



ALINE GUERRA DA COSTA

**“CADA ENTIDADE É DUMA FORMA, NENHUMA É IGUAL
À OUTRA, ENTÃO CADA UMA TEM UMA FORMA
DIFERENTE DE APRENDER E FEZ LÁ NO PASSADO PRA
TRAZER PRO NOSSO PRESENTE”: PEDAGOGIAS DA
CONGADA NO CONTEXTO DE PRODUÇÃO DAS
IDENTIDADES, DIFERENÇAS, TERRITÓRIOS E SABERES EM
LAMBARI/MG**

LAVRAS - MG

2020

ALINE GUERRA DA COSTA

**“CADA ENTIDADE É DUMA FORMA, NENHUMA É IGUAL À OUTRA, ENTÃO
CADA UMA TEM UMA FORMA DIFERENTE DE APRENDER E FEZ LÁ NO
PASSADO PRA TRAZER PRO NOSSO PRESENTE”:** PEDAGOGIAS DA CONGADA
NO CONTEXTO DE PRODUÇÃO DAS IDENTIDADES, DIFERENÇAS, TERRITÓRIOS
E SABERES EM LAMBARÍ/MG

Dissertação apresentada à Universidade Federal de Lavras, como parte das exigências do Programa de Pós-Graduação do Mestrado Profissional em Educação, área de concentração em Formação de Professores, para a obtenção do título de Mestra.

Prof. Dr. Fábio Pinto Gonçalves dos Reis

Orientador

LAVRAS – MG

2020

Ficha catalográfica elaborada pelo Sistema de Geração de Ficha Catalográfica da Biblioteca
Universitária da UFLA, com dados informados pelo(a) próprio(a) autor(a).

Costa, Aline Guerra da.

"Cada entidade é duma forma, nenhuma é igual à outra, então cada uma tem uma forma diferente de aprender e fez lá no passado para trazer pro nosso presente": Pedagogias da Congada no contexto de produção das identidades, diferenças, territórios e saberes em Lambari/MG / Aline Guerra da Costa. - 2020.

194 p. : il.

Orientador(a): Fábio Pinto Gonçalves dos Reis.

Dissertação (mestrado profissional) - Universidade Federal de Lavras, 2020.

Bibliografia.

1. Pedagogias Culturais. 2. Congada. 3. Identidade Racial. I. Reis, Fábio Pinto Gonçalves dos. II. Título.

ALINE GUERRA DA COSTA

“CADA ENTIDADE É DUMA FORMA, NENHUMA É IGUAL A OUTRA, ENTÃO CADA UMA TEM UMA FORMA DIFERENTE DE APRENDER E FEZ LÁ NO PASSADO PRA TRAZER PRO NOSSO PRESENTE”: PEDAGOGIAS DA CONGADA NO CONTEXTO DE PRODUÇÃO DAS IDENTIDADES, DIFERENÇAS, TERRITÓRIOS E SABERES EM LAMBARI/MG

“EACH ENTITY IS IN A WAY, NONE IS EQUAL TO ANOTHER, SO EACH ONE HAS A DIFFERENT WAY OF LEARNING AND HAS DONE THERE IN THE PAST TO BRING TO OUR PRESENT: PEDAGOGIES OF CONGADA IN THE PRODUCTION’S CONTEXT OF IDENTITIES, DIFFERENCES, TERRITORIES AND KNOWLEDGES IN LAMBARI/MG

Dissertação apresentada à Universidade Federal de Lavras, como parte das exigências do Programa de Pós-Graduação do Mestrado Profissional em Educação, área de concentração em Formação de Professores, para a obtenção do título de Mestre.

APROVADA em 20 de Fevereiro de 2020.
Prof. Dr. Kleber Tuxen Carneiro Azevedo UFPA
Profª. Dra. Lívia Nascimento Monteiro UNIFAL


Prof. Dr. Fábio Pinto Gonçalves dos Reis
Orientador

**LAVRAS – MG
2020**

A minha avó querida, D. Celina, a matriarca, obrigada pelas longas conversas na cozinha que criaram em mim o gosto pelas histórias de um tempo que passou e continua aqui. “Deus te guarde, te proteja e te crie para o bem”.

Aos ancestrais congadeiros – de seu Sabino a Maria Conga, de Zé Marques a Antônio do Couro, obrigada pela honra que me concederam de poder contar essa história.

AGRADECIMENTO

*O único sentido íntimo das coisas/ É elas não terem sentido íntimo nenhum
Não acredito em Deus porque nunca o vi/ Se ele quisesse que eu acreditasse
Sem dúvida que viria falar comigo (...)
Mas se Deus é as flores e as árvores/E os montes e sol e o luar/ Então acredito nele (...)
E chamo-lhe luar e sol e flores e árvores e montes/ E amo-o sem pensar nele
E penso-o vendo e ouvindo/ E ando com ele a toda a hora.
O Guardador de Rebanhos, de Alberto Caeiro*

No processo de produção deste trabalho fui confrontada a todo momento com a visceral importância que tem a religião na vida das pessoas. Justo eu que sou agnóstica. Foi (e continua sendo) um desafio para mim – do ponto de vista pessoal e epistemológico – não hierarquizar as dimensões racionais, emocionais e espirituais daquelas/es cujas subjetividades e identidades ousei conhecer.

Nunca o ditado espanhol “não acredito em bruxas, mas que elas existem, existem” fez tanto sentido. Não para falar das bruxas em especial, mas de nossa experiência com o sobrenatural, com aquilo que está além de nossa limitada razão. Talvez seja necessário frisar que também não se trata de negar a ciência. No exato momento em que escrevo estas linhas encontro-me em quarentena devido à pandemia mundial do novo coronavírus e assisto diariamente com grande espanto à incrível quantidade de pessoas que ainda duvidam dos pareceres médicos e científicos a respeito dos modos de prevenir e enfrentar a doença.

Mais de dois séculos de negação da religião e de afirmação intransigente e excludente da razão não foram suficientes para sufocar a força da dimensão do sagrado – negligenciada pelo discurso hegemônico ocidental e que agora nos invade de forma avassaladora. Nós, as/os cientistas, aquelas/es que supostamente detemos a “verdade”, nos vemos atônitas/os, sem saber como reagir – pois, sim, é necessário agir contra o discurso que nega a ciência e que, na atual conjuntura epidêmica, provoca a morte. Mas como?

A presente pesquisa me fez perceber que nos falta ouvir. Humildade e empatia. Qualidades primordiais que, em grande parte dos casos, nos faltam em larga escala. Se sigo questionando agnosticamente a existência desse a que chamamos Deus, uma dúvida não resta: assim como as flores, as árvores, os montes, o sol e o luar de Caeiro, há, em tudo que realizamos, as pessoas. Sem elas, nada seria possível, nada faria sentido.

Inevitável soar repetitiva ao dizer que espero não esquecer de citar alguém, visto que a lista é longa. Caso cometa esse erro, de antemão, peço desculpas. A todas e todos que citarei a seguir, meu muito obrigada.

Em primeiro lugar devo agradecer minha família sempre tão presente e carinhosa, em especial meus pais, Jair e Cely, que são meu esteio e minha firmeza e sempre estiveram ao meu lado, até quando não concordavam com minhas (inúmeras) escolhas equivocadas. No caso específico do Mestrado, sem seu apoio constante, jamais essa etapa teria sido alcançada. Seja no sentimento transbordante de Cely ou na aparente (e ilusória) segura de Jair, o amor de vocês me impulsionou sempre para frente e me ajudou a não ver limites para meus sonhos.

Nino, filho amado e querido, parceiro de tantas e tantas conversas. Ao vivo ou distante centenas de quilômetros, você esteve presente a cada minuto. Ouvindo, reclamando junto, me dando conselhos (apesar da pouca idade) e me fazendo rir (sua especialidade) quando o peito estava cheio de tensões e incertezas que tentavam me fazer parar - só você e eu sabemos “as esquinas por que passei” para fazer essa travessia. Te amo, muleke! Fé, fé, fé!

Fábio, meu orientador, que desde o início me acolheu e me presenteou com sua experiência em saber a hora de dar linha aos meus devaneios e quando cortar meus disparates. Nas vezes (poucas) em que foi firme como seu Sabino ou quando soube respeitar a necessidade do descanso ou do chope com a galera no Vô Vico (indo junto, inclusive!), em nenhum momento percebi a tentativa de guiar meus passos, mas sempre de caminhar junto. Mais que isso, você sempre esteve disponível para traçar novas rotas a partir das indicações (perdidas, desconstruídas) que eu ia sinalizando. Sempre atento, presente, bem-humorado e empenhado em *nosso* trabalho. Mais que uma pesquisa, ganhei um amigo e aprendi que experiência não precisa ser sinônimo de arrogância e que conhecimento partilhado e construído junto é muito mais saboroso.

Às congadeiras e aos congadeiros de Lambari que me receberam desde o primeiro momento de maneira tão franca e receptiva, muito obrigada! Agradeço em especial a Elaine Rodrigues, meu primeiro contato na Congada e a Ângela Rodrigues, minha (re)conexão com uma ancestralidade que não se preocupa com as distâncias físicas e reconecta as potências que a diáspora espalhou. Agradeço a ambas pelas indicações a outras/os entrevistadas/os e pelas inúmeras mensagens de Whatsapp que me salvaram com as informações que faltavam. Agradeço também à Maria Inês Rodrigues, que através de Ângela, nos trouxe tantos conhecimentos que estavam perdidos nos giros que a vida dá. Ao Capitão Maurinho, muito obrigada pelas valiosíssimas mensagens que gentilmente me enviou contando a história da

Congada, seus cantos/pontos, as práticas das/os congadeiras/os antepassadas/os e à constante receptividade e paciência comigo e meus estudantes. A Anderson do Carmo e família, obrigada por partilhar parte do segredo tão bem guardado desse lindo “particular” da Congada.

Ao Maracatu Baque das Águas Virtuosas e todas/os que me presentaram com uma nova família em Minas Gerais e a experiência de um fazer amoroso e realmente coletivo. Ensaiar, aprender novos baques, confeccionar os instrumentos, pôr nossos corpos e tambores na rua – tudo foi muito especial e me (re)conectou com raízes há muito adormecidas.

Às professoras e professores que compuseram as bancas de qualificação e defesa, meu profundo agradecimento. Ellen Gonzaga trouxe importantes contribuições no que tange à questão de gênero e de religião, e junto a Livia Monteiro, nos ajudou a fortalecer nossa autoconfiança com relação ao processo de construção metodológica a que estávamos ousando nos lançar. Livia Monteiro, que presente ter te conhecido naquele seminário em São João del Rei! Buscando uma orientadora para minha banca de qualificação, ganhei uma amiga de vida e de luta! Agradeço por ter aceitado meu convite e por sua imensa contribuição, ampliando meu olhar para os estudos no campo da História e das Culturas Populares e sinalizando de forma cirúrgica as brechas do trabalho. Kleber Tuxen, que gratas surpresas a vida nos traz! Tive a oportunidade de conquistar para este trabalho um estudioso que perscruta os detalhes acadêmicos da pesquisa com olhar atento, mas sem perder a sensibilidade artística. Obrigada por sua entrega profunda ao tema, apesar de termos fornecido tempo tão diminuto para tal empreitada. Profunda gratidão a todas e todos.

Martha Abreu, talvez sem saber, foi primordial para os rumos do trabalho com relação ao anonimato dos depoentes. Foi em um almoço em Juiz de Fora que falei de minhas inquietações sobre publicar ou não as identidades de meus depoentes (devido às regras do comitê de ética) e ela falou: “se você não publicar, isso sim será uma falta de ética com essas pessoas, que são historicamente silenciadas e devem ser publicamente reconhecidas”. Obrigada, Martha. Sua fala nos encorajou a tracejar rotas diferentes daquelas previamente estabelecidas.

Breno, colega de Mestrado, amigo para a vida, parceiro de tantas mensagens de Whatsapp, tantas incertezas, perguntas, inquietações, risos e conquistas! Distantes por tantos quilômetros e unidos por uma amizade que ultrapassou faz tempo os limites da Universidade. Você me presenteou com o tema de minha pesquisa, me deu abrigo por tantas segundas-feiras (Silmara, querida, obrigada pela linda acolhida!), ouviu minhas chatices, encheu sempre minha bola, afirmando a todo tempo a importância de minha pesquisa... Como agradecer tanto bem-querer?! Te amo, baiuno mais lindo!

Sabrina, querida amiga de Lambari que atravessou a barreira racista e classista do acesso à universidade e se fez professora, quanto orgulho! Obrigada pelo abrigo em tantas noites, mesmo sob o risco da chegada dos reptilianos (!). Sem sua ajuda e de Livia Souza (obrigada!) nas transcrições não teria terminado. Obrigada pelo apoio constante!

Aos colegas do Mestrado, sem dúvida a turma mais comprometida e bagunceira do PPGE/UFLA (Programa de Pós-Graduação em Educação). A companhia de vocês – nas aulas, no solzinho no gramado pós-almoço, nos trabalhos em grupos, nos cafezinhos do intervalo (quero bolo da Cris!), nos forrós de segunda à noite – foi primordial para recheiar de vida de beleza e afeição num momento ao mesmo tempo tão difícil e tão rico. Obrigada a todas e todos.

Aos professores do PPGE, minha gratidão pela generosidade em partilhar conhecimentos e apontar possibilidades quando estávamos ainda inseguros no início da caminhada. Vanderlei Barbosa, obrigada pelos conselhos para não “pirarmos” com as cobranças e as expectativas, nos incentivando a não deixar de “viver” o mestrado e a universidade. Ronei Ximenes, obrigada pelo tempo dedicado e o incentivo quando estudar a Congada era apenas uma possibilidade e eu, um mar de dúvidas e questionamentos. Francine Martins, obrigada por trazer a Arte para nossas vidas e nossos questionamentos acadêmicos e pelo tempo dedicado a apontar possibilidades de perguntas a um objeto de pesquisa que ainda fragilmente se formava. Helena Ferreira, obrigada pela valiosas dicas de escrita e pelos inúmeros auxílios no âmbito burocrático do programa.

Ao FESEX, grupo de pesquisa que me acolheu e me ajudou a me situar na ambiência teórica pós-estruturalista, tão nova e desafiadora para mim. Ouvir pesquisadores já avançados em caminhos que eu apenas tateava foi importante para formar o chão que começava a pisar. Cláudia Ribeiro, Fábio Reis, Breno Alvarenga, Mariane Avelar, Leandro Veloso, Silmara Santos, Kátia Martins, Maria de Fátima Ribeiro, Carolina Alvarenga, Marlyson Pereira, vocês são incríveis!

Quando o Estado enquanto instituição não apoia a trajetória acadêmica de seus servidores, são as pessoas que o constituem que fazem toda a diferença. Toda minha gratidão à diretora de pessoal da Superintendência de Ensino de Varginha, Rosa Mônica Tempesta, ao inspetor José Fábio Ribeiro e ao diretor da Escola Estadual Maria Rita Lisboa Pereira Santoro, Wagner Tadeu Alves, que fizeram tudo para que o Mestrado fosse possível para uma servidora que apenas queria estudar. Aos colegas do Maria Rita, obrigada pela compreensão, pelas substituições em dias de seminários e pelo incentivo constante. À diretora da Escola Estadual Dom Inocência, em Campanha, Ana Cristina Domingues Marques e ao vice-diretor Cláudio

Sérgio Rodrigues, à supervisora Joelma Souza e todas/os que me receberam de braços abertos sem sequer me conhecer - sinto saudades!

A meu amigo Francislei Lima, incrível pesquisador que me encorajou desde o início e compartilhou comigo muitos cafés, dividindo inquietudes e gestando ideias. Incontáveis foram as vezes que dedicou seu tempo para me ajudar com minhas dúvidas, me dar dicas de bibliografia, informações sobre a história de Lambari. Carlos Lima - o paulista mais querido da vida - chegou um pouco depois e não foi menos importante. Fran e Carlos foram como coorientadores, me mostrando inconsistências, advertindo sobre os perigos metodológicos, encorajando meus acertos, além de companheiros incríveis de viagem e congresso – quero mais!

A minha irmã Helena Costa, que chegou na reta final e deu contribuições inestimáveis na escrita, corrigindo os erros e chamando minha atenção para possíveis equívocos, evitando que eu criasse ciladas para mim mesma. Que honra ter meu trabalho revisado por aquela que vi na formatura na UERJ nos idos dos anos 80, ao lado de um pai sisudo que não se continha de tanto orgulho e eu, criança encantada, pensando: um dia também quero estar lá. Obrigada por me receber de volta, mais uma vez, com tanto carinho!

Obrigada, Marcelo Dias, pelo empréstimo da Revista National Geographic sobre a Congada de Lambari, material incrível, que, por sua iniciativa, chegou em minhas mãos e agora podemos compartilhar com mais pessoas.

Obrigada, Silvio Bahiana, pelo auxílio tecnológico e seus inestimáveis olhar e conhecimento no trato das imagens para o minidocumentário feito na última hora e que ficou simplesmente incrível!

Aos amigos presentes na Defesa: Nino, Maurício, Gleicyane, Simone, Silvio, Elaine, Binho, Francislei, Carol, Breno, Silmara, Mariane - vocês me deram confiança e um chamego incrível no coração, me ajudando a lidar com a tremedeira nas pernas e a falar sem medo. Que presente ter amigos como vocês!

MUITO OBRIGADA!!!

*O mistério das coisas, onde está ele?
Onde está ele que não aparece
Pelo menos a mostrar-nos que é mistério?
Que sabe o rio e que sabe a árvore
E eu, que não sou mais do que eles, que sei disso?
Sempre que olho para as coisas e penso no que os homens pensam delas,
Rio como um regato que soa fresco numa pedra.*

*Porque o único sentido oculto das coisas
É elas não terem sentido oculto nenhum,
É mais estranho do que todas as estranhezas
E do que os sonhos de todos os poetas
E os pensamentos de todos os filósofos,
Que as coisas sejam realmente o que parecem ser
E não haja nada que compreender.*

*Sim, eis o que os meus sentidos aprenderam sozinhos: —
As coisas não têm significação: têm existência.
As coisas são o único sentido oculto das coisas.*

O Guardador de Rebanhos – Alberto Caetano

*[...]Quando meu povo sofria/ Eu nem sequer existia/ Mas a História
deles ficou/ Sem nem ter conhecido ninguém/ Sem ter um dia visto
alguém/ Passei a sentir o chicote/ A chorar um choro de dor/ Quando
ouvia atenta
Cada passagem contada por meu avô.
Meu Velho José Sabino/ Não era um homem letrado/ Assim como eu
não sou./ Mas contava com tanta clareza/ O que nossos antepassados
viveu
[...]
Quando eu canto, canto alto/ Danço muito/ Não sei se é perto ou
longe daqui/ Mas sinto a presença de quem teve que partir.
Ângela Rodrigues*

Ode à Congada

*Ah, Congada que aperta, alenta e (re)vigora
Sinto inserido em seu meio acolhimento, lamento e escaldeio
Quem congadeiro se torna, sensibilidade aflora
Canto que apesar de festivo, liberdade implora
Afinal é no “terno” que a gente mora.
Kleber Tuxen*

RESUMO

A Congada é uma tradicional festa popular que acontece em diversas regiões do país, em especial no Sudeste e Centro-Oeste brasileiros. Em Lambari, município localizado no sul de Minas Gerais, a despeito de diversas tentativas de descaracterização, a festa resiste e anualmente, no 13 de maio, ocupa as ruas da cidade com seus tambores, danças e cantos em louvor a seus santos de devoção como Santa Efigênia, São Benedito e Nossa Senhora do Rosário. A presente pesquisa tem o objetivo de identificar que papéis tal manifestação popular assume na constituição de identidades e que experiências passam os sujeitos que dela participam no processo de formação cultural, política, humana e pedagógica. A pesquisa é qualitativa, de natureza explicativa e foram adotados instrumentos metodológicos como a observação participante, o diário de campo e entrevistas semiestruturadas com aquelas/es que participam da Congada. A pesquisa teve como base o aporte pós-estruturalista e buscou conhecer que processos de subjetivação e de constituição de identidade são construídos pelos integrantes da Congada; além disso, perceber como questões de raça/etnia e gênero se entrelaçam e se constituem como parte dessa formação e que formas de pedagogias a Congada aciona na formação, transmissão e ressignificação de saberes. Compreendendo a formação de identidades com lugar de disputas, foi possível detectar diferentes modos de se pensar (e vivenciar) o que é “ser congadeira/o”. Uma das disputas mais ferrenhas foi aquela relacionada à religião, que perpassou quase toda a pesquisa. Com o suporte da literatura pós-estruturalista e das entrevistas colhidas, foi possível conhecer como esses elementos (formação de identidades e transmissão de saberes não-formais) são acionados e de que maneiras possibilitam a permanência e a resistência da Congada como manifestação popular e como ocupação do espaço público diferente do habitual e cotidiano.

Palavras-chave: Pedagogias Culturais. Congada. Identidade Racial. Ancestralidade. Feminismo Negro.

ABSTRACT

Congada is a traditional popular festival that takes place in several regions of the country, especially in Southeast and Midwest Brazil. Despite all the attempts of making it featureless, the festival resists in Lambari (south of Minas Gerais) and annually, on May 13th, occupies the city's streets with its drums, dances e songs in praise of its saints of devotion, such as Santa Efigênia, São Benedito and Nossa Senhora do Rosário. The present research aims to find which roles this popular manifestation assumes in the constitution of identities and how players experience this process of cultural, political, human and pedagogical formation. The research is qualitative, with explanatory nature. The methodological instruments chosen for the survey were participant observation, field diary and semi-structured interviews with those who take part of Congada. The post-structuralist theory gave the basis for the research, which sought to know the subjectivity and identity's processes the Congada participants build and to understand how race/ethnicity e gender questions intertwine and constitute themselves part of this development. Besides that, it aim to find what kind of pedagogies the Congada festival powers in the formation, transmission and reframing of knowledges. Assuming the identities' formation as a place of disputes, it was possible to detect different ways of thinking (and experiencing) the meaning of being a "congadeira/o" (the player of the Congada). Religion question was one of the deepest struggles that prevailed through almost all the research. With the post-structuralist literature support and the collected interviews, it was possible to know how Congada's participants activated these elements (formation of identities and of non-formal knowledge transmission) and in what ways they enable the Congada's permanence and resistance as a popular manifestation and as an occupation of public space in a different way from the usual and daily life.

Keywords: Cultural Pedagogies. Congada. Racial identity. Ancestry. Black Feminism.

LISTA DE ILUSTRAÇÕES

Tabela 1 – Eixos de Investigação	22
Tabela 2 – Lista das/os depoentes	35
Tabela 3 – Lista de Associações de Congadas de Lambari e Afomac	42/43
Figura 1 – Batismo no Centro de Umbanda em Inhaúma (RJ)	21
Figura 2 – Primeiro núcleo familiar entrevistado (Elaine, Emilly e Binho).....	33
Figura 3 – Sr. Zé Marques, capitão de um dos maiores ternos de Lambari (década de 70).....	44
Figura 4 – Terno de seu Zé Marques no Campinho (década de 1970).....	44
Figura 5 – Terno de Seu Zé Marques em frente à Igreja de São Benedito (década de 1970) ..	44
Figura 6 – Ternos de Seu Sabino, Zé Vicente e Zé Marques	45
Figura 7 – Maracatu Baque das Águas Virtuosas	60
Figura 8 – Encenação de libertação de escravizados em missa conga em Lambari.....	67
Figura 9 – O Cassino de Lambari em foto atual.....	74
Figura 10 – Cassino do Lago, 1911	74
Figura 11 – Perspectiva do Novo Cassino de Vichy	75
Figura 12 – Trecho do Jornal O Sul de Minas.....	76
Figura 13 – Redenção de Cam, obra de Modesto Brocos, de 1865	81
Figura 14 – Emilly e Elaine Rodrigues, duas gerações da liderança feminina em Lambari/MG.....	91
Figura 15 – Fitas do Congado.....	93
Figura 16 – Tambores na Congada de Lambari	118
Figura 17 – Capitães dos ternos Rainha das Águas (Lambari) e Congada e Moçambique de Piedade do Rio Grande	124
Figura 18 – Casal em frente a casebre (1910)	129
Figura 19 – Anderson do Carmo, capitão do Moçambique Santo Antônio de Categeró	130
Figura 20 – Ângela Rodrigues, capitã do Terno Estrela Cadente	134
Figura 21 – Madô, guardião da coroa, e sua espada.....	145
Figura 22 – O Campo do Águas	146
Figura 23 – A Congada no Campinho	150
Figura 24 – Entrevista com Tia Ia	162

SUMÁRIO

1 Introdução - Encontros da vida e pesquisa congadeira	17
1.1 Metodologia	25
1.1.2 Caracterização do Locus da Pesquisa	40
2 Assumindo uma concepção histórica da Congada	47
2.1 Breves aproximações entre Congada e educação escolar	50
2.2 Educação para além do recorte escolaridade: contextualizando o conceito de pedagogias (culturais) utilizado na pesquisa	55
3 Experiências Congadeiras	59
4 Congada e as desigualdades étnico-raciais: “[...] eu vejo o Congo, quando se canta o Congo, pedindo aquela libertação, essa libertação que nós não temos ainda, né?” (Ângela).....	66
4.1 Lambari e o legado das teorias racistas do século XIX	72
5 Mulheres, gênero e Congada de Lambari: “[...] quando a princesa Isabel libertou os escravo, ele num libertou só os homi, ela num libertou só os homi, ela libertou geral, então no Congado a partir de hoje mulher dança”	91
5.1 Ecos de um passado nem tão passado assim: “Ah não, mulher do cordão não, lugar de mulher é lá na frente” [...] se elas entrar, eu vou largar mão e vou sair”	102
6 Aprendizado e ancestralidade: “A vida é assim, você nasce aprendendo e morre sem saber nada” (Benedito).....	111
6.1 As viagens – (re)conexões da diáspora	120
6.2 Disputas em torno da ancestralidade – quem é ancestral ?.....	125
7 Reconhecimento e identidade(s): disputa pelos territórios da festa	134
7.1 Relações de poder: “É a mesma coisa se você tirar o sambódromo e botar em outro lugar, cê tentar o carnaval no Maracanã” (Antônio Luiz de Oliveira - Madô).....	145
7.2 “O Congado é ali e a raiz dele é ali” (Benedito).....	150

8 À guisa de uma conclusão	156
Referências	163
APÊNDICE A – TCLE – Termo de Compromisso Livre e Esclarecido.....	171
APÊNDICE B – TCLE – Termo de Compromisso Livre e Esclarecido (para menores de idade)	173
APÊNDICE C - Termo de Assentimento	175
APÊNDICE D – Declaração	176
ANEXO – Revista Geográfica Universal – As congadas de Lambari	177

1 Introdução: encontros da vida e pesquisa congadeira

*Deve haver um outro mundo por detrás de cada amante
 Uma ponte infinda
 No assoalho
 Um berçário de estrelas
 Vazio
 Profundo
 Na densidade infinita dos deuses
 Dentro, a lente dos olhos
 Dos átomos
 De todas as coisas indivisíveis
Realidades nascem sorradeiras
 Por que você sonha em fugir, baby?*

(Amor Marginal – Johnny Hooker)

*O correr da vida embrulha tudo, a vida é assim: esquenta e esfria, aperta e daí afrouxa,
 sossega e depois desinquieta. O que ela quer da gente é coragem.*

(Grande Sertão: Veredas, Guimarães Rosa)

Sim, realidades nascem sorradeiras. Quando me inscrevi¹ para o processo seletivo do Mestrado em Educação da Universidade Federal de Lavras (UFLA), em 2017, tinha uma vaga e convicta noção de que estudaria questões relacionadas a Gênero e Diversidade, linha de pesquisa escolhida àquela época. Digo vaga porque que não havia definido qual seria o tema, menos ainda o problema de minha pesquisa; mas convicta, pois tinha certeza de que não importava o tema que eu escolhesse, tal empreitada me levaria a conhecer as teorias, desenvolver questionamentos e propostas em relacionadas à educação e às diversidades.

Foram meses de grande inquietação ao imaginar que minhas/meus² colegas avançavam em suas pesquisas e eu ainda estava em busca de um tema, naquele momento nem de longe

¹ Este é um trabalho eminentemente coletivo. A autoria é partilhada com todos e todas que participaram desse processo de pesquisa e encontro: congadeiras/os, professoras/es das bancas de qualificação e defesa e o orientador Fábio Reis. Por essa razão, em várias partes do texto, escrevemos na 1ª pessoa do plural, pois de outra forma, além de injusto, não seria epistemicamente honesto. Entretanto, há momentos em que são feitos relatos estritamente pessoais da autora responsável pelo trabalho. Nesses trechos, foi utilizada a 1ª pessoa do singular. Como veremos, a ciência não tem de ser neutra e lutamos para que não homogenize as experiências e a vida. Dito isso, não foi possível (nem desejado) padronizar rigidamente a linguagem; daí a fluidez da pessoa do discurso entre o singular e o plural.

² Sempre que houver palavras genericadas no texto, explicitarei sempre as duas possibilidades (que ainda assim são limitadas), chamando a atenção para a existência das mulheres e a relevância de suas produções e contribuições, visto que a linguagem tradicionalmente nos reserva o lugar de apêndice

“desenhado”. Enquanto isso, as disciplinas em curso foram descortinando novas perspectivas, fazendo-me lembrar debates importantes do tempo da graduação e perceber olhares antes desconhecidos. Dentre esses, as possíveis interfaces entre a teoria pós-estruturalista e as pesquisas educacionais.

Os primeiros diálogos com meu orientador, o professor Fábio Reis, trouxeram-me (e ainda me trazem hoje!) mais perguntas do que respostas, o que me levava quase ao completo desespero. Nesse contexto, o que mais me inquietou foi perceber que estudar a categoria “classe social” de forma hierarquicamente superior aos outros marcadores identitários como gênero ou etnia, a partir do aporte pós-estruturalista, era epistemicamente insuficiente, quase uma incoerência teórica.

Todo meu percurso acadêmico até ali havia sido pautado pela centralidade naquele debate específico, não excluindo, obviamente, a relevância de outros aspectos que constituem as diversidades humanas. Cabe ressaltar que em meu trabalho de conclusão de curso da graduação em História utilizei os aportes da teorização crítica, sobretudo, os conceitos de hegemonia, coerção e consenso de Gramsci para pensar a constituição da cidadania nos primeiros anos da República no Brasil.

Ao longo do mestrado fui paulatinamente sendo eletrocutada, pois foi um verdadeiro “choque cartesiano” perceber que teria de abdicar de determinadas “certezas” e “convicções”, a fim de me abrir ao novo, ao ainda velado. Muitos conceitos foram postos à prova e a necessária exigência acadêmica de sistematização do conhecimento me colocou frente a frente com a sensação do não-saber, ou seja, aquele desconfortável lugar de quem percebe sua ignorância e se move em direção a um conhecimento na tentativa de responder aos novos anseios. Tal condição me pareceu assustadora em um primeiro momento, porém me permitiu constituir novos saberes sobre a realidade.

A participação no grupo de pesquisa “Relações entre filosofia e educação para a sexualidade na contemporaneidade: a problemática da formação docente³” (Fesex) foi importantíssima nesse processo de ampliação do meu cabedal teórico. A firme e acolhedora

incorporado ao gênero masculino, historicamente considerado a norma, o padrão. Por esse mesmo motivo, escolhi colocar primeiro a palavra no feminino e depois no masculino, para expor ainda mais essa normatização da língua em favor do gênero masculino. É pela linguagem que realidades outras se instituem, por isso a preocupação com os gêneros das palavras neste texto.

³ O FESEX está registrado no Diretório dos Grupos de Pesquisa do Brasil do Conselho Nacional de Desenvolvimento Científico e Tecnológico - CNPq desde 2009. Para mais informações acesse <http://fesexufla.wixsite.com/fesex>

condução do grupo pela professora Cláudia Maria Ribeiro ao longo de todo o ano de 2018 foi determinante para que eu usufruísse do conhecimento e compartilhasse experiências com pesquisadoras/es em diferentes momentos da vida acadêmica. Tive a grata oportunidade de investir tempo nos estudos pós-estruturalistas e em outras temáticas afins, permitindo-me avançar em uma ambiência teórica que potencializou o meu olhar. Aprendi também que não podemos pensar o pós-estruturalismo como um bloco monolítico, uma vez que são incontáveis as/os pensadoras/es e múltiplas as possibilidades de interpretá-las/os.

Vivenciando uma trajetória similar a minha, William Ribeiro (2016) sustenta que o desenvolvimento de pesquisas a partir da perspectiva pós-estruturalista nos leva a questionar a excessiva objetividade iluminista com seus determinismos e essencialismos. Desse modo, há de se questionar a existência de um sujeito centrado, que seria capaz promover mudanças sociais em direção histórica predeterminada:

[...] uma perspectiva pós-estruturalista possibilita, a meu ver, a reversibilidade de posições, decisões, escolhas, inclusive teórico-metodológicas. Trabalha com a diferença, mas entendendo que a diferença é mutável e discursiva, ou seja, jamais será dada ou apreensível. Enfatiza-se, em tal perspectiva, que é a abertura da linguagem que permite a luta política, contribuindo para problematizar a dependência de fundamentos científicos/ universais previamente estabelecidos. (...) Em vez de identidades fixas, dicotomias e projeções de sentidos para a prática curricular, julgo mais pertinente participar do jogo, do campo político, em que múltiplos sentidos são disputados em processos ambivalentes e incessantes dos atos de poder e de luta pela hegemonização discursiva (RIBEIRO, 2016, p.556).

Diante de tantas teorias a conhecer (e leituras a fazer), foi primordial a parceria com meu orientador no sentido de frear questionamentos diante dos quais eu ainda não teria arcabouço teórico para sustentar, bem como, de me incentivar pacientemente a encontrar meu tema e problema de pesquisa. Enquanto isso, nas aulas de Artes e Educação, sob a coordenação da professora Francine Martins, realidades começavam a se constituir sorrateiramente. Dentre as atividades avaliativas da disciplina, havia o roteiro estético, no qual devíamos escolher uma manifestação cultural e, posteriormente, descrevê-la e relacioná-la às discussões teóricas provocadas pelos referenciais estudados.

Quando fui a campo, reunir informações, percepções e sensações para escrever meu roteiro sobre a Congada⁴ de Lambari (MG), ainda não imaginava que estava diante de meu objeto de pesquisa. A congada é a tradicional festa popular que acontece em diversas regiões do país, em especial, no Sudeste e Centro-Oeste brasileiro. Apesar das diversas tentativas de descaracterização, essa festa ainda resiste e, anualmente no dia 13 de maio, ocupa as ruas de minha cidade com seus tambores, danças e cantos em louvor a seus santos de devoção como Santa Efigênia, São Benedito e Nossa Senhora do Rosário.

Na semana seguinte a esse primeiro contato com a Congada sob um olhar investigativo e não como simples espectadora, meu colega Breno Alvarenga (da minha turma do Mestrado) me presenteou com a seguinte indagação: “por que você não estuda a Congada?” Não respondi prontamente e coloquei esse questionamento em suspeição por alguns dias. Mas, a partir dali, não havia mais jeito e me vi irrevogavelmente envolvida pela miríade de questões que cercavam a possibilidade de aceitar aquele desafio: mas o que estudar exatamente? Qual será o meu problema? Que relação há entre a Congada e a Educação? A partir da busca por respostas, outros questionamentos surgiram e aos poucos fui encontrando meu tema de pesquisa.

A experiência do roteiro estético proposto pela professora Francine entrelaçada ao questionamento de Breno ocorreu exatamente na semana de ensaios da Congada. Desse modo iniciei, já de pronto, os registros em meu diário de campo (antes mesmo de ter a certeza da escolha do meu objeto de pesquisa) e aproveitei a chegada dos dias da festa para me aproximar das pessoas e observar mais detidamente os ternos⁵. Nesse período, registrei: “posso não achar meu problema de pesquisa, mas é aqui que quero estar”. Por outras palavras, entregar-me àquela

⁴Busquei esclarecer com as/os congadeiras/os qual seria o modo correto de me referir a sua manifestação cultural: Congada, Congado ou Congo? Encontrei respostas muito diferentes entre si e por isso resolvi – não de modo definitivo – me referir às três maneiras como sinônimos.

⁵Nome dado aos grupos de Congada. Variam em número de participantes, nas roupas e nos instrumentos utilizados, mas têm em comum, de um modo geral, a organização de seus componentes: na frente se posiciona a bandeira que carrega o estandarte do(s) santo(s) de devoção do grupo. Logo em seguida, há duas fileiras (as guias) onde ficam as/os congadeiras/os com instrumentos como pandeiros, pandeirolas, chocalhos, violões, violas e, às vezes, instrumentos de sopro, acordeão ou sanfona. Na frente dessas fileiras ficam a/o capitã(o) de guia e a/o contramestre. Na frente ou entre as guias, ficam as dançantes fazendo as coreografias do terno. Mais atrás ficam os instrumentos de percussão, como as caixas e os surdos. Essas configurações variam muito de terno para terno e se modificam continuamente ao longo tempo, com a retirada ou a inserção de determinados instrumentos.

experiência, ouvindo aqueles cantos e sentindo, principalmente, as batidas dos tambores foi o disparador de querer conhecer mais, de chegar mais perto, de conhecer a fundo.

Nesses primeiros contatos percebi que ver e ouvir a Congada me remetia às experiências da infância na Umbanda, haja vista que minha avó materna é mãe de santo e toda a família frequentava cotidianamente o Centro Espírita que ela comandava. A origem humilde, a fé nos santos, o som do batuque e até mesmo algumas das roupas me remetiam a esse passado de tenra idade. Abaixo (FIGURA 1⁶), registro de meu batismo com minha avó em seu centro em Inhaúma (RJ).

Figura 1 – Batismo no Centro de Umbanda em Inhaúma (RJ)



Fonte: Arquivo pessoal da autora (1980)

⁶ As fotografias utilizadas ao longo do trabalho terão caráter apenas ilustrativo. Não houve espaço-tempo suficiente para fazer uma análise mais apurada das imagens, nem foi possível perscrutar as inúmeras possibilidades de interpretação das mesmas como fontes documentais.

Diante desse entrelaçamento da Congada com minha história de vida, fui, naquele momento, caminhando na direção de circunscrever, ainda que provisoriamente, meu tema de pesquisa: **Pedagogias da Congada: identidades, resistências e (re)conhecimento**. Utilizo *Pedagogias* no plural em função das interpretações trazidas pela emergência do conceito de Pedagogias Culturais que, segundo Paula D. Andrade⁷ (2015), a partir da década de 1990, ampliou a ideia de espaços de aprendizagem e a percepção do papel da cultura no processo de produção, aquisição e transmissão de conhecimento, conforme veremos em seção posterior.

A partir disso, elaborei o meu **problema de pesquisa**, a saber: quais são as experiências de formação (cultural, política, humana, pedagógica) dos sujeitos que praticam a Congada de Lambari-MG e como essas experiências (educativas) constituem identidades, resistências e busca por (re)conhecimento? A partir dessas questões colocadas, elaborei os objetivos gerais e específicos desse trabalho a partir de quatro eixos que considerei fundamentais (TABELA 1):

Tabela 1: Eixos de Investigação

1º eixo	• História da Congada em Lambari-MG
2º eixo	• Congada como experiência de vida
3º eixo	• Congada, aprendizagens e conhecimentos
4º eixo	• Congada, condição política e identitária

Fonte: Da autora (2020)

Assim, elenquei como **objetivo geral** do trabalho a análise das possíveis experiências de formação (cultural, política, humana, pedagógica) dos sujeitos que praticam a Congada de Lambari-MG e seus efeitos na constituição das suas identidades, dos processos de resistência e na busca pelo (re)conhecimento. De forma mais **específica**, decidi que essa pesquisa também busca:

- Identificar qual relação a Congada atual guarda com suas origens africanas e como essa relação se estabelece como elemento de afirmação de uma identidade negra no município de Lambari/MG;

⁷ Sempre que me referir a autoras pela primeira vez no texto explicitarei o prenome no intuito de dar visibilidade à produção científico-acadêmica realizada por mulheres.

- Perceber como a experiência da Congada afeta o cotidiano de seus participantes e influencia na formação de suas subjetividades;
- Compreender como a Congada se mantém ao longo do tempo – como a tradição e os diversos saberes são repassados e quais pedagogias (culturais, não-formais) são utilizadas, formando por meio delas uma identidade própria;
- Compreender como as religiões de matrizes africanas são percebidas pelos participantes – majoritariamente católicos – e como essa percepção influencia a formação da identidade dos/as congadeiros/as enquanto participantes de uma festa de origem africana;
- Identificar de que forma as mulheres assumiram posições de liderança na Congada e se a ocupação desses lugares influenciou as possíveis ressignificações a respeito do papel da mulher na sociedade;
- Compreender se a ocupação do espaço público pela Congada de Lambari-MG pode ser uma forma de pertencimento à cidade, de maneira a subverter os lugares sociais cotidianamente ocupados.

Depois de apresentados os objetivos específicos, justificamos a importância dessa investigação em função da necessidade epistemológica de que os conhecimentos produzidos pela academia deixem de estar focados exclusivamente em saberes que seguem a lógica eurocêntrica. Larissa Pelúcio (2012b) demonstra que aprendemos silenciosamente que as teorias consideradas “avançadas” e com valor universal incontestável são aquelas produzidas em locais onde são faladas línguas como o inglês, o francês e o alemão. Sendo que essas línguas servem para descrever variadas realidades, seja a partir da ciência, da literatura ou da poesia.

Sem que isso seja dito claramente, aprendemos que determinados idiomas só servem para “fazer folclore/cultura”, mas não conhecimento/teoria. Nesse sentido, “nossa colonização é também epistemológica” (MIGNOLO apud PELÚCIO, 2012b, p. 397), ou seja, a exploração colonial exercida pelos países europeus não é apenas econômica ou territorial, mas cultural e científica.

A ciência tal qual conhecemos desde final do século XIX é europeia, branca, masculina e heteronormativa, uma vez que é escrita por e para homens brancos europeus que desenvolvem determinados conhecimentos e teorias impostos como universais e produzidos a partir de paradigmas considerados irrefutáveis. É objetivo de um novo campo de estudos – os Saberes

Subalternos⁸ – evidenciar as estratégias que tentam normalizar esse processo de tornar universal e totalizante esse conhecimento que é especificamente produzido em certo lugar histórico, geográfico, racial, econômico e sexual. Aqueles que sustentam e produzem uma ciência neutra e geral, em verdade, falam de um lugar específico e suas produções são influenciadas por isso. Os Saberes Subalternos:

[...] discutem e apresentam os mecanismos de produção de conhecimentos que instituiriam categorias analíticas e descritivas supostamente neutras para se falar desses “outros”. Assim como apresentam o potencial transgressivo e, ao mesmo tempo, produtivo, de saberes outros, construídos não pelas certezas, como é comum na ciência ocidental, mas pela suspensão destas e pelo necessário questionamento epistemológico que sustentou os saberes hegemônicos (PELÚCIO, 2012a, p. 303).

Pelúcio (2012a) considera que os Saberes Subalternos incluem os Estudos Culturais, a Teoria Queer, os estudos Pós-Coloniais e algumas vertentes dos Estudos Feministas. Tais teorias, cada qual em seu campo de investigação, têm em comum o engajamento na desconstrução da ordem cultural hegemônica como princípio metodológico (MISKOLCI apud PELÚCIO, 2012b). A partir das pesquisas empreendidas por esses campos, abre-se a possibilidade – negada pela ciência tradicional – de que os “outros” não sejam meros objetos de estudo e que possam ser eles mesmos produtores de discursos válidos. Descolonizar o pensamento é questionar os cânones de uma ciência que se diz neutra, imparcial e desinteressada e propor novas formas de produção de conhecimento. É também reconhecer que os sujeitos antes vistos como meros objetos exóticos e marginais, sempre produziram inúmeros e profícuos saberes, mas esses foram historicamente negados pela ciência e pela sociedade em geral.

Este trabalho se insere nesta seara de resistência acadêmica que se utiliza das armas epistemológicas da ciência ocidental, mas a subverte e a desafia, reivindicando que outros sujeitos - antes considerados inferiores ou situados à margem da canônica produção intelectual - tenham suas práticas e seus saberes reconhecidos de forma legítima, podendo ser, desse modo, passíveis de serem acolhidos por suas comunidades como fonte de identidade e autoestima. Importante frisar que falar em Saberes Subalternos não é apenas dar voz àqueles sistematicamente silenciados, mas juntar “esforços no intenso trabalho de propor outra

⁸ Importante notar que o uso do termo “subalterno” é no sentido de ressignificar a palavra, utilizada senso comum de forma negativa, de maneira de dotá-la de potência e capacidade de reinvenção.

gramática, outra epistemologia, outras referências diferentes daquelas que aprendemos a ver como as ‘verdadeiras’ ou as únicas dignas de serem aprendidas e respeitadas” (PELÚCIO, 2012b, p. 399). Portanto, não se trata de dar escuta aos congadeiros e congadeiras, mas de assumir suas práticas e conhecimentos como saberes legítimos constituidores de formas outras de ser, estar e ler o/no mundo. Trata-se muito mais de educar o ouvido do que “permitir” que o outro fale. Ele não precisa dessa permissão.

Além das questões macropolíticas e acadêmicas, a necessidade dessa pesquisa compõe também um quadro de resistência local. Apesar de haver setores expressivos da cidade que desprezam e ridicularizam a Congada, há também um grupo cada vez maior de pessoas que valorizam e desejam fazer dela manifestação cultural legítima do município de Lambari-MG.

Várias iniciativas nesse sentido já foram realizadas como, por exemplo, oficinas de intercâmbio entre a Congada e um grupo de percussão do Rio de Janeiro e a produção de um documentário sobre a festa. Há em curso, nesse momento, um projeto de iniciativa desse mesmo grupo de percussão, de registrar os diferentes cantos e ritmos congadeiros. Somando-se a isso, ainda temos os processos de enfrentamento da Associação que representa a Congada de Lambari-MG para conseguir a construção de sua sede (há o terreno e só falta a liberação da prefeitura local para a obra começar).

Penso, nesse sentido, que uma dissertação de mestrado sobre a Congada – ainda que seja, talvez, algo diminuto no universo acadêmico – poderá impactar o imaginário de muitas pessoas de um pequeno município de vinte mil habitantes. Associar a Congada a um estudo científico, feito por uma professora da cidade, em uma universidade federal, poderá gerar ganhos simbólicos consideráveis.

1.1 Metodologia

O real não está no início nem no fim, ele se mostra pra gente é no meio da travessia. Guimarães Rosa.

O intelecto humano não é luz pura, pois recebe influência da vontade e dos afetos, donde se pode gerar a ciência que se quer. Pois **o homem se inclina a ter por verdade o que prefere**. Em vista disso, rejeita as dificuldades, levado pela impaciência da investigação; a sobriedade, porque sofre a esperança; os princípios supremos da natureza, em favor da superstição; a luz da experiência, em favor da arrogância e do orgulho, evitando parecer se ocupar de coisas vis e efêmeras; paradoxos, por respeito à opinião do vulgo.

Enfim, inúmeras são as fórmulas pelas quais o sentimento, quase sempre imperceptivelmente se insinua e afeta o intelecto (BACON apud KONDER, 2002, p. 2, grifo nosso).

Francis Bacon – um dos precursores do método científico - lançou o livro *Novum Organum* em 1620. É evidente no trecho acima a dicotomia – rejeitada pela teoria pós-estruturalista – entre sentimento e intelecto, muito compreensível no contexto de afirmação da ciência como discurso válido, em contraposição ao dogmatismo religioso católico muito forte naquele período. Fica patente também a forma de tratar a verdade como princípio absoluto – conceito também combatido por Michel Foucault e outros autores pós-críticos. Mas não é por essas razões que trago Bacon à baila. Faço-o com o intuito de demonstrar que a preocupação com os caminhos escolhidos por cientistas e pesquisadoras/es para produzir ciência ecoa de muito longe. E para reforçar que, se a/o pesquisadora/or não se ocupar detidamente da explicitação das rotas de sua investigação, pode incorrer no erro apontado por Bacon e se inclinar a ver apenas o que prefere.

Esta é uma pesquisa qualitativa, de abordagem explicativa. Explicitar o tipo de pesquisa a ser realizada é mais a constatação de uma necessidade exigida pelo problema que uma escolha em si. Segundo Dagmar Meyer e Marlucy Paraíso (2014, p. 18), a metodologia é:

[...] um certo modo de perguntar, de interrogar, de formar questões e de construir problemas de pesquisa que é articulado a um conjunto de procedimentos de coleta de informações – que em congruência com a própria teorização, preferimos chamar de “produção” de informação – e de estratégias de descrição de análise.

Não seria plausível buscar identificar e compreender processos de subjetivação e de produção de identidade por meio de metodologias quantitativas, visto que esses não são objetos mensuráveis em critérios e categorias que aferem quantidades. É razoável frisar também que não se trata de fazer uma escolha definitiva nem preconceituosa, mas de avaliar as necessidades do objeto de estudo. Conforme assevera Teresa Haguette (1994, p. 392), "os métodos quantitativos supõem uma população de objetos de observação comparáveis entre si e os métodos qualitativos enfatizam as especificidades de um fenômeno em termos de suas origens

e sua razão de ser". No caso desta pesquisa mostrou-se necessário coletar e analisar dados de forma qualitativa, de modo a observar os fenômenos local e particularmente⁹.

Marli André e Menga Lüdke (1986, p.11) explicitam as características da pesquisa qualitativa em cinco tópicos. No primeiro deles as autoras defendem que “a pesquisa qualitativa tem o ambiente natural como sua fonte direta de dados e o pesquisador como seu principal instrumento”. Nesse item, as autoras salientam a necessidade do contato direto e prolongado da/o pesquisadora/or com o ambiente e a situação que pretende investigar por meio de um intensivo trabalho de campo.

Perceber as circunstâncias segundo as quais os fenômenos estudados acontecem é primordial. Os discursos, os gestos e o modo como as pessoas os apresentam estão intimamente ligados ao contexto. Nesse sentido, simplesmente estar na companhia dos sujeitos que serão entrevistados, por exemplo, não é casual, mas intencional e direcionado.

A seguir, as autoras ressaltam que “os dados coletados são predominantemente descritivos” (idem, p.12). Melhor dizendo: não se trata apenas de fazer uma narração pormenorizada, mas direcionar a descrição de pessoas, situações e acontecimentos com o objetivo de responder ao problema elaborado a partir dos parâmetros do aporte teórico escolhido. Todos os dados da realidade estudada são considerados importantes e mesmo um aspecto considerado trivial pode ser indispensável para compreensão do problema em tela. Nesse ponto se insere também a questão colocada pelas autoras de que a “preocupação com o processo é muito maior do que com o produto” (idem, p.12), quando evidenciam a necessidade de a/o pesquisadora/or verificar como o problema se manifesta nas atividades e interações cotidianas.

A quarta característica das pesquisas qualitativas, conforme Lüdke e André (1986), direciona-se ao “significado” que as pessoas dão às coisas e as suas vidas, ou seja, é prática corrente nessas pesquisas a tentativa de capturar a “perspectiva dos participantes”. Conhecer as visões de mundo, as crenças, as técnicas, os conhecimentos operados pelos sujeitos do estudo permite à/o pesquisadora/or conhecer o dinamismo interno das situações e, assim, dar base mais fundamentada a suas análises. Claro é que tais informações precisam ser checadas – tanto

⁹ Por se tratar de um trabalho com pesquisa de campo e entrevistas, foi necessário submeter o projeto de pesquisa ao Comitê de Ética da UFLA (COEP - Comitê de Ética em Pesquisa em Seres Humanos). O projeto foi aprovado em 26/10/2018 sem pendências éticas de acordo com a Resolução 466/2012 CNS, sob o número de inscrição CAAE 97931718.6.0000.5148.

com outros depoentes quanto com outros pesquisadores – caso contrário, a pesquisa perde sua acuidade e credibilidade científica.

O último aspecto, demonstrado pelas autoras, é o fato de a análise de dados seguir um processo indutivo, ou seja, não há a preocupação de encontrar evidências que comprovem hipóteses pré-definidas. É o exame minucioso dos dados que vai formando ou consolidando as abstrações necessárias ao estudo. O desenvolvimento do estudo “aproxima-se a um funil; no início há questões ou focos de interesse muito amplos, que no final se tornam mais diretos e específicos. O pesquisador vai precisando melhor esses focos à medida que o estudo se desenvolve”. (ANDRÉ; LUDKE, 1986, p.13).

Para contemplar todas as indicações fornecidas pelas pesquisadoras, definimos – eu e meu orientador – a necessidade metodológica do uso de instrumentos como a observação participante, o diário de campo e as entrevistas semiestruturadas. Nesse sentido, Antônio Carlos Gil assevera que:

A observação participante, ou observação ativa, consiste na participação real do conhecimento na vida da comunidade, do grupo ou de uma situação determinada. Neste caso, o observador assume, pelo menos até certo ponto, o papel de um membro do grupo. Daí por que se pode definir observação participante como a técnica pela qual se chega ao conhecimento da vida de um grupo a partir do interior dele mesmo (GIL, 2008, p.103).

A observação participante foi primordial para observar o ambiente, o contexto e aquilo que não é dito claramente, mas que compõe a formação discursiva na qual se apresentam os enunciados colhidos nas entrevistas e nas conversas informais. Robert Stake (apud ANDRÉ, 2013) salienta a importância de se fazer um registro bem detalhado e claro dos eventos, de modo a fornecer descrição incontestável a ser utilizada em futuras análises no decorrer da pesquisa. Além disso, esse autor sustenta que a observação deve incluir “plantas, mapas, desenhos e fotos e que não só o contexto físico dever ser descrito, mas o familiar, o cultural, o social, o político, ou seja, tudo o que possa ajudar a compreender o objeto pesquisado” (STAKE apud ANDRÉ, 2013, p.100). Cabe ressaltar que são essas observações que permitem à/ao leitora/or apreender de fato qual é a história, a situação, o problema.

Aliado a isso, considero que o uso do diário de campo foi imprescindível, pois me possibilitou registrar com frequência e de maneira imediata minhas impressões, surpresas, indagações e estranhamentos, sem os quais a pesquisa não seria possível. Conforme bem explicita Lays Perpétuo (2017, pp. 32-33), é importante perceber:

[...] o olhar como meio de busca, como um instrumento da pesquisa que capta e se alia a outros sentidos para montar panoramas ou horizontes. Por isso a descrição do que esse olho visualizou é importante. É uma tentativa de rascunho daquilo que foi visto, um desenho com palavras, narrando e detalhando o que impregnou as imagens e cenas.

Por fim e não menos importante, além da observação participante e do diário de campo, a escolha pelo uso de entrevistas semiestruturadas também não foi destituída de intencionalidade, pelo contrário. Segundo Gil (2008, p.109):

Pode-se definir entrevista como a técnica em que o investigador se apresenta frente ao investigado e lhe formula perguntas, com o objetivo de obtenção dos dados que interessam à investigação. A entrevista é, portanto, uma forma de interação social. Mais especificamente, é uma forma de diálogo assimétrico, em que uma das partes busca coletar dados e a outra se apresenta como fonte de informação.

Dentre os inúmeros tipos de entrevistas existentes, consideramos as entrevistas semiestruturadas aquelas que possibilitariam, com mais chance de êxito, examinar as questões levantadas por nosso problema da pesquisa. Não seria plausível conhecer os modos de formação de subjetividades e de identidades a partir de perguntas pré-definidas e imutáveis, nem indagar de modo uniforme todos as/os depoentes, na medida em que cada indivíduo e cada contexto demandam diferente/s tipos de abordagem e investigação.

Foi definido um roteiro de perguntas, mas que deveria servir mais como guia das questões a serem abordadas do que indagações fechadas em si mesmas. No decorrer de cada entrevista, sabíamos que novas perguntas poderiam (e deveriam) surgir e outros elementos presentes em suportes que não a fala deviam ser valorizados e utilizados como pontos de partida para novas indagações não previstas no roteiro inicial. Manzini (2004, p. 2) explicita que a entrevista semiestruturada tem como características “questionamentos básicos que são apoiados em teorias e hipóteses que se relacionam ao tema da pesquisa. Os questionamentos dariam frutos a novas hipóteses surgidas a partir das respostas dos informantes”.

Importante frisar que vejo as entrevistas como narrativas que instituem realidades, dão sentido ao que é vivido pelos depoentes, formando ou fortalecendo identidades e subjetividades. Bondía (1994, p. 69) afirma que “é contando histórias, nossas próprias histórias, o que nos acontece e o sentido que damos ao que nos acontece, que nos damos a nós próprios uma identidade no tempo”.

Por isso, é necessário à/ao pesquisadora/or ter sensibilidade e atenção. Sensibilidade de perceber que pode estar diante de questões delicadas, muitas vezes narradas pela primeira vez pelas/os depoentes nas entrevistas. Questões nunca antes verbalizadas. Atenção no sentido de saber que, como qualquer outra interação social, a entrevista está permeada de relações de poder, sendo que é necessário atentar-se aos discursos e aos gestos. Em especial, é importante atentar ao que ocorre na periferia da entrevista para conseguir o equilíbrio entre ser parte do ambiente e, ao mesmo tempo, ser capaz de olhar “de fora”, com o estranhamento necessário para responder o problema de sua pesquisa. Percorrendo essa mesma perspectiva, Sandra Andrade (2014, p. 178) sustenta que:

As histórias que me foram narradas por meio das entrevistas não são dados prontos ou acabados, mas documentos produzidos na cultura por meio da linguagem, no encontro entre pesquisadora e sujeitos da pesquisa; documentos que adquirem diferentes significados ao serem analisados no contexto de determinado referencial teórico, época e circunstância social e cultural.

A escolha dos sujeitos a serem entrevistados para a pesquisa ocorreu de modo a atender às necessidades do estudo, melhor dizendo, de forma a responder às questões suscitadas pelos objetivos já explicitados na introdução. Com a constante e atenciosa condução de meu orientador, reunimos nossos objetivos em 4 eixos (também já citado na seção anterior) e a partir deles pudemos elaborar as perguntas a serem utilizadas nas entrevistas. Foram vários dias de muitas trocas de mensagens para encontrarmos a melhor forma de tornar claro para a/o depoente o que se queria saber – adaptando a linguagem, alterando palavras – e chegar o mais perto possível dos objetivos da pesquisa. Seguem abaixo as perguntas que foram aplicadas, divididas nos eixos anunciados:

○ **1º Eixo: História da Congada**

- Qual sua memória/lembrança mais antiga da Congada?
- Sabe dizer como a Congada começou aqui em Lambari? (O que você conhece da História da Congada aqui em Lambari?)

○ **2º Eixo: Congada como experiência de vida**

- O que te motivou e o que te motiva a participar da Congada?
- Como a congada integra, como ela faz parte da sua vida?

- (Participar da Congada influencia de alguma forma sua vida no dia a dia? Como?)

- **3º Eixo: Congadas e Aprendizagens**

- Em termos culturais, que (tipo de) aprendizagem a Congada trouxe e traz para você?
- E para as outras pessoas? O que a Congada traz de aprendizagem para elas?
- Como acontece essa aprendizagem?

- **4º Eixo: Congada e Condição Política**

- Em termos da identidade, ou seja, aquilo que você é, [quando me refiro a identidade, falo daquilo que somos, homem ou mulher, negro ou branco, rico ou pobre etc.] como você vê a Congada? Qual o papel da Congada na formação da sua identidade?
- Existem alguns ternos em Lambari que são liderados por mulheres. Como você vê a liderança feminina na Congada?
- Como você vê o lugar da Congada em Lambari? De tudo o que acontece na cidade qual é o lugar da Congada? Que espaço a Congada ocupa em Lambari?
- Como a cidade vê a Congada? Como a cidade vê a festa, a forma como a Congada ocupa a cidade nos dias de festa e fora dela?

- **Para finalizar**

- Existe algo que você gostaria de acrescentar? Algo que não chegamos a comentar?

Importante sinalizar que os critérios para a escolha dos sujeitos a serem entrevistados não seguiram princípios rígidos, pois, em parte, várias entrevistas tiveram que ser antecipadas e organizadas de acordo com as necessidades da investigação e disponibilidade das/os depoentes. Definimos que eu entrevistaria pelo menos uma pessoa de cada terno, preferencialmente as lideranças, visto que participam há mais tempo da Congada. Tais sujeitos conhecem os meandros de todas as etapas da festa e, por serem mais velhos/as, poderiam nos dar mais pistas sobre a história da Congada em Lambari. Em suma, esses foram os critérios iniciais: pessoas que participam da festa da Congada de Lambari, preferencialmente aquelas que o fazem há bastante tempo e que são lideranças.

Definido isso, iniciei as entrevistas com Elaine Rodrigues, à época presidente da AFOMAC (Associação do Folclore e Manifestações artísticas e Culturais de Lambari) e logo

após com seu companheiro, Jorge Luiz Júlio, o Binho, capitão do terno Rainha das Águas. Nesse momento, investigando a questão da liderança feminina na Congada, percebi a necessidade de entrevistar a filha deles, Emilly de Castro Julio, que está sendo preparada para assumir o comando do terno e que já começa a exercê-lo, pois é a responsável pelas crianças que dançam à frente do grupo. É ela quem marca os ensaios, ensina as danças e as músicas, cuida das roupas. Além disso, atentei para uma questão que não havia percebido quando definimos os primeiros critérios para a escolha dos entrevistados: qual é a visão dos jovens com relação a todas as questões que elaboramos? Como eles veem a questão do aprendizado? E da identidade? E da liderança feminina na Congada? Desse modo, decidi entrevistar Emilly, apesar de não estar no plano inicial de entrevistas.

Após a qualificação tive que tomar uma decisão difícil. Apesar da orientação de Livia Monteiro de que talvez fosse melhor não fazer mais entrevistas (pelo volume de dados a ser analisado), percebi que os depoimentos colhidos até ali se circunscreviam às experiências de apenas dois núcleos familiares da Congada (FIGURA 2). Senti a necessidade de ampliar esse universo, apesar de saber que a sugestão da professora Livia era mais que acertada. Não planejei que assim o fosse, mas acabei por entrevistar mais nove pessoas, o que me deu acesso a informações valiosíssimas. A questão religiosa, por exemplo, não teria sido analisada caso essa ampliação do rol de entrevistados não tivesse sido feita. Conforme verificaremos à frente, essa é uma das temáticas que o campo trouxe para a pesquisa e a enriqueceu de tal maneira que, no início do percurso, não poderia imaginar.

Figura 2 – Primeiro núcleo familiar entrevistado (Elaine, Emilly e Binho)



Fonte: da autora (2019)

Com isso, cheguei a um total de treze¹⁰ entrevistas, algumas delas chegando a ter mais de 1h30 de duração. Uma joia rara que me proporcionou um enorme trabalho de transcrição, análise e seleção de material empírico. Há de se frisar que, ainda assim, não fui capaz de abarcar toda a Congada de Lambari. Os escassos dois anos de Mestrado não o permitiram.

Tais reordenações de rota ocorreram em parte em função das sugestões das/os próprias/os depoentes. Conforme iam tomando conhecimento sobre a finalidade da entrevista (e quais perguntas eu fazia), indicavam que seria interessante entrevistar esta ou aquela pessoa. Essas indicações foram de suma importância, pois as/os entrevistadas/os conheciam as pessoas que participam da Congada e, ao tomarem ciência de como se processava a entrevista, tinham condições de sugerir de modo preciso quem poderia trazer informações valiosas à pesquisa.

Além disso, houve a questão da aproximação com as pessoas. Pude perceber que muitas vezes chegar a um/a depoente a partir de uma indicação deste tipo abria muitas portas para a comunicação e a relação acontecia de modo mais fluido, mais à vontade. Heloísa Szymanski salienta o caráter interacional e humano da entrevista face a face, em que estão em jogo as

¹⁰ Foram, no total, treze entrevistas e catorze entrevistadas/os, visto que Efigênia e Conceição (nomes fictícios) – a pedido de ambas - foram entrevistadas juntas.

percepções do outro e de si, expectativas, sentimentos, preconceitos e interpretações – tanto da/o entrevistada/o, quanto da/ entrevistadora/or:

Quem entrevista tem informações e procura outras, assim como aquele que é entrevistado também processa um conjunto de conhecimentos e pré-conceitos sobre o entrevistador, organizando suas respostas para aquela situação. A intencionalidade do pesquisador vai além da mera busca de informações; pretende criar uma situação de confiabilidade para que o entrevistado se abra. Deseja instaurar credibilidade e quer que o interlocutor colabore, trazendo dados relevantes para seu trabalho (SZYMANSKI, 2011, p. 12).

É possível que tal ambiente de confiabilidade tenha aberto espaço para que Ângela, uma das primeiras depoentes, se sentisse segura o suficiente para se opor ao procedimento padrão do anonimato na pesquisa. Sua reação foi, ao mesmo tempo, uma surpresa e um presente metodológico: me obrigou a descolar minha prática dos caminhos já conhecidos e construir novas rotas. No capítulo sobre Identidade e Reconhecimento, analisaremos, com a devida atenção, as questões subjetivas e identitárias envolvidas nesse episódio. Aqui me deterei apenas a pontuar o que foi necessário fazer diante dessa inesperada situação. Seguindo as orientações do Comitê de Ética com relação ao anonimato dos depoentes, já havia explicado a todas/os que suas identidades não seriam divulgadas e que nomes fictícios seriam utilizados no trabalho. Todas/os as/os participantes leram e assinaram o TCLE (Termo de Consentimento Livre e Esclarecido), o TCLE para menores de idade e o Termo de Assentimento (no caso de menores de idade) (APÊNDICE A, B e C)

A partir da entrevista com Ângela, entretanto, foi necessário adotar outra postura, pois a depoente declarou que não queria o anonimato e que, ao contrário, fazia questão de que seu nome estivesse no trabalho. Diante de tal interpelação – coerente e justa – tivemos que nos adequar à realidade colocada. Nos recusamos a tentar o contrário – adequar a situação empírica aos documentos e procedimentos existentes. Encontramos a seguinte solução: para manter um padrão de isonomia com todas/os as/os participantes, oferecemos a todas/os a possibilidade de terem seus nomes revelados no trabalho. Desse modo, aqueles que desejaram o anonimato, mantivemos o que já estava sendo feito e criamos nomes fictícios que seriam empregados na pesquisa. Às/aos que desejaram a publicação de suas identidades, pedimos que assinassem outro documento (APÊNDICE D) em que declaravam seu desejo de exposição e revelamos seus nomes após seus depoimentos.

Na Tabela 2, constam os nomes, idades e gênero dos depoentes. No caso daquelas/es que optaram pelo anonimato consta apenas o primeiro nome (fictício). Já para as/os depoentes que decidiram pela publicação de suas identidades, consta nome e sobrenome. Para os nomes fictícios, utilizei nomes de santos católicos negros ou protetores dos negros, como forma de homenagear a devoção do povo congadeiro.

Tabela 2 – Lista das/os depoentes

Nome do depoente	Gênero	Idade
Elaine Rodrigues de Castro Julio	Feminino	42
Jorge Luiz Julio (Binho)	Masculino	53
Emilly Samara de Castro Julio	Feminino	18
Angela Rodrigues Marciano de Castro	Feminino	60
Antônio Luiz de Oliveira (Madô)	Masculino	57
Anderson do Carmo (Dedéu)	Masculino	32
Benedito	Masculino	31
Maria das Mercês	Feminino	60
Maria Pascoalina de Castro (Tia Ia)	Feminino	108
Rosário	Feminino	35
Francisca	Feminino	71
Vitor	Masculino	18
Efigênia	Feminino	70
Conceição	Feminino	75

Fonte: Da autora (2020)

Utilizando-me desses instrumentos – diário de bordo, observação participante e entrevistas semiestruturadas – em busca de respostas para o problema da pesquisa, percebo ser fundamental ponderar sobre os critérios de plausibilidade, credibilidade e transferência indicados por Marli André (2001) como elementos fundamentais de julgamento de uma boa pesquisa em Educação. A autora sustenta que a partir do final do século XIX, os cientistas sociais começam a questionar os critérios tradicionais para o julgamento de um trabalho, a dizer, a validade, a fidedignidade e a generalização, por considerá-los insuficientes para a compreensão de fenômenos humanos e sociais (idem). A autora sustenta que, ao se avaliar a

pesquisa qualitativa em educação, é importante perceber se são plausíveis a justificativa, o problema e objetivos da pesquisa, bem como, se a relação entre esses e a metodologia escolhida confere credibilidade aos resultados encontrados e se é possível – de modo cuidadoso – transferir tais resultados a outros contextos semelhantes ao pesquisado. Desse modo, exclui-se as incoerências e incompatibilidades causadas pelo uso de critérios tradicionais na pesquisa qualitativa, sem perder de vista a necessidade de rigor e qualidade do estudo. Em suma, ao invés de utilizarmos os critérios científicos tradicionais (validade, fidedignidade e generalização), torna-se mais adequado, na pesquisa qualitativa, pensarmos em plausibilidade, credibilidade e transferência.

Com relação a essa oposição entre novos e tradicionais critérios de avaliação da pesquisa científica, Denise Gastaldo (2014, p.13) salienta que a utilização das teorias pós-críticas traz duas grandes contribuições à produção científica atual em Educação:

[...] a criação de conhecimento contextualmente específico, no qual o que tradicionalmente se chama de aspectos micro e macroestruturais pode ser analisado em uníssono, e a explicitação do papel do/a autor/a, a que poderíamos nomear ‘sair do armário científico.

A autora complementa seu argumento demonstrando que o estudo de questões não generalizáveis é menos um limite e mais uma vantagem a ser explorada, visto que produzir conhecimento é estar inserida/o em contextos específicos, cheios de complexidade; é impedir simplificações rasas, mas possibilitando a transferência desses mesmos saberes para outros contextos de características semelhantes. Desse modo, a pesquisa pós-crítica abre caminhos para uma abordagem teórico-metodológica flexível, inserida em contextos específicos que explicitam as micropolíticas do cotidiano que constituem e são constituídos pelos discursos dominantes da sociedade. Nessa conjuntura, “a subjetividade do/a pesquisador/a é uma ferramenta a serviço da investigação, um exercício simultaneamente rigoroso e político permeado pelas relações de poder que pretende estudar” (idem, p.13).

Entretanto, apesar dos inúmeros caminhos abertos pelo pós-estruturalismo, é de suma importância observar os problemas indicados por Bernadette Gatti (apud ANDRÉ, 2001) com relação aos estudos qualitativos nos quais a autora identifica que há:

[...] observações casuísticas, sem parâmetros teóricos, a descrição do óbvio,
 [...] análises de conteúdo realizadas sem metodologia clara, incapacidade de reconstrução do dado e de percepção crítica dos vieses situacionais,

desconhecimento no trato da história e de estórias, precariedade na documentação e na análise documental (GATTI apud ANDRÉ, 2001, p. 61).

Com o objetivo de evitar esses equívocos, o embasamento da pesquisa nas teorias foucaultianas sobre os discursos e os enunciados é primordial. Ao analisar os discursos presentes nas entrevistas e nos ambientes onde vivenciei a pesquisa, guiei-me pela perspectiva do pensador francês de que não há verdade por trás do discurso, que não há um sentido oculto nas palavras a ser desvendado pelo pesquisador. Segundo Rosa Fischer (2001) é necessário:

[...] desprender-se de um longo e eficaz aprendizado que ainda nos faz olhar os discursos apenas como um conjunto de signos, como significantes que se referem a determinados conteúdos, carregando tal ou qual significado, quase sempre oculto, dissimulado, distorcido, intencionalmente deturpado, cheio de “reais” intenções, conteúdos e representações, escondidos nos e pelos textos, não imediatamente visíveis (p. 198).

Para Michel Foucault (apud FICHER, 2001), o discurso é mais que o signo ligado a um conteúdo ou representação. É prática social que forma o objeto de que fala. É precisamente esse “mais” que precisa ser investigado e exposto pela/o pesquisadora/or. Discurso é um conjunto de enunciados que se apoiam em uma mesma formação discursiva. Já que o discurso, material fundamental para a investigação desta pesquisa, conforma esse conjunto de enunciados, devemos em primeiro lugar, compreendê-los (FOUCAULT apud FICHER, 2001). Para esse autor, enunciado é função de existência, é um acontecimento que atravessa a frase, a palavra, a proposição e não se esgota por um sentido maior ou por um significado oculto. O enunciado se faz presente a partir de quatro elementos: um referente, um sujeito, um campo associado e uma materialidade específica (idem, p. 202). Um exemplo tornará a explicação mais clara.

Em um dos encontros de congadeiros, ouvi uma liderança, mulher negra, por volta de seus 60 anos, moradora de bairro mais pobre de minha cidade dizer: “Hoje em dia melhorou muito, mas antigamente o povo dizia que congadeiro é tudo pão com feijão”. Na época não entendi bem a expressão “pão com feijão”, pedindo a ela que me explicasse o que significava aquela afirmação, ao que me respondeu com um gesto e uma expressão facial, sugerindo que seria algo sem importância. Simplificando o contexto e a possível interpretação, neste caso podemos dizer que um dos referentes presentes no discurso é o que nos permite fazer a associação entre a Congada e algo sem importância.

Levar em conta o sujeito é considerar quem é a pessoa que fala, em que contexto está inserida, que relações de poder existem em torno dela e em quais circunstâncias aquele sujeito

pôde falar aquele enunciado. Nessa direção, é importante considerar como seria se outra pessoa enunciasse aquela ideia. E se não fosse uma liderança mais velha? E se não fosse mulher? E se não fosse congadeira? Importante aqui é colocar em suspeição o que parece óbvio para que possamos perceber as relações de poder envolvidas nos enunciados.

Tais ideias enunciadas por este sujeito em especial não são proclamadas isoladamente. É o que Foucault (apud FICHER, 2001) chama de campo associado. Os enunciados estão sempre associados a outras falas - nesse caso, nomear a relação da congada com o “pão com feijão” é um ato que está intimamente ligado ao discurso (construído histórica e socialmente) frequente em sociedades capitalistas em que tudo o que é associado ao pobre (e no caso específico do Brasil, ao pobre e ao negro) é negativo; ao discurso da mídia que reforça o ideal da família branca de alto poder aquisitivo; ao discurso que abraça as “diversidades” e as “culturas populares” como itens a serem festejados e celebrados sem que se leve em conta as relações de poder que determinaram (e determinam) a permanência dos atores e atrizes dessas “culturas” em posições de desvantagem social e econômica. Analisar esse enunciado demanda da/o pesquisadora/or levar em conta essas e outras questões que o circundam.

Por fim, o enunciado tem uma materialidade específica, ou seja, trata de questões que são ditas, gravadas e passíveis de serem repetidas por meio de técnicas e dispositivos tecnológicos. Neste caso, a fala do “pão com feijão” aconteceu em um evento de homenagem à Congada, onde o que foi falado foi dito ao microfone, gravado por câmeras, ouvido por pessoas de diferentes grupos sociais, mas todos, em geral, favoráveis àquela manifestação cultural. Havia naquele contexto um ambiente de acolhimento para que aquela fala fosse, naquele momento, bem recebida.

Esses quatro elementos – referente, sujeito, campo associado e materialidade – precisam ser atentamente observados ao se analisar um enunciado para que esse possa ser apreendido como um acontecimento, que irrompe em certo tempo, em certo lugar” (FICHER, 2001, p. 202). Há de se atentar para o fato de que os enunciados fazem parte de uma formação discursiva cujos sujeitos “sabem” o que pode e o que não pode ser dito dentro de certo campo. Para Foucault (apud FICHER, 2001), exercer determinada prática discursiva significa seguir:

[...] um conjunto de regras anônimas, históricas, sempre determinadas no tempo e no espaço, que definiram, em uma dada época e para uma determinada área social, econômica, geográfica ou linguística, as condições de exercício da função enunciativa (p. 204).

Um conceito caro à teoria foucaultiana do discurso é o princípio da dispersão e da repartição dos enunciados, ou seja, um enunciado não é dito isoladamente e se reparte em inúmeras situações e contextos. Cabe ao pesquisador constituir unidades a partir dessa dispersão, mostrar como aparecem e se distribuem em seu conjunto e não perder de vista que essa unidade não é dada pelo objeto de análise (FICHER, 2001, p. 206). É preciso sempre se perguntar: por quem esse enunciado foi dito? Em que circunstância? E se fosse outro o sujeito a dizê-lo? É o que Foucault chama de multiplicação dos discursos e dos sujeitos. É necessário retirar o enunciado de sua “pobreza” mais imediata e lançá-lo em seu campo discursivo e em outros. Sair do conforto das representações pré-fabricadas e “proceder a um levantamento da ‘memória’ desse enunciado, acompanhá-lo como irrupção, como descontinuidade e como transformação” (idem, p. 205).

O exemplo da Congada como “pão com feijão” é também valioso para perceber como esse levantamento da ‘memória’ do enunciado nos permite observar as possibilidades de transformação sugeridas por Fischer (2001). Para tal, é primordial compreendermos a linguagem não como essência, mas como lugar de produção dos objetos dos quais fala. Por meio da linguagem, “realidades nascem sorrateiras”¹¹.

A linguagem não é apenas comunicação, nem é simples ferramenta para descrever objetos exteriores ao discurso, ela os institui:

[...] por meio da linguagem o ser humano conhece, interpreta, transforma a realidade e é pela linguagem que dá sentido ao mundo e, também o cria e o transforma, pois o sentido não está nas coisas, o sentido é uma construção do sujeito a partir dos discursos que ouve, fala, pratica, discute (CAMARGO, 2012, p.104).

Há de se levar em conta também que não existe uma essência da linguagem. Ela é sempre contingencial e situada em um contexto social e político. Desse modo, voltando ao exemplo do “pão com feijão”, há de se levar em conta não apenas o sentido imediato do que foi dito, mas perceber quem disse, em que ambiente está inserida/o, para quem disse, em qual local e circunstância tal declaração aconteceu.

Nesse caso, o sujeito da fala é uma mulher negra, de origem humilde, que fala de um movimento cultural popular, muitas vezes desvalorizado socialmente. Naquele momento, ela era a protagonista da fala, dentro de um centro cultural usualmente frequentado pela classe

¹¹Referência ao trecho de música de Johnny Hooker, citada no início da introdução.

média branca da cidade. A plateia estava mais heterogênea que o habitual – havia a presença de vários congadeiros ouvindo à fala que, possivelmente, instituíam realidades. Nessa medida, anunciar que a Congada não é mais vista como “pão com feijão” pode ter contribuído para que uma realidade outra se produzisse.

Importante também notar que ser “pão com feijão” está situado numa formação discursiva (ou seja, num contexto histórico, social e de relações de poder) que toma como “natural” a noção de que ser pobre é algo ruim, é indesejável. As formações discursivas conformam certo tipo de saber que estabelecem quais normas sociais devem ser seguidas e quais sujeitos podem existir (e quais devem ser excluídos ou invisibilizados). Identificar que a Congada não é “pão com feijão” pode ser também uma forma de buscar se afirmar como um “sujeito possível” dentro das normas e saberes estabelecidos pelas relações de poder do contexto que vivemos.

Desse modo, todo o processo de pesquisa (da observação participante à análise dos dados, passando pela coleta das informações e pelo diário de campo) esteve encharcado desta escolha metodológica de pôr as certezas em suspensão e questionar os enunciados sobre suas formações discursivas e tudo o que não é “imediatamente visível, nem está inteiramente oculto” (FICHER, 2001, p. 204). E retomando a primeira citação desta seção de Meyer e Paraíso (2014), arriscaria concordar com as autoras de que todo o percurso de reunir, analisar, observar e escrever sobre os dados encontrados não é simples nem neutra ação de pesquisar, mas produção constante de conhecimentos, saberes e realidades.

1.1.2 Caracterização do *locus* da pesquisa

A pesquisa foi desenvolvida no município de Lambari, localizado no sul de Minas Gerais, na região que engloba os municípios que formam o chamado Circuito das Águas Minerais (próximo a São Lourenço, Cambuquira e Três Corações). Lambari foi distrito de Campanha até 1901, quando se emancipou sob a alcunha de Águas Virtuosas de Lambari (SILVA, 2011), sendo em apenas 1930 que o município se tornou Lambari. Tem hoje uma população de quase 20 mil habitantes e sua principal atividade econômica é a agricultura, em especial a do café.¹²

¹² Segundo dados do IBGE em: <https://cidades.ibge.gov.br/brasil/mg/lambari/panorama>

A festa da Congada em Lambari ocorre durante três dias próximos ao 13 de maio. A data é uma referência à Abolição da Escravidão, ocorrida em 1888. Há dois rituais que antecedem a festa: a Exaltação à Santa Cruz, que acontece no dia 3 de maio, e a Subida do Mastro, no dia 10 de maio. Em Lambari, 4 mastros são levantados com suas bandeiras em louvor a São Benedito, Santa Efigênia e Nossa Senhora do Rosário. Na madrugada de 12 para 13 de maio um terno vai até o Cruzeiro da cidade para a Alvorada, simbolizando o anúncio da libertação dos escravos.

A festa é oficialmente (mas não exclusivamente, conforme veremos adiante) católica e integra o calendário oficial da cidade. A igreja que congrega os ternos é a de São Benedito, mas os grupos reverenciam não só este santo, mas também Santa Efigênia, Nossa Senhora do Rosário, Nossa Senhora de Aparecida e Santo Antônio de Categeró.

Em Lambari existem hoje oito ternos de Congada cujos nomes são: Estrela Cadente, Rainha das Águas, Flor de Maio, Treze de maio, São Benedito, Astro Rei, Nossa Senhora do Rosário e Garça Branca. Três desses ternos são comandados por mulheres: o Estrela Brillhante, o Astro Rei e o Flor de Maio. Este último é conhecido na cidade como o terno das mulheres, visto que está sob o comando de Carmelina; além disso, a capitã de guia também é mulher e na frente do terno só há mulheres. Aos homens só é permitido participar tocando os tambores ao fundo. Há um terno de Moçambique¹³ que tradicionalmente percorre as ruas da cidade junto com a Congada – é a Companhia Folclórica Moçambique Santo Antônio de Categeró. A quantidade de pessoas que participam da Congada é variável visto que a cada ano entram e saem participantes. Os ternos podem ter de 10 a 80 pessoas e seus participantes residem nos bairros mais simples da cidade, a dizer, Vila Brasil, Vila Nova e Campinho.

Nos primeiros contatos com as lideranças lambarienses não encontrei documentos escritos acerca da constituição das irmandades, nem dos ternos mais antigos, mas há registros

¹³ Assim como a Congada, o Moçambique também é um grupo festivo de dançantes que louva santos católicos, mas há algumas diferenças primordiais entre eles. No Moçambique há um predomínio de instrumentos de percussão (surdos e caixas) e é comum que os dançantes utilizem guizos ou gungas (tipo de chocalho) amarrados aos tornozelos que marcam o ritmo (em Lambari o grupo não utiliza tais guizos). Os dançantes fazem coreografias bem marcadas e utilizam bengalas que, de forma sincronizada, batem umas nas outras. Segundo Anderson do Carmo, do Moçambique de Lambari, o canto moçambiqueiro “é bem mais chorado, é como se fosse uma lamentação”. Ao estabelecer a diferença entre Congada e Moçambique, Livia Monteiro que afirma que “as músicas entoadas e cantadas pela Congada são leves como o soar da sanfona(...). No Moçambique, como são apenas instrumentos de percussão, a perfeição rítmica entre caixa, guizo, bengalas, passos e vozes faz um efeito vibrante que ecoa por toda a cidade e transmite os sons das memórias da escravidão e da liberdade celebrados no tempo presente” (MONTEIRO, 2016, p. 61)

das associações dos grupos atuais. Cada grupo tem a sua e, em 2012, foi constituída a AFOMAC (Associação do Folclore e Manifestações Artísticas e Culturais de Lambari), que representa as manifestações folclóricas de Lambari. O terno de Moçambique (Santo Antônio de Categeró) ainda não tem associação constituída, mas segue lutando para continuar existindo. Seu capitão, Anderson do Carmo, nos relatou que pretende registrar associação própria, mas ainda não foi possível, devido aos altos custos da documentação. Listo na tabela a seguir (Tabela 3) o nome das associações, com ano de constituição, os ternos e capitães correspondentes, segundo coletado com a então presidente da AFOMAC, Elaine Rodrigues.

Tabela 3 – Lista de Associações de Congadas de Lambari e Afomac (continua)

Nome da Associação	Ano de Constituição	Nome do Terno	Capitão responsável
Associação das Congadas Grupo Folclórico Terno Rainha das Águas	1996	Terno Rainha das Águas	Capitão Jorge Luiz (Binho)
Associação das Congadas Grupo Folclórico N. S. do Rosário e São Benedito	1999	Terno Estrela Cadente	Capitã Ângela
Associação de Congada Grupo Folclórico de Mulheres Santa Efigênia Flor de Maio	2001	Terno Flor de Maio	Capitã Carmelina
Associação de Congada Grupo Folclórico Treze de Maio	2006	Terno Treze de Maio	Capitão Ditão
Associação da Congada Grupo Folclórico N. S. do Rosário e São Benedito	2009	Terno São Benedito	Capitão Marcio
Associação das Congadas Grupo Folclórico Princesa Isabel	2012	Terno Princesa Isabel (fora de atividade há 3 anos)	Capitão Wilson
AFOMAC – Associação do Folclore e Manifestações artísticas e Culturais de Lambari	2012	----	Mariângela Catão

Associação das Congadas Grupo Folclórico N. S do Rosário e Pequenos Colibris	2014	Terno N. S. do Rosário	Capitão Rodolfo
Associação das Congadas Grupo Folclórico São Vicente de Paula e Nossa Senhora do Rosário	2014	Terno Astro Rei	Capitã Dora
Irmandade Santa Cruz	2018	Terno Garça Branca	Capitão Jorginho

Fonte: AFOMAC (2019)

Importante notar que, apesar de as associações terem sido criadas a partir do final dos anos de 1990, os ternos hoje em atividade em Lambari iniciaram suas atividades em meados dos anos de 1980. Para avançarmos mais no tempo e b ao menos estimar desde quando existe a Congada em Lambari, terei de ouvir as diversas fontes disponíveis.

Em uma reportagem da National Geographic de 1979 (ANEXO), há a referência aos ternos de José Vicente, José Marques, José de Sousa, Nenem Lucas e Joaquim Baiano. O terno de Baiano já não existia na data da reportagem (em 1979), mas seu capitão é citado como o responsável por tudo o que se fazia em Lambari em termos de danças e versos da Congada. Quem afirma isso é José Marques (FIGURA 2), que, segundo depoimento de Ângela Rodrigues, era o capitão do maior terno que Lambari já teve, informação também reportada pela revista. Nas figuras 3 e 4 podemos ver o terno de seu Zé Marques (como é carinhosamente referido até hoje) em dois diferentes cenários muito simbólicos para a Congada de Lambari. Há muitas referências a Baiano nos relatos de Ângela, inclusive o momento em que ela, por volta dos seis anos (1965), a mando de seu avô Sabino, cantou pela primeira vez à frente do terno, sob o olhar estupefato de Baiano – visto que até ali nunca uma mulher havia realizado essa função. Baiano é lembrado com muito carinho também por tia Ia, congadeira hoje com 108 anos. Era seu compadre e figura presente em vários momentos na memória e nos relatos de nossa anciã.

Figura 3 – Sr. Zé Marques, capitão de um dos maiores ternos de Lambari (década de 70)



Fonte: Arquivo Pessoal de Ângela Rodrigues (2019)

Figura 4 – Terno de seu Zé Marques no Campinho (década de 1970)



Fonte: Arquivo Pessoal de Ângela Rodrigues (2019)

Figura 5 – Terno de Seu Zé Marques em frente à Igreja de São Benedito (década de 1970)



Fonte: Arquivo Pessoal de Ângela Rodrigues (2019)

A revista não menciona o terno de José Sabino, avô de Ângela, que era um terno bem pequeno. Sabino era o capitão do terno e também o general das Congadas (FIGURA 5). Era ele quem dava a palavra final em todas as decisões e questões coletivas. Após um problema sério na bacia, o general teve que suspender as atividades de seu terno, que se fundiu ao de José Vicente. Após a morte deste, na década de 1980, Ângela assumiu o terno Estrela Cadente. Assim, podemos afirmar que é o terno mais antigo ainda em atividade em Lambari.

Figura 6 – Ternos de Seu Sabino, Zé Vicente e Zé Marques



Legenda: À frente, nas escadarias da Igreja Matriz, o general seu Sabino, o rei Candeias e a rainha dona Filhinha (Década de 1940)

Fonte: Arquivo Pessoal de Ângela Rodrigues (2019)

Nos relatos presentes na revista, há afirmações de que a Congada em Lambari existia há bem mais de cem anos. José Vicente conta que iniciou na Congada em 1927 e José Marques, em 1937. As entrevistas das/os depoentes nos ajudaram também a perscrutar as origens da Congada em Lambari. Tia Ia (nascida em 1911) assegurou que seus avós já participavam da Congada. Francisca (nome fictício) nos relatou que seu pai (nascido em 1889) contava que os avós dele já eram congadeiros em Lambari. Tais relatos fazem nosso marco inicial lambariense recuar até, pelo menos, os anos 1860. Seja como for, há fortes indícios de que a Congada seja uma manifestação centenária do município, mas precisaremos de mais fontes para poder circunscrever, de modo mais preciso, o fato.

2. ASSUMINDO UMA CONCEPÇÃO HISTÓRICA DA CONGADA

Neste capítulo, farei uma brevíssima exposição da história da Congada no Brasil, em especial, em Minas Gerais, com o intuito de me utilizar dos conhecimentos já sistematizados por alguns pesquisadores do tema.

Marina de Mello e Souza (2002) reconstitui como os cortejos e embaixadas já existiam em África antes mesmo da vinda forçada de africanos escravizados para as Américas. Tinham, entretanto, significados bem distintos daqueles que observamos nos dias atuais. Com maestria, a autora demonstra que durante o século XV, quando dos primeiros contatos entre portugueses e africanos da região central, tanto o rei português quanto o soba (chefe político do reino) congolês tinham a prática de sempre ter um grande cortejo – com música, dança e encenação – que os antecedia quando se deslocavam de cidades ou países. O costume de se fazer esses ricos cortejos também se mostrava em situações em que embaixadores iam representar o rei em terras distantes. Era uma forma de demonstrar o poder real.

As entradas são cerimônias originalmente ligadas à itinerância dos reis, compostas de uma recepção do rei e de sua corte por parte da cidade. (...) Danças, folias, touros, canas e distribuição de comida faziam parte da festa, sendo atividades organizadas pelos ofícios, que podiam durar vários dias. (MELLO E SOUZA, 2002, p. 34)

A autora demonstra que esses cortejos ocorriam desde o período medieval em Portugal - como uma dramatização do contrato vassálico¹⁴ - e que, a partir do fortalecimento do Estado Nacional Português, acabam se tornando o desfile da grandiosidade régia. Demonstra também como a festa foi se tornando cada vez mais popular e exótica, especialmente com o advento da Expansão Marítima, com personagens como reis africanos, indianos e brasileiros, apresentados de maneira extravagante para demonstrar o poderio imperialista do rei.

Datam do século XV os primeiros contatos, inicialmente pacíficos, com trocas comerciais e culturais recíprocas, portugueses e congoleses travam. Muitos presentes eram enviados pelo rei português ao soba congolês com o intuito de estabelecer boas relações com o rico reino africano. Representantes congoleses foram enviados a Portugal para agradecer os

¹⁴ No período medieval, não havia poder centralizado, mas os senhores feudais mais fortes – os suseranos – mantinham sob seu controle os senhores feudais que detinham menores porções de terra. Esses – os vassallos - juravam fidelidade a seu suserano em troca de proteção.

presentes e consolidar as novas alianças. Nesses contatos, muitas festas e cortejos eram realizados, aos olhos de todos os súditos, portugueses ou congoleses.

É nesse período também que o rei congolês manifesta o desejo de se converter ao catolicismo e seu firme propósito de promover também a conversão de seus súditos. Engana-se quem pensa que a formação desse catolicismo africano se deu a partir de uma simples combinação de cosmologias. O catolicismo em África se deu:

[pela] admirável capacidade de se resistir a transformações, distinguindo-se por incorporar as contribuições continuamente dadas pelo contato entre os povos, lendo-as a partir de seu próprio instrumental cognitivo e em parte aceitando-as como próprias. (MELLO E SOUZA apud MONTEIRO, 2016, p. 46)

Não coaduna com os objetivos deste trabalho o aprofundamento dos detalhes tão bem pormenorizados pela autora sobre os simbolismos (res)significados pelos próprios africanos com relação aos portugueses e à religião católica. Entretanto, é importante assinalar que, assim como a história do catolicismo em África não se inicia como simples sobreposição de crenças ou como mera imposição de um povo sobre outro, a (re) criação de festas e cortejos de reis e rainhas congos no Brasil escravista também não ocorreu dessa maneira.

No Brasil, os primeiros registros de festas de coroação de reis negros teriam ocorrido em Pernambuco por volta do século XVII:

Em ‘O folclore negro do Brasil’, lançado em 1935, Arthur Ramos destaca que os *congós* ou *cucumbis*, sendo esta a denominação na Bahia, representariam a sobrevivência da coroação de reis africanos no Brasil. Segundo Ramos, o primeiro registro desses festejos foi de Pereira da Costa, num documento da Irmandade de Nossa Senhora do Rosário, da vila de Iguaraçu, em Pernambuco, datado de 24 de junho de 1706. Também Luis da Câmara Cascudo (apud GOMES & PEREIRA, 2000) teria encontrado registros de coroação de reis do Congo desde 1674, em Recife, Pernambuco. E entre 1705 e 1706, em ‘Cultura e Opulência no Brasil por suas drogas e minas’, o jesuíta André João Antonil observou esses festejos em Minas Gerais. Já tratava-se, então, da coroação de reis negros associada a festejos de irmandades católicas realizadas por grupos de escravos e ex-escravos (SILVA, D.A., 2017, pp.17-18)

A relação entre congada e as irmandades negras é recorrente na literatura, já que essas foram locais nos quais muitos negros (escravizados e libertos) podiam realizar os ritos católicos – desde batismos, casamentos até cortejos fúnebres - que não podiam nas irmandades ‘brancas’.

Além disso, as irmandades representavam também a possibilidade para muitos escravizados de guardar suas economias para comprar suas alforrias. Segundo Leonara Delfino (2017, p. 18):

As irmandades constituíam-se em associações religiosas cujos leigos se reuniam em torno de uma devoção ou orago. Suas regras de funcionamento e gestão estavam regulamentadas em um estatuto de Compromisso. Por este regimento se estabeleciam os critérios de admissão, os valores a serem pagos pela entrada, anuidades, esmolas aos santos, (...) Eram suas principais finalidades promover o culto público devocional e assistência material e espiritual aos irmãos vivos e defuntos.

Segundo a autora, as irmandades do Rosário que arregimentavam grande parte da população negra escravizada, além de cumprirem todos os papéis citados, serviam também de *locus* privilegiado para a reconstituição identitária desses grupos na experiência da Diáspora Africana. Muitas vezes era a religião que permitia a esses indivíduos lidar com a experiência truculenta de se ver apartado da terra, da família, de seus valores e atado ao sistema do cativo. Clifford Geertz (apud DELFINO, 2017) destaca que a religião é um sistema cultural capaz de responder das indagações mais triviais aos complexos paradoxos éticos que cercam a experiência humana. A experiência do sagrado, segundo o autor, assegurava para muitos os subsídios necessários para enfrentar situações de perda pessoal, dor física, contemplação da dor alheia, transformando tudo isso em algo tolerável e suportável.

Tais questões são importantes para pensarmos que participar destas irmandades (e porque não dizer das Congadas também) não deve ser pensado como mero verniz que escamoteia ou simula as “verdadeiras” crenças originárias africanas, vetadas pelo poder institucional hegemônico. Esse olhar é importante para pensarmos nos porquês de praticantes da umbanda ainda hoje esconderem suas crenças e participarem ativamente da Congada, que, no caso de Lambari-MG, é (ou parece desejar ser) eminentemente católica. Não devemos pensar apenas como um disfarce. Em relação às irmandades:

[...] o fato de praticar suas crenças [africanas] não os impedia de ser também católicos fervorosos e convictos dos dogmas da fé cristã. Não se tratava apenas de obrigação, conveniência ou camuflagem. Do ponto de vista do negro não há oposição, incoerência entre seu catolicismo e a sua africanidade, pois [eram] capazes de conciliar coisas que, para os de fora pareciam inconciliáveis (QUINTÃO apud DELFINO, 2017, p. 38).

A história da Congada de Lambari se insere nesse cenário ocorrido de forma semelhante em diversas regiões do país.

2.1 Breves aproximações entre congada e educação escolar

Neste item realizei uma revisão de artigos, teses e dissertações que relacionam a Congada à questão da aprendizagem e/ou à construção de saberes e pedagogias. Para tal, iniciei a revisão pelo sistema de busca de periódicos da Capes (Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior). Ao utilizar os indexadores “Congada” e “Educação”, foram encontrados 24 resultados. Destes, entretanto, somente cinco versavam sobre a temática em questão. O restante apenas citava a congada como exemplo de cultura popular para tratar da investigação de outras manifestações culturais. Para tentar aumentar os resultados, busquei outros indexadores como “saberes”, “pedagogia” e “escola” e encontrei mais dois artigos.

Em primeiro lugar, considero importante observar de quais áreas do conhecimento fazem parte os textos selecionados e qual o local de publicação dos mesmos. Dos artigos encontrados, apenas um era da área de Educação e os outros eram das áreas da Antropologia Social, da Geografia e das Ciências da Religião, publicados em revistas científicas de suas respectivas áreas de atuação. Os artigos foram publicados nos seguintes periódicos: Revista Horizontes Antropológicos, do Programa de Pós-graduação em Antropologia Social da Universidade Federal do Rio Grande do Sul; Revista RA’E GA do Departamento de Geografia da Universidade Federal do Paraná; Revista Inter-Ação, da Faculdade de Educação da Universidade Federal de Goiás; Revista Acta Scientiarum/Ciências Humanas/Geografia, da Universidade Estadual de Maringá; Revista Ciências da Religião: história e sociedade, do programa de Pós-Graduação em Ciências da Religião do Centro de Educação, Filosofia e Teologia da Universidade Presbiteriana Mackenzie.

Além dos artigos científicos encontrei o capítulo de um livro publicado em 2013 pela Secretaria de Política para as Mulheres do governo federal intitulado “Prêmio Mulheres Negras contam sua História”. Apesar de muito interessante, o capítulo não seguia as normas de um artigo científico, assemelhando-se a um relato de vida. Entretanto, instigada pelo teor do texto, busquei pela autora e encontrei sua dissertação defendida no Mestrado em Educação da Universidade Federal de Minas Gerais, sob orientação da professora Nilma Lino Gomes, sobre os significados de ser criança negra e congadeira em um município de Minas Gerais. Considerei a temática primordial para minha pesquisa e por isso incluí nesta revisão.

Considero importante iniciar por um ponto em comum entre esses trabalhos: nenhum deles tem abordagem pós-estruturalista, aporte teórico que escolhi para minha pesquisa. Tal fato me fornece indícios de que a Congada é tema de interesse da comunidade acadêmica brasileira, dada a existência de estudos em diferentes campos de pesquisa e em diferentes universidades do país, porém com poucos estudos com perspectiva pós-crítica. Em função dessa constatação, observo que posso contribuir para o âmbito do saber acadêmico com estudo do tema a partir de perspectiva até hoje pouco abordada.

Partindo para a análise dos textos, o artigo de Daibert Junior (2015), “Delírios de um menino pentecostal na festa da Congada”, se concentra em importante questão que é a tolerância religiosa. Problematizando a convivência entre a religião católica e a umbanda no âmbito da congada, o autor demonstra os estereótipos e preconceitos acerca das culturas afro-brasileiras que emergem das falas de estudantes e professores de escolas do Distrito Federal e de Minas Gerais. Apesar de relevante, não há no artigo referência à questão do aprendizagem, às pedagogias ou à constituição de identidades.

Lilian Sagio Cezar, no artigo “Saberes contados, saberes guardados: a polissemia da congada de São Sebastião do Paraíso, Minas Gerais”, foca sua análise na perspectiva da antropologia social em especial na questão da religiosidade e da transmissão de saberes ancestrais. Em primeiro lugar, sustenta que a congada é um ritual e como tal é dialógica e por isso polissêmica. Nesse sentido, argumenta que a festa assume diferentes significados dependendo das pessoas que dela participam e suas intenções manifestas, do local e época em que ocorre. Sustenta que há nessa polissemia, entretanto, elementos com sentidos de unicidade e permanência,

Na questão da religião, trata das relações entre o catolicismo e as religiões de matrizes africanas. Segundo a autora, o pertencimento às religiões afro-brasileiras, em especial, à umbanda, é bastante comum na congada, mas aqueles que não fazem parte do ritual umbandista, veem a Congada como uma festa eminentemente católica. Internamente, muito da lógica da congada (suas regras para aceitar um novo membro, o modo de ensinar etc.) perpassa os modos das religiões afrodescendentes. Neste ponto é que Cezar faz a relação da religião de matriz africana e a transmissão de saberes na Congada. Vale aqui uma ressalva: não há nesse trabalho qualquer menção à escola ou ao processo de escolarização. A transmissão de saberes aqui é tratada no seu sentido lato, refere-se ao ensinar e aprender independentemente de instituições oficiais como a escola, sendo este fato um ponto de aproximação com minha pesquisa cujo foco é o aprender em seus múltiplos espaços, formas e possibilidades.

A autora sustenta que aquele que já faz parte da Umbanda tem mais facilidade para aprender, pois:

Os novatos já iniciados na umbanda reconhecem muitos dos códigos e etiquetas de matriz afrodescendente presentes na congada, o que lhes permite acessar mais rápida e facilmente as pessoas que ascenderam na hierarquia do seu terno, reconhecendo e participando de processos de transmissão de conhecimento por eles realizados (CEZAR, 2012, p.197).

Cezar (2012) sustenta que o processo de transmissão de saberes forma canais de circulação de poder e prestígio e demarca posições sociais no interior dos grupos. Os donos dos ternos são reconhecidos como herdeiros desse conhecimento ancestral e congadeiros novatos só recebem os conhecimentos aos poucos, conforme demonstram interesse e capacidade de guardar esse segredo (com relação aos cantos, às rezas, às ervas medicinais etc.).

A compreensão das lógicas explicativas que conectam e articulam as ações dos homens entre si, dos homens para com os santos e entidades e destas para com os homens são informações restritas para as quais os aprendizes são paulatinamente apresentados, desde que demonstrem certa dose de interesse, respeito aos ensinamentos, atenção e astúcia para garantir que o véu de segredo e mistério resguarde tais preceitos (idem, p.198).

Ainda no tocante à questão religiosa, Cezar (2012) assevera que, apesar da festa ocorrer dentro de preceitos católicos, ela é *locus* de subversão das relações regidas pela religião e põe em disputa a posse e administração do sagrado, ampliando as possibilidades e significados do que é considerado religioso. Nesse ponto, a pesquisa de Cezar – realizada em São Sebastião do Paraíso (MG) - se aproxima intensamente ao caso de Lambari no que tange à convivência (nem sempre pacífica) entre o catolicismo e as religiões afro-brasileiras. A autora sustenta que a congada é um exercício da margem que

[...] esvaece e suspende sua própria borda, e assim tambores, chicotes, pés descalços e gungas ancestrais ganham espaço nas ruas da cidade, dando visibilidade a essa forma específica de rememorar e de ser religioso que reverencia Nossa Senhora do Rosário, São Benedito [...] lado a lado com Pai João, Pai Benedito, Pai Cambinda, Vovó Cambinda, Vovó Maria Conga, Vovó Catarina, Zumbi dos Palmares e Zumbi. (CEZAR, 2012, p. 211).

Na dissertação de mestrado em Educação “Cultura Afro-brasileira e educação: significados de ser criança negra e congadeira em Pedro Leopoldo – Minas Gerais”, de Cláudia Marques de Oliveira chamou minha atenção, em primeiro lugar, o fato de que a autora se

aproxima de minha perspectiva de pesquisa de não eleger a escola como lugar único ou privilegiado de transmissão de saberes. A autora dá ênfase às falas das crianças, na busca de compreender o processo de formação identitário do que é ser negra e congadeira. Nesse sentido, a escola aparece como mais um dentre os vários espaços por onde as crianças circulam e, assim como outros lugares, está “marcada por vivências negativas com relação a seu pertencimento étnico-racial”. Segundo a autora, assim, aprendem a ser negras e congadeiras, num “movimento marcado por indagações, silenciamentos, medos, negação, afirmação e ressignificação” (OLIVEIRA, 2011).

Oliveira (2011) sustenta que a congada e sua organização pode ser considerada um espaço educativo, pois a partir de sua vivência as pessoas constroem uma espécie de formação social, cultural, religiosa e política (2011, p. 94). Tal formação não se limita aos dias de festa, pois aqueles que dela participam passam todo o ano envolvidos com a preparação das roupas, dos enfeites, da coroa, dos ensaios e as crianças vivenciam tudo isto junto de suas famílias e vão assim vivendo o dia a dia a congada. Aprendem a respeitar e gostar da festa. Aprendem assim a viver e a conviver em comunidade (idem).

A autora salienta a existência de diversos autores que defendem que lugares como o Candomblé, o Jongo, a Congada devem ser considerados como *locus* de aprendizagem e transmissão de conhecimentos. Cita a importância da Antropologia nesse processo (salientando que sua pesquisa se situa num lugar entre Educação e Antropologia) e que o uso da etnografia foi primordial para que tivesse sucesso no objetivo de compreender os processos pelos quais as crianças constroem suas subjetividades no sentido de serem negras e congadeiras.

Oliveira (2011) levanta importante questão: a tradição. Demonstra que é recorrente entre os mais velhos, especialmente os mais engajados, o discurso que argumenta sobre a perda da tradição - determinados (novos) elementos que vão sendo inseridos na congada provocariam a perda de um passado que vai esmaecendo suas características “essenciais”. Ao que a autora propõe outra perspectiva, a da tradição-princípio, que rejeita a ideia de um passado “bom” que está se perdendo em função da “contaminação” de elementos da atualidade. Ao contrário disso, a autora sustenta que:

O encontro do velho e do novo traz conflitos que podem ser interpretados como abalos na existência da tradição e aos que estão de fora ou mesmo o próprio grupo, gera o sentimento de que a tradição estaria fadada ao fim por causa dos conflitos. Mas, na verdade, o que acontece são interações, ainda que conflituosas, entre o passado e o futuro, o velho e o novo representando um

caminho de esperança. Isso possibilita perceber as mudanças em relação ao novo como capazes de superar as ameaças de crise (OLIVEIRA, 2011, p. 101).

Em função da preocupação com a manutenção da tradição, há uma recorrente atenção à questão da aprendizagem dos mais novos. Um aprendizado que vem da prática, conforme Oliveira argumenta, citando Tim Ingold:

Por isso para Ingold, aprender a cultura é aprender habilidades. Habilidades essas que vão denotar um modo de conceber e de entender o mundo. Um modo de ser e de estar no mundo. Que, no caso de manifestações culturais como o congado, demonstram uma produção que é repassada e atualizada de geração a geração através da aprendizagem das habilidades que compõem suas práticas e que demonstram, intrinsecamente, um modo de ser e estar no mundo próprio e particular às manifestações culturais de origem afro-brasileira, o que podemos chamar de Africanidades (OLIVEIRA, 2011, p. 102).

Dentre as intersecções encontradas nos artigos, saliento que nos textos de Lilian Cezar (2012), Cláudia Oliveira (2016) e Adriane Damascena (2011) – A congada como espaço de socialização e aprendizagem: entre o passado e o presente – há relevantes observações a respeito da Congada como espaço cultural de aprendizado, conforme conceito defendido por Paula Andrade (2015, p.3) em seu texto sobre pedagogias culturais (na próxima seção faremos análise sobre o conceito). Cada uma das autoras citadas utiliza os conceitos de sua área de conhecimento (sendo Cezar da área da Antropologia Social e Oliveira e Damascena, da Educação), mas é possível perceber pontos em comum. Nos três trabalhos, as autoras relativizam a escola como espaço de aprendizagem exclusivo, sendo que Oliveira (2016) salienta que, para crianças negras congadeiras, a escola é lugar de preconceito e reforço de estereótipos negativos com relação à cultura afro-brasileira. Importante destacar também que Oliveira (2016) e Damascena (2011) utilizam o conceito de “espaço educativo” para se referirem à Congada como lugar de transmissão de saberes.

Os textos das três autoras, assim como o de Sousa (2010) – As geo-grafias da memória: o lugar festivo como biografia espacial –, fazem reiteradas referências à questão da ancestralidade, da importância da tradição e do papel dos mais velhos no processo de aprendizagem e formação de identidades. Os textos de Carmen Costa (2008) – As festas e o processo de modernização do território goiano –, Santos e Souza Junior (2016) – Já dancei congadas, folias e carnavais: a festa na condição de resíduo e ato territorial no bairro Patrimônio em Uberlândia -- e Sousa (2010) dão mais ênfase à questão do território e das disputas, inclusive

imobiliária, dos espaços da cidade entre os que querem manter a tradição e os interesses do capital comercial e industrial.

2.2 Educação para além dos muros da escola: contextualizando o conceito de pedagogias (culturais) utilizado na pesquisa

O objetivo dessa seção é apresentar a concepção de educação e pedagogia que utilizamos nesse trabalho, vale dizer, para além do recorte da escolarização. Por outras palavras, assumimos a perspectiva teórica dos Estudos Culturais para sinalizar que os processos educativos, de aprendizagem e de formação não ocorrem somente no interior da escola. Eles podem acontecer em espaços sociais distintos, inclusive no contexto da Congada de Lambari-MG.

Os Estudos Culturais têm sua origem na década de 1960 na Inglaterra, a partir da obra de autores como Raymond Williams, Richard Hoggart e E.P. Thompson que questionavam o conceito de cultura predominante na Inglaterra até aquele momento. Momento esse no qual se considerava cultura apenas as “grandes obras”, numa visão elitista que limitava o acesso aos bens culturais a um grupo restrito de pessoas. De modo distinto, Williams defendia que a cultura deveria ser entendida “como o modo de vida global de uma sociedade, como a experiência vivida de qualquer grupamento humano” (SILVA, T.T., 2017, p. 131).

Inicialmente os trabalhos focavam as experiências dos grupos considerados “autênticos”, ou seja, aqueles grupos subordinados social e economicamente que a cultura tradicional havia relegado à execração e ao silenciamento. Em seguida muitos trabalhos passaram a levar em conta também as manifestações da cultura de massa (livro populares, tabloides, rádio e televisão), com o objetivo de explicitar as estratégias ideológicas e/ou as práticas hegemônicas das classes dominantes. Tais ações buscavam disseminar o consenso em torno dos valores burgueses e elitistas e fortalecer certo conformismo político e social.

Nesse período, os Estudos Culturais adotaram como quadro teórico os autores marxistas, mas logo se apoiaram nas interpretações contemporâneas de Marx, como as de Althusser e Gramsci, tendo as categorias analíticas ideologia e hegemonia como centro de grande parte das investigações. A partir da década de 1980, o centralismo na teoria marxista se desloca para o pós-estruturalismo de autores como Foucault e Derrida, tendo como foco as categorias discurso e representação. Ao se disseminar por diversos países, “os Estudos Culturais ganharam diferentes perspectivas desde as mais ligadas ao marxismo às mais afeitas ao pós-estruturalismo

foucaultiano, passando por investigações centradas nas questões de gênero, de raça e/ou de sexualidade” (SILVA, T.T., 2017, p.132).

É possível perceber essa mesma diversidade teórica no processo de produção do conceito de Pedagogias Culturais, produzido no âmbito dos Estudos Culturais. Segundo Andrade (2015, p.3), Elizabeth Ellsworth, em seu livro “Places of Learning”, foi a primeira a afirmar que o processo de ensino e aprendizagem abrange outros espaços para além da escola:

[...] a autora discute como a mídia, os museus e a arquitetura possuem uma pedagogia que produz efeitos na produção do *self*, na ‘auto-aprendizagem’ de cada sujeito. (...) A pedagogia destes lugares provoca no sujeito movimentos, sensações e efeitos que fazem com que seus corpos e mentes produzam aprendizagens tanto em relação a si mesmo, aos outros, e ao mundo.

Se Ellsworth amplia a noção de espaços de aprendizagens, demonstrando que o sujeito aprende em diversos lugares e não somente na escola, Henry Giroux amplia o conceito de pedagogia, adjetivando-o pela primeira vez ao desenvolver o termo “pedagogia crítica”. Os estudos de Giroux sobre as pedagogias críticas, também desenvolvidas por outros autores, dentre eles Paulo Freire, sustentam que elas não são simples conjunto de técnicas e habilidades, mas uma prática cultural. Giroux defendia que os Estudos Culturais poderiam ser importantes para as/os educadoras/es, pois poderiam abranger tanto a análise da produção histórica, econômica e cultural das representações absorvidas na mídia pelos jovens, assim como possibilitar a reflexão sobre as relações entre poder, cultura e aprendizagem. Nesse sentido, Giroux se dedicou à análise de diferentes materiais midiáticos como filmes e desenhos animados que reforçam estereótipos e criam certo tipo de narrativa a ser aprendida pelas pessoas para que se insiram numa sociedade voltada para o consumo (ANDRADE, 2015, p. 5).

Apesar não utilizar ainda o termo “pedagogias culturais”, Giroux foi responsável por ampliar o conceito de pedagogia e conectá-lo às questões de ideologia e cultura. Quem nomeou pela primeira vez o conceito foi o autor estadunidense David Trend, em 1992, com o livro *Cultural Pedagogy: arts, education, politics*. Mantendo o tom de denúncia próprio da Teoria Crítica, Trend aponta a importância da pedagogia no contexto de uma sociedade de cultura de massas. Para isso, faz uma extensa revisão dos autores da Escola de Frankfurt e a importância de seus estudos para o questionamento do papel desempenhado pela indústria cultural, responsável por mercantilizar a cultura e impulsionar o indivíduo para o consumo. Trend também revela que tal visão retirava total e equivocadamente a autonomia dos indivíduos e que

autores marxistas como Althusser e Enzenberger trouxeram nova percepção sobre a participação ativa do indivíduo no processo pedagógico midiático (ANDRADE, 2015).

Já os pós-estruturalistas Jameson e Barthes situam a cultura como campo onde as possibilidades de significação são negociáveis e flutuantes. Trend salienta também que as reflexões de Gramsci demonstravam que toda relação de hegemonia é uma relação educativa (idem, pp.6-8).

Para finalizar esse panorama sobre o conceito das Pedagogias Culturais, é importante salientar que Shirley Steinberg e Joe Kincheloe foram aqueles que deram visibilidade ao termo, com o livro *Kinderculture: The Corporate construction of childhood*, quando utilizaram o conceito para denunciar como a indústria se utiliza de inúmeros dispositivos midiáticos para ensinar, formar e incentivar crianças ao consumo, produzindo uma infância pré-fabricada e direcionada. Sustentam também que esses padrões de consumo sugeridos ininterruptamente são veiculados em diferentes espaços onde as crianças circulam e esses lugares acabam por se constituírem espaços pedagógicos:

[...] a educação ocorre numa variedade de locais sociais, incluindo a escola, mas não se limitando a ela. Locais pedagógicos são aqueles onde o poder se organiza e se exercita, tais como as bibliotecas, TV, filmes, jornais, revistas, brinquedos, anúncios, videogames, livros, esportes etc. (STEINBERG apud ANDRADE, 2015, p.10).

No Brasil, o conceito das pedagogias culturais parece ter sido mencionado pela primeira vez em 1997, no IV Seminário Internacional de Reestruturação Curricular - Identidade Social e a Construção do Conhecimento, ocorrido em Porto Alegre, evento que contou com o apoio do professor Tomaz Tadeu da Silva, importante pesquisador brasileiro dos Estudos Culturais e com a presença de Shirley Steinberg. Na ocasião, a pesquisadora reafirmou a multiplicidade dos locais pedagógicos para além da escola, incentivando ainda mais os estudos que ora se iniciavam no país (ANDRADE; COSTA, 2015).

Em trabalho sobre os usos e possibilidades do conceito das pedagogias culturais, Paula de Andrade e Marisa Vorraber Costa (2015) demonstram como ele é acionado em três diferentes pesquisas no Brasil. Chama atenção o fato de que todas tendem a denunciar como a indústria se utiliza de variados artefatos culturais¹⁵ para seduzir e induzir pessoas a seguirem certo padrão

¹⁵ Acompanho aqui a definição de artefato cultural de Tomaz Tadeu da Silva: “[...] sistemas de significação implicados na produção de identidades e subjetividades, no contexto das relações de poder” (SILVA, T.T., 2017, p.142).

de pensamento e comportamento que reforçam o sistema econômico, político e cultural hegemônico. Os trabalhos demonstram como as indústrias (de produtos, de notícias etc.) se utilizam de inúmeros dispositivos¹⁶ para convocarem as pessoas a agirem de determinado modo e o quanto eles se tornam, deste modo, pedagógicos.

Diferente da tendência de denúncia dos trabalhos da Teoria Crítica - válida e extremamente importante no contexto atual de consolidação do sistema econômico capitalista e neoliberal - esta pesquisa pretende apontar para a possibilidade de existência de pedagogias culturais que possam conformar focos de (re)existência no interior das relações de poder hegemônicas, neste caso, as Pedagogias da Congada.

¹⁶ Refiro-me ao conceito de dispositivo conforme Foucault: “Através deste termo tento demarcar, em primeiro lugar, um conjunto decididamente heterogêneo que engloba discursos, instituições, organizações arquitetônicas, decisões regulamentares, leis, medidas administrativas, enunciados científicos, proposições filosóficas, morais, filantrópicas. Em suma, o dito e o não dito são elementos do dispositivo. O dispositivo é a rede que se pode estabelecer entre estes elementos. [...] Em suma, entre elementos, discursivos ou não, existe um tipo de jogo, ou seja, mudanças de posição, modificações de funções, que também podem ser muito diferentes. [...] O dispositivo tem, por tanto uma função estratégica dominante” (Foucault apud Camargo, 2012, p.106).

3 EXPERIÊNCIAS CONGADEIRAS

*O híbrido carrega as marcas do poder, mas também as marcas da resistência.
(Tomaz Tadeu Silva)*

Conforme sugerem os Estudos Culturais, penso a cultura como campo de luta e disputa de espaço para a significação social (SILVA, T.T., 2017) e a Congada como uma pedagogia cultural por meio da qual suas/seus participantes buscam reconhecimento. Tal pedagogia é fruto de uma construção histórico-social.

De um modo geral, o mundo social e cultural se torna naturalizado e perde a origem de suas práticas. É papel desempenhado por esse campo de estudos recuperá-la e demonstrar que, na invenção das tradições¹⁷, um conjunto diverso de interesses e objetivos acabam por desembocar neste campo de disputas que é a cultura: “a tarefa da análise cultural consiste em desconstruir, em expor esse processo de naturalização” (SILVA, T.T., 2017, p. 134).

Ao mergulhar nesse amplo universo cultural da Congada, logo percebi que as conexões entre teoria e experiência seriam importantes para essa pesquisa. Digo experiência no sentido de Jorge Larrosa Bondía ao citar Heidegger:

[...] fazer uma experiência com algo significa que algo nos acontece, nos alcança; que se apodera de nós, que nos toma e nos transforma. Quando falamos em “fazer” uma experiência, isso não significa precisamente que nós a façamos acontecer, “fazer” significa aqui: sofrer, padecer, tomar o que nos alcança receptivamente, aceitar, à medida que nos submetemos a algo. Fazer uma experiência quer dizer, portanto, deixar-nos abordar em nós próprios pelo que nos interpela, entrando e submetendo-se a isso (HEIDEGGER apud LARROSA BONDÍA, 2002, p. 25).

Desse modo, abri as velas e lancei meu barco ao desafio de me aproximar de “lugares” não conhecidos, sejam eles espaços físicos, pessoas, teorias, modos de fala, de cantos ou danças. Lancei-me à experiência: “experimentando, colocando à prova, correndo os riscos” (BONDIA, 2002, p. 25). Estudar a Congada, encontrar seu lugar em mim e na pesquisa é, e ainda permanece sendo, um grande desafio.

¹⁷ Referência ao livro “A invenção das tradições”, clássico dos historiadores ingleses Eric Hobsbawn e Terence Ranger.

Uma grata coincidência ocorreu no percurso da pesquisa que me ajudou muito nesse processo de lançar meu barco a outros mares: a criação de um grupo de Maracatu (FIGURA 3) na cidade e minha inserção nessa prática social como integrante, não como pesquisadora. Vale mencionar que muitos das/os participantes do Maracatu são congadeiras/os e tal fato permitiu me aproximar das pessoas de forma mais descontraída, além de me possibilitar conhecer mais intimamente suas visões de mundo. Do mesmo modo, todos também passaram a me conhecer melhor, criamos laços de amizade e confiança. Viver a experiência (no sentido de Larrosa), fazer parte de um grupo de manifestação cultural afro-brasileira me trouxe aprendizados e vivências que me aproximaram visceralmente dos sujeitos que pretendia pesquisar.

Figura 7 – Maracatu Baque das Águas Virtuosas



Fonte: da autora (2018)

Aprender a tocar, afinar e construir os instrumentos, vivenciar o sentimento de ser parte de um coletivo e perceber sua importância/responsabilidade para selecionar as músicas a serem tocadas, participar dos processos decisórios coletivos com relação a custos de roupas e instrumentos, além de sair em cortejo pela cidade e observar os olhares de alegria e de reprovação – tudo me aproximou das pessoas e da realidade de fazer parte de um grupo de cultura popular.

Ainda assim, sinto que sou (e talvez sempre serei) forasteira. Afinal, apesar de filha de pai negro, minha mãe é bem branca e a combinação “branqueou” bastante minha pele e, por isso, nunca vivi a experiência do racismo. Além disso, sou filha da classe média, de pais pobres, do bairro Marechal Hermes, subúrbio carioca, descendentes de nordestinos e que ascenderam socialmente: seu Jair se fez médico e dona Cely, jornalista, podendo assim me dar condição financeira e social bem diferente da que tiveram. Nesse sentido, não sei e nunca saberei, de fato, o que é a experiência de ser pobre, negro, da periferia. E com essa consciência, sei que não posso ocupar o lugar de fala¹⁸ dos sujeitos de minha pesquisa. Por isso é tão importante lançar luz sobre o lugar de onde falo:

Anunciar o lugar de fala significa muito em termos epistemológicos, porque rompe não só com aquela ciência que esconde seu narrador, como denuncia que essa forma de produzir conhecimento é geocentrada, e se consolidou a partir da desqualificação de outros sistemas simbólicos e de produção de saberes (PELÚCIO, 2012b, p. 399).

A primeira vez que conversei como uma liderança da Congada da minha cidade sobre a possibilidade de pesquisar a seu respeito, ouvi um desabafo emocionado que me marcou: “*Que bom ver outras pessoas interessadas na Congada, porque ninguém olha pra nós*”¹⁹. Nesse momento não tinha ainda delineado qual seria meu problema de pesquisa, menos ainda quais seriam meus objetivos, mas percebi ali uma pista do porquê de meu interesse naquela temática e da relevância de um trabalho investigativo para a comunidade em que me encontro inserida. Trata-se de uma manifestação cultural, de uma festa protagonizada por pessoas majoritariamente negras e de classe social menos abastada. Por isso, como reflexo de um racismo insidioso e frequente no Brasil, muitas pessoas na cidade realmente não valorizam e

¹⁸ Refiro-me ao conceito desenvolvido por Djamila Ribeiro no livro “O que é lugar de fala?” (RIBEIRO, 2017).

¹⁹ Sempre que transcrevermos relatos das/dos depoentes da pesquisa colocaremos em itálico para diferenciar dos trechos da literatura sobre a temática.

até ridicularizam tal expressão da cultura negra local. Demonstração de tal desvalorização se mostrou também em outro diálogo, quando um conhecido me perguntou sobre o Mestrado e o que iria estudar. Quando revelei o tema, percebi um olhar de surpresa, como quem dissesse; “Estudar a Congada? Como assim? Pra quê?” Sua expressão de surpresa/estupefação seguiu-se de um silêncio revelador.

Revelador do olhar de desdém com que considerável parte da população da cidade parece ter para com a Congada. Uma falta de reconhecimento (do valor, da importância, da riqueza cultural) que não existe por acaso, foi construída a partir da história do último país a abolir a escravidão nas Américas. Escravidão majoritariamente negra, de africanos e seus descendentes trazidos aos milhões ao longo de mais de três séculos de regime de cativo. Tal falta não se trata de uma ausência fortuita, mas exclusão intencional produzida pelas teorias racistas do século XIX que inspiraram considerável parte da elite brasileira aspirar por um país que se tornasse mais branco e, desse modo, segundo essas teorias, mais desenvolvido. Conforme salienta Lilia Schwarcz (1993):

Em meio a um contexto caracterizado pelo enfraquecimento e final da escravidão, e pela realização de um novo projeto político para o país, as teorias raciais se apresentavam enquanto modelo teórico viável na justificação do complicado jogo de interesses que se montava. Para além dos problemas mais prementes relativos à substituição da mão de obra ou mesmo à conservação de uma hierarquia social bastante rígida, parecia ser preciso estabelecer critérios diferenciados de cidadania (p. 24).

Tais critérios acabaram por definir quem no Brasil deveria ser cidadão. Pobres e negros eram indesejáveis. Em fins do século XIX e início do XX, leis foram feitas para afastá-los do espaço público. As cidades foram reformadas segundo um ideal perseguido avidamente pela elite política e econômica que queria fazer do Brasil um país branco (ou o mais próximo disso), com forte presença e inspiração europeia (basta perceber como se estimulou a imigração italiana e alemã e observar a arquitetura, os trajes, os móveis, as artes do período). Nesse contexto, tudo o que fosse negro e africano era ruim, indesejável, desprezado. E não se tratava apenas de um posicionamento racista localizado, pois havia toda uma lógica racista inserida nos meios acadêmico (médico, inclusive), legal, policial, estético, artístico que reforçava essa ideia de que somente um país com características europeias poderia se desenvolver.

Apesar das diferenças dos contextos históricos e geográficos, cheguei à conclusão de que tanto a negritude no contexto africano como o ideal do

branqueamento no contexto brasileiro, tinham um denominador comum: eram ambos resultados de um racismo universalista, que quis assimilar os africanos e seus descendentes brasileiros numa cultura considerada como superior. Assimilação essa que se faria através da falsa mestiçagem cultural e da miscigenação. Ambos os casos prefiguram também um quadro de intoxicação mental que uma vez totalmente introjetada levaria a alienação e a negação da própria humanidade (MUNANGA, 2003a, pp.2-3).

Desse modo, não há como se lançar ao desafio de analisar as congadas no Brasil sem atentar ao fato de que os sujeitos que as produziram originalmente eram aqueles que estavam inseridos na dinâmica da dominação colonial como povos escravizados, arrancados de suas vidas em África num exílio forçado a milhares de quilômetros de distância. Nesse sentido, a análise no plano macropolítico proporcionado pela Teoria Pós-colonial foi determinante para termos uma noção de conjunto, para conhecer historicamente que discursos foram construídos no sentido de naturalizar e justificar o domínio de determinadas nações sobre outras e o quanto desses enunciados permanecem vivos até os dias atuais.

Autores como Stuart Hall (em especial o livro ‘Da Diáspora – Identidades e Mediações Culturais’), Hommi Bhabha (‘O local da Cultura’), Franz Fanon (‘Pele negra, máscaras brancas’), Linda Heywood (‘Diáspora Africana no Brasil’) foram primordiais para eu pudesse formar um panorama global e coletivo da formação de uma complexa e intrincada rede de discursos e representações que criam (intencionalmente ou não) situações concretas de dominação econômica, política e cultural de determinados povos sobre outros.

Segundo Tomás Tadeu da Silva (2017, p.125), “a teoria pós-colonialista tem como objetivo analisar o complexo das relações de poder entre as diferentes nações que compõem a herança econômica, política e cultural da conquista colonial europeia”. Para tal objetivo a teoria pós-colonial recua no tempo e abarca toda a história da expansão colonial europeia desde o século XV. Apesar de podermos definir o período compreendido entre o fim da 2ª Guerra Mundial e as décadas de 1960 e 70 como o fim do colonialismo europeu em termos territoriais, a dominação e a exploração continuaram até os dias de hoje em termos econômicos e culturais. A teoria pós-colonial tem seu foco na análise das relações de poder criadas e fortalecidas nestes contextos de domínio colonial. Com o propósito de empreender essa análise, os autores pós-coloniais exploram bastante o campo da cultura, abrangendo áreas como a literatura, a música, a fotografia, entre outros, procurando compreender quais representações foram construídas a respeito do Outro. Autores como Edward Said (‘Orientalismo’) demonstram que, ao construir

uma identidade para o outro, os europeus construíram uma imagem de si mesmo (SILVA, T.T., 2017).

A teoria pós-colonial demonstra que os países dominantes, ao construírem uma narrativa a respeito do Outro, efetivamente construíram (e seguem construindo) o objeto sobre o qual falam. Fixar o Outro (o estrangeiro, o oriente, o diferente) como exótico e estranho é uma forma também de dominá-lo como objeto de saber e de poder (idem). Ao pensar a Congada enquanto festa, é importante salientar que retratar esta manifestação cultural como exótica ou fazer dela um grande espetáculo de entretenimento é uma estratégia colonialista de reduzir seus múltiplos significados; ratifica uma história que busca a todo tempo o silenciamento das possibilidades de resistência existentes nas relações de poder. Ao silenciar os variados sentidos da cultura de um povo, a história tradicional submete muitos e privilegia os poucos de sempre.

A teoria pós-colonial junta-se às análises pós-modernas e pós-estruturalistas ao questionar as relações de poder e as formas de conhecimento que colocaram o homem branco europeu em posição de privilégio e domínio. Foca nessas relações entre as nações e como as dominações econômica e militar se entrelaçam ao domínio cultural com o objetivo de submeter determinados grupos. Concentra-se nas complexas relações entre saber, subjetividade e poder no processo de subjugação colonial (idem).

É no campo das representações que a perspectiva mais ampla proporcionada pela teoria pós-colonial será consubstanciada pelas análises pós-estruturalistas que são o esqueleto central de metodologia deste trabalho. Trata-se de buscar compreender quais são as representações que os sujeitos²⁰ da pesquisa carregam e como elas reafirmam ou questionam discursos a respeito da festa e de seus participantes. Utilizo o conceito materialista de representação (SILVA, T.T., 2017, p. 127) que se concentra no discurso, na linguagem, no significante e não num suposto significado oculto nas palavras dos/as entrevistados/as a serem desvendados por mim, a pesquisadora, detentora do saber e da capacidade de interpretar e dar significado ao que é dito. Nada mais enganoso. Seguindo a perspectiva pós-estruturalista, os discursos dizem o que está expresso em seus enunciados e devem ser problematizados, não no sentido de buscar um

²⁰ Segundo Ana Maria Faccioli de Camargo, “na tradição da Filosofia ocidental, que culmina – com Descartes e Kant – na chamada ‘filosofia da consciência’, o conceito de ‘sujeito’ é utilizado para expressar a ideia de que o ser humano é constituído de um núcleo autônomo, racional, consciente e unificado no qual se localiza a origem e o centro da ação. [...] esta noção de sujeito foi radicalmente questionada por Jacques Lacan, Jacques Derrida e Michel Foucault, por exemplo, o ‘sujeito’ não passa de um efeito do discurso e do poder” (CAMARGO, 2012, p.101). Adotamos, neste trabalho, a noção foucaultiana desse sujeito fragmentado, instável, mutável constituído continuamente pela linguagem e pelo contexto sócio-político em que está inserido.

significado escondido pelo sujeito de fala, mas de inseri-los nas relações de poder presentes nas dinâmicas humanas que produzem dominação, resistências e identidades.

Conhecer representações é conhecer as conexões entre saber e poder, é perceber que – conforme sustentam os estudos foucaultianos – onde há a imposição de poder, há resistências. A partir das representações, podemos perceber o que ficou da massificação cultural imposta pelos europeus e como tal domínio encontrou oposições e resistências. O empreendimento colonial iniciado nos séculos XV e XVI trazia em si uma forte dimensão epistemológica, pedagógica e cultural. Além de dominar pela força e pelas vias econômica e política, era necessário se afirmar culturalmente e convencer o Outro da legitimidade, de certa forma de conhecimento. Era preciso ‘civilizar’ os povos ‘primitivos’. Com este objetivo, os povos europeus produziram poderosas estratégias de convencimento de que suas ideias, seus paradigmas, modos de falar, de crer e de viver eram a norma a ser seguida e aprendida.

Importante, entretanto, frisar que o processo de dominação cultural não foi (e não é) uma via de mão única. Nessa relação, dominantes e dominados são profunda e mutuamente modificados. Ainda que o poder saia desse jogo com grande vantagem, nunca ganha totalmente como gostaria. No edifício do poder há sempre brechas e rachaduras deixadas pela força da resistência do povo dominado. “O híbrido carrega as marcas do poder, mas também as marcas da resistência” (SILVA, 1997, p. 129). Importante também notar que essas resistências podem acontecer das mais diversas e inesperadas maneiras e que o pesquisador precisa colocar grande parte de suas convicções em suspenso para evitar a tendência comum de escolher ou privilegiar as narrativas que se aproximam de suas opiniões e certezas.

Como podemos observar, a teoria pós-colonial converge grande parte de suas análises para a questão da cultura enquanto lócus da dominação dos países e povos exploradores e das resistências e acomodações por parte dos países e povos explorados. Além disso, examina as consequências políticas, econômicas e sociais dessa dominação nos dias atuais. É nesse viés cultural que se insere este trabalho, no sentido de investigar como se dá a construção das identidades no interior de um movimento cultural que é a Congada.

4. CONGADA E AS DESIGUALDADES ÉTNICO-RACIAIS: “[...] eu vejo o Congo, quando se canta o Congo, pedindo aquela libertação, essa libertação que nós não temos ainda, né?” (Ângela Rodrigues Marciano de Castro)²¹.

Nessa primeira seção deterei minha atenção aos aspectos étnico-raciais presentes na Congada, visto que notei a existência de uma forte conexão entre a Congada e a memória dos povos negros escravizados nas narrativas das/os congadeiras/os pesquisadas/os (FIGURA 4). Em especial, com relação ao sofrimento daqueles que se encontravam no cativeiro, suas estratégias de resistência e o processo de Abolição frente ao contexto brasileiro. Essa última tem no Treze de Maio seu símbolo mais forte, evocado com frequência nos depoimentos produzidos por essa comunidade negra, aparecendo também em inúmeros cantos/pontos²² da Congada. Proporcionalmente, dos catorze entrevistados apenas quatro não fizeram menção a essa aproximação que, historicamente falando, explica e evidencia os significados dessa prática cultural no contexto do país. Para mergulhar profundamente nesses discursos e enunciados será necessário assumirmos um conceito de raça, em se tratando dos seus múltiplos sentidos e usos políticos, em especial, na recente história brasileira do Pós-Abolição.

As noções de sofrimento, resistência e libertação das pessoas escravizadas no passado foram diversas vezes acionadas e ressignificadas pelas narrativas das/os congadeiras/os, porém, sem muito aporte político-científico para o constructo da noção de raça. Em muitos relatos – conforme veremos – percebeu-se o receio de parte desses/as sujeitos em abordar tal temática tão sensível e espinhosa à sociedade brasileira, alguns chegaram até a se “bloquear” (no sentido de interdição) quanto ao assunto. Quando ele foi tratado, constatei a recorrente permanência

²¹ Conforme explicado no capítulo de Metodologia, alguns depoentes declararam o desejo de que seus nomes fossem publicados. Nesses casos, na primeira vez em que a/o depoente for citada/o explicitarei nome e sobrenome e nas aparições seguintes colocarei apenas o primeiro nome. Nos casos daquelas/es que preferiram o anonimato, colocarei sempre, desde a primeira citação, apenas o primeiro nome (fictício). Em homenagem à devoção do povo congadeiro, utilizei nomes de santos católicos negros ou protetores dos negros para os nomes fictícios daqueles que optaram pelo anonimato.

²² Explicito os dois modos de caracterizar as músicas cantadas pelos participantes dos ternos, pois os/as depoentes fizeram considerações importantes no sentido de defender qual o modo correto de se referir a elas, dependendo se o entrevistado era católico (canto) ou umbandista (ponto). Tais considerações demonstram que as autorrepresentações a respeito da Congada e das/os congadeiras/os é algo em disputa mesmo no interior do próprio movimento. Envolve crenças e modos de ver e de se apropriar de uma cultura popular, construída histórica e socialmente. Por isso não há como pensar em uma essência fixa ou uma história longínqua a ser resgatada. Trata-se de cultura e, como tal, em constante movimento e transformação. Sem fazer qualquer juízo de valor ou escolha por uma ou outra perspectiva, consideramos importante registrar os dois modos.

discursiva do mito sobre uma possível convivência pacífica entre as diferentes raças no país, ou seja, àquilo que Gilberto Freyre denominou de democracia racial. Perspectiva essa muito criticada posteriormente por uma rede enorme de autores e analistas sociais, pois as desigualdades étnico-raciais são parte de uma realidade brasileira comprovada empírica e epistemologicamente há anos. Em função disso, emergiram em determinados depoimentos a consciência política de congandeiras/os acerca das diferenças entre negros e brancos em Lambari, principalmente, em termos de acesso e apropriação econômica. Além disso, destacaram o enfrentamento do racismo e do preconceito cotidiano ao buscarem manter viva a tradição da Congada no município.

Figura 8 – Encenação da libertação de escravizados em missa conga em Lambari/MG



Fonte: Acervo Prefeitura de Lambari/MG, cedido por Elaine Rodrigues

Diferenciar pessoas e grupos sociais a partir de determinadas características físicas não é privilégio da modernidade. Apesar de o século XIX ter sido o momento da consolidação e

institucionalização do racismo, a história da categoria raça vem de muito longe. Raça vem do italiano *razza* e do latim *ratio* e quer dizer sorte, categoria, espécie. O termo foi amplamente utilizado na zoologia e na botânica para classificar espécies de plantas e animais (MUNANGA, 2003b). Entre os séculos XVI e XVII esse conceito passou a ser utilizado socialmente na França, servindo para legitimar a dominação da aristocracia (identificada com os francos) sobre a plebe, considerada descendente dos gauleses. Interessante notar que não se verificava diferenças físicas notáveis entre os dois povos, mas ainda assim sua origem foi utilizada para reforçar a ideia de que os francos eram superiores, dotados de “sangue puro” e de habilidades especiais para governar e dominar os gauleses (MUNANGA, 2003b).

As descobertas do “Novo Mundo” nos séculos XV e XVI trouxeram novas discussões a respeito do que era considerado humano ou não. Em séculos anteriores, os europeus haviam tido contato com asiáticos e africanos de determinadas regiões e, de certo modo, conseguiram encaixá-los (de forma inferiorizada e deturpada) na cosmologia cristã. Com as novas descobertas nas regiões mais ao sul da África, na Ásia mais distante (por séculos considerada inóspita, morada de seres diabólicos) e nas Américas, acirraram-se as discussões sobre as classificações dos sujeitos no contexto da época: mas, definitivamente, quem eram esses seres “descobertos” em tais regiões? Podíamos considerá-los humanos? Esse conflito tomou força no interior da Igreja Católica, vale destacar, em um momento histórico no qual essa instituição produzia e propagava ideias que validavam aquilo que era considerado verdade pela população.

A expansão econômica mercantilista e a descoberta do novo mundo forjaram a base material a partir da qual a cultura renascentista iria refletir sobre a *unidade* e a *multiplicidade da existência humana*. Se antes desse período ser *humano* relacionava-se ao pertencimento a uma comunidade política ou religiosa, o contexto da expansão comercial burguesa e da cultura renascentista abriu as portas para a construção do moderno ideário filosófico que mais tarde transformaria o europeu no *homem universal* (atentar ao gênero aqui é importante) e todos os povos e culturas não condizentes com os sistemas culturais europeus em variações menos evoluídas (ALMEIDA, 2019, p. 25).

O debate sobre a humanidade das pessoas que habitavam o “Novo Mundo” se manteve por muito tempo, mas o monopólio da Igreja Católica como local essencial para as discussões religiosas, filosóficas e morais na Europa passou a ser questionado a partir do século XVIII, em função do Iluminismo. Tal movimento serviria de fundamento filosófico para as grandes

revoluções liberais responsáveis por derrubar o poder da realeza e de efetuar a transição das sociedades feudais às capitalistas.

O discurso iluminista era pautado pela defesa da liberdade, dos direitos naturais universais do homem e da superioridade da “luz” da razão sobre as “trevas” da religião e do absolutismo. Apesar das contradições inerentes a esse movimento – como por exemplo, a total exclusão das mulheres - seu repertório filosófico foi importantíssimo para que o mundo europeu passasse pela profunda transformação de não mais guiar seus passos exclusivamente pelos ditames da religião e do poder concentrado nas “mãos” das poucas famílias nobres.

Quando os valores iluministas de liberdade, igualdade e fraternidade transcenderam a Europa, pôde-se evidenciar a grande contradição e a distorção contidos nos mesmos. Como todos os sujeitos históricos poderiam ser naturalmente livres e iguais, se nas Américas as colônias seguiam utilizando pessoas como mercadorias? De que maneira isso aconteceria na África, tendo em vista que o tráfico transatlântico forçava milhares de pessoas à migração compulsória? Para responder essas questões, uma nova noção de raça foi cuidadosamente instituída e amplamente propagada, a fim de justificar porque “todos os sujeitos são iguais, mas alguns são mais iguais que outros”²³ (ORWELL, 2007).

Não foi mera coincidência que a ciência tenha se afirmado como lugar de produção e socialização de um conhecimento (comprovável) que adquiriu status de verdade no decorrer do século XIX, na Europa. Não por acaso também que a Antropologia, a Sociologia, o Direito, a Medicina tenham conquistado independência como campos de conhecimentos específicos. Essas áreas do saber auxiliaram, cada qual a seu modo, na consolidação dos usos político-sociais do conceito de raça como fundamento da diferenciação e hierarquização dos grupos humanos, possibilitando a formação do suporte ideológico necessário à dominação de determinados povos sobre outros.

Não são poucos os exemplos de intelectuais e viajantes europeus que produziram relatos aterrorizantes a respeito dos habitantes das “novas” terras ao conhecê-las. No século XVIII, o etnólogo holandês Cornelius de Paw escreveu que os indígenas americanos “não tinham história”, “eram infelizes”, “degenerados”, “animais irracionais” cujo temperamento parecia-se “tão úmido quanto o ar e a terra onde vegetam”. Já no século XIX, o filósofo germânico Hegel

²³ Livremente adaptado do livro de George Orwell ‘A Revolução dos Bichos’ (ORWELL, 2007): “Todos os bichos são iguais, mas alguns bichos são mais iguais que outros”. Apesar de Orwell ter elaborado o texto de forma a satirizar e criticar o regime stalinista russo, é uma história sobre o exercício do poder.

afirmou que os africanos eram “sem história, bestiais, envoltos em ferocidade e superstição” (ALMEIDA, 2019, p. 29).

Nesse período muitas categorias científicas elaboradas pela Biologia e por outras ciências naturais serviram para analisar, caracterizar e classificar a diversidade humana. Nesse contexto, nasceram as abordagens mais deterministas que explicavam as diferenças morais, psicológicas, intelectuais e comportamentais dos humanos baseando-se em suas características físicas, suas condições biológicas e geográficas. A partir dessas prerrogativas, diversos intelectuais como Silvio Romero e Oliveira Vianna afirmaram que “a pele não-branca e o clima tropical favoreceriam o surgimento de comportamentos imorais, lascivos e violentos, além de indicarem pouca inteligência” (idem, p. 29).

Ocorre que esses os discursos originados no interior das ciências biológicas e veiculados no final do século XIX e nas primeiras décadas do XX, influenciaram de maneira significativa a leitura e a compreensão dos problemas sociais colocados na época, gerando conceitos como a degeneração e a eugenia. Basicamente, esses preceitos defendiam a perspectiva de que o crescimento das populações não-brancas colocaria em perigo a pureza e a manutenção da raça branca, bem como, a miscigenação degeneraria as suas qualidades. Gobineau (apud SOUZA, 2013), por exemplo, quando foi embaixador no Brasil em 1869, afirmou que em menos de 200 anos os brasileiros seriam uma raça extinta, posto que o país era predominantemente mestiço. Para ele, já não existia mais nenhuma família brasileira que não tivesse sangue negro e de índio nas veias; “o resultado disso são compleições raquíticas que, se nem sempre repugnantes, são sempre desagradáveis aos olhos” (GOBINEAU apud SOUZA, 2013, p. 22).

A partir dessa compreensão, as instituições médicas, jurídicas e a imprensa em geral foram as porta-vozes de um discurso que fez circular o medo da degeneração, a partir da qual a raça branca supostamente se tornaria mais fraca mediante a “mistura” com outros povos. Esse receio da miscigenação invadiu a linguagem de tal modo que o descendente de um casal formado por uma pessoa branca e outra negra passou a ser chamado de “mulato”, diminutivo do termo em espanhol *mulo*, ou seja, cria estéril de um cruzamento de égua com jumento (SCHUCMAN, 2012). A busca pela eugenia se tornou uma obsessão por parte da intelectualidade brasileira, uma vez que se aliava ao ideal de progresso. Oposta à degeneração, ela era entendida como a ciência capaz de aprimorar o gênero humano a partir dos conhecimentos sobre hereditariedade.

De acordo com Schucman (2012), alicerçados por esses discursos científicos, Estados e indivíduos justificaram a perpetuação de práticas sociais violentas, de submissão e exploração

das regiões não-europeias, classificando as pessoas não-brancas como primitivas, selvagens e atrasadas. Tais características explicariam a necessidade da dominação europeia como forma do homem branco cumprir sua missão civilizatória (o fardo do homem branco²⁴), levando aos africanos, americanos, asiáticos e povos da Oceania aquilo que eles realmente “necessitavam”, o progresso.

Somente após a experiência traumática da 2ª Guerra Mundial, com o genocídio de milhões de judeus, negros, homossexuais, ciganos e outros grupos considerados inferiores ou degenerados, foi que essas correntes pseudocientíficas começaram a ser sistematicamente questionadas. A Antropologia foi um primeiros campos que buscou demonstrar a inexistência de determinações biológicas ou culturais que poderiam hierarquizar grupos sociais. No campo da Biologia, o sequenciamento do genoma demonstrou que não havia qualquer relação entre características físicas ou culturais e as capacidades cognitivas, intelectuais e os comportamentos dos seres humanos (SCHUCMAN, 2012).

Tais ideias, entretanto, mantiveram-se como verdades de uma época e circularam entre pessoas e instituições ao longo de muito tempo, a ponto de se espriarem no tecido social mais amplo. Inspirando, por exemplo, escritores em suas composições literárias, juízes nas decisões em tribunais e policiais na escolha de suspeitos em crimes. Apesar de atualmente a maioria pessoas que não reconheça validade científica ao conceito de raça e aos seus derivados, tais como o racismo e o preconceito, as desigualdades continuam atingindo avassaladoramente as populações negras brasileiras.

Um exemplo disso, apesar de execrável e revoltante, foi a entrevista do então vice-presidente Hamilton Mourão que explicitou, sem constrangimento algum, sua visão a respeito do brasileiro: “temos uma certa herança da indolência, que vem da cultura indígena. Eu sou indígena. Meu pai é amazonense. E a malandragem? Nada contra, mas a malandragem é oriunda do africano. Então, esse é nosso caldinho cultural”²⁵

²⁴ Poema do escritor inglês Rudyard Kipling publicado em 1898 que exaltava a despreendimento daqueles que se lançavam à ‘aventura’ colonial e se arriscavam para levar a civilização aos ‘incautos’. A expressão acabou sendo utilizada em diferentes meios de comunicação e na academia, propagando a ideia de que o homem branco europeu se sacrificava para levar a ‘cultura’ aos povos ‘primitivos’. Disponível em: <http://historiacontemporaneaufs.blogspot.com/2010/10/o-fardo-do-homem-branco-1899.html>. Acesso em 13 jan. 2020.

²⁵ Publicado no Estado de São Paulo, versão on-line, em 6/8/18, na matéria “Mourão liga índio à indolência e negro à malandragem”, de Luiz Raatz e Filipe Strazzer. Disponível em: <https://politica.estadao.com.br/noticias/eleicoes,mourao-liga-indio-a-indolencia-e-negro-a-malandragem,70002434689>. Acesso em 13 jan. 2020.

Por essas e outras injustiças mais, devemos defender os muitos estudos das ciências humanas que operam o conceito de raça, não como categoria biológica ou natural, mas como construção sociocultural da realidade objetiva do meio social. Nesse trabalho, advogamos a existência da raça como categoria analítica da condição do negro no país. Apesar de não considerarmos a raça como um conceito biológico válido para explicar a diversidade humana, conforme postulavam as teorias racistas do século XIX, negar sua existência na prática social, sua capacidade de hierarquizar e excluir seria, no mínimo, incoerente. Antônio Sérgio Guimarães (apud SCHUCMAN, 2012, p. 112) questiona como:

[...] as diferenças raciais se impõem à consciência individual e social, contra o conhecimento científico que nega as raças (são como bruxas que teimam em atemorizar, ou como o sol que, sem saber de Copérnico, continua a nascer e a se pôr?).

A utilização do conceito raça é também defendido por bell hooks²⁶ (2019), de maneira especial em uma passagem na qual cita a narrativa de um personagem da peça *Le Blancs* (Os brancos), de Lorraine Hansberry:

Eu acredito em reconhecer instrumentos como *instrumentos* – mas também acredito que esses instrumentos são reais. Em um século os homens escolheram esconder suas conquistas sob a religião, noutro, sob a raça. Então você e eu podemos reconhecer que o instrumento é fraudulento nos dois casos, mas persiste o fato de que um homem que é atravessado por uma espada por não se tornar muçulmano ou cristão – ou é linchado no Mississippi ou em Zatembe porque é negro – está sofrendo as consequências absolutamente reais desse instrumento de conquista. E é inútil fingir que ele não *existe* – simplesmente por que é uma mentira (hooks, 2019, p. 76).

Ao negar a existência da raça enquanto categorial social, ou fingir que ela não existe, a sociedade invisibiliza o processo histórico que constituiu as desigualdades e as injustiças em relação às populações negras brasileiras, escravizadas ou já nascidas livres. Não podemos deixar que esta realidade caia no esquecimento, por isso, na próxima seção nos debruçaremos sobre o caso específico no município de Lambari, lócus dessa pesquisa.

4.1 Lambari e o legado das teorias racistas do século XIX

²⁶ É desejo da autora que seu nome seja gravado todo em minúsculas: “o mais importante em meus livros é a substância e não quem sou eu” (in: “A pedagogia negra e feminista de bell hooks”, Disponível em <https://www.geledes.org.br/a-pedagogia-negra-e-feminista-de-bell-hooks/> Acesso em 4 jan. 2020.

Antes de mergulharmos no contexto da cidade de Lambari, inicialmente buscaremos compreender o cenário político-econômico brasileiro no final do século XIX. O Brasil, naquele contexto, estava sujeito às oscilações internacionais devido à dependência econômica em relação ao café, o que favoreceu a alta inflação e a carência de produtos básicos de sobrevivência; como consequência, isso gerou grande instabilidade social (SCHWARCZ, 2012). Após 1888, milhares de libertos buscaram, mesmo sem suporte governamental, reintegrar-se ao mundo do trabalho em uma nova conjuntura política, assim como, muitos imigrantes pobres europeus que haviam chegado ao Brasil. A elite letrada brasileira, assustada com a quase impossibilidade de controlar essa configuração populacional miscigenada, consumiu avidamente as ideias racialistas europeias, enxergando nelas o arcabouço teórico mais adequado à regeneração e à civilização da sociedade brasileira (SCHWARCZ, 2012).

Tais ideias sugeriam o modelo do processo civilizatório pautado no branqueamento populacional e na purificação da alma via orientação religiosa cristã, sob pena do país não se desenvolver adequadamente, carregando o fardo do atraso. Nas faculdades, nas escolas e na imprensa, o discurso hegemônico (branco) conduziu-se na direção do apagamento da cultura negra (a indígena e a pobre também), a fim de que o Brasil crescesse como a flor civilizada dos trópicos. Na virada para o século XX, as principais cidades brasileiras passaram por um processo de regeneração²⁷, segundo as quais muitas delas foram reformadas e a população pobre e negra expulsa dos grandes centros. O intuito era que as referidas cidades se aproximassem o máximo possível, em termos arquitetônicos e de urbanidade, dos modelos citadinos europeus, em especial, o de Paris.

O município de Lambari, apesar de ser uma pequena cidade do interior de Minas, não passou incólume por todo esse processo de transformação higiênica e urbana. Frequentada pela elite branca da capital e de São Paulo que passava férias na cidade ou realizava tratamento crenoterápico (com águas minerais) por recomendação médica, Lambari também passou por reformas significativas cujo principal idealizador foi Américo Werneck. Na reforma idealizada e executada por ele, o itinerário das ruas foi alterado, o local das fontes de água mineral remodelado e novas construções foram estruturadas. A mais famosa, sem dúvida, foi o Cassino

²⁷ Para mais informações sobre o processo, ver trabalho magistral de Nicolau Sevcenko, “A literatura como missão: tensões sociais e criação cultural na Primeira República”. (2003)

de Lambari (Figura 5), inaugurado em 1911 e inspirado na arquitetura da cidade francesa de Vichy, também conhecida por suas fontes de água.

Figura 9 - O Cassino de Lambari em foto atual

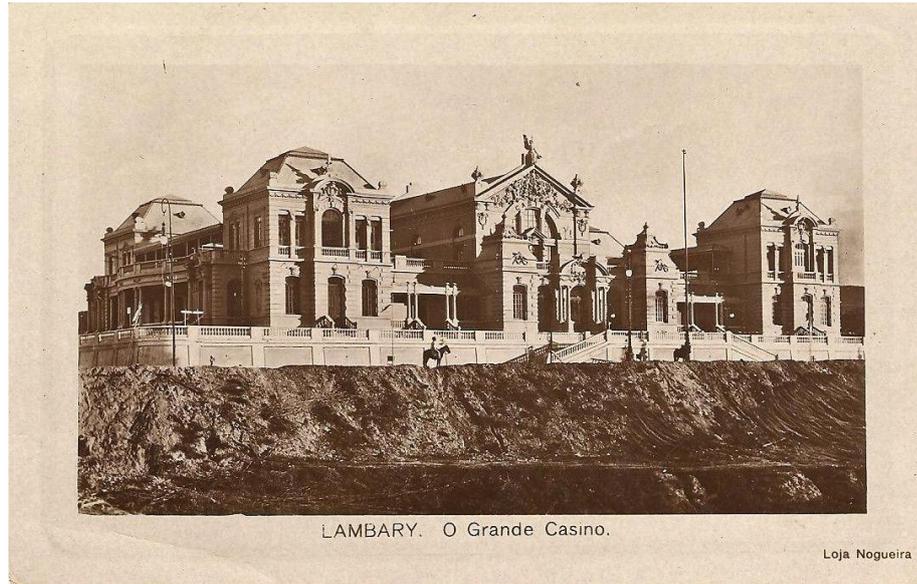


Fonte: Site G1. Disponível em: <https://g1.globo.com/mg/sul-de-minas/noticia/2018/12/21/apos-restauracao-cassino-de-lambari-e-reinaugurado-e-recebe-museu-das-aguas.ghtml>. Acesso em: 14 jan. 2020.

É notória²⁸ a semelhança entre os dois prédios, como podemos perceber nas imagens seguintes (FIGURA 6 e 7):

Figura 10 - Cassino do Lago, 1911

²⁸ Para maiores detalhes sobre o Cassino de Lambari e sua semelhança com o de Vichy, além de mais informações sobre o processo de remodelação da cidade de Lambari, consultar a dissertação de mestrado de Francislei Lima da Silva, Os monumentos da água no Brasil: Pavilhões, fontes e chafarizes nas estâncias sul mineiras (1880-1925). (SILVA, 2011)



Fonte: Acervo Museu Dr. Américo Werneck – Lambari/MG

Figura 11 - Perspectiva do Novo Cassino de Vichy

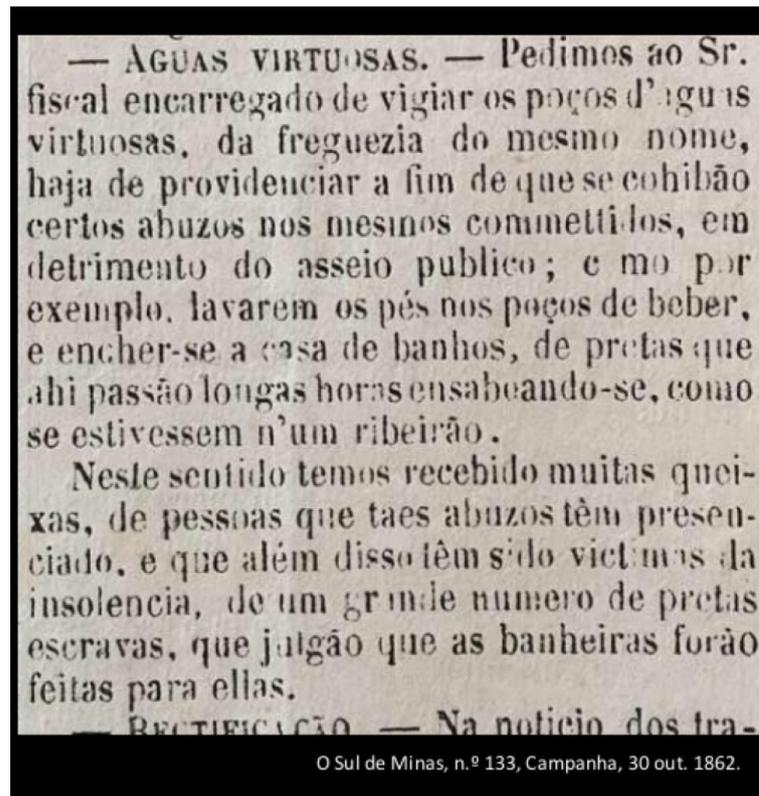


Fonte: <http://www.geneanet.org/histoire-ville-village-commune/vichy-03310.html>

Sabe-se que os grandes centros urbanos, como Rio de Janeiro e São Paulo, expulsaram a população pobre e negra das áreas centrais no decorrer dos seus respectivos projetos de reestruturação (SEVCENKO, 2003; CHALHOUB, 2017; SCHWARCZ, 2012). Lambari

também foi fortemente influenciada pelos discursos higienistas vigentes na época, a ponto do jornal “O sul de Minas” emitir uma nota (Figura 8) alertando a população sobre os maus usos da casa de banhos da Freguesia das Águas Virtuosas (antigo nome de Lambari), como se pode notar:

Figura 12 - Trecho do Jornal O Sul de Minas



Fonte: Secretaria de Cultura de Campanha, cópia cedida pelo pesquisador Francislei Lima da Silva (2019)

Aquele espaço obviamente, aos olhos do autor da nota, não havia sido construído para as “*pretas escravas, que julgam as banheiras terem sido feitas para elas*”. Mesmo sendo um caso específico, cabe destacar que as investidas da elite em tentar controlar os usos e a apropriação dos espaços públicos por negras e negros não eram exceção, mesmo no período do pós-abolição.

A consolidação das teorias racistas que sustentavam essa ações, como a do autor que escreveu no jornal, deu-se por meio de muitos debates envolvendo os fazendeiros e a classe

política brasileira. Isso intensificou-se em função de um evento histórico muito marcante, a Abolição da Escravidão, em 13 de maio de 1888.

Faço questão de destacar essa data, haja vista que a Congada de Lambari está bastante correlacionada a esse fato histórico importante. Pude constatar o forte simbolismo do processo de abolição da escravatura nos depoimentos das/os congadeiras/os, nos cantos/pontos e no nome dos ternos (Ternos 13 de maio e Flor de Maio). Assim, ficou impossível desvincular tais representações sobre a libertação dos escravizados e as origens da Congada em Lambari. Uma vez que grande parte dos/as depoentes fizeram referência ao papel relevante dos escravizados no surgimento dessa prática cultural na cidade e ao sofrimento pelo qual tiveram de passar ao longo do tempo.

[...] eu vejo o Congo, a dor lá, sabe? O chicote lá né, a prantação da cana... eu vejo o Congo quando se canta o Congo, pedindo aquela libertação, essa libertação que nós não temos ainda né, não fomos libertos até hoje né, é o racismo, é o preconceito, é tanta coisa, né, então isso tudo tá no Congo (Angela).

[...] o treze de Maio, né, foi quando a libertação dos escravos, né, que a Congada foi, vamos dizer, um festival, né, pros negros, vamos dizer, comemora essa libertação (Emilly Samara de Castro Julio).

[...] o que eu pesquisei, que eu cheguei a ver uma vez na internet, que a Congada veio de anos, mais muitos anos atrás, veio dos escravos, dos escravos e quando eles estavam escravizados, quando eles saíram e fizeram aquela festa, que eles estavam livre né...(Antônio Luiz de Oliveira - Madô)

[...] ela (a raiz do Moçambique) foi trazida, foi capturada na África, trazida pelos navios negreiro ... deixado aqui na, no Vale do Paraíba, o guia espiritual meu viveu naquele naquela parte, tendeu (...), dentro ali do cativeiro eles encenavam da forma da dançar e cantar... para revigorar e acrescentar aquela energia, a devoção, botar fé neles... tirar aquele medo de sair pra fora e lutar ... a batida do bastão é a batida de uma espada... tendeu, a defesa do bastão ocê pega o bastão com as duas mãos, quando você vai bater, como que fala, é como se tivesse uma luta mesmo, corpo a corpo, então é essa forma é trazida de lá, mostrando a guerra, o sofrimento que eles tiveram, o choro, a cantada da devoção nossa ao nosso santo de devoção é o choro deles de dentro da senzala, então é dessa forma então, não é a nossa parte cantada e chorada... da mesma forma que eles cantavam e choravam lá em sofrimento, dá mesma forma que a gente canta em alegria, em devoção (Anderson do Carmo)

[...] vieram os negros escravizados para o Brasil assim como todos nós sabemos aí né, pelos livros de história, mais e aí? Eles tiveram, vieram para cá, trabalharam, eles sofreram tudo isso que a gente sabe, mas e a fé deles que eles cultivaram essa fé? Através do batido do tambor né, através do seu

jeito de expressar a sua fé, através da religião que eles nunca deixaram morrer né, o Congado. (Benedito)

[...] os negros né, no seu sofrimento de acorrentados, de ter que trabalhar para enriquecer outros né, que no caso portugueses ne ... era assim muito triste, né, por que quem quer ser acorrentado?... né ... Deus nos colocou todo mundo no mundo todos nós no mundo ... para ter livre arbítrio de pensar, de agir, de falar, de ter a sua crença respeitada, mas num era isso que era respeitado a medida que trazia os negros da África para trabalhar nas lavouras né, aquele sofrimento de trabalhar, trabalhar acorrentado de noite era dormia acorrentado no outro dia é (...) Alimentação péssima né e apanhar para poder é... sobreviver então, (...) a hora de dormir era a hora que eles estavam assim pedindo aos santos protetores, né, no caso que é homenageado São Benedito, Nossa Senhora do Rosário, os santos negros, né ... é Santa Efigênia e outros, então com danças, cantos, louvores pedindo mesmo, né, socorro... grito de socorro (...) Qual mal o negro fez? Que mal fez? de trabalhar pra hoje ter o que tem no Brasil né ... abrir estradas é (...) daí surge a dança que é a pelo menos a alegria né, porque mesmo sofrendo não desistiram, a gente orgulha disso né, não desistiram dentro do sofrimento mesmo, mas pra manter a sua origem ... (Francisca).

A memória herdada concernente a condição social dos negros, tanto como escravizados, quanto como libertos, é muito latente nesses depoimentos. Isso é reforçado porque essa referência também aparece em muitos cantos/pontos que, em alguns casos, chegam até a fazer alusão à Princesa Isabel, personagem com grande representatividade entre as/os congadeiras/os de Lambari:

*Tava dormindo, a Princesa me chamou
Levanta negro, cativo já acabou
Imperador, imperador,
Treze de Maio demorou, mas já chegou*

*A Princesa Isabel com a pena
que escreve na mão
Tirou negro da senzala
Treze de Maio deu Abolição*

É evidente, nos versos, a força da simbologia do Treze de Maio como marco da libertação e da Princesa Isabel como a “redentora” dos negros escravizados. Nos primeiros anos da República (1889), o clima de instabilidade econômica e incerteza com relação ao futuro do país era grande. Grande parte do povo assistiu a tudo “bestializado” (CARVALHO, 1987), por

conta da rapidez com que os trâmites de mudança do sistema político tinham se efetivado com a proclamação da república e do elitismo de todo o processo. A partir daí, as práticas coronelistas de clientelismo e do voto de cabresto se tornaram a prática corrente do novo processo eleitoral e as promessas de igualdade e crescimento econômico não se cumpriram da maneira célere que alguns imaginavam.

Abriu-se, desse modo, espaço para certa idealização do regime anterior, não a “monarquia concreta, mas daquela que, agora, vista ao longe, lembrava segurança e calma, e era prontamente transformada em mítica” (SCHWARCZ, 2012, p.16). Parte da população, é claro, entendeu a Abolição como resultado dos esforços revolucionários de muitos que se revoltaram e agiram, de diferentes maneiras, contra a escravidão. Contudo, outra parte do povo se apropriou desse fato histórico como uma espécie de favor, conforme Lilia Schwarcz explicita:

O antropólogo Marcel Mauss, em seu ‘Ensaio sobre o dom’, mostrou que faz parte da dádiva a obrigação de devolver. Isto é, aquele que recebe um presente se sente compelido a retribuí-lo – isso quando não se estabelecem graus de gratidão e de subserviência. Ora, feita a Abolição, boa parte da população recém-liberta atribuiu à monarquia e à princesa o mérito da ‘glória concedida’. É nessa perspectiva que podemos entender movimentos como a Guarda Negra (grande defensora da realeza contra as manifestações republicanas) assim como as inúmeras demonstrações de simpatia e afinidade para como regime monárquico (SCHWARCZ, 2012, pp. 26-27).

Nessa esteira de reflexão, contrapondo-se à realidade de um sistema falido, injusto e cruel, criou-se no imaginário popular a imagem de uma monarquia idealizada que, com um ato de “bondade”, libertou os negros escravizados de sua condição. A produção dessa representação foi tão contundente e profunda que, em Lambari, até por volta do fim da década de 1970, além do Rei e da Rainha Congos, acompanhavam o cortejo a figura do Imperador, da Imperatriz, da Princesa e do Príncipe (esses últimos eram simbolizados por duas crianças brancas, a P. Isabel e D. Pedro I).

Essa perspectiva quase nostálgica referente ao sistema monárquico brasileiro capturou o apoio de vários grupos organizados, tais como os integrantes da Guarda Negra e os sertanejos de Canudos (1897). Estes últimos, além de lutarem contra a miséria imposta pelo coronelismo local, criando um lugar de autonomia e sociabilização dos recursos produzidos, tinham também forte relação com a religiosidade católica e, por isso, defendiam a monarquia.

Grande parte das/os praticantes da Congada de Lambari foram cooptadas/os por essa visão pouco politizada (e talvez até ingênua) dos acontecimentos históricos ocorridos no decorrer da libertação dos negros escravizados. Assim, tomaram como referência as figuras da Princesa e do Imperador como os únicos responsáveis pela Abolição. No entanto, esse entendimento não é unânime entre as/os congadeiras/os, visto que esse acontecimento histórico também é percebido como resultante da pressão provocada pelas fugas e revoltas das pessoas negras escravizadas:

[...] o festejo, dia treze, é que é para lembrar a libertação dos escravos né, que os escravos foram libertos, mas você que prende uma pessoa, [...] a pessoa prende a pessoa, vive preso, vive lá acorrentado e tudo, depois já não davam conta mas, assim fala assim a libertação dos escravos de treze de maio de mil oitocentos e oitenta e oito, a princesa Isabel, lei áurea foi assinada com pena de ouro ou assinava porque já não dava mais pra segurar, eles estavam saindo, fugindo do poderio, eles estavam fugindo para as matas né, e já estavam formando lá de novo os grupos [...] Mas tudo isso é que vem da raiz da Congada né, aquele grito de libertação aquela alegria de poder começar a bater latas né, o que vinha na frente pauzinho, lata tudo, daí então surgiu os grupos de Congada (Francisca).

Importante salientar que a construção dessa memória não foi feita exclusivamente por esses grupos. Nos anos de 1888, foi desenvolvida uma estratégia para massificar a ideia de que muitos senhores eram bondosos e, por isso, iriam conceder a liberdade aos pobres negros escravizados. Ficaram famosas, por exemplo, as “festas de abolição” – propositalmente noticiadas nos jornais – nas quais proprietários concediam a liberdade a um ou mais negros em função do dia de algum santo ao qual fossem devotos, como pagamento de alguma graça recebida (SCHWARCZ, 2007).

Os periódicos buscaram também salientar – diante das fugas em massa e da iminente e inevitável Abolição – a capacidade dos senhores em manter a ordem. O Correio Paulistano, por exemplo, publicou em janeiro de 1888 uma notícia desmentindo a informação de que 500 negros escravizados teriam fugido de uma fazenda, esclarecendo que a conglomeração era apenas uma passeata de libertos autorizada pelo delegado de polícia. Delegado esse, vale dizer, que estava sendo “infatigável no cumprimento do seu dever, pois é sabido que não admite vagabundagem na cidade, forçando a organização do trabalho do liberto” (idem, p. 27).

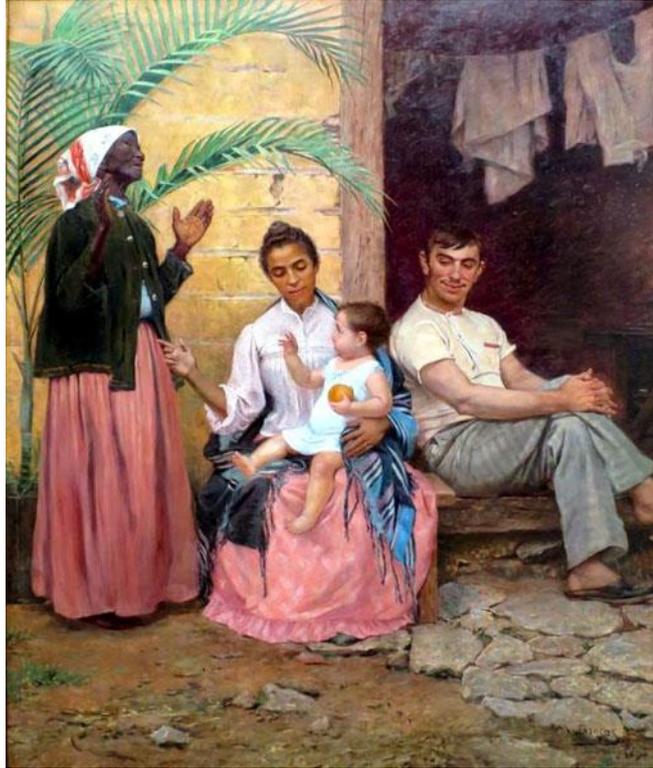
Havia em curso, portanto, a produção de um consenso social em torno da ideia de que a escravidão não havia sido tão dura assim, que os senhores eram generosos e que, por tal motivo, concederiam a liberdade a seus escravizados (desde que mantivessem a ordem e não fosse

afeitos à “vagabundagem”). Portanto, é possível supor que a adoção do ideário monarquista por parte de determinados setores populares se deu, em parte, por um fortíssimo trabalho de formação do consenso em torno da ideia referente à bondade e generosidade dos senhores brancos.

Tais pedagogias do consenso que, como vimos, decorreram de um projeto estratégico da elite brasileira na transição dos séculos dezenove para o vinte, acabaram endossando as ideias racialistas até o final da Segunda Grande Guerra. Mas até 1945, muitos dos discursos produzidos com o intuito de manter uma sociedade altamente hierarquizada tiveram que se reeditar de diferentes maneiras (SCHWARCZ, 1993). É interessante perceber o enorme investimento que a ciência e os intelectuais brasileiros fizeram para convencer a população de que miscigenação tornaria o país degenerado e irremediavelmente fadado ao atraso. As grandes questões colocadas eram: o que é o Brasil? Como coadunar a existência de uma população quase totalmente miscigenada e o desejo de fazer o Brasil ascender rumo ao progresso alcançado pelos países civilizados? Alguns, como João Batista Lacerda, responderam a esse problema social com o ideário do branqueamento que estimulava a imigração europeia e trazia a promessa de que em 100 anos o Brasil se tornaria um país branco (SCHWARCZ, 1993).

Lacerda foi médico e diretor do Museu Nacional do Rio de Janeiro e, ao participar do I Congresso Internacional das Raças em 1911, afirmou em plenária que “o Brasil mestiço de hoje tem no branqueamento em um século, sua perspectiva, saída e solução” (LACERDA apud SCHWARCZ, 1993). O ensaio que fora apresentado pelo médico trazia em sua capa a pintura de Modesto Brocos (FIGURA 12), segundo a qual retratava um homem branco sentado ao lado de uma criança branca, da sua mãe mestiça e da sua avó negra. Avó essa que na imagem aparece levantando as mãos para o céu em sinal de agradecimento à dádiva alcançada por intermédio do branqueamento de seus descendentes.

Figura 13 - Redenção de Cam, obra de Modesto Brocos, de 1865



Fonte: Acervo Museu de Belas Artes, Rio de Janeiro. Disponível em:
https://artsandculture.google.com/asset/redeno-de-c/_gH_m-s_zK3Wzg

Lacerda foi um dos homens da inteligência brasileira que, diante do fim da escravidão e da reorganização dos critérios de cidadania, encontrou na concepção do branqueamento a possibilidade de manutenção de seus privilégios ao perpetuar a hegemonia das pessoas brancas sobre as negras. Engana-se, contudo, quem supõe que os intelectuais brasileiros eram meros receptores das teorizações europeias, visto que precisavam adaptá-las à realidade brasileira.

Assim, a intelectualidade do país realizava “alguns ajustes” nas abordagens, descartando duas de suas premissas principais: a natureza inata das desigualdades raciais e a degeneração da miscigenação. Dessa maneira, poderiam aceitar alguns indivíduos negros em seus círculos de convivência e afirmar a positividade do mestiço, negando o estigma do negro por meio do branqueamento (COSTA, 2010; SCHWARCZ, 1993).

É preciso frisar, mais uma vez, as consequências históricas que o branqueamento causou e ainda causa em grande parte da população negra, por forçá-la a buscar um ideal estético e cultural inatingível. Com base nessas revelações, pode-se perceber o projeto traçado ao Brasil com o processo do branqueamento populacional. Sendo inevitável esse contexto, Costa (2010) destaca como alguns negros conseguiram resistir e transgredir tais prerrogativas ao desenvolverem táticas e estratégias de inserção em espaços sociais importantes.

A negação do preconceito, a crença do ‘processo de branqueamento’, a identificação do mulato como uma categoria especial, a aceitação de indivíduos negros entre as camadas da elite branca tornou mais difícil para os negros desenvolver um senso de identidade como grupo. De outro modo, criaram oportunidades para alguns *indivíduos* negros ou mulatos ascenderem na escala social. Embora socialmente móveis, os negros tinham, entretanto, de pagar um preço por sua mobilidade: tinham que adotar a percepção que os brancos possuíam do problema racial e dos próprios negros. Tinha de fingir que eram brancos. Eram negros “especiais”, “negros de alma branca” (COSTA, 2010, p. 377) (grifo da autora).

Não se trata de suavizar a responsabilidade da branquitude²⁹ com relação à produção do arcabouço ideológico racista brasileiro à época, mas de ressaltar como as populações negras aproveitaram para se integrar à sociedade e ascender socialmente, ocupando diferentes territórios. Tais ideias foram negociadas – ainda que de modo extremamente desigual – no interior de uma manobra social cujo manejo sempre dependeu de conflitos, recuos, conquistas, acomodações (COSTA, 2010).

Em outra instância, essa conquista das pessoas negras que despontaram socialmente, ocupando um outro lugar, igualmente endossou um projeto discursivo que amenizava os impactos da escravidão e fazia circular um sentimento de convivência pacífica entre os diferentes, brancos e negros. A disseminação de uma suposta harmonia nas interações entre brancos e negros, melhor dizendo, o pressuposto da unicidade, da humanidade e da igualdade entre as raças, tornou-se um poderosa pedagogia da universalidade atingindo os/as congadeiros/as:

Um corpo só, um povo só ... sem cor, sem idade, um único povo ... eu vejo a Congada, sinceramente procê, eu vejo a Congada da senzala...né, mas não assim escolhendo cor, senzala é aquela multidão né, agradecendo a quem? A libertação, quem verdadeiramente que se tem agradecer por essa libertação... Então eu vejo esse povo como um único povo só, vejo o paraíso na verdade ... né, todo mundo cantando, uma força só, agradecendo a quem? ... né, por tanto sofrimento, por tanta luta incansável, por tantas correntes, por tantos porões de navios ... por tantas mortes dentro d’água, por tanto escuro dentro da

²⁹ Branquitude é uma construção sócio-histórica produzida pela ideia falaciosa da superioridade racial branca que permite que sujeitos considerados brancos adquiriram e perpetuem privilégios, simbólicos e materiais, em relação a não-brancos. Problematizar a branquitude é uma ação política e epistemológica que evidencia a existência de uma identidade branca que busca, através do silêncio, apagar a responsabilidade das pessoas brancas diante dos fatos que perpetuam as desigualdades raciais. A invisibilização da branquitude gera a ideia de que as desigualdades raciais e o racismo são um problema do negro; e não um problema das relações entre negros e brancos. (BENTO, 2002; SCHUCMAN, 2012)

senzala ... né, então eu vejo é isso né, um único povo sabe? Sem... sem cor... sem raça, sem idade... eu vejo, eu vejo assim, ? um bloco é carnaval, eu vejo a multidão.... O Congo pra mim é isso... (Ângela)

[...] só sei que na Congada a gente conhece muita gente, aqui vêm branco, preto tudo que vem aqui, a gente se torna amigo ... e as crianças crescendo dançando loirinho, pretinho, moreno, então a gente fica feliz com isso, né, então quer dizer que nunca vai acabar, sempre vai ter. (Jorge Luiz Júlio - Binho)

[...] o escravo se ele tivesse uma migalha de pão, ele repartia aquela migalha, nem que ele não ficasse com nada, ele repartia com todo mundo né. Nossa Senhora do Rosário pela história dela que nós já contamos aí pra trás, ela traz essa igualdade, entre o negro e o branco, que é a igualdade entre todos nós. (Anderson)

[...] Nossa Senhora do Rosário virou madrinha desses negro ... e o quê que ela traz nisso pra nós todos: igualdade, igualdade, a mistura do povo, nós não somos diferentes, se corta o meu dedo o sangue é vermelho, se corta o seu é vermelho também, se corta de qualquer outro irmão nosso é tudo vermelho ... então isso aí ... É uma aprendizagem é uma coisa bonita dessas histórias antiga que a gente escuta (Benedito)

[...] antes eram só homens que participavam e negros, hoje não, a Congada tem mais brancos do que negros. Graças a Deus, que bacana, a mistura da raça né, que faz esse país ser bonito, né. Imagina se todo mundo fosse igual, né, da mesma cor, todo mundo com a mesma cor de olhos, que bacana que é você olhar e ver as diferenças, mas sabendo respeitar as diferenças (Francisca)

Irá chegar um novo dia um novo céu/ uma nova terra, um novo mar e neste dia/ os oprimidos numa só voz a liberdade irá cantar/ na nova terra o negro não vai ter corrente/ o nosso índio vai ser visto como gente/ na nova terra o negro, o branco e o mulato todos irão comer do mesmo prato/ irá chegar o novo dia, o novo céu, uma nova terra, um novo mar / e neste dia os oprimidos numa só voz a liberdade irá cantar [Ângela – canto de autoria de Pe.Vicente cantado na missa conga].

É intrigante constatar nesses relatos que os depoentes relacionam a Congada aos escravizados, fazendo analogia ao sofrimento, à luta de outrora e aos atuais enfrentamentos, mas quando são convidados a refletir sobre temas como desigualdade, injustiça e racismo, as relações de poder não são devidamente desveladas e problematizadas, dando margem a expressões como “união”, “único povo”, “sem cor, sem raça”, “igualdade”.

A ideia dessa “união” do povo brasileiro foi gestada cuidadosamente ao longo do início do século XX, mas tal perspectiva conceitual ganhou força e visibilidade com a publicação, na

década de 1930, do livro “Casa Grande e Senzala”, do autor pernambucano Gilberto Freyre (2006), a partir da qual a percepção de que o Brasil viveria uma “democracia racial” se disseminou. Freyre defendia a miscigenação e a capacidade social e intelectual do “mulato”, valorizando o que resultava da mistura entre as raças. Segundo sua tese, não havia diferenças entre negros e brancos na sociedade brasileira da época, pois todos tinham, ao seu modo, a oportunidade de se desenvolver a partir de seus talentos. Nesse sentido, o racismo não existiria, pois a distância social no Brasil ocorreria muito mais em função das diferenças de classe do que dos preconceitos de cor ou raça (FREYRE, 2006). Em suma, “como os negros brasileiros desfrutavam de mobilidade social e oportunidades de expressão cultural, não desenvolveram uma consciência de serem negros da mesma forma que seus congêneres norte-americanos” (COSTA, 2010, p. 367).

Os preceitos da democracia racial foram amplamente divulgados e ganharam força circulando em meios sociais diversificados, tanto daqueles que percebiam que defendê-los permitiria a manutenção de privilégios e espaços sociais, quanto dos que que almejavam alcançá-los (idem). Um grupo de pesquisadores, todavia, criticou veementemente a tese de Freyre, especialmente nas décadas de 1960 e 1970, pois concluíram que havia preconceito racial no Brasil, sobretudo, no que dizia respeito às estatísticas referentes ao mundo do trabalho. Apesar de não terem sido “legalmente” discriminados (como era o caso da segregação norte-americana e do apartheid sul-africano), os negros brasileiros foram “natural” e veladamente segregados. Apesar dos avanços, a maior parte da população negra permaneceu em uma posição subalterna e de pobreza, com poucas chances de ascender socialmente (COSTA, 2010).

A incompatibilidade entre as evidências empíricas que comprovavam a severa e sistemática discriminação sofrida pelos negros brasileiros e a tese de Freyre era tão grande que os seus críticos (FERNANDES, 2008; IANNI, 1962, 1987) passaram a chamá-la de “mito da democracia racial”. Mais recentemente Kabengele Munanga também contribuiu substancialmente para o referido debate, afirmando que o mito da democracia racial teve uma penetração muito profunda na sociedade brasileira, na medida em que:

[...] exaltava a ideia de convivência harmoniosa entre os indivíduos de todas as camadas sociais e grupos étnicos, permitindo às elites dominantes dissimular as desigualdades e impedindo os membros das comunidades não-brancas de terem consciência dos sutis mecanismos de exclusão a qual são vítimas na sociedade. Ou seja, encobre os conflitos raciais, possibilitando a todos se conhecerem como brasileiros e afastando das comunidades subalternas a tomada de consciência de suas características culturais que

teriam contribuído para a construção e expressão de uma identidade própria. (MUNANGA, 1999, p.80)

Nesse trabalho, assumimos a existência da raça e reconhecemos seus usos sociopolíticos a partir dos argumentos anteriores (COSTA, 2010; MUNANGA, 1999; SCHULMAN, 2012; SCHWARCZ, 1993), porém, a comunidade acadêmica não opera em um consenso quanto o assunto é esse. Peter Fry (2005) e Ivonne Maggie (2004), por exemplo, defendem que democracia racial e miscigenação não devem ser vistas como algo negativo e que afirmar a raça – mesmo sob a perspectiva de uma construção sócio-histórica – como estratégia de ocupar espaços sociais e acabar com as desigualdade raciais fomentará a divisão entre os grupos sociais. Segundo tais autores, seguir esse caminho dificultaria o fortalecimento de uma identidade nacional harmônica que, segundo eles, existe na realidade brasileira em função da democracia racial (SCHUCMAN, 2012).

O pressuposto da alegada harmonia social entre brancos e negros no Brasil acabou por se tornar um lugar-comum nos discursos de um modo geral. Na comunidade congadeira de Lambari pude observar que sua disseminação é grande, a ponto de o depoente Vitor negar a vinculação da Congada às pessoas negras. Ao que parece, problematizar as desigualdades étnico-raciais, descortinando a disputa de poder nela envolvida, pode dividir as pessoas:

*ah ... assim, digo assim negro, né, como você disse, tipo a gente aceita mais assim, tipo, têm orgulho daquilo, tem orgulho de ser negro, de representar uma cultura, uma tradição que e também assim, de englobar outras coisas, engloba tipo brancos muita gente tem, levanta a bandeira assim que a Congada... é dança de negro, que a Congada né, e não é ... tipo eu na minha identidade trazendo gente de outras cores, de outras né, assim... é melhor.
(Vitor)*

Neste caso precisei retomar o áudio da entrevista para ouvir novamente a entonação, a fim de perceber os interditos, as pausas, os silêncios e a dificuldade dele em pronunciar a palavra “negro”. Ao mesmo tempo, também retomei a pergunta feita para poder analisar melhor o contexto: *“Em termos da formação da tua identidade - quando eu falo de identidade eu estou falando o Vitor, enquanto pessoa negra ou branca ou rica, pobre, homem, mulher né, aquilo que você é hoje. De que forma a Congada influenciou na formação da sua identidade?”*. Diante do questionamento, Vitor hesitou bastante em responder-me, sendo que depois de muitas reticências pronunciou a palavra “negro” com muita dificuldade, negando a Congada estar

associada à essas populações. Logo em seguida, discorda pontualmente de quem “*levanta a bandeira*” de que a Congada é “*dança de negros...não é...*”.

O receio em falar sobre negros, racismo e a desigualdade que assola o país também sobressai na narrativa produzida por Rosário, ao evitar mencionar o que as pessoas da cidade pensam em relação à Congada e seus praticantes. Quais as impressões elas têm sobre essa manifestação cultural? Ela respondeu desconfiada, com uma pergunta subsequente: “*de verdade mesmo (você quer falar sobre isso)?*”. Diminuiu o tom de voz para tratar “*desses assuntos de preconceito*” e sussurrou como se falasse em sigilo “*não sei se você vai cortar depois*”. Acontece que depois desse impasse, do cuidado em se manifestar sobre um tema tão espinhoso, Rosário desabafou dizendo que em Lambari ainda tem bastante preconceito. Segundo ela:

[...] é a mente pequena de também não querer saber [...] não se interessa porque não se interessa também pelo preconceito que é muito vedado, finge que não tem, mas tem muito forte

Aline: preconceito de que?

R: de raça, com certeza, com certeza absoluta, é a mesma coisa, não tem nada a ver, não sei se você vai cortar depois

A: não, pode falar à vontade

R: assim só dando um exemplo, se a Congada fosse de branco, será, será que teria a mesma visão? que é um bando de desocupado que tá com umas caixas batendo? ... não teria a mesma visão ... (Rosário).

Esses discursos que consolidaram a percepção de que as diferenças entre os grupos humanos determinam raças - e com elas hierarquias, inclusive no caso de Rosário – foram sendo constituídos em um processo histórico que remete aos parágrafos iniciais dessa seção. Tal retrospectiva teórica nos auxilia a compreender por que a teoria social contemporânea, em especial a pós-estruturalista, sustenta que raça e etnia não devem ser considerados constructos culturais fixos, definitivamente estabelecidos. É primordial notar que são conceitos tão atados aos processos históricos e discursivos da diferença que estão sempre sujeitos a mudança e transformação (SILVA, 2017).

Ao propor uma nova política curricular nas escolas que contemple a questão de raça, Silva (2017) salienta que as representações acerca dos povos negros e suas culturas são fundamentais e devem ser sempre problematizadas. Segundo o autor, nos livros didáticos, nas orientações curriculares oficiais e nas datas comemorativas são produzidas quase sempre representações cujas “narrativas celebram os mitos da origem nacional, que confirmam o privilégio das identidades dominantes e tratam as identidades dominadas como exóticas ou

folclóricas” (idem, p.101). De forma complementar, Luiz Rufino, em sua obra “Pedagogias das encruzilhadas”, defende que retratar as práticas culturais afrodiáspóricas como exóticas contribui para o fortalecimento do racismo:

Não basta objetificar as práticas e os praticantes como alvo de estudos centrados em razões intransigentes, como também não basta reivindicá-los em prol da representação da diversidade sem que os considere em suas integralidades. A virada epistêmica perpassa por ações de justiça cognitiva que reposicionem o lócus de enunciação dessas produções. Mais que baianas e capoeiristas estampados em cartões postais, precisamos de movimentos que quebrem as linearidades e apontem outros cursos epistêmicos (RUFINO, 2019, p. 124).

Exaltar a diferença e a diversidade pode parecer algo desejável, mas esconde em si a tendência geral de essencializar, de conceber a identidade como apenas a expressão de alguma propriedade cultural intrínseca aos diferentes grupos étnicos e raciais. Ainda que não seja um essencialismo biológico, trata-se de uma forma mais sutil de essencialismo, o cultural, que limita as identidades a uma concepção fixa, absoluta e não leva em conta o caráter histórico, contingente, relacional das representações (SILVA, 2017b). Segundo a perspectiva pós-estruturalista, a representação é “uma inscrição, é sempre uma construção linguística e discursiva dependente das relações de poder” (idem, p. 103).

Nesse sentido, fixar a Congada e as/os congadeiras/os a uma representação/identidade de, por exemplo, submissão ou de resistência ao *status quo* racista brasileiro, assim como, classificar todos os não-praticantes da cidade como racistas/preconceituosos é reduzir tais relações a padrões fixos que servem apenas para rotular pessoas e movimentos. Desse modo, o resultado provável dessa perspectiva será negar aos sujeitos a possibilidade – essa sim permanente – de mudança.

Cabe aqui também afirmar o caráter contraditório da subjetividade (e com ela a identidade, as representações) no processo de produção do discurso racista³⁰. Apesar de conhecermos a longa trajetória que permitiu a hierarquização racial se constituir institucional e estruturalmente, não podemos perder de vista o aspecto psíquico do racismo. Conforme Silva (2017b):

A atitude racista é o resultado de uma complexa dinâmica da subjetividade que inclui contradições, medos, ansiedades, resistências, cisões. Aqui, torna-

³⁰ No capítulo sobre Identidade e Reconhecimento trataremos da questão da subjetividade com mais vagar, mas considere importante fazer essa breve observação.

se útil a compreensão pós-estruturalista da subjetividade como contraditória, fragmentada, cindida e descentrada. O racismo é parte de uma economia do afeto e do desejo feita, em grande parte de sentimentos que podem ser considerados “irracionais” (p. 103).

Nesse sentido, assumir a dimensão política, pedagógica e identitária da Congada não deve se limitar a fornecer a “verdade” sobre o racismo ou a “imagem verdadeira” da identidade inferiorizada por ele. Igualmente, não se trata de desvelar “a verdade” escondida sob o manto da mentira racista. Opor-se a uma visão/atitude racista da Congada é oferecer/construir outra representação, feita a partir de uma outra posição enunciativa na hierarquia de poder. Esse é o papel desempenhado pelas pedagogias da Congada: criar e fomentar a continuidade de um espaço de intercâmbio intergeracional que permite às/aos congadeiras/os ocuparem outros espaços, criarem outras representações diferentes daquelas ofertadas pelo discurso racista hegemônico.

Na esteira dessa discussão, não faria sentido instrumentalizarmos as discussões aqui levantadas com o objetivo de classificar ou hierarquizar aqueles indivíduos ou movimentos que devem ser considerados grupos de resistência “de verdade” ou de atitudes que supostamente demonstrariam uma “verdadeira” luta contra o racismo e a invisibilização. As identidades e as representações são mutáveis e inconstantes, assim como os processos sócio-históricos nos quais os sujeitos estão inseridos. Nesse contexto, as reflexões aqui produzidas podem ser instrumento de luta importante – para aqueles que assim o desejarem – pois evidenciam as possíveis trilhas por “onde” caminhou e continua a caminhar a história de exclusão e apagamento da cultura negra. De nada servirão, entretanto, se não estiverem acompanhadas de um constante indagar – ao mundo e a si próprio – sobre os motivos, os métodos, os porquês.

Importante também registrar o que, de tão óbvio, talvez passe despercebido. Apesar do hábil e persistente empenho da elite brasileira em apagar, criminalizar, estigmatizar e eliminar tudo o que fosse negro, seu intento não teve sucesso. Além do prognóstico errado de que o Brasil em cem anos seria branco³¹, manifestações culturais populares como a Congada reafirmam todos os anos a força de (re)existência do povo negro e que, apesar do preconceito,

³¹ Segundo o Mapa da Distribuição Espacial da População, segundo a cor ou raça – Pretos e Pardos realizado pelo IBGE (Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística) a partir dos dados colhidos no Censo Demográfico de 2010, se autodeclararam pardos 43,1% da população e pretos, 7,6%, totalizando mais da metade da população brasileira de pardos e pretos. In: <https://agenciadenoticias.ibge.gov.br/agencia-sala-de-imprensa/2013-agencia-de-noticias/releases/14503-asi-ibge-mapeia-a-distribuicao-da-populacao-preta-e-parda>. Acesso em 26 mar. 2020.

do racismo e das reiteradas tentativas de descaracterização e/ou extinção das culturas de matriz africana, elas permanecem vivas, reinventando suas identidades, redes de sociabilidade e de fortalecimento de laços com sua ancestralidade. Por fim, vale conhecer a advertência feita por bell hooks de que não é somente exprimindo seus desejos por contato “íntimo” com pessoas negras que as camadas populacionais brancas vão acabar com a política de dominação racial expressa em interações pessoais. “O reconhecimento mútuo do racismo, seu impacto nos dois, em quem é dominado e em quem domina, é o único ponto que torna possível um encontro entre raças que não seja baseado em negação e fantasia” (hooks, 2019, p. 76).

5 Mulheres, Gênero e a Congada de Lambari: “[...] quando a princesa Isabel libertou os escravo, ele num libertou só os homi, ela num libertou só os homi, ela libertou geral, então no Congado a partir de hoje mulher dança.”

Na época da qualificação, em julho de 2019, ficou notório o espanto das professoras Ellen Gonzaga (UFLA) e Lívia Monteiro (UNIFAL) com relação à quantidade de ternos comandados por mulheres em Lambari e sua consequente representatividade na cidade (FIGURA 10). Isso só reforçou heurísticamente o nosso desejo de aprofundar conhecimentos sobre tal singularidade, redirecionando os rumos da pesquisa para também dialogarmos com os estudos de gênero, das mulheres e das mulheres negras.

Figura 14 – Emilly e Elaine Rodrigues, duas gerações da liderança feminina em Lambari/MG



Fonte: Da autora (2019)

Conforme já anunciado, dos oito ternos de Lambari, três são comandados por mulheres, sendo que um deles – o Flor de Maio – é conhecido na cidade como o “terno das mulheres” – elas comandam o grupo, estão à frente no cordão, cantam, dançam e tudo mais. No Flor de Maio os homens só podem ficar ao fundo, tocando os tambores.

A história de protagonismo das mulheres congadeiras de Lambari vem de longe, porém, na voz da congadeira Ângela conseguimos recuperá-la. Ainda menina, quando tinha por volta dos seis anos de idade, seu avô José Sabino, com seu jeito direto e incisivo de falar, ordenou: *“arruma a preta que ela vai cantar hoje com o vô”*. A mãe de Ângela parecia não acreditar, solicitando que ele repetisse o que havia pedido. Seu Sabino ratificou: *“ela vai vestida com a roupa da dama, mas não vai dançar de dama”*. Sem que o pai de Ângela soubesse, Seu Sabino ensaiou com ela os cantos/pontos que iria cantar no terno. Na hora que o terno já estava na rua, Seu Sabino mandou o pai de Ângela puxar um determinado canto/ponto e, sem avisar, chamou-a para o cordão e mandou que ela cantasse. O pai ainda tentou impedi-la, mas Sabino impôs sua autoridade de general da Congada e obrigou que o mesmo cantasse com a filha; com isso, ele assumiu o lugar de mestre e ela de contramestre do terno.

Quando o terno de Seu Sabino encontrou com o de Seu Baiano (o mais velho e respeitado dos capitães de Lambari e à época responsável pela coroa da Congada), Ângela recebeu ordem de novamente cantar, repetindo, assim, o feito. Diante da primeira menina a cantar numa Congada em Lambari, Seu Baiano se ajoelha e chora. Da mesma forma, Seu Sabino ajoelha-se também e vai ordenando Ângela a cantar as músicas adequadas para cada momento. Ambos os ternos se apresentaram, cumprimentaram-se respeitosamente³² e depois foram às casas de Baiano e Sabino comer doce.

Ao chegar na casa de Seu Sabino, a avó de Ângela o interpela: *“José, cê tá sabendo o que que ocê fez, cê arrumou confusão pros terno aqui em Lambari”*. Prontamente Seu Sabino responde: *“cuida de fazer o doce que é a sua parte de cuidar da comida, o resto é minha parte”*. Ela não estava errada, pois lembremos que na década de 1960 uma menina não poderia ter assumido um lugar importante no terno, aquilo era um escândalo. Nunca uma mulher, muito menos uma menina, havia cantado em um terno de Congada em Lambari.

Ângela relatou que foi feita uma reunião só para tratar da situação. Salientando o quanto seu Sabino era esperto (*“meu avô era tão astuto ... sem leitura, sem nada”*), ela expôs o argumento que, a partir dali, o ancião utilizou para defender que as mulheres deveriam participar do cordão: *“[...] quando a princesa Isabel libertou os escravo, ele num libertou só*

³² O encontro de bandeira – como é chamado o momento em que os ternos se encontravam - é relatado por Ângela, Benedito, Elaine e Binho – de maneira muito saudosa. Todos relatam que hoje não se faz mais e alguns dizem que os capitães mais novos não sabem como fazer o ritual. Segundo Ângela, quando os dois ternos se encontravam, os capitães de guia trocavam de terno e cantavam vários cantos/pontos. Muitas vezes, havia desafios entre eles com letras criadas de improviso naquele momento. O encontro de bandeira era um ritual de desafio, mas de profundo respeito e irmandade entre os grupos.

os homi, ela num libertou só os homi, ela libertou geral, então no Congado a partir de hoje mulher dança”. Ou seja, conforme Ângela explicou, a partir dali as mulheres poderiam dançar e cantar no cordão, não somente ocupando a fita (FIGURA 14) como era anteriormente. Diante do argumento, ninguém se opôs ao Seu Sabino, mas, bem da verdade, as mulheres não passaram a dançar no cordão de um dia para o outro. Segundo Ângela, isso levou um tempo para acontecer.

Figura 15 - Fitas do Congado (Foto de Eduardo Giavara)



Fonte: Internet. Disponível em <http://www.comunica.ufu.br/noticia/2018/09/tcc-do-pontal-explica-como-e-feita-gestao-financeira-do-congado>. Acesso em 15 fev.2020.

Vale notar que Ângela completou seis anos em 1965 e, nesse período, o mundo estava passando por transformações sociais significativas em razão da luta envolvendo diversos movimentos sociais, entre eles: a luta pela independência de diversos países africanos, pelos direitos civis nos Estados Unidos e pelo fim do apartheid na África do Sul. De igual modo, pululavam movimentos, revoluções e conflitos, tais como o movimento hippie; as passeatas estudantis reivindicando mudanças no sistema econômico e político; a Guerra do Vietnã; as

lutas contra as ditaduras militares na América Latina, o movimento feminista³³ e tantos outros enfrentamentos necessários que surgiram no pós-2ª Guerra.

O movimento feminista se reestruturava e se fortalecia após um acentuado declínio ocorrido em função da conquista do direito ao voto. Desde o século XIX, na Europa e nos Estados Unidos, um forte movimento em prol dos direitos das mulheres se formou e a luta pelo sufrágio feminino tornou-se uma de suas principais causas. Entre as décadas de 1920 e 1940 os países foram, pouco a pouco, adotando o voto feminino. Ao longo da 2ª Guerra Mundial, as mulheres conquistaram muitos dos postos de trabalho dos homens que haviam rumado às trincheiras. Segundo Carla Cristina Garcia (2015), a soma desses fatores fez, de certa maneira, o movimento feminista arrefecer.

Com o fim da guerra, entretanto, as mulheres perderam a autonomia conquistada e acabaram sendo instadas a voltar para o âmbito doméstico. Hitler perdera a guerra, mas o discurso nazista sobre as mulheres, instrumentalizado na sigla alemã KKK (*kinder, kirche, kurche*, ou seja, crianças, igreja e cozinha) se fazia ecoar nos quatros cantos do mundo ocidental – era o retorno da domesticidade obrigatória (GARCIA, 2015).

Nesse contexto, duas autoras importantes fornecem a base teórica fundamental para uma nova e poderosa onda do feminismo: Betty Friedan e Simone de Beauvoir. Friedan em “A mística feminina” (1965) demonstra que, no contexto pós-guerra, a reação patriarcal contra as conquistas do sufrágio e da incorporação das mulheres na esfera pública concentrou-se na produção de um discurso que as identificavam necessariamente como mãe e esposa – exclusivos papéis capazes de proporcionar realização pessoal. Um patriarcado ressentido produziu uma enorme gama de discursos que estimulavam a crença na existência de uma “mística feminina”, segundo a qual:

[...] a raiz dos problemas das mulheres no passado, residia em que as mulheres invejavam os homens, tentavam ser iguais a eles ao invés de aceitarem sua própria natureza, que só pode encontrar sua total realização na passividade sexual, a submissão ao homem e em consagrar-se amorosamente à criação dos filhos (FRIEDAN apud GARCIA, 2015, p. 84).

³³ Reconhecemos como feminismo o movimento coletivo de luta que parte “do reconhecimento das mulheres como específica e sistematicamente oprimidas, na certeza de que as relações entre homens e mulheres não estão inscritas na natureza, e que existe a possibilidade política de sua transformação. A reivindicação de direitos nasce do descompasso entre a afirmação dos princípios universais de igualdade e as realidades da divisão desigual dos poderes entre homens e mulheres” (HIRATA, 2009, p.145)

Simone de Beauvoir, por sua vez, publicou em 1949 um ensaio filosófico de fôlego sobre a condição feminina, que em pouco tempo vendeu aos milhões e foi traduzido em mais de 16 idiomas: “O segundo sexo”. Nele a autora francesa desenvolveu, dentre outras reflexões e análises, a teoria de que a mulher é considerada a Outra com relação ao homem, porém, nessa relação não há reciprocidade. O homem não é o outro para a mulher, pois ele é a medida de todas as coisas, é o centro, a autoridade, a norma.

A relação dos dois sexos não é a das duas eletricidades, de dois polos. O homem representa a um tempo o positivo e o neutro, a ponto de dizermos “os homens” para designar os seres humanos, [...]. A mulher aparece como negativo, de modo que toda determinação lhe é imputada como limitação, sem reciprocidade. [...] está subentendido que o fato de ser um homem não é uma singularidade; um homem está em seu direito sendo homem; é a mulher que está errada (BEAUVOIR, 2009, pp.15-16).

A heterodesignação é outro conceito, muito caro ao feminismo, desenvolvido pela autora. Segundo Beauvoir (2009), as mulheres não podem se assumir como sujeitos pois os homens lhes impõem uma identificação de acordo com seus desejos: “a humanidade é masculina, e o homem define não a mulher em si, mas relativamente a ele; ela não é considerada um ser autônomo” (idem, p.16).

A filósofa francesa se apropriou de diferentes campos científicos para produzir suas teorias, desde as ciências biológicas às humanas. Concluiu que não há nada de biológico ou natural que explique a submissão das mulheres; a hierarquização entre os gêneros é uma criação humana, histórica, cultural. A partir dessas reflexões, Beauvoir cunhou a famosa frase: “Não se nasce mulher, torna-se”.

Apesar de Joan Scott (1995) afirmar que gênero só passou a ser utilizado como categoria analítica no final do século XX, o questionamento com relação ao silenciamento ou negação do aspecto histórico e contextual dos gêneros ocorreu bem antes disso, já nos primeiros movimentos de luta por direitos das mulheres. Importante explicitar que, nesse trabalho, gênero é abordado e concebido como um constructo social que, nas sociedades atuais, frequentemente define e fixa papéis a serem desempenhados por homens e mulheres em função do sexo biológico definido no momento do nascimento.

Desse modo, ser mulher ou ser homem traz em si uma série de significados e expectativas sociais que demandam determinados comportamentos, orientação sexual e até escolha de profissão. Nesse sentido, espera-se que a mulher seja delicada, discreta, se interesse

por homens e escolha profissões como professora, psicóloga, cozinheira, bailarina ou empregada doméstica (dependendo de outros marcadores sociais que interpenetram os sujeitos e influenciam essas “escolhas”) (LOURO, 1994). Do mesmo modo, o homem deve ser forte, empreendedor, deve se interessar por mulheres e buscar profissões como pedreiro, engenheiro, médico, entre outras. Aquilo que entendemos por “masculino e feminino é construído por meio de práticas sociais masculinizantes ou feminizantes, em consonância com as concepções de cada sociedade” (LOURO, 1994, p. 36).

Judith Butler (2003, p.59), outra estudiosa das relações de gênero, ressalta que essa categoria analítica “é a estilização repetida do corpo, um conjunto de atos repetidos no interior de uma estrutura reguladora altamente rígida, a qual se cristaliza no tempo para produzir a aparência de uma substância, de uma classe natural de ser”.

Guacira Louro (1994) salienta, contudo, que essas construções sociais não são impostas unilateralmente pelas sociedades onde são vigentes; os sujeitos que delas fazem parte são, ao mesmo tempo, ativos e determinados, recebendo e respondendo às determinações e contradições sociais. Ou seja, nem todos os indivíduos de dada sociedade responderão afirmativa e aquiescentemente às prescrições sociais a que foram expostos desde que saíram do ventre materno. Por isso é de fundamental importância compreender “o fazer-se homem ou mulher como um processo e não como um dado resolvido no nascimento” (LOURO, 1994, p. 36).

Voltando ao contexto do lançamento do ensaio de Beauvoir, as reflexões da filósofa francesa pela primeira vez trouxeram, ao grande público leitor e à academia, uma teoria fundamentada com relação a esse aspecto social e histórico das relações de gênero. Tais ideias se alastraram como fagulha em um barril de pólvora e o cambaleante feminismo sufragista do século XIX foi resignificado e ganhou renovado vigor, inspirando movimentos que pleiteavam mais que acesso a postos de trabalho e direito ao voto. As mulheres queriam também o direito à autonomia do próprio corpo e à possibilidade de ser a medida de seus próprios desejos, objetivos e sonhos. Enquanto isso, a menina Ângela, em sua fragilidade pueril, “emprumava” o corpinho e cantava em alto bom som os cantos/pontos que seu avô lhe ensinara em um ambiente feito, pensado e organizado apenas para homens.

Impossível afirmar, mas será que os habitantes de uma pequena cidade do interior de Minas estariam informados e engajados nas ideias e propostas que circulavam pela Europa naquele contexto histórico? Quando da invasão de Ângela naquele universo masculino, estaria sendo inaugurada uma nova era de igualdade de gênero em Lambari? Certamente que não,

tendo em vista que as experiências de mulheres brancas e de classe média na Europa e nos Estados Unidos na década de 1960 e 1970 em quase nada eram comparáveis às condições das mulheres negras no interior do Brasil nesse mesmo período.

Eleger a categoria mulher – da forma como a caracterizavam as autoras brancas europeias e estadunidenses – como padrão universal do que é ser mulher foi uma das críticas mais ferrenhas que escritoras como Beauvoir e Friedan sofreram. Nas décadas seguintes, estudiosas de diversos campos científicos como Ângela Davis, Judith Butler, bell hooks, Linda Alcoff, Audre Lorde, Patrícia Hill Collins e aqui no Brasil, Lélia González, Sueli Carneiro e Beatriz Nascimento, dentre outras autoras, criticaram a universalidade da categoria mulher e propuseram diferentes possibilidades de análise da condição feminina sob a ótica de outros marcadores de diferença como a raça, a orientação sexual e gêneros para além do par binário homem-mulher (RIBEIRO, 2017).

Antes de adentrarmos nas reflexões dessas autoras, cabe lembrar que a crítica da universalidade da categoria mulher não é mérito exclusivo do momento histórico supracitado. Muito antes disso, para ser precisa, no ano de 1851, uma mulher negra se levantou contra uma multidão de mulheres brancas, reunidas em uma convenção pelos direitos da “mulher” e fez um discurso veemente perguntando à audiência: então, eu não sou uma mulher? (“Ain’t I a woman?”) (RIBEIRO, 2017). Nascida no cativeiro em Nova York, Isabella Baumfree conquistou sua alforria e adotou o nome Sojourner Truth (traduzindo, algo como Peregrina da Verdade) e se tornou escritora, abolicionista e ativista dos direitos da mulher.

[...] Aqueles homens ali dizem que as mulheres precisam de ajuda para subir em carruagens, e devem ser carregadas para atravessar valas, e que merecem o melhor lugar onde quer que estejam. Ninguém jamais me ajudou a subir em carruagens, ou a saltar sobre poças de lama, e nunca me ofereceram melhor lugar algum! E não sou uma mulher? Olhem para mim? Olhem para meus braços! Eu arei e plantei, e juntei a colheita nos celeiros, e homem algum poderia estar à minha frente. E não sou uma mulher? Eu poderia trabalhar tanto e comer tanto quanto qualquer homem – desde que eu tivesse oportunidade para isso – e suportar o açoite também! E não sou uma mulher? Eu pari treze filhos e vi a maioria deles ser vendida para a escravidão, e quando eu clamei com a minha dor de mãe, ninguém a não ser Jesus me ouviu! E não sou uma mulher? [...] (Discurso de Sojourner Truth na Convenção dos Direitos da Mulher em Ohio, EUA apud RIBEIRO, 2017, 36).

Retornando às críticas direcionadas às obras de Beauvoir, podemos citar também o questionamento de Sueli Carneiro (2019) sobre a validade universal do mito da fragilidade feminina. Esse mito teria justificado historicamente a proteção paternalista dos homens sobre

as mulheres. A autora nos questiona: mas de que mulheres estamos falando? E segue se interrogando sobre inúmeras situações de opressão que as “mulheres” sofrem e que têm sido denunciadas pelo movimento feminista hegemônico (diga-se, branco e de classe média). A autora nos inquire novamente: quando nos referimos à equiparação das condições de trabalho e salário com as dos homens, de que mulher estamos tratando? Quando afirmamos que a mulher é um subproduto do homem, posto que foi feita da costela de Adão, de que mulher estamos falando? Sobre a suposta fragilidade feminina, Carneiro (2019, p.143) responde:

Nós, mulheres negras, fazemos parte de um contingente de mulheres, provavelmente majoritário, que nunca reconheceram em si mesmas esse mito, porque nunca fomos tratadas como frágeis. Fazemos parte de um contingente de mulheres que trabalharam durante séculos como escravas nas lavouras ou nas ruas, como vendedoras, quituteiras, prostitutas... Mulheres que não entenderam nada quando as feministas disseram que as mulheres deveriam ganhar as ruas e trabalhar. Fazemos parte de um contingente de mulheres com identidade de objeto. Ontem, a serviço de frágeis sinhazinhas e de senhores de engenho tarados.

A partir da indagação de acadêmicas e ativistas negras tornou-se evidente que era necessário trazer para o debate público questões que antes ficavam guardadas no âmbito do interdito ou até mesmo do inexistente. Muitas vezes não se tratava nem de pautas reivindicatórias que eram invisibilizadas. As necessidades de outros grupos sociais marcados pela diferença de gênero, mas também pela de raça, de classe ou de orientação sexual, nem sequer eram cogitadas. Isso se explica, em parte, pelo fato de que essas mulheres (brancas, heterossexuais, de classe média) simplesmente não viviam aquela realidade. Era necessário que mulheres negras pobres, mulheres indígenas, mulheres lésbicas trouxessem suas experiências para o debate e reivindicassem também seus direitos.

O atual movimento de mulheres negras, ao trazer para a cena política as contradições resultantes da articulação das variáveis de raça, classe e gênero, promove a síntese das bandeiras de luta historicamente levantadas pelos movimento negro e de mulheres do país, enegrecendo, de um lado, as reivindicações das mulheres, tornando-as assim mais representativas do conjunto das mulheres brasileiras, e, por outro lado, promovendo a feminização das propostas e reivindicações do movimento negro (CARNEIRO, 2019, n.p.).

Não se trata de rejeitar e descartar o que já foi elaborado e construído pelo movimento feminista branco e pelo movimento negro – majoritariamente masculino –, mas utilizar-se desse

saber e dessa vivência com o objetivo de complexificar o debate e abranger um universo mais amplo de pessoas atingidas pelas diferentes formas de preconceito e desigualdade. Patrícia Hill Collins (apud BORGES, 2017) adverte, contudo, que o feminismo negro não é uma complementação ou adição ao feminismo dito universal, mas, sim, parte de outra perspectiva em que a experiência de viver opressões estruturais é vista a partir das formulações políticas de mulheres negras. Juliana Borges (2017) afirma que em visita recente ao Brasil, Collins delineou as questões centrais do feminismo negro:

[...] o senso de humanidade indissociável da luta feminista negra, *a defesa de si conectada à defesa do outro*, tendo em vista o processo de desumanização que corpos negros passaram, seja das populações negras em diáspora, seja da constante desumanização das populações negras em África. Ressaltou também *a interseccionalidade*, que evoca a heterogeneidade, e sublinhou a disputa pelo poder, e não de identidades, como centro deste pensamento, tendo na luta anticapitalista sua forma, já que o capitalismo é um sistema indissociável das desigualdades e da dominação do outro visando o lucro e acúmulo e concentração de riquezas. Por fim, *a descolonização dos corpos, mentes e espíritos negros*, seja na noção metafórica, seja na noção literal e de entendimento de defesa da liberdade (BORGES, 2017, n.p.) (grifos nossos).

Para o feminismo negro, portanto, não há como defender-se individualmente, sem que esta luta não esteja conectada com uma coletividade negra que vive na pele a dor do racismo, da morte simbólica e material de seus semelhantes e da conseqüente exclusão social. Enganase quem supõe que o reconhecimento das iniquidades sofridas seja sinônimo de colocar-se na posição de vítima ou que a luta feminista negra seja apenas um lugar de acusação e de passividade (BORGES, 2017). Para a autora, a perversidade do colonialismo (o histórico e o simbólico), da escravidão e da extrema desvantagem na hierarquia social vivenciados por essas mulheres e por suas ancestrais as fizeram talhar em suas carnes outros seres reinventados pela necessidade de (sobre)viver e re(existir). Forjaram, assim, outros códigos, outras identidades, outras pessoas, distintas daquelas que sofriam (e sofrem) as desigualdades.

Nessa linha de pensamento, bell hooks (2016) considera que as mulheres negras não devem apenas levar em conta a capacidade de aguentar a dor, mas celebrar seu movimento além da dor. A escritora estadunidense evoca suas experiências de ser mulher negra no sul do país para defender que nunca ouviu de suas amigas e familiares discursos de vitimização, mas de profunda potência e capacidade de reelaboração diante das adversidades. Não defende, com isso, que as adversidades não devam ser denunciadas, mas que reivindicar uma identidade

vitimada como ferramenta de luta fixa colocam os grupos oprimidos em um lugar inerte que não promove a descolonização (BERTH, 2019).

Patricia Hill Collins (2019) demonstra que as formas com as quais as mulheres negras agenciam sua resistência podem variar. Silêncio e dissimulação são algumas das estratégias possíveis e não devem, segundo a autora, serem interpretadas como submissão. A partir da pesquisa de Judith Rollings sobre empregadas domésticas nos Estados Unidos, Collins (2019) menciona um recorte da narrativa de uma das depoentes já idosa, a saber: “sempre fomos os melhores atores do mundo [...] Acho que somos mais espertas do que eles, pois sabemos que temos que jogar o jogo. Sempre tivemos de viver duas vidas – uma para eles e uma para nós mesmas” (COLLINS, 2019, n.p.). A autora em questão salienta que as empregadas domésticas americanas entrevistadas aparentaram manter um notável senso de autovalor e, de modo habilidoso, conseguiam se desviar dos ataques sobre sua personalidade, sua dignidade – tentativas de fazê-las aceitar os termos de seus empregadores que as definiam como inferiores e conclui que:

[...] as vozes dessas mulheres afro-americanas não são de vítimas, mas de sobreviventes. Suas ideias e ações não só sugerem que existe um ponto de vista autodefinido e de um grupo de mulheres negras, mas que sua presença foi essencial para a sobrevivência da mulheres negras norte-americanas (COLLINS, 2019, p. 45).

Mulheres negras ocupam um lugar social de invisibilidade e potência. São o “outro do outro” (KILOMBA, 2019) e, nesse espaço inessencial (usando os termos de Beauvoir) em que é o Outro (da mulher branca e do homem negro) sem ter reciprocidade, foi instada a perscrutar estratégias de sobrevivência intrínsecas a sua vivência existencial. No mesmo caminho argumentativo de Kilomba, Collins (2019) cunha um conceito que amplia ainda mais as possibilidades de ação política das mulheres negras: a *outsider within*, que poderíamos livremente traduzir como “forasteira de dentro”. Não sendo acolhida em nenhum desses constructos de grupos sociais marginalizados – “negro” ou “mulher” – as mulheres negras têm a possibilidade de enxergar a sociedade a partir de um espectro mais amplo. É como dizer que “a mulher negra está num não lugar, mas mais além: consegue observar o quanto esse não lugar pode ser doloroso e igualmente atenta também no que pode ser um lugar de potência” (RIBEIRO, 2019, n.p.). Seja como for, acionando a identidade vitimada ou assumindo outra, ressignificada pela resistência e luta contra as inúmeras violências, é preciso ter um cuidado:

não essencializar essas identidades e não fixar as variadas maneiras de se enfrentar a realidade racista e colonizada em apenas uma forma considerada ideal ou padrão (SILVA, 2010).

Donna Haraway (2019) faz importante reflexão, nesse sentido, ao observar que não há nada de natural que possa definir o que é ser mulher ou mulher negra:

A consciência da exclusão que é produzida por meio do ato de nomeação é aguda. As identidades parecem contraditórias, parciais e estratégicas. Depois do reconhecimento, arduamente conquistado, de que o gênero, a raça e a classe são social e historicamente constituídos, esses elementos não podem mais formar a base da crença em uma unidade essencial (HARAWAY, 2019, p. 24).

Perceber o caráter incompleto e mutável do processo de produção de identidade e diferença é primordial para abrir brechas nos sistemas identitários constituídos e impostos como norma. A referida autora nos convida a perceber que há reiteradas tentativas de se essencializar o conceito de mulher negra dentro mesmo do movimento feminista negro e isto leva companheiras de luta a adotarem um comportamento policialesco com relação à qual é o ideal de “mulher negra”. A autora defende que existe uma:

[...] tendência, entre as feministas contemporâneas de diferentes “momentos” ou “versões” da prática feminista, a taxonomizar o movimento das mulheres, tendência que tornam nossas próprias tendências políticas parecidas com o telos da totalidade. Essas taxonomias tendem a refazer a história feminista, de modo que essa história pareça ser uma luta ideológica entre categorias coerentes e temporalmente contínuas – especialmente entre aquelas unidades típicas conhecidas como feminismo radical, feminismo liberal e feminismo-socialista. Todos os outros feminismos ou são incorporados ou são marginalizados, em geral por meio de construção de uma ontologia e de uma epistemologia explícitas. As taxonomias do feminismo produzem epistemologias que acabam por policiar qualquer posição que se desvie da experiência oficial das mulheres. (HARAWAY, 2019, p. 140) (grifo da autora).

Importante notar que, apesar da autora se referir especificamente aos movimentos feministas, seu alerta com relação à tendência da fixação essencialista de identidades é válido também “para grupos marginalizados que estão no processo de criação e recriação de textos críticos que nomeiam nossas experiências e políticas.” (HARAWAY, 2019, p.102). Ao nomear diferenças e desigualdades, corremos sempre o risco de essencializar posições, seja participando de movimentos sociais ou escrevendo a seu respeito, como é o caso desse texto.

Atentando a essas armadilhas que as necessárias definições identitárias tentam nos enlaçar, voltemos agora à realidade brasileira.

No Brasil, mulheres negras criaram importantes espaços de resistência e acolhimento para a comunidade negra, criando meios de proteção e fortalecimento coletivos. Mães-de-santo nos terreiros, as tias das comunidades (como Tia Ciata, que em torno dela se formou a Pequena África, no Rio de Janeiro), as inúmeras anônimas que formaram e mantiveram as irmandades negras e, por que não dizer, as Congadas e outras manifestações culturais negras espalhadas por todo o país. Protagonistas da (re)existência de um povo, muitas vezes desempenharam seus papéis silenciosamente, sem reconhecimento social, nem mesmo dentro de seus próprios grupos.

5.1 Ecos de um passado nem tão passado assim: “Ah não, mulher do cordão não, lugar de mulher é lá na frente” [...] “se elas entrar, eu vou largar mão e vou sair”

As mulheres congadeiras sempre desempenharam papel fulcral na manutenção das festas e nas redes de solidariedade entre aos participantes da Congada em Lambari. Na época em que Ângela era criança, elas não podiam ficar no cordão; dançavam na fita e ficavam responsáveis pelo preparo da alimentação e pelas roupas dos dançantes. Suas ações eram de fundamental importância para a existência dos grupos, mas social e simbolicamente, estavam subordinadas e relegadas à invisibilidade e ao silenciamento. Conforme Seu Sabino fez questão de lembrar a sua companheira ao ser por ela confrontado: *“cuida de fazer o doce que é a sua parte de cuidar da comida, o resto é minha parte”*.

Todos os depoimentos analisados demonstram que no passado, de fato, a mulher não tinha espaço na Congada, a não ser em atividades subalternizadas que não lhes permitiam ter voz. As/Os depoentes relatam que a chegada das mulheres aos espaços de liderança é recente, pois até bem pouco tempo atrás não podiam cantar e nem tocar instrumentos no cordão.

[...] eu cresci ouvindo isso, a minha mãe sempre falava que era só na bandeira ou então na fita [...] Não podia (tocar tambor), [...] isso era só é... restrito a homens, e no caso, aqui em Lambari a primeira pessoa que dançou como... é...cantando versos junto com seu avô foi a minha mãe [...] hoje as mulheres podem fazer o que elas quiserem dentro da Congada. Até alguns anos atrás, uns dez anos atrás, a gente tinha uns ternos de Congada que não permitiam, ainda tem. (Elaine Rodrigues de Castro Júlio)

[...] o terno lá da Elaine, por exemplo, o Fernando, ele não permitia mulher dançar, que era dum outro cunhado dela primeiro, ele num gostava 'essas mulher de peito grande, fica dançando e balançando', ele achava feio (Ângela)

[...] agora, agora, agora eu aceito, mas quando tinha o terno do meu irmão (Fernando) há uns dez anos atrás, num tinha mulher não, mulher era só dama[...] é que esse terno não era dele, ele não aceitava ai, ai a gente começou a viajar e foi vendo mulher no terno de lá de cá, então a gente aceitou, hoje em dia eu acho normal num tenho, mais tem um terno lá de Jesuânia que também não aceita mulher não[...] só dama, nem caixa nem na guia não, tem que ficar ali na bandeira. (Binho)

[...] na época que eu comecei, não aceitava mulher no cordão [...] só os homens, as mulheres assim, por exemplo, uma menina, uma moça tinha dançar de dama lá na frente, no cordão era lugar de home[...] era só os homi que podia, inclusive [...] eu e uma amiga minha aqui do lado aqui, a Ângela né, a gente participava do terno e aí um rapaz falou quando falou que a gente ia ajudar no cordão, ele falou “ ah não, mulher do cordão não, lugar de mulher é lá na frente”[...] “se elas entrar, eu vou largar mão e vou sair” (Maria das Mercês)

Em nenhum momento, os discursos das congadeiras evidenciam um posicionamento de vítima no decorrer das atividades exercidas, nesse período recente da história da Congada em Lambari. Isso se dá, em parte, pois tanto congadeiras como congadeiros consideram a discriminação e as desigualdades de gênero no interior da Congada como algo do passado. A presença das mulheres em todas as funções do terno, inclusive – e principalmente – nos postos de liderança figuram como elementos confirmadores de uma vitória feminina – conquistada (porém, inacabada).

[...] É que antes elas teve aquela discriminação que mulher tem que ficar em casa, e fazer serviço de dentro de casa, então vejo uma ... uma superação [...]E hoje elas estão liderando um terno de Congada né, que é uma responsabilidade muito grande né, [...] pelos anos de discriminação né, que os homens discriminavam muito as mulheres não poder trabalhar e tudo ... Acho isso uma superação (Emilly).

[...] hoje em dia que mudou, porque antigamente era mais voltado pros homens mesmos e as mulheres ficavam em casa passando e cuidando da comida (Rosário).

[...] antigamente mulher não podia [...] às vezes a gente vê hoje mulher na espada ... né, sendo guardião da espada, antigamente não podia tinha um machismo imperava sobre isso[...]mulher até tirar um verso, uma moda também não [...]de jeito nenhum, inclusive quando isso aconteceu aqui em Lambari foi uma polêmica que eles contam [...]contam que a primeira mulher a cantar o Congo, aqui dentro dessa cidade foi a Ângela (Vitor).

[...] eu achava eu ver/ via até mesmo uma tremenda tolice na época deles. [risos] entendeu aquele pessoal não é homi é homi, não rapaz não tem nada disso, então é aquele negócio ainda bem que mudamo tudo nesse tempo, nessa parte evoluímos bastante. (Anderson).

Se por um lado, a ascensão feminina aos lugares de projeção e de reconhecimento social no interior da Congada foi uma vitória coletiva dessas mulheres, por outro, tal conquista pode camuflar questões importantes, tais como: a conquista desses espaços não é natural ou resultante da bondade masculina (um favor), necessitando, desse modo, ser cotidianamente reconquistada e preservada. De um modo geral, os depoimentos colhidos caminham no sentido de perceber a conquista dos espaços pelas mulheres como algo natural, um elemento dado, acabado. No interdito ficou a mensagem de que em tempos passados, havia muito preconceito, mas que agora já acabou, não tem mais. Apenas o relato de Maria das Mercês problematizou a condição atual, saindo do lugar-comum:

[...] mulher antigamente era discriminada em tudo, né [...] mas é que a nossa insistência acabemos ficando hoje as mulher a maioria também nos dos ternos de Congado né (Maria das Mercês)

A insistência, nesse caso, significava os processos de resistência segundo os quais as mulheres reivindicaram outros lugares, funções e atividades na Congada, projetando-se para além daquilo que havia sido estabelecido a elas. Mas o estado de vigilância deve seguir constante, haja vista que nos depoimentos de Ângela sobre seu avô, por exemplo, ficou evidente a opressão patriarcal sofrida por aquelas mulheres que viviam no seu entorno. Apesar de Seu Sabino transgredir a tradição machista na Congada ao colocar uma menina para cantar no cordão, sua autoridade como o homem da família não devia ser questionada.

Para ampliar seus espaços de atuação, mulheres congadeiras como Ângela e Maria das Mercês, ambas hoje na faixa dos 60 anos, precisaram – como é comum nas sabedorias de fresta (RUFINO, 2019) –, recuar, esperar o momento certo, avançar numa ginga constante nesse jogo de poderes disputados. É interessante notar esse movimento estratégico das duas ao longo da vida, de tal modo que quando se casaram, tiveram que parar de dançar por causa do sogro, do marido e dos afazeres domésticos, mas com o nascimento dos filhos encontraram as brechas necessárias para conseguirem retornar.

[...] só parei quando eu casei ... né quando eu casei que aí eu/ o pai do meu marido era contrário [...] do Congado ... eu ensinei meu marido a bater surdo

... e botei ele também no Congo e depois no nascimento dos meus filhos aí, quando eles já começaram a andar, eu já pus no terno (Ângela)

[...] depois casei, aí tive que parar também, aí depois dum, dum tempos já com os filhos já voltei (Maria das Mercês).

A ocupação do espaços na Congada por parte das mulheres em Lambari, como sabemos, resultou de embates e disputas para que acontecessem. Outro argumento masculino que nos chamou atenção, pautou-se na existência de um suposto “dom” natural às mulheres exercerem determinadas atividades, ou mesmo, de executarem tarefas simultaneamente.

[...] a mulher tem mais capacidade pra fazer uma vestimenta, ela tem mais ideia, mais visão, já o homem não tem... O homem já tem mais no instrumento, pra fazer um instrumento, ah tenho que fazer isso, fazer aquilo, mas as mulher já tem mais visão no vestuário, quero uma roupa assim, uma farda desse jeito. (Madô)

[...] a mulher dá muito mais conta que a gente, fazendo mais coisas, eu tenho caso da minha sogra: minha sogra passa as roupas de Congado, ela faz a comida pro povo do Congado, ela põe a farda dela, ela vai pra rua com Congado, ela carrega a bandeira, ela bate pandeiro, ela canta, então tem, às vezes faz até muito mais coisa do que a gente e todo terno de Congada precisa de um toque feminino também né [...] a mulher consegue ... ela domina, ela, vamos dizer que ocês mulheres tem um olhar mais aprofundado né. (Benedito)

O discurso da naturalização da fragilidade feminina e da suposta aptidão das mulheres para determinadas tarefas foi produzido e disseminado como consenso após a Revolução Industrial (DAVIS, 2016). Dependendo da localização com relação ao “centro” dessa revolução – a Europa – os países que por ela foram atingidos, verificaram de modo mais ou menos intenso essas mudanças. Observando o caso estadunidense, Ângela Davis (2016) assevera que a partir da Revolução Industrial operou-se uma clivagem profunda entre a economia doméstica e a pública.

Antes do advento das fábricas, a produção das famílias acontecia no âmbito doméstico e todos os integrantes, de alguma forma, participavam. Os homens lavravam o solo (quase sempre com a ajuda das esposas) e as mulheres eram manufadoras – faziam tecidos, roupas, velas, sabão e quase tudo que a família necessitava. As mulheres ficavam em casa, mas não estavam circunscritas às atividades de mãe e esposa. Eram trabalhadoras produtivas em uma economia doméstica e seu trabalho não valia menos que o de seus maridos.

Quando a produção manufatureira se transferiu da casa para a fábrica, a ideologia da feminilidade começou a forjar a esposa e a mãe como modelos ideais. No papel de trabalhadoras, ao menos as mulheres gozavam de igualdade econômica, mas como esposas eram destinadas a se tornar apêndices de seus companheiros, serviçais de seus maridos. No papel de mães, eram definidas como instrumentos passivos para a reposição da vida humana (DAVIS, 2016, p. 80).

Tal discurso se disseminou e se tornou consenso na sociedade branca, instituindo a inferioridade e fragilidade “próprias” das mulheres. A autora salienta, entretanto, que a ideia de mulher frágil em nada se encaixava na realidade das mulheres negras escravizadas ou libertas do país. Trabalhavam “como homens” nas minas de carvão, nas fundições de ferro, no corte de lenha. Algo semelhante ocorreu também entre as “operárias europeias. Mulheres eram unidades de trabalho tão lucrativas quanto os homens. No mundo do trabalho industrial, eram desprovidas de gênero. Eram trabalhadoras ou escravas e só ocasionalmente esposa, mãe ou dona de casa” (idem).

A mulher branca de classe mais alta, no entanto, permaneceu em casa, onde suas atribuições se resumiam a ser mãe e esposa. Para a nova ordem burguesa que se estabelecia era importante que essas mulheres permanecessem em casa e, para isso, todo um arsenal ideológico foi produzido para fazer crer que eram frágeis, que não eram capazes de agir ou viver sem seus maridos, ou seja, criou-se todo um ambiente para submetê-las e mantê-las no âmbito do lar (DAVIS, 2016).

Esta não era a realidade das mulheres escravizadas, libertas e das operárias, mas nesse período, produzia-se a hegemonia cultural ocidental burguesa e tudo o que era característico de um grupo social específico – os burgueses – era narrado, divulgado, demonstrado como norma, como característica geral, como padrão de humanidade. De acordo com Davis (2016), os jornais, os teatros, os livros assumiam e divulgavam os modos, as crenças e os pensamentos da nova burguesia em ascensão como padrão de comportamento civilizado.

Conforme pudemos atestar nos depoimentos anteriores, esse investimento poderoso na produção de um consenso se espalhou por quase todo o tecido social ocidental e se mantém forte até os dias atuais. Considerar que determinadas atividades são naturalmente femininas e que outras são masculinas é resultado, pelo menos em parte, desse processo que veio se aprofundando ao longo dos anos, adaptando-se sempre que necessário aos novos contextos que iam se apresentando.

Outra forma de invisibilização do trabalho das mulheres é naturalizar sua suposta capacidade de fazer muitas coisas, de acumular inúmeras atividades. Na Congada de Lambari, a chegada das mulheres aos postos de liderança resultou, igualmente, das habilidades culturalmente adquiridas diante das múltiplas atribuições.

[...] um pouco de cada coisa né, a gente nos dias da Congada fazemos a janta né, no domingo no dia da rainha tem almoço e janta também, a gente corre né, contra o tempo[...] pra agilizar as coisas e...ainda arrumar pra ir também (Maria das Mercês)

[...] de fazer a roupa, de cuidar da roupa, de lavar a roupa, aqui a gente lava roupa tudo, eles dançam lá e mais manda uma roupa tudo aqui, para ser lavada aqui, eles não lavam a roupa na casa deles (Francisca)

[...] porque nessa época de criança, jovem aí, eu só conhecia uma mulher que dançava e cantava dentro do terno de Congado e toca instrumento que é a Dona Piquita lá de Campanha né, ela ajudava o marido dela no terno de Congada dela, fazia tudo, almoço, janta tudo e ia pro Congado e cantava e era respeitada ... e sabe fazer verso, cê entendeu, e tinha conhecimento da parte espiritual dela e se não soubesse cantar perto dela tava enrolado [...] que ela era danada (Benedito)

Percebe-se nos depoimentos a normalização da figura da “mulher forte” e resistente, aquela que tudo pode, que tudo aguenta. Há de se levar em conta que é um discurso cada vez mais disseminado em países como Brasil, onde o neoliberalismo se impõe e se fortalece por meio de ideias como a do empreendedorismo, “o canto da sereia” que esconde o subemprego e o trabalho precário. Assim, ratificamos que as atividades – sejam as domésticas ou laborativas - são socialmente construídas como femininas ou masculinas e, desse modo, naturalizadas como padrão (DAVIS, 2016).

Há em curso na Congada de Lambari um processo que torna menos estanques as fronteiras entre esses dois polos. Ao assumir posições de liderança – consideradas “tipicamente” masculinas – as mulheres congadeiras desestabilizaram a norma de gênero vigente. Assumiram essas funções, porém, sem deixar fazer aquelas (“tipicamente” femininas) que desempenhavam anteriormente, acumulando, assim, inúmeras atividades. Desse modo, organizam e conduzem os ensaios, puxam os cantos/pontos à frente do terno, corrigem os dançantes que estão fora do ritmo, organizam viagens, cuidam de questões burocráticas e administrativas dos grupos. Além disso, acumulam também o cuidado com as roupas (lavar, passar, costurar) e a responsabilidade pela alimentação na época da festa. Semelhante ao que ocorre com as mulheres que adentram

ao mundo do trabalho, ou seja, acumulam funções, fazendo jornadas duplas, triplas, quádruplas (DAVIS, 2016).

Há de se levar em conta também que a Congada não é para elas um trabalho, pois nem são remuneradas para isso, portanto, não veem a organização do terno como um labor. Vale dizer que todas elas têm suas atividades cotidianas e profissionais como donas de casa, empregadas domésticas, diaristas, professoras e ainda mantém toda essa organização da Congada.

Algumas relatam que de tantas funções, tiveram que começar a delegar as ações e a contratar pessoas, assim como, buscaram cooptar voluntários para tarefas como passar roupas e/ou cozinhar. Ainda assim são elas as responsáveis por tudo, conforme revela o diálogo entre Efigênia e Conceição:

[...] a costureira, eu corro atrás ... eu corro atrás, a cozinha, eu não fico na cozinha já pego pessoas certas pra cozinhar só entro na parte de doce, eu vou pra (Conceição)

[...] pois é, mas é você que assume tudo, que compra o pano, a gente reúne pra ver o modelo a gente já tem a costureira que costura pra gente né, Conceição? [...] a Conceição é que toma frente de tudo que vai fazer a compra, ver o que que vai fazer hoje de comida, amanhã que contrata (Efigênia)

Interessante notar que as mulheres congadeiras atuam de modo interseccional, o que as aproxima, mesmo que de forma não consciente, ao feminismo negro abordado por Collins (2019). Segundo a autora, uma das características fundamentais do feminismo negro é a interseccionalidade, categoria analítica cunhada nos anos 1980 pela jurista Kimberlé Crenshaw. Outras pensadoras, no entanto, já vinham problematizando a temática, tais como bell hooks, Audre Lorde, Angela Davis, Patricia H. Collins, Sueli Carneiro.

De acordo com as ideias de Carla Akotirene (2018), a interseccionalidade é:

[...] uma ferramenta teórica e metodológica usada para pensar a inseparabilidade estrutural do racismo, capitalismo, cisheteropatriarcado e as articulações decorrentes daí, que imbricadas repetidas vezes colocam as mulheres negras mais expostas e vulneráveis aos trânsitos destas estruturas. (AKOTIRENE, 2018, n.p.)

hooks (apud BERTH, 2019) propõe uma pedagogia insurgente que ensine os jovens a transgredir as fronteiras colocadas pelo racismo, sexismo e opressão de classe. Para ela, essas são estratégias de colonização que segregam os grupos que sofrem opressões históricas e os

impedem de formar laços de solidariedade nas diferentes lutas. A autora ainda sustenta que é preciso romper essas barreiras para alcançarmos sucesso em nossos objetivos políticos, pois é comum verificarmos indivíduos engajadas/os em movimentos antirracistas, por exemplo, que não veem motivo para pensar na situação específica da mulher negra. Ou mesmo, pessoas do movimento sindical que não entendem a relevância de pensar os preconceitos de raça ou de orientação sexual que perpassam a vida de trabalhadores e trabalhadoras. Muitos compreendem a existência desses atravessamentos, mas não suficientemente para modificar sua luta, torná-la mais abrangente e respeitosa com as lutas alheias (BERTH, 2019). A autora ainda complementa que:

Fico intrigada com poderosos líderes negros visionários que podem falar e agir apaixonadamente em resistência a dominação racial e abraçar a dominação sexista de mulheres; com feministas brancas que trabalham diariamente para erradicar o sexismo, mas que tem grandes pontos cegos quando se trata de reconhecer e resistir ao racismo e à dominação por parte da supremacia branca no planeta. (hooks apud BERTH, 2019, p. 101).

Nesse caminho argumentativo, quando hooks (apud BERTH) advoga a favor do amor como prática de liberdade é no sentido de perceber que é impossível confrontar a lógica colonial sem que se construa redes de subjetividades com pessoas que se amem, se respeitem e reconheçam o valor da humanidade no outro. A partir dessa perspectiva:

[...] não se pode hierarquizar as opressões, considerando algumas mais urgentes que as outras, e sim olhar a partir de uma perspectiva interseccional, identificando o como elas se inter-relacionam e em que elas se somam, potencializando seus efeitos sobre um grupo de indivíduos (BERTH, 2019, p.103).

As mulheres negras são apontadas por grande parte dessas autoras como o grupo que passa pela experiência – provocada por sua posição existencial na base dessas opressões – que as permite conhecer na carne a interseção dessas discriminações. Mais ainda se forem mulheres trans (mulheres que têm seu gênero definido no nascimento de acordo com o sexo biológico masculino e que não se identificam com essa definição). Não haverá tempo/espço aqui para tratarmos da questão das pessoas trans, mas é importante frisar que o espaço social que ocupam é extremamente desigual e subalternizado.

Audre Lorde (2019) salienta, contudo, que não há hierarquia de opressão. Por outras palavras, não se trata de uma corrida para ganhar o prêmio de maior sofrimento; a prerrogativa é

ter consciência de que os diferentes marcadores de diferença se interpenetram continua e incessantemente, sem dar trégua a quem por eles são atravessados.

Entre as mulheres lésbicas, eu sou negra; e entre as pessoas negras, eu sou lésbica. Qualquer ataque contra as pessoas negras é um problema para lésbicas e gays, porque eu e milhares de outras mulheres negras somos parte da comunidade lésbica (...) Não existe hierarquia de opressão (...) quando a Ku Klux Klan move uma ação judicial em Detroit para fazer o comitê de educação da cidade tirar das escolas livros que ela acredita “fazerem apologia à homossexualidade”, sei que não posso me dar ao luxo de lutar contra uma única forma de opressão. Não tenho como achar que estar livre da intolerância é direito de apenas um grupo específico. E não tenho como escolher em que frente vou lutar contra essas forças discriminatórias (...) (LORDE, 2019, n.p.).

Olhar a realidade com os óculos da interseccionalidade advém da impossibilidade de se repartir o indivíduo em suas diferenças, visto que elas se formam, se apresentam e recebem do mundo suas reações de forma concomitante. Por conta disso, Lorde (2019) afirma que não pode se dar ao luxo de escolher qual sua frente de batalha. As mulheres negras, por serem o “outro do outro” (RIBEIRO, 2017), por experienciarem a vida de quem está na base, por vezes, trazem aos movimentos sociais essa vivência, os complexificam, enriquecendo-os.

Não devemos por isso romantizar a figura da mulher negra. Todos nós, de algum modo, em algum momento, servimos de voz ao preconceito, na maior parte das vezes sem nos darmos conta disso. Há uma tendência de grupos oprimidos reproduzirem comportamentos opressores internalizados. Como no momento que será analisado no próximo capítulo, por exemplo, em que a depoente assegura que não há problema com a existência de umbandistas na Congada, pois eles “*sabem o seu lugar*”.

Feita essa observação, podemos dizer que a liderança das mulheres congadeiras de Lambari que entrevistei – todas negras, todas da periferia – são encharcadas dessas experiências identitárias por elas vividas. Em alguns casos, essas experiências são objeto reflexão, em outros não. Seja como for, influencia o modo de olhar o mundo, as pessoas, suas dificuldades, seus desafios.

6. APRENDIZADO E ANCESTRALIDADE: “*porque a vida é assim ó, cê nasce aprendendo e morre sem saber de nada*” (Benedito)

Não te envaideça diante daquele que não sabe o que você sabe. Ele te ensinará também (Ptah-hotep, governador da capital do Kemet/Egito e vizir por volta de 2500 a.C)³⁴.

Se queres saber quem sou/ Se queres que te ensine o que sei/ Deixa um pouco de ser o que tu és/ E esquece o que sabes (Tierno Bokar, sábio de Bandiagara – Mali)³⁵.

O que se ensina, o que se aprende na Congada? Quem ensina, como se ensina? Como analisar o processo de ensino-aprendizagem no interior da Congada? Desde o início da pesquisa essas indagações me acompanharam e sempre me “cutucaram”, tornando-se um dos meus grandes desafios, qual seja, como pensar as práticas culturais (que acontecem fora da instituição escolar) e concebê-las como manifestações educativas? Quais as concepções de pedagogia e educação estão em disputa?

De todo o material empírico produzido que pude escutar, transcrever e categorizar, o que me saltou aos olhos de início foi a presença fundamental e imprescindível dos mais velhos em todos os aspectos. Todos as/os depoentes, sem exceção, expressaram respeito e reconheceram os conhecimentos transmitidos pelos mais velhos. Além disso, destacaram o caráter familiar e geracional dos ternos, assim como, revelaram a importância dos seus ancestrais à manutenção da Congada. Em função disso, decidi que essa seção seria intitulada “Aprendizado e Ancestralidade”, dada a indissociabilidade entre esses dois termos no interior do universo congadeiro investigado.

[...] Eu, assim, eu acredito muito na força da ancestralidade [...] Não sei se a gente tem essa ligação com a questão dos ancestrais... Quando toca o tambor a gente sente que tem uma energia diferente, assim, reforçando com a gente. (Elaine)

³⁴ A frase é assim citada pela doutoranda em Filosofia Africana pela UFRJ Kattiuscia Ribeiro no vídeo “Uma aula sobre filosofia africana e mulherismo” do Canal Papo de Pretas, <<https://www.youtube.com/watch?v=H4MblJoecrU&t=4502s>>. Acesso em 24 jan. 2020. Ao buscar em outras fontes, encontrei a frase do sábio e vizir em diferentes traduções, entre elas a transcrita por Gisele Camara: “Não te envaideças de teu conhecimento, toma o conselho tanto do ignorante quanto do instruído, pois os limites da arte não podem ser alcançados e a destreza de nenhum artista é perfeita. O bem falar (literalmente: ‘a palavra perfeita’) é mais raro que a esmeralda, mas pode encontrar-se entre criados e britadores de pedra”. (CAMARA, 2018, p. 185)

³⁵ Ver em: Hampaté-Bâ (2010, p. 167)

[...] é uma coisa assim de amar mesmo e... tem por trás os antepassados que são muito fortes, que a gente carrega isso, todo mundo carrega em si a sua avó, um tio, alguma coisa, então é muito, até aqui mesmo todos os ternos, todos os oito são de antepassados que já mexiam com a Congada, não é um terno que falou “ah, vamo amontar um terno por montar um terno”, não, o tio mexia com a Congada... (Rosário)

[...] que é uma coisa passada de geração em geração, então eu me sinto honrado por eu, por eu ter sido privilegiado [...] pra participar disso. (Vitor)

[...] ah, eu gosto... sei lá, acho que tá no sangue ... como eu te disse aquele dia né, meus avós, meu pai, meus irmãos, todos congadeiros, então [...]eu acho que aquilo tá no sangue, quando escuta um batido assim, dá um frenesi, um faniquito sei lá o quê que é, né? (Efigênia)

Já existe certo consenso na literatura de que a origem da Congada remete-se à cultura e cosmogonia bantas (MARTINS, 1997; MELLO e SOUZA, 2002; DAMASCENA, 2012; HEYWOOD, 2012; DELFINO, 2017; SILVA, 2016; SOUZA, 2018). Sobre o assunto, Silva (2016) buscou analisar como os autores do início do século XX utilizaram o termo “banto” para abarcar diferentes grupos étnico-linguísticos e, por isso, acabaram por fixar racial e/ou culturalmente esses povos a determinadas características. Feita a ressalva com relação a esse equivocado processo de generalização, o autor ressalta que Minas Gerais recebeu em grande número pessoas negras escravizadas de diversas regiões africanas de etnia banto.³⁶

Para os povos bantos³⁷, a ancestralidade é um valor imprescindível para sua cosmogonia, pois não há divisão rígida entre os mundos dos vivos e dos mortos, entre presente e passado. Manter a comunicação com os ancestrais, seja por meio dos rituais religiosos, ou pela recriação do legado deixado pelos antepassados, é vital. Segundo Leda Martins (1997), os bantos concebem “o indivíduo como a expressão de um cruzamento triádico: os ancestrais fundadores, as divindades e ‘outras existências sensíveis’, o grupo social e a série cultural” (1997, p. 37, grifo da autora). Nesse sentido, convivem harmônica e inextricavelmente o

³⁶ Acompanhamos aqui a definição de Yeda Pessoa de Castro, citada por Leda Martins: “O domínio banto compreende diversas línguas faladas em toda a África subequatorial, em territórios que vão da linha do equador até a África do Sul, entre os do Gabão, Zaire, Camarões, Angola, Uganda, Quênia, Zâmbia, Zimbabwe, Moçambique [...] O termo *banto*, plural de ‘muntu’, homem, significa povo [...] O quicongo, falado pelos bacongos, o quimbundo, falado pelos ambundos e o umbundo, pelos ovimbundos, são línguas que fazem parte do território banto”. (CASTRO apud MARTINS, 1997, p. 28).

³⁷ Importante salientar que não foi possível, dentro dos limites deste trabalho, aprofundar as especificidades da cultura banta de cada região de África, tampouco conseguir determinar de qual região africana vieram os ancestrais dos atuais congadeiros de Lambari. Tal empreitada é primordial para não incorrerem no equívoco da generalização das inúmeras culturas e tradições africanas, mas terá de ser desenvolvida em trabalhos posteriores, dada a dimensão da temática.

secular e o sagrado, o corpo e a palavra, o som e o gesto, a história individual e a memória coletiva ancestral, o divino e o humano, a arte e o cotidiano. Para os bantos, “a força vital se recria no movimento que mantém ligados o presente e o passado, o descendente e seus antepassados num gesto sagrado que funda a própria existência da comunidade” (idem, p. 36).

Essa força vital vem a lume quando as/os congadeiras/os acionam suas tradições ancestrais para recriar anualmente as festividades, assim como, quando transmitem os seus saberes tradicionais aos mais novos por intermédio de um processo ritualístico.

Em sua coreografia ritual, na cosmovisão que traduzem e em toda sua tessitura simbólica, os festejos e cerimônias dos congos, em toda sua variedade e diversidade, são microssistemas que vazam, fissuram, reorganizam, africanam e agrafam, o tecido cultural e simbólico brasileiro, mantendo ativas as possibilidades de outras formas de verificação e percepção do real que dialogam, nem sempre amistosamente, com as formas e modelos de pensamento privilegiados (MARTINS, 1997, p. 35).

Essas outras formas de verificação e de percepção do real, muitas vezes, possibilitam às/aos participantes do ritual a transgressão e subversão dos papéis a elas/eles socialmente imputadas/os. São possibilidades de vislumbrar o mundo sob perspectiva diferente do olhar colonial que busca a todo tempo submeter e subalternizar negros e pobres, numa necropolítica³⁸ que se reedita a cada nova guerra anunciada – seja contra imigrantes ou contra o ‘tráfico de drogas’. Numa sociedade em que uma minoria se locupleta a partir da morte (material ou simbólica) de outros, afirmar-se como identidade comumente relegada ao silêncio e/ou ao descrédito, é transgredir a ordem colonial monologizante e criar novos mundos. Transgressão é aqui entendida como “invenção de novos seres para além do cárcere racial, do desvio e das injustiças cognitivas” (RUFINO, 2019, p. 11). Buscar sua ancestralidade negra é se reinventar, criar novas formas de existência:

A ancestralidade é a vida enquanto possibilidade, de modo que ser vivo é estar em condição de encanto, de pujança, de reivindicação da presença como algo crível. A morte nesse sentido, não está vinculada simplesmente aos limites da materialidade, mas se inscreve como escassez, perda de potência, desencante e esquecimento (RUFINO, 2019, p. 15).

³⁸ Conceito cunhado por Achille Mbembe (ver MBEMBE, 2016)

O autor complementa que “a ancestralidade como sabedoria pluriversal ressemantizada por essas populações em diáspora emerge como um dos principais elementos que substanciam a invenção e a defesa da vida” (RUFINO, 2019, p. 15). Manter a cultura congadeira é, portanto, a marca da reinvenção e da reconstrução da vida em meio à escassez, transgredindo um mundo desencantado; é a (re)existência pelas frestas.

Reinvenção essa que marca o tecido cultural e simbólico brasileiro “africana e agrafamente” e carrega em si outra característica muito comum entre as sociedades africanas, em geral, e os povos bantos, em particular, - a tradição oral (MARTINS, 1997). Essa abordagem de ensino caracteriza-se pelo fato de o saber ser transmitido informalmente pelos mais velhos do grupo às novas gerações pela via da oralidade. No caso da Congada de Lambari, todos os entrevistados afirmaram não haver um espaço-tempo definido para que o ensino e a aprendizagem aconteçam. Aprende-se fazendo, olhando, observando.

[...] eles num ensinava, a gente é que ficava prestando atenção neles. (Binho)

[...] o Fernando veio ensinar a fazer e eu fiquei ajudando ele e aprendi, se for pra mim fazer eu faço, e eu fiquei lá ajudando ele, mas faço (...) isso vai acontecendo. (Madô)

[...] com quinze anos de idade eu já comecei a pegar isso, só que ninguém me ensinou, é... ninguém me ensinou que tinha que rezá, é... ninguém me ensinou verso, eu sabia de uns versos mais antigos porque eu escutava os mais antigos cantar ..., mas muitas vezes não sabia o sentido daquele verso, né? Então às vezes no começo a gente ficava meio perdido (Benedito).

Além desses processos mais autônomos de aprender fazendo ou por meio da própria observação, outra característica importante de conhecermos na tradição africana é o papel fundamental desempenhado pelos griôs. Ou seja, um tipo de trovador ou menestrel africano que percorria sua região e podia estar ligado a uma família e/ou atuar como músico, embaixador ou genealogista. Os músicos tocavam instrumentos, cantavam e preservavam a música antiga, ao passo que os embaixadores eram responsáveis pela mediação entre famílias em caso de desavenças. Os genealogistas eram conhecedores da linha de ascendência das famílias e, ao mesmo tempo, historiadores, poetas e grandes viajantes. Além disso, eles eram excelentes contadores de histórias e carregavam grande parte do conhecimento histórico africano, ensinando-o pelas regiões onde percorriam (HAMPATÉ-BÂ, 2010).

Os griôs eram grandes detentores e transmissores de um vastíssimo conhecimento, mas não eram os únicos. O autor maliano Hampaté-Bâ amplia ainda mais o campo cognoscente

africano ao ressaltar que todas as pessoas mais velhas eram detentoras e transmissoras do conhecimento em África. Todo velho é um “conhecedor” da tradição e da história (idem).

Para fundamentar sua afirmação, Hampaté-Bâ (2010) realiza uma análise sobre como acontecia o processo de aprendizado dos ofícios pela população negra africana. É importante destacar que aprender uma profissão não significava apenas ter contato as técnicas básicas utilizadas para tecer, moldar o ferro ou amolecer o couro. Todo ofício em África³⁹ era, na realidade, uma forma de conhecer as regras sociais e criar possibilidades de inserção naquela sociedade. As interações por meio das relações de trabalho eram encharcadas de histórias e mistérios da comunidade, que permitiam às pessoas se conectarem com os ensinamentos ancestrais e divinos. O aprendizado não acabava nunca, sempre que necessário era fundamental buscar novas informações com os mais velhos e com artesãos de outras regiões, pois “todos os dias o ouvido ouve aquilo que ainda não ouviu”, dizia um ditado africano. (HAMPATÉ-BÂ, 2010, p.200)

O caráter informal e ágrafo do aprendizado nas culturas e manifestações de origem africanas, quase sempre, gerou (e ainda gera) questionamentos acerca de sua validade e credibilidade. O mundo ocidentalizado confere à cultura escrita um lugar de privilégio. Isso explica, até certo ponto, porque muitas pessoas não consideram a Congada como prática cultural legítima que ensina e produz conhecimento⁴⁰.

Hampaté-Bâ (2010), ao tratar da oralidade das sociedades africanas de um modo geral, opõe-se a qualquer possibilidade de hierarquização entre o conhecimento oral e o escrito, trazendo reflexões importantes a respeito. Em primeiro lugar, o escritor maliano nos faz observar o óbvio: antes da palavra ser escrita, o conteúdo de um documento surgiu no plano

³⁹ Hampaté-Bâ observa em seu texto que quando se refere à África ou à cultura africana está se referindo ao espaço que conhece e pesquisa, que são as regiões de savana da antiga África ocidental francesa, ao sul do Saara.

⁴⁰ Um novo campo de conhecimento que se propõe a valorizar e utilizar a tradição oral africana e indígena como fonte legítima de conhecimento e metodologia de ensino nas escolas e outros espaços educativos não-formais é a Pedagogia Griô, criado em Lençóis (Bahia) pela educadora Líllian Pacheco. Segundo a autora, “há diversos mestres nas comunidades que usam a transmissão oral para manter a tradição. A tradição oral tem conhecimentos maravilhosos para a humanidade e guarda isso de forma que só pode ser passada de geração em geração. Por que não agregá-la, então, à tradição escrita utilizada na educação formal das escolas? [...] Acredito que, como afrodescendentes, devemos valorizar mais a tradição oral, porque faz parte da nossa história como brasileiros. Muitas coisas que nossos antepassados viveram só poderão ser transmitidas pela tradição oral. Por isso, a figura do griô é tão importante”. Disponível em: <https://labedu.org.br/pedagogia-grio-e-a-valorizacao-da-tradicao-oral/> (Acesso em 13 abr. 2020). Para aprofundar sobre o tema, o livro de Pacheco “Pedagogia Griô: a reinvenção da roda da vida” está disponível na internet em <http://graosdeluzegrio.org.br/pedagogia-grio/publicacoes-pedagogia-grio/> (Acesso em 13 abr. 2020).

intelectivo do seu escritor. Portanto, se a veracidade dos fatos é questionável, assim será, de uma forma ou de outra, sejam relatados oralmente ou por escrito. Não é demais lembrar que os exemplos de alteração e falsificação de materiais escritos são inúmeros na história do Ocidente, seja passando pelas mãos de tradutores e/ou copistas (HAMPATÊ-BA, 2010).

Outro aspecto que vem à baila é o fato de que nas sociedades africanas ágrafas a palavra contém um significado moral e religioso bastante potente:

Lá onde não existe a escrita, o homem está ligado à palavra que profere. Está comprometido por ela. Ele é a palavra, e a palavra encerra um testemunho daquilo que ele é. A própria coesão da sociedade repousa no valor e no respeito pela palavra [...] Nas tradições africanas [...] a palavra africana se empossava além de um valor moral fundamental, de um caráter sagrado vinculado à sua origem divina e às forças ocultas nela depositadas. (HAMPATÉ-BÂ, 2010, pp.168-169) (grifo do autor)

Em face ao exposto, minha intenção foi problematizar a hierarquização que nosso olhar colonizado e ocidentalizado lança àquelas formas de ensino e aprendizagens – seja na produção e transmissão do conhecimento, seja no jeito de conceber a vida ou de exercer a fé. Pretende-se demonstrar com isso que outras estratégias de apropriação do conhecimento são possíveis.

[...] as mentiras contadas pelas bocas malfeitoras não nos seduzem, somos capoeira (mato rasteiro), as nossas sabedorias são de fresta, somos corpos que se erguem dos destroços, dos cacos despedaçados e inventam outras possibilidades do movimento inapreensível da ginga [...] Essa estratégia de luta tem como principal meta atacar a supremacia das razões brancas e denunciar seus privilégios, fragilidades e apresentar outros caminhos a partir de referenciais subalternos e do cruzo desses com os historicamente dominantes (RUFINO, 2019, p. 10).

Esse embate relacionado à utilização de diferentes metodologias para que o ensino se efetive foi identificado nas inúmeras referências feitas pelas/os congadeiras/os, em especial, as/os mais velhas/os. Remeteram-se às diferenças geracionais sobre como o aprendizado acontecia na Congada em seu tempo de juventude, comparando com o que ocorre nos dias atuais. Tal saudosismo se fundamenta, principalmente, com relação à “firmeza” que os mais velhos tinham quando interagiam com os sujeitos mais jovens (e eles obedeciam).

Para além disso, o que mais preocupou os anciões foi a falta de interesse de parte das crianças e jovens no que diz respeito à valorização do conhecimento disponibilizado.

[...] Porque hoje eles quer levar da maneira deles, né. Cada um por si... Eles não buscam orientação... Eles não, não buscam o conhecimento... e se eu

sentar com uma turma, “ah! Isso, isso aí é lá daquela época, ah num vamo mexer com esse negócio aí agora não, ah não tem nada a ver isso não, isso já passou”... Seria tão bonito né? (Angela)

[...] Porque não é simplesmente você montar um grupo e colocar na rua, você tem que saber o que você está fazendo (...) Os grupos estão se montando, mas sem embasamento né, e... alguns tem interesse de aprender e outros não. Às vezes a gente tenta fazer roda de conversas com eles, mas não funciona, porque a gente percebe que eles não querem aprender, então isso realmente é uma preocupação, porque a gente tem que passar uma mensagem né, porque o grupo da Congada tem uma filosofia, então num é exclusivamente montar o grupo e aí vou sair batendo, né? (Elaine)

[...] eu tenho vontade sim, de passar mais pra adiante essas coisas, sabe, só que... num depende de mim [...] depende de quem quer aprender [...] depende de quem vai aceitar, né [...] porque cê não pode forçar... a pessoa aprender tem que vir dela [...]. (Benedito)

[...] é uma pena né, porque... nós daqui um pouco não vamos estar mais aí e aí seria um modo de dar sequência também, de continuar, né, o que a gente quer é isso, mas aqui em Lambari os jovens estão se interessando pouco, né (Maria das Mercês)

Os mais velhos evidenciam a falta de interesse sistemático por parte dos aprendizes, porém, reconhecem que se sentiram na necessidade de afrouxar as regras e o controle disciplinar sobre os envolvidos “*para não perder os dançantes*”. O descompasso entre o acesso dos jovens aos aparatos tecnológicos e o desejo de aprender os rituais da Congada (em alguns casos, param até de participar da festa) foi mais um aspecto que gerou preocupação. Diante disso, presume-se que a tradição da festa e a existência/sobrevivência dessa prática cultural podem estar em perigo. Prandi (apud CAPUTO, 2012) engrossa essa hipótese ao afirmar que:

O conhecimento através da escrita, cujo acesso se amplia com a aquisição de livros, com as consultas às bibliotecas, e agora com a navegação na internet, não tem limites e muito menos segredo. Tudo está ao alcance dos olhos e nem é preciso esperar. Etapas do aprendizado podem ser queimadas, nada parece deter a vontade de saber (p. 268).

Pela falta dessa vontade de saber por parte dos mais jovens, os praticantes mais velhos passaram a flexibilizar as regras de acesso aos instrumentos musicais com o objetivo de evitar a perda de integrantes. Com o receio de que a tradição acabasse, muitas/os das/os congadeiras/os abandonaram, por exemplo, a exigência de que só poderia assumir o tambor o dançante que já estivesse há um tempo “no cordão”, tocando pandeiro, reco-reco, agogô. Vale mencionar que existia, no passado, uma hierarquia mais rígida que impedia um novato de ter

acesso aos tambores maiores. Percebe-se que “*as crianças de hoje, mesmo pequenas, elas já gostam de pegar surdão, [elas falam] ‘eu quero é o surdão’*” (Francisca).

[...] na questão dos instrumentos né, não era assim qualquer um que pegava, num é mesmo, assim pra bater uma caixa, um tarol assim. (Maria das Mercês)

[...] quando eu comecei a dançar, num tinha nem caixa, era um tamborim e era quadrado assim, [...] depois passei a tocar reco-reco, porque antigamente, quando a gente tinha dez até quinze anos, a gente não podia pegar a caixa grande, só depois de adulto, e hoje que as criança pega, era muito rígido antigamente. (Binho)

[...] ah, eu tento passar assim, o que passou pra mim né, mas tá tendo um problema que ninguém tá querendo ficar mais no cordão né, quer caixa, quer caixa, as criança, até eu falei uma vez pro rapaz que isso é errado, que antigamente a gente, todo terno tinha um limite, criança não podia pegar caixa. (Binho)

A partir dos depoimentos, podemos suspeitar que existem mestres para ensinar, mas faltam ouvidos receptivos para aprender, ou seja, ocorre o contrário daquilo que prescreve um ditado africano: o ensino só ocorre “de boca perfumada a ouvido dócil e limpo” (HAMPATÉ-BÂ, 2010, p. 211). Tais descompassos entre o desejo de ensinar e a expectativa de aprender dos mais novos colocaram em cena, entretanto, a musicalidade e a “vontade tocar o tambor”. Independentemente de crenças, valores, pensamentos ou posicionamentos, o tambor (FIGURA 16) aparece como a marca da resistência e da reinvenção pós-diaspórica.

Figura 16 – Tambores na Congada de Lambari



Fonte: Da Autora (2019)

Além de cativar as crianças e jovens que querem aprender a “tocar o surdão”, esse instrumento é também unanimidade entre os adultos entrevistados

[...] por que o tambor mexe muito comigo, ele... assim... internamente, assim... quando ouço o tambor assim... ele mexe com minha emoção, assim, mais profunda, sabe? [...] ele toca dentro do coração, ele faz a batida do coração acelerar. Te confesso que, assim, quando eu escuto o barulho do tambor, realmente, assim, eu me emociono. Porque eu não vejo a hora de chegar a hora dos ensaios pra estar... é uma energia muito diferente. (Elaine)

[...] não só eu, todos os dançantes, eles fala, que dança Congada fala ‘eu vou parar com isso, não vou mexer com isso’, mas quando escuta o tambor bater, as caixas bater ocê num aguenta, ocê tem que entrar no meio [...] não sei, vem dum tempo antigo né sei lá, uma coisa que não tem explicação, cê ouvi e sente, dá vontade de entrar e dançar. (Binho)

[...] eu acho que eu trago no sangue mesmo isso, porque às vezes assim, [...] eu falo que vou parar, mas seja assim o terno daqui de casa ou seja de outros companheiro aí, meu coração já dispara, [...] eu gosto, eu acho bonito é o canto né, é os batidos da caixa é tudo (Maria das Mercês)

[...] só quem gosta de Congada pra explicar mesmo, só de você escutar a bater cê já, o pensamento já é outro, o coração já bate diferente, cê já quer procurar onde é que tá, que tá batendo e tudo pra ocê caçar, onde é que é procê encontrar, é as memórias são essas mesmo... (Rosário)

Martins (1997) assinala que os tambores tinham significados sagrados, bem como as músicas e danças por eles embalados. O reis negros assim restituíam redes de significação desconhecidas pelos senhores escravistas estabelecendo certa unidade entre os escravizados independentemente de sua origem étnica. O tambor era um elemento significativo que recuperava a lembrança, a memória e a história do sujeito africano, exilado de sua terra. Desse modo, os rituais de coroação dos reis negros, sempre acompanhados dos tambores, “rompiam as cadeias simbólicas instituídas pelo sistema escravista secular e religioso, reterritorializando a cosmovisão e os sistemas simbólicos-rituais africanos[...]” (MARTINS, 1997, p. 39).

Ki-Zerbo (2010), ao tratar da importância da tradição oral para qualquer estudo que se realize no território ou campo simbólico africano, sustenta que os tambores são verdadeiros livros vivos. Ligados à tradição, os tambores constituem uma série de mensagens sobre/de África, sendo que algumas são oraculares; outras, estações de transmissão; outras, gritos de guerra que fazem brotar o heroísmo; outras, ainda, crônicas que registram as etapas da vida coletiva. Sua linguagem é, fundamentalmente, uma sinfonia repleta de história (KI-ZERBO, 2010).

Portanto, aprender e ensinar a bater tambor não se restringe somente à aquisição de habilidades manuais e rítmicas, pois carregam consigo a representação histórica da luta negra centrada na existência, na sobrevivência e na resistência.

Somado aos tambores, suas sonoridades e seus ritmos, ainda identificamos outras formas de sociabilidade que potencializavam as aprendizagens, dentre elas as viagens que os participantes faziam para se apresentarem, pois envolviam sujeitos com diversas faixas etárias, tempos de prática e habilidades. É o que abordaremos na próxima seção.

6.1 As viagens – (re)conexões da diáspora

Conforme Hampaté-Bâ (2010), o africano da savana costumava viajar muito, o que resultava em uma intensa troca e circulação de conhecimentos entre os povos. Por isso que, dificilmente, a memória histórica coletiva africana se limita a um único território, pois vincula-se a linhagens familiares e/ou grupos étnicos que migraram pelo continente.

O homem que viaja descobre e vive outras iniciações, registra diferenças e semelhanças, alarga o campo de sua compreensão. Onde quer que vá, toma parte em reuniões, ouve relatos históricos, demora-se com um transmissor de tradição especializado em iniciação em genealogia, entrando, desse modo, em

contato com a história e as tradições dos países por onde passa. (HAMPATÉ-BÂ, 2010, p. 202)

Esses outros viveres proporcionados pelas viagens tomaram um sentido próximo ao constituído pela ancestralidade africana, na vida e nas aprendizagens das/os congadeiras/os. Sempre soube que os ternos viajavam e participavam das festas em municípios vizinhos, por ter observado inúmeras vezes a presença de outros grupos em Lambari. Admirava e notava as diferenças entre eles, posto que somente assim podia cotejá-los: em uma dessas visitas vi pela primeira vez um terno de Moçambique no qual os dançantes usavam impressionantes guizos nos pés (e isso me transportou imediatamente aos grilhões de outrora).

Jamais imaginei a extensão das experiências de aprendizagem oportunizadas nessas viagens, tampouco os significados que elas produzem nas/os congadeiras/os, igualmente os sentidos produzidos por elas nos contatos, nas trocas e nas redes de sociabilidade estabelecidas. Quando se encontram, prevalece nos diferentes agrupamentos existentes na região o sentimento de irmandade, resumido nas palavras afetuosas de Ângela: *“somos irmãos do Congo”*.

Ao que parece, as viagens representam reconexões de laços desfeitos pela violência do tráfico, pelas distâncias físicas e simbólicas decorrentes da travessia de “calunga grande”. Esse era o termo utilizado pelas populações negro-africanas para designar o Oceano Atlântico, por onde navegavam os navios tumbeiros⁴¹ e onde milhares de africanos morreram ao longo de quatro séculos. Nesse sentido, calunga grande representava o ‘grande cemitério’.

O grande cemitério que, a princípio, separava mundos foi o elemento propulsor do não esquecimento. Saindo de lá, o que estava cravado para os que foram atravessados era a perspectiva do não retorno. Para os que ficaram do lado de lá restava a memória dos ancestrais que saíram para não retornar. Para aqueles que atravessaram a grande calunga ficam as memórias de outro tempo a serem reivindicadas para substanciar a invenção de uma nova vida. A presença negro-africana nas bandas ocidentais do Atlântico, nas Américas, é marca do devir-negro no mundo, mas é também uma marca inventiva da reconstrução da vida enquanto possibilidade produzida nas frestas, em meio à escassez, e na transgressão de um mundo desencantado (RUFINO, 2019, p.15)

Somente escutando as/os congadeiras/os pude descobrir as dimensões pedagógicas, simbólicas, culturais e sociais alcançadas nas viagens realizadas:

⁴¹ Navios que fizeram a travessia forçada de milhões de africanas e africanos para as Américas entre os séculos XVI e XIX. Devido às péssimas condições de higiene, um grande número de pessoas morria nas viagens, por isso, a referência à “tumba”, ou seja, cova, sepultura, local onde se enterra os mortos.

[...] ah, eu aprendi assim muito com as viagens, eu não sabia que tinha o Moçambique, que assim, a capoeira fazia parte, eu pensava que era só Congada, então conforme eu fui viajando, eu fui vendo os ternos diferentes e aí eu fui...quer dizer, que é tudo uma coisa só numa religião (Binho)

[...] [sobre as mulheres cantarem e tocarem no terno] aí a gente começou a viajar e foi vendo mulher no terno de lá, de cá, então a gente aceitou, hoje em dia eu acho normal (Binho)

[...] na viagem Madô relata que aprendeu sobre a função do guardião do rei e da rainha, eu participei em Poço Fundo, (...) eu fiquei sabendo como funcionava (...)Aí cê passa a gostar mais do que você tá fazendo, cê já faz com amor, passa a fazer mais ainda...(Madô)

[...] [os congadeiros da outra cidade aprendem também] foi novidade que num tem, né, a cidade assim que você vai e num tem, não só lá como qualquer lugar que cê vai não tem homi dançando na frente das Congadas, mas é mulheres em Turvolândia ... e Poço Fundo, pra eles lá foi novidade eu dançando lá na frente com meu irmão, lá num tinha essa experiência deles (Madô)

[...] [sobre as/os congadeiras/os de Machado] e lá agora tá vindo uma nova geração de capitão de Congado né, uma nova geração por quê? Porque o pessoal começou a se interessar mais pelos cantos, por tocar os instrumentos, né, só que eles não tinha quem que... passava muita coisa para eles (...) Hoje com os meios de comunicação mais fácil, eu passo pra eles por meio de WhatsApp (...) às vezes eles liga, se eles tem alguma dúvida que tá no meu alcance de esclarecer, eu passo, passo muita música pra eles. (Benedito)

[...] a gente vai, eu aprendo muitas músicas que a gente canta aqui no nosso terno, eu aprendi lá nessas ida nas andanças da vida né, então como eu gosto de música, então eu escuto bem, já levo o papelzinho na bolsa [...]se não dá para cantar no ritmo que eles cantam lá, a gente inventa um pra gente, uma melodia sabe, então, eu aproveito bem (Efigênia)

Além dos vários aspectos apontados, as viagens ainda desempenham um papel relevante na melhoria da autoestima do grupo, na medida que as pessoas de outras cidades apreciam e valorizam as apresentações. Em certa medida, esse reconhecimento externo não acontece no próprio município de origem, às vezes, até no interior do próprio terno. Uma marca profunda deixada pela experiência itinerante referiu-se, sobretudo, ao acolhimento recebido pelas pessoas em outros municípios, chegando ao ponto de despertar em Madô o desejo de retornar:

[...] nas viagens são mais bem tratados[...] E agora essa vontade de voltar e de levar o terno nosso ... Pro pessoal vê, experimentar o quê que é a experiência lá, que é muito gostoso... é, nossa mãe!, num tem dinheiro que pague a felicidade da gente (Madô).

Uma experiência muito singular que pode ampliar um pouco mais a nossa percepção concernente a abrangência das viagens na vida das/os congadeiras/os foi a ocorrida na III Festa da Consciência Negra de Lambari⁴², em 2019. No contexto do evento, tive a oportunidade de almoçar na residência de Elaine e Binho, ambos depoentes da nossa pesquisa, para depois acompanhar os ternos seguindo em cortejo na direção à praça. Lá estava tudo preparado para a exibição do filme “Dos Grilhões aos Guizos”, de autoria de Livia Monteiro⁴³. Após assistirmos o filme, foi realizado um debate com uma mesa composta apenas pelos mestres e mestras da Congada de ambas as cidades. Nesse momento, os presentes foram surpreendidos pela chegada de Tia Ia (a congadeira mais velha de Lambari) que, a convite de Elaine, foi prestigiar a referida festa. Quando ela entrou na tenda montada na praça e falou ao microfone, imediatamente uma onda de emoção percorreu o ambiente e as pessoas que nunca haviam se visto antes (integrantes da Congada e Moçambique de Piedade do Rio Grande e dos ternos Rainha das Águas e Companhia Folclórica Moçambique Santo Antônio de Categeró), pareciam comungar de um sentimento de pertencimento e irmandade, resumido nas palavras de um dos mestres de Piedade, que, em lágrimas, explanou: “*que emoção estar aqui com a **nossa** vizinha*” (grifo nosso).

Após o debate, os ternos se apresentaram e, como de costume, cumprimentaram-se mutuamente em um ato de reconhecimento, agradecimento e respeito. Enquanto os tambores e as vozes congadeiras rufavam seus cantos/pontos, capitães dos dois grupos envolvidos se ajoelharam durante longos minutos e, de mãos dadas, trocaram palavras das quais nunca saberemos o teor (FIGURA 7). Quando se levantaram ficou evidente para todos que aquele era um momento único de emoção e profundo respeito por partilharem a mesma tradição e serem “*irmãos de Congo*” (retomando a frase dita por Ângela).

⁴² A festa ocorreu em novembro de 2019, na praça principal de Lambari em frente ao Parque das Águas. Graças ao esforço conjunto da AFOMAC (agora sob a presidência de Mariângela Catão), de Elaine Rodrigues (hoje Secretária de Cultura da Cidade), da Secretaria de Cultura de Piedade do Rio Grande e da Profa. Dra. Livia Monteiro, da Unifal (Universidade Federal de Alfenas) e de inúmeros apoiadores de Lambari foi possível promover o encontro entre a Congada e Moçambique de Piedade do Rio Grande e os ternos Rainha das Águas e Companhia Folclórica Moçambique Santo Antônio de Categeró, ambos de Lambari.

⁴³ O filme é resultante da sua tese de doutorado (MONTEIRO, 2016) que teve como foco de pesquisa o grupo de Congada e Moçambique de Piedade do Rio Grande (MG).

Figura 17 - Capitães dos ternos Rainha das Águas (Lambari) e Congada e Moçambique de Piedade do Rio Grande



Fonte: Da Autora (2019)

Além das inúmeras aprendizagens que foram relatadas pelos depoentes durante as viagens envolvendo o contato com novas músicas, rituais diferenciados e estilos de roupas, parece-me relevante destacar dois aspectos oportunizados por esse (e outros) encontro da diáspora: primeiro, o reconhecimento e a atitude de respeito do público ao receber os ternos; em segundo plano, o sentimento de pertencimento entre diferentes congadeiras/os que não se conheciam, mas, a partir daquele momento festivo e religioso, sentiram-se parte de um todo.

O saber da experiência assume, nesse trabalho, um status científico que transcende as amarras aos modelos cartesianos de produzir conhecimento. Aqui a afetação, os sentimentos e as subjetividades tornam-se elementos de formação humana, portanto, educativos. Nesse sentido, considero primordial problematizar essas passagens da “vida real” congadeira, no

sentido de demonstrar que as práticas culturais também devem ser foco do investimento de pesquisadores no campo educacional.

6.2 Disputas em torno da ancestralidade – quem é ancestral?

*O silêncio sobre o qual deitamos o passado
é um silêncio que mente.
Há qualquer coisa que fala sempre⁴⁴.
Mia Couto*

Nas seções anteriores já constatamos que não há representação única a respeito dos diversificados aspectos, elementos e dimensões da Congada em Lambari por parte dos seus praticantes. É um saber em disputa, campo minado de significações, território de identidades e diferenças. Afirmamos isso porque, apesar de termos percebido a importância da ancestralidade nos processos de ensino e aprendizagem no interior do grupo da Congada, os modos como as/os participantes lidam com seus antepassados são bem distintos.

Tal assimetria não é característica exclusiva da Congada de Lambari. Segundo Martins (1997), ela é um dos signos agenciadores da herança ancestral que ressoa nas expressões da arte negra, em geral, e dos congados, em particular. Essa concepção “assimétrica diz, em muito, de um certo pulsar do sujeito em movimento constante, assegurando que a relação com as origens é sempre prospectiva, pois, como no jazz, funda o sujeito em movimento” (MARTINS, 1997, p. 37). Pensando esse olhar prospectivo como parte da cosmovisão banta que não separa de modo rígido o passado e o futuro, os vivos e os mortos, o descendente e os antepassados, é que a relação das/os congadeiras/os se mostra ainda mais absorvida pela influência da ancestralidade.

Quando conversei com Ângela, parecia que a qualquer momento eu poderia ver Seu Sabino, tamanha era a riqueza de detalhes compartilhados por ela para descrever e contar sobre seu avô. Os lastros afetivos formativos deixados por ele estão presentes em toda a entrevista de

⁴⁴ Encontrei essa frase em um artigo de Lívia Rezende (2018). Quando busquei a fonte original, encontrei palavras ainda mais lindas: “Esquecer é quase tão mentira quanto lembrar. Nós temos, em relação ao esquecimento, a ideia de que se trata de alguma coisa que acontece do ponto de vista neurológico, em um lugar qualquer onde as coisas se dissolvem e se afundam. Isso é verdade sim, mas não é só isso. O esquecimento é um trabalho ficcional. *É preciso que essa história seja coberta por outra.* O silêncio sobre o qual deitamos o passado é um silêncio que mente. Há qualquer coisa que fala sempre” (grifo nosso). In: <https://www.miacouto.org/category/noticias/page/4/> (Acesso em 27/01/20)

Ângela. “*Ele vive em mim, esse meu vovô*”, pois, segundo relatou, tudo o que hoje sabe sobre a Congada aprendeu com Seu Sabino, que era o general das congadas de Lambari nas décadas de 1960 e 1970⁴⁵. Ele tinha o “terninho” dele – muito menor que os ternos mais famosos – mas era ele quem comandava e decidia o que deveria ser feito na festa em Lambari. Segundo Ângela, com mão de ferro: “[...] *meu pai era o capitão né, de guia e ele seguia à risca o que meu avô... mandava, ele não saía uma vírgula, por mais que ele quisesse, sem a permissão do meu avô...*”

De modo muito saudoso, ela passou boa parte da entrevista lembrando do avô, vez por outra imitando seus gestos, sua voz, seu modo de se movimentar. Como uma verdadeira griô, fez sua audiência – no caso eu e a filha de Ângela, também absorvidas por aquele instante-experiência – viver junto os momentos narrados.

Uma das peculiaridades da memória africana é reconstituir o acontecimento ou a narrativa registrada em sua totalidade, tal como um filme que se desenrola do princípio ao fim, e fazê-lo no presente. Não se trata de recordar, mas de trazer ao presente um evento passado do qual todos participam, o narrador e a sua audiência (HAMPATÉ-BÂ, 2010, p. 208).

Ângela descreveu como a aprendizagem acontecia de modo informal, em casa, com ela ainda criança, sentada em um banquinho e o Seu Sabino apoiado na taipa do fogão à lenha. Desse modo, ele ia fazendo e ensinando como enrolar o fumo para dar aos dançantes, como encourar o surdo e entoar as músicas no tom correto. Ângela salientou que não tinha como e não pensou nunca em anotar nada, posto que era tudo “*de cabeça*”. Assegurou que, por isso, hoje tem excelente memória, sendo “*capaz de decorar um texto ou poema inteiro em poucos dias [...] aqui (apontando para a cabeça) virou um computador, hoje é o Google...*”.

Conforme Hampaté-Bâ, os povos que não escrevem têm a memória mais desenvolvida, confirmando o conteúdo da narrativa de Ângela:

Esse fenômeno poderia estar relacionado com o fato de as faculdades sensoriais do homem serem mais desenvolvidas onde há necessidade de se fazer grande uso delas e se atrofiarem em meio à vida moderna (...) O homem moderno, imerso na multiplicidade de ruídos e informações, vê suas faculdades se atrofiarem progressivamente (HAMPATÉ-BÂ, 2010, p. 210).

Todos os relatos dos processos de aprendizagem de Ângela com seu avô estão circunscritos ao passado, a sua infância. Apesar de mencionar ter visto recentemente seu avô

⁴⁵ Época em que eram fortes os ternos de Zé Marques, Zé Souza, Zé Vicente e Neném Lucas lembrada por muitos dos depoentes como a época de ouro da Congada.

no meio do terno, muitos anos após sua morte, Ângela não declarou nenhuma comunicação com seu antepassado querido após sua morte. Com base em uma formação católica rigorosa, afirmou categoricamente que não *“mexe com esse tipo de coisa”* porque essas coisas *“não dão certo”*.

Mesmo dizendo isso, em um dia mais descontraído, durante uma conversa na cozinha de sua residência, Ângela me contou uma memória de infância muito reveladora. Como sua avó era parteira, ela a auxiliava segurando e repassando os instrumentos de corte e costura utilizados durante os procedimentos. Ângela narrou que quando sua avó se posicionava de frente à parturiente, suas expressões faciais e gestuais transformavam-se completamente. Em um parto específico, ela se dirigiu à avó para perguntar algo e a anciã levantou a mão lhe respondendo que *“aqui não está mais sua avó”*. Conforme o relato, quem tinha assumido o corpo da avó era Maria Conga, a preta-velha que a guiava enquanto realizava os partos. Para tanto, ritualisticamente cantava: *“Meu carreté de linha/Que eu carrego para costura/Meu balainho, minha tesoura, meu didá”*

Identificamos também dois depoentes, declaradamente umbandistas, que ressaltaram que grande parte daquilo que adquiriram sobre a Congada tinha vindo de suas experiências no terreiro, do “espiritismo”. Ficou evidente que esse é um assunto que não era tratado publicamente, mas que pulsava intensamente no interior do movimento congadeiro:

Por que que a gente conhece Congado, sabe mexer com Congado? [...] é trazido do pensamento do espiritismo: sempre vai ter três, quatro, dez às vezes até mais num grupo só que é trazido, vindo do espiritismo, então é, cada um, cada entidade é duma forma, nenhuma é igual a outra, então cada uma tem uma forma diferente de aprender e fez lá no passado pra trazer pro nosso presente. (Anderson)

Nos vários depoimentos colhidos e mesmo nas conversas informais, ficou evidente que falar em “macumba”, umbanda, espiritismo era um tabu, mas nem por isso a influência das religiões afrodescendentes deixou de existir naquele contexto. Quando Anderson anunciou *“ter três, quatro, dez às vezes até mais num grupo”*, mas que geralmente não se manifestavam quanto a sua religiosidade, demonstrou o receio dos espíritas/umbandistas em se assumir – *“eles sempre estiveram lá”*. Numa conversa informal, Benedito chegou a afirmar que a Congada só sobreviveria se houvesse macumba, pois, sem ela, a Congada deixaria de existir. Entretanto, esse era um assunto espinhoso, que ficava guardado, pois havia muito preconceito: *“muita coisa*

a gente não pode falar abertamente, igual nós estamos conversando aqui agora, dentro do próprio grupo” (Benedito).

Apesar do medo manifestado, Anderson e Benedito resolveram abordar suas aprendizagens significativas sobre a Congada no interior do “espiritismo”, assegurando que foram os pretos-velhos quem mais lhes ensinaram e continuavam a ensinar.

No Moçambique você vai ouvir muito sobre o espiritismo, sobre um Preto Veio, sobre um Caboclo (Anderson).

[...] eu passei a seguir o espiritismo, aprendi muita coisa dentro dele, aprendo muita coisa com as entidade que é os pais véio e os preto véio ... que muita coisa que eu nem sabia, muita coisa que não tem em livro de história que não tem, se ocê for conversar com outras pessoas, [...], não vão te falar as mesmas coisas talvez eu vá te falar, mas por quê? porque eu aprendi dentro de um terreiro de umbanda as coisas sobre o Congado. (Benedito)

[...] se ocê pegar uma entidade, né, de um preto véio da linha do Congo, que é o que eu trabalho, então quando eles, essa entidade chega e tem o pessoal dessa parte das Congadas, do Moçambique, ele conta isso tudo, que é onde que ocê aprende (...) é onde você escuta porque isso não tem, isso não tem foto, não tem relato, é um saber popular é a cultura popular. (Benedito)

[...] então antes eu não sabia dessas coisas, cê entendeu? antes eu não sabia que precisava fazer um benzimento procê sortá o Congado na rua, né, Eu, eu não sabia o significado das músicas, né, igual o Congado tem música procê abrir, procê sortá o Congado na rua, tem música que cê lembra da libertação, [...] eu acompanhava, dançava, gostava, cantava, mas não sabe o sentido daquilo tudo ... Hoje não, hoje né, eu canto né e tento passar para as pessoas que estão junto comigo, né (Benedito).

Stella Caputo (2012), em seu trabalho sobre a educação das crianças nos terreiros de Candomblé, ressalta a importância dessa comunicação entre vivos e mortos, por efeito, o quanto tal diálogo é poderoso na manutenção da ligação entre os afrodescendentes e sua ancestralidade.

A ideia de restabelecer laços e memórias rompidas entre os que descendem dos negros arrancados da África e escravizados com seus ancestrais africanos é também recuperada, incentivada e mantida no terreiro. Esse elo profundo e permanente é aberto por uma porta sagrada, mas o espaço em que se penetra a partir da ancestralidade não é apenas o espaço religioso do culto, é também social, na medida em que temos aqui reforçada a dimensão cultural e identitária de negros e negras afro-brasileiras/os. (CAPUTO, 2012, p.156)

Importante fazer aqui uma pequena e necessária digressão com relação a veracidade das entidades conhecidas como pretos-velhos/pretas-velhas (FIGURA 18). Não caberia no espaço

desse trabalho fazer uma análise profunda sobre a origem e papel desempenhado pela Umbanda na formação da identidade das/os brasileiras/os. Contudo, cabe salientar que é necessário adotar outra perspectiva epistêmica para analisar os depoimentos de pessoas que frequentam os terreiros de Umbanda e que acreditam nas entidades que lá se manifestam. Trata-se de compreendê-las como livros que perenizam o passado e nos abrem possibilidades inúmeras de interpretá-lo, para assim, construir nosso presente/futuro.

Figura 18 – Casal em frente a casebre (1910)



Fonte: Lunara (Luiz do Nascimento Ramos) /Acervo Instituto Moreira Salles

Apoiada em Roger Chartier (2010), a pesquisadora Livia Resende (2017) discorre sobre o importante estudo do autor francês em que destaca o conceito de representação e apropriação. Em seu texto, ele sustenta que a partir dos livros conseguimos ouvir o que os mortos têm a nos dizer, sejam os autores, personagens ou suas ideias que, vale dizer, perpetuam-se ao longo do tempo na medida em que são apropriadas e reatualizadas por seus leitores. Desse modo o passado se mantém vivo.

O argumento de Livia Rezende (2017) caminha no sentido de interpretar a figura do preto-velho como um livro que pode descortinar memórias indispensáveis para a compreensão da história do Brasil e sua recém-abolida escravidão. Memórias que colidem com, complementam ou subvertem a história oficial, visto que advindas de grupos socialmente subalternizados.

Nessa direção, Chartier (2010) aponta que as representações não são simples imagens (verídicas ou não), elas carregam em si uma energia própria que busca convencer que são realmente aquilo que dizem que são. Para Rezende (2017):

[...] a representação do preto-velho, passível de leitura por uma comunidade específica, cumpre uma espécie de função social. É ele um dos responsáveis por manter viva uma memória da escravidão (com seus sofrimentos, sua resistência e sua superação) e, concomitantemente, por auxiliar no sobrepujamento das dores daqueles que os procuram. Para os consulentes não restam dúvidas acerca da autenticidade do fenômeno da incorporação, legitimando, de certa forma, a representação (REZENDE, 2017, pp. 103-104).

Diante da existência das entidades e da veracidade dos processos de incorporação no ritual umbandista, cabe aqui investigar o modo como as representações dos pretos-velhos cumprem um papel imprescindível nos processos de aprendizagem dos/as congadeiras/as de Lambari.

Considerando essa diversidade religiosa, interessava-nos saber como os praticantes da Congada analisam o convívio silencioso, mas bem conflitante, sobre essa temática entre os seus pares. Ao que parece, Anderson (FIGURA 8) já arriscou uma resposta ao depor que *“cada entidade é duma forma, nenhuma é igual a outra, então cada uma tem uma forma diferente de aprender e fez lá no passado pra trazer pro nosso presente”*.

Figura 19 – Anderson do Carmo, capitão do Moçambique Santo Antônio de Categeró



Fonte: Da Autora (2020)

Na entrevista dele, outra afirmação chamou minha atenção: “*a gente tem que fazer o particular nosso, pra depois ser universal*”. Fiquei intrigada para desnudar o binarismo particular/universal e compreender quais os seus significados no universo da Congada. A resposta não chegou por completo, foi surgindo de forma fragmentada ao longo de toda a entrevista. Aos poucos, Anderson foi se sentindo mais seguro, até me contar do que se tratava:

[...] a gente não pode ter, como fala ... a discriminação a religião alguma, a gente não pode, tendeu, [...] se a gente é espírita a gente tem o nosso momento igual eu já te falei antes da gente sair: eu tenho a parte particular minha lá, então ali eu tô praticando o meu espiritismo, ali fora, quando tá pra sair, eu vou fazer aquela questão, seja espírita, seja católico, seja evangélico, seja qualquer crença eu vô tá rezando praqueles tudo que tá ali, a reza que a gente tá fazendo é universal (Anderson).

De um lado, Anderson explica que existe o ritual desenvolvido da “*porta pra dentro*”, respeitando as devidas particularidades de cada sujeito, de outro, àquilo que o grupo todo conjuntamente faz na esfera pública, ou seja, o “*universal*”. Isso significa que ele cultua a sua crença, a Umbanda, em segredo, por uma questão de preconceito⁴⁶ – e participa coletivamente

⁴⁶ Cabe considerar também que há, nos rituais religiosos de matriz africana, aspectos que não são revelados somente por segurança e preconceito, mas também por exigências litúrgicas. Algum tempo após a entrevista, Anderson me permitiu adentrar o local onde fica seu gongá (onde ficam imagens de

das festividades reverenciando os santos católicos, os quais são nomeados como “universais”. Não houve, por um momento sequer em seu discurso, a percepção de que essa suposta universalidade do catolicismo seja algo construído, forjado. E que hoje – de tão normalizada – essa religião é hegemônica no território brasileiro, considerada “naturalmente” a única expressão legítima de existência.

Ficou evidente o incômodo de Anderson com o preconceito que persiste com relação a sua crença, mesmo sendo praticada “*porta pra dentro*” (escondido, resguardado, reservado). Desabafou ele: “*então a gente prefere ficar mais reservado nessa parte, tendeu, então quem tiver mais à vontade de chegar falar deixa pra eles, a gente prefere ficar mais à vontade mesmo porque a discriminação ainda tá grande*”. Apesar de se sentir mais fortalecido acerca dessa situação, ainda sim o medo da represália permanecia:

[...] a gente saiu da rua pra... pro fundo de casa, agora que a gente está tá começando aparecer né, então aí que tem o maior medo ainda não chegar e bater de frente com outra pessoa com outra religião ou alguma coisa, então a gente já vem, como que fala, já cresce no fundo de casa abrangendo tudo, mas carregando nosso ser memo, [...]o espiritismo começou no fundo de casa, no terrero, começa no fundo de casa que começa, tendeu? Então é dessa forma pra a gente não ter aquele atrito, entendeu? Chegar e falar eu sou assim, assim e assado, eu não discrimino a católica (Anderson)

A falta de reconhecimento da Umbanda como manifestação religiosa legítima por parte das pessoas católicas colocou Anderson no “olho do furacão”, na ‘linha de fogo’ entre o particular e o universal. Sabe-se que nossa autoimagem não é constituída somente por representações pessoais sobre si - a visão que o outro tem de nós é primordial para nos formarmos enquanto sujeitos socialmente “viáveis”.

Muitos desses discursos que circulavam no interior dos próprios grupos de Congada, ainda eram muito normativos e maniqueístas no que tange à religião: a *boa* religião e a *má*; a que poderia ser *dita* e a que *não*; a *verdadeira* e a *falsa*. Por isso mesmo que as práticas religiosas subalternizadas permaneciam submetidas à clandestinidade.

[...] não interfere porque na festa a nossa devoção é a São Benedito e Nossa Senhora do Rosário, então uma coisa não mistura com a outra, então cê não

devoção e diante dos quais são feitos alguns rituais da Umbanda) para gravarmos um vídeo. Alertou, entretanto, que nem tudo eu poderia ver, pois alguns objetos e ritos permanecem restritos àqueles que fazem parte da religião.

pode vir aqui no meu grupo e botar a sua, o seu pensamento, sendo que o seu sendo que o pensamento de todos é um só, então cê não pode mudar, então a pessoa tem que saber o seu lugar mesmo, se for de umbanda. (Rosário)

“Saber o seu lugar” é permanecer “da porta pra dentro”, realizando seus ritos e suas crenças no “particular” pelo fato de serem condenados socialmente. Essas formas de silenciamento e exclusão da religiosidade negra ocorridas dentro da Congada revelaram a efetiva colonização dos enunciados que se misturaram e se amalgamaram nos interstícios da trama social sem que, na maioria das vezes, nos déssemos conta.

A supremacia das razões brancas também foi denunciada pelo autor martinicano Frantz Fanon (2008) ao problematizar como os negros eram tratados no contexto francês a partir da expressão “sair do mato”, muito utilizada para segregá-los socialmente. Frases como “volte para seu mato” ou “lá no seu mato você não faria isso ou aquilo” eram, segundo o autor, estratégias racistas para rotular a pessoa negra como selvagem, primitiva, inumana.

Fanon (2008) ressalta as diferentes estratégias de adaptação que as comunidades negras adotavam para “sair do mato” e absorver a cultura branca metropolitana. Segundo o referido autor, disseminou-se entre a população negra a visão colonial de que “quanto mais assimilar os valores culturais da metrópole, mais o colonizado escapará da sua selva. Quanto mais ele rejeitar sua negridão, seu mato, mais branco será” (p. 34). De posse de uma estratégia reversa, Rufino (2019) reinventou os significados culturais da referida expressão propondo que não deveríamos ‘sair do mato’, mas sim “seduzi-los para que eles adentrem o mato. Lá, ofereço a todos uma casa de caboclo. Ah, camaradinhas, a mata é lugar de encantamento, é lá que serão armadas as operações de frestas que tacaão fogo no canavial” (RUFINO, 2019, p. 10)

Assim como o poder homogeneizante e castrador do saber branco colonial pode se manifestar em nossas próprias palavras e ações, está cravado em nós também as experiências de frestas do “nosso mato”. Embebido nesse movimento contínuo de inclusão/exclusão, é que vamos abordar as temáticas referentes as identidades e as diferenças na próxima e última seção desse trabalho.

7. Reconhecimento e identidade(s): disputa pelos territórios da festa

Impossível falar em reconhecimento e identidade sem citar Ângela Rodrigues (FIGURA 20), congadeira e capitã do terno Estrela Cadente. Uma das primeiras entrevistadas, Ângela teve uma reação surpreendente e encantadora diante da garantia de seu anonimato. Declarou em alto e bom som: *“De jeito nenhum! Faço questão de que meu nome esteja no trabalho! Quero que meus netos e bisnetos leiam sua pesquisa e saibam que foi a avó deles que falou tudo o que vou lhe dizer”*. O que responder diante da veemência e convicção de Ângela? Concordar e dar prosseguimento à riquíssima entrevistada.

Figura 20 – Ângela Rodrigues, capitã do terno Estrela Cadente



Fonte: da autora (2019)

A reação de Ângela nos dá pistas sobre o quanto a cultura congadeira de Lambari foi reiteradamente posta de lado e o quanto a história a relegou ao segundo plano, quando não ao completo silenciamento. Quando a história desse município mineiro é abordada em eventos comemorativos, escolas ou exposições, o discurso restringe-se quase que exclusivamente aos

feitos dos “pioneiros”, ou seja, dos deputados, prefeitos, engenheiros, professores, comerciantes, advogados. Isso pode ser constatado no relato da congadeira Elaine Rodrigues: “a gente sempre vivia às margens [...] da sociedade tradicional da cidade”. Assim sendo, torna-se inevitável questionar: e a versão da história dos pedreiros/as, das donas de casa, cozinheiras/as, empregadas domésticas, agricultoras/es e congadeiras/os?

Em minha perspectiva, ficou evidente nos diversos depoimentos produzidos que a visão das/os congadeiras/os é a de que as/os integrantes da cidade não valorizam sua cultura, sua festa. Dentre as várias narrativas analisadas emergiram palavras como “desprezo”, “preconceito”, “vergonha”, “deboche”, “discriminação”, “falta de respeito”, “descaso”. Perguntadas/os sobre como as/os não-congadeiras/os percebem a festa, foi quase unânime o anúncio de representações pejorativas que inferiorizavam tal prática cultural.

[...] a Congada passava e o pessoal chamava o pessoal de ‘ó os bêbado tão passando, tão vindo os bêbados, é, é coisa de preto, de preto, de sujo’... Então a gente era tratado assim, então eu vi muito esse tipo de comentário, então assim, sempre incomodou porque, assim, a gente que sempre fez esse movimento, né, então assim é um movimento, lógico, de negros, a maior parte é de negros, mas eram coisas que incomodavam demais e a gente ouvia muito isso, a gente quase que não era chamado pra nada pra movimento nenhum dentro da cidade. Então a gente vivia às margens mesmo, digamos, da sociedade tradicional da cidade”. (Elaine)

(...) bando de à toa, que não tem nada pra fazer, que sai com o tanto de caixa pra bater na rua (...) um tanto de gente desocupado que não tem o que fazer, que fica ali batendo, que eles não sabem nem o quê que a gente tá cantando, não sabe de nada. (Rosário)

(...) aquela visão de que Congado é um bando de gente, um atrás do outro, batendo caixas, perturbando o silêncio para nada e sem significado algum, que não deveria existir. (Francisca)

(...) com desprezo, né...não generalizando, mas Lambari vê a nossa Congada como bagunça, né, como barulho que não deixa eles dormir, né, eles falam que mês de Maio é a época do pão com ... pão com cebola, que o nosso batido, o batido do Congo pra eles é pão com cebola (...). (Ângela)

Identificar a Congada como “pão com cebola” é o mesmo que afirmar ser coisa de pobre e, por isso, algo inferior, sem valor. Munanga (2003a) sustenta que a formação da identidade, em diferentes contextos e culturas, funda-se sempre na diversidade (presente em conceitos como raça, classe, gênero, sexo, etnia) e na oposição entre “nós” e “eles”. Estabelecemos o que somos a partir do que não somos, representado na figura do outro, do “eles”. A formação da

identidade não se constitui, entretanto, apenas de características e habilidades autoatribuídas. Nos constituímos também a partir do reconhecimento do outro. Quando esse reconhecimento não ocorre ou acontece de modo inadequado, sérios prejuízos podem ser causados à identidade: “o não reconhecimento ou o reconhecimento inadequado da identidade do outro pode causar um prejuízo ou uma deformação ao aprisionar alguém num modo de ser falso e reduzido” (MUNANGA, 2003a, p. 5).

O aspecto relacional da identidade é igualmente salientado por Tomaz Tadeu da Silva (2017) ao afirmar que, na teoria social contemporânea, a identidade não é um constructo cultural fixo, definitivo; ao contrário, faz parte de um processo relacional – que é histórico, discursivo e social. “O que é (a identidade) depende do que não é (a diferença) e vice e versa” (p. 101), sendo que também não há construção de identidade sem representação. Na formação das identidades, criamos formas visuais e textuais que descrevem os diferentes grupos culturais e suas características (SILVA, 2000). Assim, os “textos” apreendidos nos cantos/pontos das Congadas, as marcas deixadas nos relatos das/os depoentes, nos vídeos e fotografias produzidas – tanto com relação a sua autorrepresentação, quanto às representações produzidas pelas/os não-praticantes – passam a ser significantes, isto é, sugerem como se produziu e se produz pluralmente as identidades das/dos integrantes das Congadas.

Nessa esteira de discussão, é bastante comum pensarmos o conceito de diferença (aliás, muito importante na percepção acerca da Congada) como resultado da identidade, pois isso se dá pela tendência de tomarmos aquilo que somos como a norma, a partir da qual avaliamos e descrevemos o que não somos. Para Silva (2014) a diferença não é consequência da identidade, nem é resultado de seu processo de produção. Ambas se autodeterminam mutuamente em um ato sem fim de criação linguística, ou seja, atos produzidos por nós e, por isso mesmo, encharcados das relações de poder, das disputas, das crenças e visões de mundo que carregamos.

Nesse processo contínuo de produção interdependente entre identidade e diferença, “ser brasileiro”, por exemplo, significa “não ser japonês”, “não ser chileno”. Assim, também constatamos nos discursos das/os entrevistadas/os esses pares binários de forma muito evidente: “nós, congadeiras/os, elas/eles, da cidade”, Campinho (onde é celebrada a festa)/Centro, pobres/ricos, negros/brancos, com estudo/sem estudo. Pode-se notar, nesse caso, que a diferença não é o produto, mas o próprio processo básico de funcionamento da língua e de instituições sociais e culturais como a identidade.

Engana-se quem pensa, por exemplo, que basta estabelecer esses pares identidade/diferença e tudo está definido. Trata-se de um processo linguístico e simbólico e, como tal, é instável e indeterminado. Em função dos interesses e disputas dos sujeitos envolvidos, pode constantemente se modificar. Não é um processo imparcial – é, por excelência, um lugar de disputa por espaço e direito à existência.

A afirmação da identidade e anunciação da diferença traduzem o desejo dos diferentes grupos sociais, assimetricamente situados, de garantir o acesso privilegiado aos bens sociais. A identidade e a diferença estão, pois, em estreita conexão com relações de poder. O poder de definir a identidade e de marcar a diferença não pode ser separado das relações mais amplas de poder. A identidade e a diferença não são, nunca, inocentes. (SILVA, 2014, p.81)

Podemos dizer que onde há a diferenciação, há poder. No processo de afirmação da identidade/diferença entre as/os congadeiras/os e as/os não-praticantes coexistem atos de incluir e excluir. Ao tratarmos das identidades e diferenças no contexto de Lambari, ficou estabelecido quem seriam “nós” e quem seriam “eles”. São divisões e classificações que estabelecem (nunca de modo definitivo, mas sempre impositivamente) quem deve ter acesso a certos espaços, a bens sociais e culturais específicos. Dividir o mundo social entre ‘nós’ e ‘eles’ significa classificar e hierarquizar. Ao classificar, hierarquizamos e atribuímos valores aos grupos por nós classificados (SILVA, 2014).

Segundo o autor em questão, as classificações que envolvem processos de constituição de identidade e diferença sempre se estruturam em torno de oposições binárias, a partir das quais um dos termos sempre é privilegiado, recebendo um valor positivo, enquanto o outro recebe sempre uma carga negativa. Dentre os muitos binarismos nos quais estamos socialmente mergulhados, podemos citar os pares masculino/feminino, branco/negro, homossexual/heterossexual. Questionar esses binarismos é problematizar as relações de poder nas quais estão assentados.

Uma das coisas mais cruéis e corriqueiras que vivenciamos em termos de identidade e diferença é a fixação de um dos lados desses binarismos como norma. A normalização é o processo pelo qual uma das identidades é arbitrariamente definida como a referência para se avaliar e determinar o que é “certo”, “valoroso”, “desejado”, “natural” (SILVA, 2014). O que há de sutil e, por isso mesmo, extremamente eficiente nesta fixação é que a identidade “normal” nem é vista como *uma* identidade, mas simplesmente como *a* identidade. “A força

homogeneizadora da identidade normal é diretamente proporcional a sua invisibilidade” (SILVA, 2014, p. 83).

No caso do Brasil vivemos um contexto histórico de fixação da identidade branca e cristã como a norma a ser internalizada, desejada, alcançada. De diversas maneiras, desde as sutis e cruéis tentativas de apagamento da cultura negra, passando pelo seu uso como *commodity*⁴⁷ ao sistemático extermínio material da população negra pobre das periferias, somos ensinados a acreditar que a branquitude é o padrão que tem o direito de existir, é o melhor modelo (estético, epistemológico, econômico, afetivo, religioso etc.) a ser seguido. Nesse sentido, a branquitude não é *uma* das identidades existentes no país, é *a* identidade a ser tomada como referência. Todas as outras identidades ou são esquecidas ou são manipuladas e assimiladas ao ponto de serem descaracterizadas/exterminadas. Com a Congada não foi diferente, uma vez que houve – e ainda há – reiteradas tentativas de dificultar a continuidade da festa, mas, na mesma medida, localizamos estratégias de resistência, de luta.

Apesar de a fixação da identidade como norma ser um instrumento poderoso, a branquitude não atua de modo infalível e, mesmo com a crueldade da colonialidade que nos foi imposta, sempre sofreu fortes abalos em sua estrutura. Assim como há o movimento de essencializar a identidade negra ligando-a ao que é inferior e negativo, há também o movimento contrário de subverter essa fixação e de construir algo novo. É comum nesses embates surgirem os hibridismos e sincretismos que subvertem a identidade normalizada e criam um “terceiro espaço” que introduz uma diferença, sendo essa a possibilidade de seu questionamento (BHABHA, 1996, pp. 36-37):

Mas para mim a importância da hibridação não é ser capaz de rastrear os dois momentos originais dos quais emerge um terceiro, para mim a hibridação é o ‘terceiro espaço’ que permite a outras posições emergir. Este terceiro espaço desloca as histórias que o constituem e gera novas estruturas de autoridade, novas iniciativas políticas, que são inadequadamente compreendidas através do saber recebido.

Os hibridismos colocam em xeque os processos que tendem a conceber as identidades como fundamentalmente separadas, ao confundir a suposta pureza de grupos sociais que se reúnem sob determinadas identidades étnicas, raciais ou nacionais. No caso da Congada, ela já nasce híbrida ao misturar elementos das culturas historicamente relegadas a um plano

⁴⁷ Mais à frente faremos uma reflexão a respeito do conceito de comodificação da cultura, desenvolvida por bell hooks.

subalternizado – em especial, as africanas – aos elementos da cultura hegemônica branca e cristã. Ao inserir a música, a dança e os tambores no culto aos santos católicos, as/os congadeiras/os modificaram a ortodoxia dos ritos da igreja católica e criaram uma nova identidade. “A identidade que se forma por meio do hibridismo não é mais integralmente nenhuma das identidades originais, embora guarde traços delas” (SILVA, 2014, p. 87). Ou ainda nas palavras do capitão de Congada Benedito: “*o Congado pra mim, ele acaba sendo uma religião à parte, né, porque nós temos dentro do Congado, os princípios da umbanda, né, dos escravos, e temos os princípios da igreja católica, do catolicismo, né*”.

Uma questão permanece para nós ainda sem resposta: a criação desse “terceiro espaço” pela Congada possibilitou o questionamento e a superação das desigualdades sociais concretas produzidas e/ou reforçadas por esse jogo de identidades e diferenças? Ou justamente por não questionar as relações de poder envolvidas nesses processos, apenas fortaleceu os lugares historicamente ocupados pelos brancos e mais ricos, mantendo o *status quo*?

Se, por um lado, afirmar identidades é um instrumento político importante para ocupar posições sociais, perceber o caráter móvel, incompleto e mutável do processo de identificação e diferença, por outro, é importante para perceber as brechas do poder e das identidades hegemônicas que se colocam como norma. No entanto, não se trata de um mecanismo fácil de acessar e manejar. Reconhecer a mutabilidade das identidades significa abdicar de seu porto seguro, de sua zona de conforto, da fixação da identidade que lhe é conhecida e abrir espaço para outras. É se abrir para a mudança e a possibilidade da extinção. Ou do fortalecimento.

Com a finalidade de evidenciar isso, questionamos às/aos depoentes se a Congada era uma festa exclusivamente católica ou não, a fim de desvelar a intensa disputa pelas identidades religiosas entre as/os participantes da festa. Por exemplo, a palavra “macumba”⁴⁸ foi o

⁴⁸ Segundo Luiz Rufino e Rafael Haddock-Lobo, a palavra macumba vem muito provavelmente do quicongo (uma das línguas faladas por determinadas parcelas do povo banto) e quer dizer reunião (ma) de poetas africanos que encantam com a palavra (kumba). In: Dossiê Filosofia e Macumba – Apresentação. Revista Cult. Ano 23. Fevereiro de 2020. Edição 254. Para além das acepções preconceituosas e estereotipadas do termo, a palavra macumba está ligada ora ao nome de um instrumento (espécie de reco-reco de duas varetas), ora a reunião de pessoas com a capacidade de estabelecer a comunicação entre o mundo dos vivos e dos mortos. O significado corrente, que acrescenta um juízo de valor, negativo, à macumba faz parte de uma produção de consenso forjada ao longo do século XX com o objetivo evidente de expurgar, eliminar e extirpar as percepções do sagrado afro-brasileiras do heterogêneo tecido sócio-religioso brasileiro. Segundo o historiador Luiz Antônio Simas, a etimologia das línguas banto é ampla e complexa permitindo que palavras tenham diferentes significados se traduzidas como sendo originadas do quicongo, do umbundo, do quimbundo ou do quico. Desse modo, afirma que não há dúvidas que macumba era um instrumento musical e quem o tocava era chamado de macumbeiro. Esse não é, entretanto, o único significado possível. O historiador

disparador de múltiplas representações a respeito das origens e vertentes dessa manifestação cultural. Encontramos aquelas/es que avaliaram o termo “macumba” como sinônimo de maldade, no sentido de fazer mal aos outros:

[...] existe uma mistura sim, aqui em Lambari não... Lambari não, aqui em Lambari é mais é... a crença mesmo né, o católico, pra fora daqui a gente encontra e encontra coisa feia né, aí tem a mistura, né, do umbanda, eles misturam sim a, a tal ponto de cantar em ponto, né. (Ângela)

[...] que acontece se isso porque muita gente pensa que [a Congada] é macumba, mas não... (Rosário)

[...] tem gente que leva a Congada para o lado que é macumba, tem um lado que que a pessoa fala que a... é... o lado de espiritismo, é de num sei o que, mas dentro da Congada é feito oração, oração que é pedido pra Deus abençoar as famílias. (Francisca)

[...] o pessoal fala ‘Congada é macumba’ e não é nada disso, não tem nada disso, [...] assim, que o povo, que a gente vai na rua pra fazer maldade pros otro, o povo pensa isso, só que nunca teve nada disso, nunca assim dentro da Congada, não é a essência isso. (Vitor)

Em contrapartida, houve praticantes que reconheceram na umbanda ou no espiritismo a origem da Congada em função dos vínculos da festa com as pessoas escravizadas:

(...) que foram os que iniciaram mesmo né, que, que o candomblé... da umbanda, né, então assim praticamente foram eles que iniciaram a, a nossa cultura, né, então o catolicismo que acabou é... tomando posse disso né, (...) as pessoas não se sentiam muito à vontade de falar que era da umbanda, eu percebia que eles mesmos tinham um certa resistência de falar por que foram muito apedrejados também, né, e... as pessoas tinham essa resistência ou então falavam que era da católica só pra não ter essa represália, né, e hoje eu percebo que as pessoas já falam mas, não tanto, mas não assumem tanto. (Elaine)

(...) pra falar a verdade o Congo vêm do espiritismo mesmo, dos ..., como é que fala? dos escravos, então, queira ou não queira, tem que acreditar porque

arrisca uma definição: “Macumbeiro: definição de caráter brincante e político que subverte sentidos preconceituosos atribuídos de todos os lados ao termo repudiado e admite as impurezas, contradições e rasuras como fundantes de uma maneira encantada de encarar e ler o mundo no alargamento das gramáticas. O macumbeiro reconhece a plenitude da beleza, da sofisticação e da alteridade entre as gentes. A expressão ‘macumba’ vem muito provavelmente do quicongo *kumba*, ‘feiticeiro’. *Kumba* também designa os encantadores das palavras, poetas. Macumba seria, então, a terra dos poetas do feitiço; os encantadores de corpos e palavras que podem fustigar e atazanar a razão intransigente e propor maneiras plurais de reexistência e ‘descacetamento’ urgente pela radicalidade do encanto, em meio às doenças geradas pela retidão castradora do mundo como experiência singular de morte.” In: <https://www.revistaserrote.com.br/2020/02/macumba-por-luiz-antonio-simas/> (Acesso em 27/03/2020).

veio dessa é... lado, assim é: ... dos antigos [...] muito católico também que dança e gosta, mas desse meio tem muita mistura ... e [...] os ternos daqui tem todos. (Conceição)

Identificamos também aqueles/as que integram a Congada e se declaram umbandistas ou espíritas, considerando essas religiões como partes constituintes da festa:

[...] porque que a gente conhece Congado, sabe mexer com Congado? [...] é trazido do pensamento do espiritismo, sempre vai ter três, quatro, dez às vezes até mais num grupo, só que é trazido, vindo do espiritismo. [...] a falta de respeito de um ao outro pela religião [...] tá muito grande ainda, então a gente prefere ficar mais reservado nessa parte, [...] porque a discriminação ainda tá grande. [...] o espiritismo começou no fundo de casa, no terreiro, começa no fundo de casa que começa, tendeu, então é dessa forma pra a gente não ter aquele atrito, entendeu, chegar e falar eu sou assim, assim e assado. (Anderson)

[...] eu sou médium de umbanda, então da umbanda tem muita ligação com o Congado, porque são os tambores africanos, né. [...] é igual eu falei pra você, eu passei a seguir o espiritismo, aprendi muita coisa dentro dele, aprendo muita coisa com as entidade que é os pais véio e os preto véio ... que muita coisa que eu nem sabia, muita coisa que não tem em livro de história que não tem, se ocê for conversar com outras pessoas, as vezes ocê já deve até ter conversado, não vão te falar as mesmas coisas talvez eu vá te falar, mas por quê? porque eu aprendi dentro de um terreiro de umbanda as coisas sobre o Congado [...] o Congado pra mim, ele acaba sendo uma religião à parte, né ... porque nós temos dentro do Congado, os princípios da umbanda né, dos escravos, e temos os princípios da igreja católica, do catolicismo, né. (Benedito)

A partir dos depoimentos, podemos perceber o quanto são variadas as representações a respeito da Congada. A representação é a marca visível, exterior da identidade e da diferença, pois é por meio dela que passam a existir. Tal qual a linguagem, é instável, indeterminada, mutável e intimamente ligada às relações de poder, “quem tem o poder de representar, tem o poder de definir e determinar a identidade” (SILVA, 2014, p. 91). Dada a horizontalidade existente entre os ternos e suas/seus participantes e o próprio caráter popular da festa, não há uma definição homogênea do que é a Congada, uma vez que narrativas produzidas pelas/os congadeiras/os são representações que caracterizam e disputam a constituição de suas identidades.

Importante atentar que no interior mesmo do processo de constituição de identidade e diferença, os mecanismos de fixação e subversão das identidades não são estanques nem são etapas facilmente discerníveis. Ao comentar sobre a importância de Foucault para a

compreensão dos processos de subjetivação e identidade, Stuart Hall (2014) considera que há uma questão em aberto:

A questão que fica é se nós também precisamos, por assim dizer, diminuir o fosso entre dois domínios, isto é, se precisamos de uma teoria que descreva quais são os mecanismos pelos quais os indivíduos considerados como sujeitos se identificam (ou não se identificam) com as “posições” para as quais são convocados; que descreva de que forma eles moldam, estilizam, produzem e “exercem” essas posições; que explique por que eles não o fazem completamente, de uma só vez e por todo o tempo, e por que alguns nunca o fazem, ou estão em um processo constante, agonístico, de luta com as regras normativas ou regulativas com as quais se confrontam e pelas quais regulam a si mesmos – fazendo-lhes resistência, negociando-as ou acomodando-as. (HALL, 2014, p. 126)

Além disso, a ideia de um sujeito capaz de construir uma identidade fixa, definitiva e centralizada faz parte do corolário de ilusões criado pelo Iluminismo. A experiência em um mundo cada vez mais fragmentado e diverso demonstra a impossibilidade de tornarmos o sujeito iluminista uma realidade factual.

Utilizo o termo “identidade” para significar o ponto de encontro, o ponto de sutura, entre, por um lado, os discursos e as práticas que tentam nos “interpelar”, nos falar ou nos convocar para que assumamos nossos lugares como os sujeitos sociais de discursos particulares e, por outro lado, os processos que produzem subjetividades, que nos constroem como sujeitos aos quais se pode “falar”. As identidades são, pois, pontos de apego temporário às posições-de-sujeito que as práticas discursivas constroem para nós. (HALL, 2014, pp. 111-112)

A Congada não é um movimento fechado em si mesmo, isolado do mundo e, por isso, sofre (e causa) influência do (no) mundo externo. É instigante notar o quanto a palavra “macumba” ou mesmo qualquer referência às religiões afro-brasileiras (umbanda, candomblé) disparam uma série de posicionamentos e pensamentos contraditórios. Numa sociedade mergulhada em discursos racistas e preconceituosos que buscam fortalecer a identidade branca e cristã, falar em “macumba” e “umbanda” é se referir a “*coisa de preto*”, “*coisa feia*” e gente que quer “*fazer maldade pros outro*”. Não se trata aqui de individualizar o que é dito por esta/e ou aquela/e depoente, mas de demonstrar a força que tem um discurso criado e reproduzido socialmente⁴⁹.

⁴⁹ Tocar nessas questões não é nada fácil. Citamos bell hooks: “Para encarar essas feridas, para curá-las, as pessoas negras progressistas e nossos aliados nessa luta devem estar comprometidos em realizar esforços de intervir criticamente no mundo das imagens e transformá-lo (...). Se fosse esse o caso,

Cabe lembrar ainda que o processo de identificação não é um movimento apenas autoatribuído, pois depende também das representações produzidas pelo outro. Portanto, aproximar seu discurso desses termos (macumba, umbanda etc.), que o senso comum impregnou de conotação negativa, é favorecer a construção de uma identidade indesejável no interior da Congada. Nesse sentido, é compreensível que muitos sujeitos busquem negar a relação dessa prática social com as religiões afro-brasileiras; assim como é inegável reconhecer a coragem daquelas/es que, a despeito de tudo isso, mantêm-se firmes em suas crenças e resistem.

Nesse campo de disputa, Munanga (2003) nos ajuda a compreender que parte da nossa identidade se constitui das representações que o mundo externo faz de nós. Quando tais representações são distorcidas, parte de nossa identidade se desfigura violentamente também:

[...] a falta de reconhecimento da identidade não apenas revela o esquecimento do respeito normalmente devido. Ela pode infligir uma ferida cruel ao oprimir suas vítimas de um ódio de si paralisante. O reconhecimento não é apenas uma cortesia que se faz a uma pessoa: é uma necessidade humana vital. (MUNANGA, 2003a, p.6)

“Passear” pela psicanálise, ainda que superficialmente, pode nos auxiliar a perceber que a adoção de uma visão depreciativa de si mesmo não é, nesses casos, uma escolha, mas consequência praticamente inevitável dentro do jogo de representações ofertadas ao sujeito em processo de constituição. O psicanalista Jurandir Freire Costa (1983), ao introduzir a obra de Neusa Santos Sousa, “Tornar-se negro”, descreve como ocorre o processo de separação do indivíduo de sua primeira construção enquanto sujeito, quando seu foco é a mãe e sua percepção imatura da realidade. As identificações normativas ou estruturantes são os elementos que demonstram que há outro mundo além dela/e e da mãe – trata-se do mundo da cultura. O mundo social apresenta essas identificações normativas ao indivíduo por meio das inúmeras interações sociais às quais o sujeito é exposto. Elas demonstram o que é aceitável e o indivíduo busca se adequar para poder ter uma existência possível, satisfatória, ajustada ao meio social existente.

Estas instâncias vão mostrar ao sujeito aquilo que lhe é permitido, proibido ou prescrito sentir ou exprimir, a fim de que lhe sejam garantidos,

estariamos sempre conscientes da necessidade de fazer intervenções radicais (...). *E, sobretudo, encararíamos o desafio de falar sobre aquilo que não foi falado*”. (hooks, 2019, p. 36) (grifo nosso). A presença da Umbanda na Congada de Lambari é um tema que não é tratado, pelo contrário, é intencionalmente ocultado.

simultaneamente, seu direito de existência, enquanto ser psíquico autônomo, e o da existência de seu grupo, enquanto comunidade histórico-social (COSTA, 1983, p. 3).

O problema é que esse modelo ideal informado à pessoa negra é o ideal branco, fisicamente distinto de sua experiência real, gerando a busca por um objetivo inalcançável. Ao perceber a inadequação de seu corpo físico ao modelo a que foi coagido socialmente desejar, o sujeito negro passa a controlar, observar e vigiar sua diferença com relação ao branco. Os aspectos resultantes desse processo podem traduzir-se em ódio ao corpo negro, melhor dizendo, ao próprio corpo. O fato de pessoas negras colocarem pregadores de roupa no nariz para torná-lo mais fino ou usar produtos químicos inadequados para alisar os cabelos crespos são alguns dos exemplos corriqueiros e dolorosos das tentativas de mutilarem seus corpos.

No depoimento de Francisca há a percepção de que as/os escravizadas/os eram obrigadas/os a viver uma realidade que não era a delas/es e, por isso, fugiam repetidas vezes a despeito de toda a perseguição:

[...] por aí ainda tem os quilombolas hoje em Três Corações, tem então, né, então fugiram e tinham aqueles guardas que conseguiram pegar e lá novamente eles faziam o que era de direito deles, docê poder expressar a sua religiosidade, a pessoa sorrir, a pessoa se amar, a pessoa construir, viver daquilo que é próprio dela e não viver aquilo que viveu o outro, a vida do outro, o que outro quer que se faça. (Francisca)

Além do corpo, é na seara dos comportamentos que a internalização do ideal da branquitude vai atuar de modo intenso, levando o sujeito a performatizar os modos de pensar, falar e agir a partir da referência branca. Corroborando com Costa (1983), bell hooks evidencia como tal processo “arrebenta” a subjetividade de quem vivencia tais violências:

[...] para as pessoas negras, a dor de aprender que não podemos controlar nossas imagens, como nos vemos (se nossas visões não forem descolonizadas) ou como somos vistos, é tão intensa que isso nos estraçalha. Isso destrói e arrebenta as costuras de nossos esforços de construir o ser e de nos reconhecer” (hooks, 2019, p. 35).

Como se pode notar, há um ponto de sutura (HALL, 2014) entre os discursos, práticas que nos interpelam e os processos que constituem nossa subjetividade. A pergunta que se coloca é: e se a costura estiver esgarçada? Quais discursos irão nos constituir, convencendo o que devemos ser, sentir e pensar sobre a vida? Explicando melhor e nos reaproximando do caso

específico das/os congadeiras/os: em que medida as escolhas políticas, estéticas e até mesmo religiosas influenciam a composição da nossa subjetividade e a da/o outra/o? Como isso interfere no meu olhar sobre a/o outra/o?

Não ser reconhecido socialmente é uma forma eficaz de colocar um grupo na invisibilidade. Talvez essa seja uma estratégia utilizada pelas pessoas “da cidade” que objetivam subalternizar a festa e as outras formas de manifestação da Congada. Contudo, podemos notar que esses vetores de força e poder também se revelam no interior da própria prática cultural, sobretudo, quando as/os congadeiras/os abordam a temática da religião. Na próxima sessão iremos aprofundar a análise para compreender como outras estratégias de dominação são elaboradas por parte da população da cidade e de que maneira as/os praticantes se reinventam e resistem. Para tanto, traremos à tona uma situação ocorrida em 2016.

7.1 Relações de poder: *“É a mesma coisa se você tirar o sambódromo e botar em outro lugar, cê tentar o carnaval no Maracanã” (Antônio Luiz de Oliveira – Madô – Figura 21)*

Figura 21 – Madô, guardião da coroa, e sua espada



Fonte: Da Autora (2020)

No ano de 2016, as lideranças da Congada de Lambari foram surpreendidas pelo comunicado da prefeitura municipal que a festa não poderia ser mais no Campinho, bairro onde tradicionalmente os ternos se apresentavam. Várias justificativas foram apresentadas, a saber:

o fato das ruas laterais serem muito estreitas, a dificuldade no escoamento do público em caso de emergência; a existência de um posto de gasolina próximo, o que inviabilizaria a autorização dos bombeiros; a realização em local aberto, na rua, o que dificultaria o policiamento. Nenhuma delas, no entanto, convenceu as/os congadeiras/os.

O poder público local estava determinado em transferir a festa do Campinho para o interior de um campo de futebol, conhecido como Campo do Águas (era o local de treinamento do antigo time da cidade, o clube Águas Virtuosas). Os representantes do poder local foram muito incisivos, conforme relatos das/dos depoentes, afirmando que as/os congadeiras/os seriam penalmente responsabilizados se algo acontecesse durante a festa. Outra estratégia adotada foi a chantagem, visto que houve a ameaça de, se a mudança não ocorresse, a verba destinada à Congada pela Prefeitura não seria liberada no ano seguinte.

A revolta foi grande: de um lado, alguns queriam resistir aos apelos da municipalidade, de outro, parte do grupo praticante queria ceder diante das ameaças. Entremeados por esse jogo de forças, alguns ternos acabaram cedendo e se apresentando no Campo do Águas.

Figura 22 - O Campo do Águas



Fonte: Internet. Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=6iYDMv2hv-g>
(Acesso em 20/12/2019)

Em meio a esses acontecimentos, no dia da festa os ternos estavam perdidos, sem saber o que fazer, para onde ir. Enquanto se apresentavam, simultaneamente o locutor que “animava” a festa falava ao microfone, anunciando as duplas sertanejas que se apresentariam à noite, sem qualquer respeito ao ritual. O prefeito se posicionou no local onde estavam o Rei e a Rainha

Congos, criando uma situação constrangedora, pois praticamente obrigava as/os congadeiras/os a cumprimentá-lo, já que faz parte da tradição saudar os reis. Ao se posicionar em um local mais elevado, o prefeito tinha de ser referendado e as/os congadeiras/os, dessa forma, foram submetidos/as a saudá-lo como autoridade máxima do evento. Um espetáculo estranho de ser apreciado, uma espécie de reedição insólita da cerimônia do Beija-Mão⁵⁰.

[...] nós sentimos assim, fechados, parecia a gente estávamos num curral. (Angela)

[...] colocar a gente num local fechado, não condiz com o nosso movimento, né, não condiz com o movimento de libertação da escravatura né, de repente colocar a gente, enjaulou a gente e toda a população reclamando que eles não conseguiam sentir nem a vibração do tambor (...) nós mesmo que estávamos lá com os tambores na mão e com os nossos cantos, a gente tava mais triste do que tudo. (Elaine)

[...] é tipo assim, cê já experimentou comida sem alho e sem sal? (...) a gente chegou... aí viu os ternos parado lá, entendeu, e eu sentia assim como se fosse... curral... é tipo um cercado, um curral (...) então é aquilo, eu me senti num ringue, foi sério memo, aquele baita daquele palco lá, a gente chegou de frente e cantou... um negócio assim, um palco e aí, um negócio assim, tudo fechado é estranho, sem alho sem sal. (Anderson)

[...] horrível, horrível... Congado não é pra lugar fechado, Congada é na rua, Congada é pro povo, né (...) todo terno de Congado que foi lá embaixo tava muito, tava sem brilho, tava sem aquela força, aquela energia, aquela irradiação boa que a gente sente (Benedito)

Vale ressaltar que a tentativa de tirar a Congada das ruas da cidade em 2016 não foi a primeira e, possivelmente, não será a última, conforme alerta uma depoente: basta “*um vacilo, leva, alguém pode falar, pode levar de volta, né?*”. Nesse contexto, fica evidente que a presença de uma manifestação popular, majoritariamente negra, que não goza de reconhecimento total da cidade representa um incômodo. De acordo com outra depoente, alguns anos antes, o poder local teve a intenção de transferir a festa para o antigo Clube dos Cavalos, situado a oito quilômetros do centro, na zona rural, um local sem estrutura e sem nenhuma relação com a tradição histórica da Congada no município.

⁵⁰ O Beija-Mão era uma cerimônia instituída pelo rei português D. João VI após a vinda da Corte para o Brasil em 1808. O rei se sentava em seu trono e formava-se uma fila enorme de pessoas que vinham – estupefatas com a presença da figura real – beijar-lhe a mão para prestar reverência e obediência. Era o momento em que a população aproveitava para fazer pedidos e reclamações a respeito de suas necessidades mais prementes.

É preciso denunciar essas reiteradas tentativas de velar, marginalizar e silenciar as práticas sociais atribuídas às comunidades negras e pobres, a fim de que os processos de resistência se fortaleçam e os jogos de poder sejam descortinados. Essas tentativas de controle estão no exercício das relações sociais de poder, não apenas àquelas emanadas pelo Estado. O poder não é algo que se possui com o objetivo de submeter pessoas e grupos verticalmente ao interesse das classes dominantes, haja vista que o consideramos como:

[...] uma ação sobre outras ações, todas elas pulverizadas, distribuídas, capilarizadas, manifestações de uma vontade de potência cujo objetivo é estruturar o campo das ações alheias (...) o poder não é entendido como uma ação direta e imediata sobre os outros, mas sobre as ações dos outros. (VEIGA-NETO, n.p.)

Ao utilizar as perspectivas pós-estruturalistas do poder, é importante notar que onde há poder, há possibilidade de resistência. Para Judith Revel (2005), o conceito de resistência em Foucault se difere de transgressão quando o sujeito consegue proposital ou fortuitamente escapar dos dispositivos de identificação, classificação e normalização do discurso. A partir da necessidade de colocar o problema da transgressão em um plano coletivo e de modo mais geral (abrangendo também as práticas não-discursivas) é que o autor desenvolveu o conceito de resistência:

[...] a resistência se dá, necessariamente, onde há poder, porque ela é inseparável das relações de poder; assim, tanto a resistência funda as relações de poder, quanto ela é, às vezes, o resultado dessas relações; na medida em que as relações de poder estão em todo lugar, a resistência é a possibilidade de criar espaços de lutas e de agenciar possibilidades de transformação em toda parte. (REVEL, 2005, p. 74)

Algumas características do conceito de resistência são importantes de compreendermos: ela não é anterior ao poder, é sua contemporânea. Não há anterioridade lógica ou cronológica entre os dois, de modo que o par poder/resistência não opera sob a mesma lógica do par liberdade/dominação. Nessa direção, Revel (2005) aponta que a resistência tem as mesmas características do poder, sendo tão inventiva e móvel quanto ele, consolidando-se e se disseminando na teia das relações - vem de baixo e nela se distribui estrategicamente. Por outras palavras, ela não é exterior ao poder, nasce com ele, abrindo espaço para a criação de novas estratégias de resistência, assim como o inverso ocorre frequentemente. Poder e resistência,

portanto, constituem uma espécie de limite permanente, onde há “atração recíproca, encadeamento indefinido e inversão perpétua” (FOUCAULT apud REVEL, 2005, p.76).

[...] Não coloco uma substância da resistência face a uma substância do poder. Digo simplesmente: a partir do momento em que há uma relação de poder, há uma possibilidade de resistência. Jamais somos aprisionados pelo poder: podemos sempre modificar sua dominação em condições determinadas e segundo uma estratégia precisa (FOUCAULT, 1979, p. 241).

As repetidas investidas para controlar, reprimir e modificar o “corpo”⁵¹ congadeiro não vêm somente de uma instituição (a prefeitura, a polícia ou os bombeiros) como representação de um poder centralizado, exterior às ações e à influência das pessoas. Essas ações penetram as relações sociais de forma capilarizada e se ramificam pela via dos discursos, das “piadas”, dos olhares, dos risos, das expressões faciais, ou seja, por meio daquilo que também não é dito. Do mesmo modo, a resistência se constitui como parte desse processo e se fortalece ao criar novos campos de disputa pelo reconhecimento e ocupação dos espaços sociais.

A título de explicitar os processos de resistência envolvendo a Congada de Lambari em 2016, é importante registrar que as/os congadeiras/os se organizaram para composição de um abaixo-assinado e, bravamente, conseguiram retomar o espaço sagrado do Campinho:

[...] o espaço do Campinho é um espaço sagrado, então assim, quando a gente desce, tá descendo o morro pra entrar no Campinho, a energia é muito forte, a gente sente uma vibração muito forte, a gente não sabe explicar e... é uma emoção assim que, todos falam a mesma coisa, a gente tem uma energia assim, coisa de ancestralidade, né, a gente sente a presença, muito forte a presença espiritual muito forte, muito, é uma coisa que a gente não consegue nem mensurar, mas é uma coisa muito forte, uma energia que paira ali, que, que fica centralizada naquele espaço ali. (Elaine)

Mais potente até que o próprio retorno ao Campinho em si, foi o que a situação extrema da expulsão daquele espaço proporcionou a parte das/os congadeiras/os envolvidas/os. Ou seja, o fato das/os praticantes terem sido coagidas/os a saírem do Campinho acabou incitando uma reflexão crítica coletiva sobre a importância do local para a festa, com destaque à percepção da indissociabilidade entre a Congada e seu espaço tradicional de celebração. Mais do que isso,

⁵¹ Utilizei aqui “corpo” congadeiro como uma referência ao que acontece no plano individual, quando o corpo negro é controlado, mutilado, modificado (as recorrentes tentativas de afinar o nariz ou alisar o cabelo, por exemplo) com o intuito de enquadrá-lo ao ideal da branquitude. Aproximamos essa noção do corpo individual ao organismo social formado pelos congadeiros e congadeiras da cidade.

despertou em muitas/os a força coletiva do grupo no sentido de intervir e influenciar as decisões concernentes a apropriação e o uso dos espaços públicos da cidade.

[...] num tinha nem como eu não, não confrontar, bater de frente por, por, todos né, e até pra gente mostrar pra pessoas que estão também na Congada, que eles têm que lutar pelo, pelos objetivos deles, porque se a gente aceitar a ser manipulado, a gente nunca vai conseguir mudar, né, então essa questão da manipulação é uma coisa perigosa e a gente tem que trabalhar com essa veia identidade, a gente saber o porquê tá ali, pra gente saber o porquê que a gente tá brigando. Senão fica aquela coisa joga aqui, ah não, aí joga onde eles querem sem nem nos perguntar, saber se a gente tá feliz, se a gente tá gostando do que foi feito né, isso não teve nenhum cuidado, simplesmente colocaram, né, jogaram a gente lá e não tava preocupado com as pessoas, tava preocupados com o que o movimento traria de retorno, né... (Elaine)

[...] eles têm que botá uma coisa na cabeça: a Congada é festa popular, é do povo, entendeu? A parte do administrativa da cidade tem que ficar com a parte administrativa - é montar uma tenda, um palco que seja, o restante entrega à comunidade, tendeu? (Anderson)

[...] têm muitas pessoas da Congada não sabem a força que têm, entendeu? Então quando demonstra a força que tem, aí aquilo cria força, se recua, aí os maiores vêm e te faz ficar bem pequenininho, que foi o caso que aconteceu de colocar lá. Na hora que viu que não ia mais e chegou ao ponto de falar que se fosse lá embaixo ninguém ia, então foi o que aconteceu, aí que retornou, porque aí eles sabem que a força que a Congada tem. (...) a festa é nossa, então quem resolve quem tem que resolver as situações da nossa festa é o próprio congadeiro. (Rosário)

[...] porque todo mundo falou que não ia, simplesmente não ia desfilar lá embaixo. (Conceição)

Os referidos excertos, apesar de longos, trazem a lume o movimento legítimo de reivindicação desse grupo cultural específico para ter a sua manifestação cultural reconhecida e representada na esfera da cidade. Em segunda instância, destacam a composição coletiva como um importante instrumento de luta política frente às investidas do poder público na tentativa de instituir um território outro à Congada. Por fim, fornecem diretrizes sobre a importância da tradição e o reconhecimento dessa prática como patrimônio cultural que necessita ser legitimado.

7.2 “O Congado é ali e a raiz dele é ali” (Benedito)

Figura 23 - A Congada no Campinho



Fonte: Acervo Pessoal de Elaine Rodrigues (2019)

A tradição é acionada discursivamente por várias/os congadeiras/os entrevistadas/os como argumento fundamental para o reconhecimento da Congada como patrimônio cultural, bem como, para legitimar a realização da festa no território em questão. Tia Ia, devido à idade avançada (108 anos) não acompanhou de perto a transferência para o Campo do Águas, mas nos confirmou que a festa sempre ocorreu no Campinho: “*toda vida era ali*”. Na busca incessante pelo reconhecimento, o grupo novamente empreende uma luta coletiva para tornar o Campinho parte do patrimônio cultural de Lambari.

[...] fiz o abaixo assinado, tivemos quase duas mil assinaturas que a gente conseguiu coletar pra levar no Poder Público, pra gente retomar o nosso espaço de origem né, então hoje a gente retomou com força total, a gente tá no nosso espaço agora, e a gente nunca mais vai sair, né. Então tô, numa tentativa, num processo pra tentar tombar como patrimônio imaterial lá o espaço, né. (Elaine)

[...] é, uai, então eles tentou, mas num conseguiu, porque começou no Campinho, a tradição começou ali, de muitos anos que começou ali, então não tem como ocê tentar tirar... (Madô)

[...] ah, e fica estranho, gente, o lugar da Congada é aqui no Campinho, há quantos anos tem esse bendito Congado é aqui no Campinho, ou movimentado ou não, com barraca ou não, com palanque, com cantor ou não é aqui no Campinho, agora por quê, por qual motivo, né?... só pra agradar o beleza do prefeito? Ah, não dá, não... uns dias eles inventam uma coisa, ali não podia

por causa do posto ali... e que ali era a entrada da cidade né ... gente, mas sempre foi ali e nunca deu problema. (Efigênia)

[...]o Congado é ali e a raiz dele é ali (...) eles vive querendo dar o lugar pro Congado, o Congado ele já tem o lugar dele aqui, quando ele é enraizado num lugar é naquele lugar, cê entendeu? (...) desde que eu conheço por criança que eu vinha nessa época dançar junto com outro terno do seu Zé Souza que não existe mais, sempre foi ali né, sempre, sempre foi ali. (Benedito)

[...] Congada não é um... Congada não é uma manifestação fechada, Congada se movimenta, então não tem como se limitar, bota, coloca oito ternos de Congada no mesmo lugar e ficar parado e dança um pouquinho, apresenta e um apresenta outra, Congada não é isso, Congada evolui, anda, ela anda, anda pelos bairros, anda pela cidade, anda pelas ruas... é assim faz as visitas tudo, então o foco da gente é aqui. (Rosário)

Com relação a esse último depoimento, cabe ainda ressaltar que a liderança lembra muito apropriadamente que a tradição da Congada é a do cortejo, conforme já citado no capítulo sobre as origens da Congada (Capítulo 2). Nesse sentido, além das justificativas locais referentes ao caso específico de Lambari, a historiografia sobre o tema (MARTINS, 1997; MELLO E SOUZA, 2002; SILVA, 2016; MONTEIRO, 2016; SOUZA, 2018) atesta que a origem da Congada está ligada à tradição dos cortejos reais. Pensar em limitar a festa a um local fechado é submeter seus significados a uma lógica totalmente extemporânea, alimentada por interesses mercadológicos e embebida de preconceito, discriminação e racismo.

Obviamente que o movimento de resistência ora problematizado no contexto da Congada em Lambari não é homogêneo, nem tampouco definitivo. Foi tecido por meio de avanços, retrocessos e ressignificações. As experiências congadeiras de resistência foram parte dos processos de identificação e produção das diferenças pelas/os que integram a trama da cidade. Na medida em que o sujeito se nomeia como parte de um grupo, anuncia sua representatividade e seu pertencimento no que concerne a determinada prática cultural, constituindo sua identidade, a ponto de disputar a apropriação de espaços públicos com o poder local.

Apesar de considerar marcantes os acontecimentos ocorridos em 2016, por expressarem a força do grupo, consideramos primordial salientar que a resistência das/os congadeiras/os de Lambari se manifesta cotidianamente nos momentos em que os tambores rufam, as saias rodam e as vozes harmonicamente ecoam juntas pelas ruas do Campinho. Sem isso, permaneceriam escondidas a vida e a trajetória de um povo, em sua maioria negro e pobre, que, por diversos

fatores, pouco opina e participa politicamente (ou não) nas decisões do seu bairro, sua cidade e seu país.

Diante do racismo diário que busca invisibilizar, existir é a resistência primordial. A Congada de Lambari possibilitou que essas pessoas praticantes seguissem outros caminhos, pensassem outros pensares e vivessem outros viveres diante do preconceito que esquarteja a alma desses sujeitos, seus corpos, seus movimentos. Portanto, ao vestirem suas roupas coloridas e entoarem sua história, dizem a todos: “Estamos aqui! E não vamos sair!”

Seria ótimo simplesmente finalizar esse capítulo com tal grito tão verdadeiro e necessário. Mas cabe lembrar que, devido aos processos de globalização, nunca é demais problematizar nossos discursos e pensamentos. Ou seja: para que(m) esse reconhecimento é necessário? Queremos que a história seja vista e reconhecida, mas por quê? Quais são os grupos interessados nisso?

Analisando o contexto cultural estadunidense na contemporaneidade, bell hooks (2019) pondera que hoje há muito interesse por parte da branquitude com relação às manifestações culturais de grupos etnicamente “diferentes”. Ocorre que esse “interesse” é meramente recreativo e atua apenas como um “tempero” na cultura branca homogeneizada e maçante. A autora salienta que enquanto esse interesse não trazer consigo o compromisso de questionar as relações de poder que produziram as diferenças entre esses grupos, apenas reforçará o *status quo*. Essa percepção “turística” da diferença que apenas consome as diversas manifestações culturais “exóticas” constitui aquilo que ela conceitua como “comodificação” da cultura, ou seja, tornar a cultura apenas mais uma entre várias mercadorias (*commodities*) a serem consumidas.

A crise de identidade contemporânea no Ocidente, especialmente a vivida pelos jovens brancos, é amenizada quando o “primitivo” é recuperado pelo foco na diversidade e no pluralismo que insinuam que o Outro pode fornecer alternativas que deem sentido à vida [...] Enquanto isso, grupos marginalizados, considerados Outros, que têm sido ignorados, tratados como invisíveis, podem ser seduzidos pela ênfase na Outridade⁵², pela sua comodificação, porque ela oferece a promessa de reconhecimento e reconciliação (hooks, 2019, p. 73).

⁵² O conceito de Outridade, segundo hooks, difere do conceito do Outro psicanalítico ou etnográfico (para o qual poderíamos utilizar o termo “alteridade”). Aqui o Outro pode ser alguém próximo, de nossa convivência, cujas diferenças que o constituem são tratadas como algo exótico.

Ângela, muito astutamente, sinaliza que os convites recebidos pela Congada para tocar fora da época da festa se traduzem em situações recorrentes nas quais essa manifestação é utilizada como “espetáculo”, apenas mais um diante das várias atrações, sem relação alguma com a tradição:

[...] eu não acho bonito a dança do Congo fora de época, fora da época dele entendeu? Porque eu não vejo o povo fazendo tanta questão, sabe? aí eles usam o congo é... em vantagem sabe?, aí vamos botar o Congo aqui que é uma atração, é uma atração a gente tá ali fazendo nossa encenação, mas a gente tá vendo o olhar direcionado pra nós ali ... a gente não quer aquela atenção [...] todo mundo sabe que o Congo é uma cultura, que é o que temos de mais forte dentro de Lambari é o Congo, cultura mais bonita, né? ..., mas quando eles num faz um convite é só pra somar, acrescentar o evento deles, eles já estão com o evento, chamam o Congo pra tá ali né, mais eu num vejo que o Congo pra eles ali tem algum significado não, sabe?

Nesse tipo de reconhecimento em que as relações de poder não são desveladas, o racismo e as desigualdades sociais impactam a produção das diferenças de maneira injusta e desigual. A cultura negra quando é percebida exoticamente, por exemplo, passa a compor mais um dos elementos subsidiários do mundo branco vigente, guiado, vale dizer, pelas motivações do mercado e do lucro.

Aquele que solicita o contato com essa outridade – em grande proporção, de modo entusiástico e elogioso – ao mesmo tempo deseja que as fronteiras que o separa desse Outro permaneçam intactas. Nessa espécie de invasão cultural que dilui os significados dos principais símbolos de manifestações negras como a Congada, “as comunidades de resistência são substituídas por comunidades de consumo” (hooks, 2019, p. 85).

Esses aportes conceituais nos permitem colocar em suspeição as relações tecidas entre as/os congadeiras/os e os demais sujeitos que integram a cidade de Lambari, na medida em que desvelam o olhar contemplativo, respeitoso e, por vezes, até tolerante acerca da Congada. Para Silva (2017, p.88):

Apesar de seu impulso aparentemente generoso, a ideia da tolerância implica também uma certa superioridade por parte de quem mostra tolerância. Por outro lado, a noção de respeito implica um certo essencialismo cultural, pelo qual as diferenças culturais são vistas como fixas, restando apenas respeitá-las.

Nesse sentido, as diferenças não devem ser simplesmente respeitadas e toleradas, pois, por mais desejável que isso possa parecer, essas representações são forjadas por meio de

relações assimétricas e desiguais. A percepção dessas questões não deve, porém, fomentar um sentimento de desânimo, fatalismo e tristeza; pelo contrário, deve nos mostrar a potência que temos em nossos corpos e perceber que o “desejo desestabiliza, subverte e torna a resistência possível. *Não podemos, entretanto, aceitar essas novas imagens acriticamente*” (hooks, 2019, p. 95) (grifo nosso). Ou como belamente poetizou Conceição Evaristo:

[...] É tempo de ninguém soltar a mão de ninguém,
Mas olhar fundo na palma aberta
a alma de quem lhe oferece o gesto.
O laçar de mãos não pode ser algema
e sim acertada tática necessário esquema (...) (EVARISTO, 2019, n. p.)

8 À guisa de uma conclusão

“Eu quase que nada não sei. Mas desconho de muita coisa”.
Guimarães Rosa

“Não existe agonia maior do que guardar uma história não contada dentro de você.”
Maya Angelou

Certo dia encontrei um amigo em Lambari que me disse *“a gente percebe que você mergulhou mesmo de cabeça nesse projeto”*. Fiquei pensando naquilo e depois perguntei-me: e tinha outra maneira? Não planejei que assim fosse, mas as situações foram se sucedendo, me tomando de assalto e, quando percebi, já não conseguia separar a pesquisa de minha vida. Depois de todo o trajeto percorrido, vejo que, até por uma questão de coerência teórica - já que postulo nesse trabalho a necessidade de implodir as hierarquias historicamente construídas e colocar em suspeição as relações de poder que nos constituem -, não poderia investigar a formação das subjetividades das/os minhas/meus depoentes sem que me incluísse no processo. De fato, precisei mergulhar nos porões da minha própria intimidade para tentar desvelar as construções sociais que formaram (e seguem formando) minha identidade.

Em diferentes momentos da pesquisa, ouvi das/os depoentes declarações de agradecimento/espanto/satisfação pelo meu interesse com relação à Congada. Ainda distante do universo congadeiro que gentilmente se abria para mim, percebi “de longe” o que estava mais evidente naquele momento inicial da pesquisa. Ou seja, que havia uma profunda falta reconhecimento dos sentidos e significados da Congada como prática cultural significativa por parte dos próprios integrantes do grupo e de muitos moradores da cidade. Conforme pude analisar, essa carência impactou dolorosamente a constituição das identidades das/os congadeiras/os, resultado de um profundo e silencioso racismo sobre o qual pouco se falava.

Resolvi começar essa conclusão pelo último capítulo, mas contraditoriamente ele foi o primeiro a ser escrito, pois essa questão do reconhecimento foi mais visível para mim no início da ida a campo. Não precisava olhar muito “de perto” para perceber isso, uma vez que era visível o descontentamento dos praticantes da Congada a esse respeito.

Já caminhando para a finalização dessa pesquisa, pude me dar conta do investimento que tinha feito para conhecer um pouco melhor a Congada de Lambari, pois, ao mesmo tempo em que era um desafio acadêmico, correlacionava-se profundamente com minha ancestralidade. Isto é, com as simbologias e culturas africanas que desconhecia, mas que estavam o tempo todo

ali. Tive a oportunidade de comentar recentemente com Ângela – a griô-congadeira que se tornou minha amiga -, que a imersão nesse processo investigativo me reconectou ao passado. Passado esse que estava solto ao vento, sem rumo, impulsionado pelos sopros que a vida dá. O retorno à academia, o reencontro com as referências da Umbanda, o contato com um mundo periférico muito mais próximo de minha experiência suburbana carioca, assim como, a experiência com a arte e a dança na rua por meio das largas saias do Maracatu, fizeram-me reencontrar com a minha própria existência.

Desde o início, fiz questão de demarcar a minha preocupação em problematizar a dicotomia ocidental clássica entre razão e emoção, uma vez que as culturas tradicionais africanas não separam de modo estanque essas realidades. Assim o fiz, mas não desprezei os métodos já constituídos por outros cientistas no universo da racionalidade acadêmica: na realidade, tive de criar e reconfigurar o modo de fazer pesquisa constantemente. E, mesmo no escuro, fui tateando e seguindo em frente. Não foram poucos os momentos em que “*andei onde ainda não havia chão*” – ele foi se formando a cada passo dado. Conforme encontrava terra pra pisar, lançava as sementes e cuidava dos primeiros brotinhos. Nesse ponto, a experiência dos colegas, os conhecimentos dos estudiosos da área, dos meus griôs-congadeiros e a presença criativa e confiante do Fábio (meu orientador) foram primordiais para não lançar as sementes ao léu.

A própria escolha do tema foi assim. Do instante em que Breno (amigo do mestrado e da vida) presenteou-me com a pergunta que me levou a tomar a Congada como objeto de investigação até esse momento, foi uma longa caminhada. Meu objetivo inicial foi conhecer as experiências formativas proporcionadas pela Congada e como elas interferiam na constituição das identidades do envolvidos. Com relação a essa pergunta inicial é importante salientar que, conforme a literatura acadêmica sugeria desde o princípio (MUNANGA, 2003a, 2003b; HALL, 2014; SILVA, 2014, 2017b), foi possível atestar por meio dos depoimentos das/os depoentes que a Congada não era somente o lugar de produção das suas identidades; mais do que isso, era território de disputas, contradições, aprendizagens, diversidades, diferenças e significação da festa e seus rituais.

O caráter híbrido da festa, para além de uma visão multicultural rasteira (folclórica, turística), permite sociabilidades que instigam a todos e todas acerca das inúmeras formas de “ser congadeira e congadeiro”. As questões mais controversas ou polêmicas, entretanto, permaneceram nas entrelinhas ou foram silenciadas porque envolviam as desigualdades de raça-etnia, gênero ou religião. Verifiquei, igualmente, que os integrantes do grupo investigado

não “portavam” uma identidade fixa, pois, para além dos desejos de encontrar uma narrativa “emancipatória”, o que pude verificar foram idas e vindas, movimento, transitoriedade. Para mim, a Congada em si foi uma pesquisa-experiência transformadora, pois tive que me desvestir de expectativas políticas para perceber as pessoas em carne, osso, desejos, dores, medos e vontades. Eu mesma, inclusive.

Já que os afetos se tornam parte da pesquisa, uma questão me angustiou muito no decorrer de todo esse processo, ou seja, quais eram os meus limites enquanto pesquisadora? Se por um lado, um dos pressupostos do trabalho era a negação radical de uma ciência neutra e imparcial, por outro, percebia que muitas das minhas indagações evidenciavam inquietações próprias sobre os alcances, as fragilidades e insuficiências que tinha para dar conta daquele universo tão complexo e tão rico que era Congada.

Na maior parte do tempo, fui tateando os caminhos que me levavam a conhecer aquelas pessoas, seus pensamentos e convicções. Autoras negras como bell hooks, Djamilia Ribeiro, Patrícia Collins, Lélia Gonzalez me ofereceram subsídios teóricos para dialogar com os movimentos (negro e feminista), fazendo-me “enxergar” nos depoimentos o que antes nem sequer eu notava. bell hooks praticamente me cutucou o tempo todo, incentivando-me a tocar nas feridas mais profundas dos depoentes e a “aceitar o desafio de falar sobre o que não foi falado” (hooks, 2019, p. 36). Nessa direção, Ribeiro (2017) me instigou a nomear realidades com o objetivo de fazê-las existir. Assim pude concretizar “a principal pauta do feminismo negro: o ato de restituir humanidades negadas” (XAVIER, 2017).

Sempre que trazia à tona o tema da Umbanda para o interior da Congada, por exemplo, saltava aos olhos o incômodo de muitas/os depoentes em abordar tal questão. Assumi esse enfrentamento porque sabia que a dimensão da religiosidade era fundamental para compreender as aprendizagens, as origens e o papel da ancestralidade no cenário da pesquisa. Arrisco a hipótese de que determinadas/os depoentes falaram pela primeira vez sobre o papel da Umbanda no aprendizado da Congada, além de todos os seus rituais. Diante disso, tive de construir e reconstruir cuidadosamente as estratégias de abordagem para me aproximar das/os depoentes e adentrar em tais assuntos proibidos. Lidei com o medo de penetrar na intimidade das pessoas e suas crenças, medo esse resultante da nossa imersão na cultura hegemônica que coloniza pensamentos e atitudes.

Não restaram dúvidas acerca da influência das religiões de matriz africana, em especial, da Umbanda na Congada em Lambari. Identifiquei ao longo das análises dos depoimentos um impasse por representações distintas, que ora aproximavam a Congada das suas origens

africanas de maneira generalizada, ora a vinculava especificamente à Umbanda. A profunda relação com a ancestralidade, seja a familiar ou aquela evocada nos terreiros; as formas de aprendizagem - ágrafa, informal e muito ligada à prática; a importância das viagens para a circulação do conhecimento e a forte relação com o tambor demonstraram-me a sólida relação da Congada de Lambari com as tradições africanas, incluindo a Umbanda.

As análises concernentes às dimensões étnico-raciais também sinalizaram para uma tendência de parte das/os congadeiros em romantizar as relações sociais entre pessoas brancas e negras, negando a existência da raça e do racismo. A penetração do mito da democracia racial foi bastante ostensiva, impactando os discursos de muitos integrantes do grupo congadeiro. Contudo, nada disso invalida a capacidade de alguns envolvidos em resistir, transgredir e adquirir, individual ou coletivamente, uma consciência política apurada acerca da realidade social.

Outra elemento importante foi ter delineado as relações sociais de gênero no interior do movimento congadeiro, visto que foi fundamental para compreender a constituição das identidades e das resistências femininas. Assim como falar sobre racismo para muitos era um tabu, a desigualdade de gênero sequer foi cogitada por muitas/os congadeiras/os, homens e mulheres. A conquista das mulheres ao chegarem a assumir a liderança dos ternos, passou quase despercebida por ter sido encoberta pelo discurso do “dom” e da naturalização. Mesmo as mulheres tendo que afirmar e reconquistar o seu lugar cotidianamente, as desigualdades de gênero foram percebidas por homens e mulheres apenas como algo do passado, já superado. Tal argumento contribui para manter aparentemente velado o acúmulo de funções por parte daquelas que assumiram a liderança nos ternos.

Nesse caso, as *pedagogias das encruzilhadas* do professor Rufino me ajudaram a interpretar que os recuos e silêncios não são covardia ou desistência das pessoas, mas estratégia, malandragem de fresta, ginga de quem aprendeu a viver sob o jugo de um poder muito forte, mas não invencível. Foi primordial não só para abrir possibilidades de outros olhares para meus alcances analíticos, como também para depurar mais responsabilmente os modos de agir das/os depoentes e minha própria trajetória.

Meu mergulho deixou evidente que a resistência congadeira é traçada diariamente pelo simples fato do tambor não parar de tocar em todos os meses de maio, apesar de todas as dificuldades, da falta de reconhecimento e de todo o preconceito. Só isso já seria motivo suficiente para afirmar que os espaços públicos da cidade são anualmente ressignificados cada vez que os ternos descem para o Campinho. A tentativa de retirada da Congada das ruas desse

local e a reconquista dos congadeiros após intensos debates e reivindicações demonstrou a força extraordinária e a capacidade de organização do coletivo. O Campinho é, sem sombra de dúvida, o território que congrega e concentra as forças que mantêm a Congada viva até hoje em Lambari. Tudo isso por ser um espaço de memória ancestral, de tradição e pluralidade naquele município.

Caminhando para o fim, penso que minha trajetória de pesquisa fez com que pudesse realizar uma legítima operação “arqueológica” acerca da Congada de Lambari, mas, simultaneamente, permitiu-me vislumbrar outros caminhos para possíveis pesquisas no que tange ao tema. Assim, pontuarei de forma sucinta algumas sugestões “para o encaminhamento” de outras pesquisas na área:

- Apesar de ter me aproximado o máximo possível da realidade das/dos congadeiras/os durante a pesquisa, vinculando-me profundamente com esse universo, nunca serei parte dele, sempre serei “forasteira”. Essa é uma lacuna que dificilmente conseguirei preencher. Pude contar essa história a partir de um olhar de fora, pois nunca poderia supor ocupar o lugar de fala das/os congadeiras/os. Nesse sentido, a abordagem de outros pesquisadores que venham do “interior do próprio movimento” seria muito importante.
- Sobre as desigualdades de gênero, é preciso um investimento específico (temporal e epistêmico) para compreender as relações estabelecidas nos ternos liderados por mulheres.
- A forma como se estabelecem os laços de pertencimento étnico-racial e de ajuda mútua entre os ternos de diferentes regiões é outro ponto a ser investigado.
- Com relação às fontes utilizadas, vale destacar que os acervos pessoais fotográficos das/os congadeiras/os de Lambari guardam histórias que não tive tempo de trazer à tona. Além disso, o tema carece de pesquisa histórica documental nos jornais dos séculos XIX e XX, que podem trazer informações a respeito das representações do público letrado sul-mineiro acerca da Congada.

Posto os itinerários que podem contribuir com outros trabalhos, penso também que é fundamental que as *pedagogias da congada de Lambari* possam servir de incentivo e fonte de consulta para professores se engajarem numa perspectiva não-colonizada de educação. Apesar

da Lei 10639/03 - de obrigatoriedade do ensino de história e cultura da África - ter sido um importante passo em termos institucionais e legais, os avanços com relação a uma mudança de paradigma que perpassasse todo o currículo de modo crítico e descolonizado são mínimos. Na maior parte das vezes, o tema aparece complementarmente nos livros didáticos, ou seja, como mais uma entre as várias culturas que compõem o “belo” mosaico multicultural brasileiro. Para além do mês de maio e novembro, é necessário inserir na escola uma discussão mais politizada e crítica que não se limite a datas comemorativas, nem a tópicos esparsos destinados a serem vitrine da “diversidade”.

Nesse sentido, Nilma Lino Gomes (2012) ressalta que a implementação da Lei n.º 10.639/03 depende não apenas de ações e políticas intersetoriais, articulação com a comunidade e com os movimentos sociais, mudança nos currículos das Licenciaturas e da Pedagogia, mas também de regulamentação e normatização no âmbito estadual e municipal, de formação inicial, continuada e em serviço dos profissionais da educação e gestoras/es do sistema de ensino e das escolas

Em Lambari, é justamente isso o que *não* acontece. Como professora da rede estadual na cidade, afirmo que não há nem a formação inicial nem a continuada no que diz respeito às culturas negras e tradições africanas. Do mesmo modo, não há sequer uma mobilização entre os gestores e professores para que as matrizes curriculares possam se reinventar mediante as particularidades culturais do município, no caso, de Lambari. Se a Congada e seus inúmeros ternos se engalfinham à tradição e ao cotidiano do lugar, portanto à própria cultura lambariense, tardou para que essa manifestação componha parte do conhecimento socializado nas instituições educativas de lá.

Enfim, há um longo caminho ainda a ser percorrido e muitas lutas a serem travadas. O próximo passo será – talvez o mais relevante de todos – após os trâmites rituais e burocráticos da academia: retornar esse trabalho a meus amigos e amigas grãos-congadeiras/os. Não como uma simples letra morta num papel impresso, nem restringindo-me apenas a uma devolutiva por meio de uma palestra pontual, mas como uma aprendiz que se senta na roda e pede licença. Para falar, é claro. Depois de tantas leituras, perguntas, análises, é óbvio que quero falar. Contudo, o maior aprendizado de todos talvez seja saber calar e, com olhos atentos, conseguir ouvir.

*Pai véio fecha Congo
Meu pai véio mandou fechar
Pai véio fecha Congo*

Mamãe, sereia do mar
(Canto/Ponto cantado por seu José Souza)

Adeus
Vamos embora
Vocês ficam com Deus e
Eu vou com Nossa Senhora

(Canto/Ponto cantado por Tia Ia)

Figura 24 – Entrevista com Tia Ia



Fonte: Acervo Museu Dr. Américo Werneck/ Foto de Diego Francisco Cândido (2019)

REFERÊNCIAS

- AKOTIRENE, Carla. **O que é interseccionalidade? (entrevista com Carla Batista)**. 2018. Disponível em: <<https://www.geledes.org.br/o-que-e-interseccionalidade/>>. Acesso em 19 jan. 2020.
- ALMEIDA, Silvio Luiz de Almeida. **Racismo estrutural**. São Paulo: Sueli Carneiro; Pólen, 2019.
- ANDRADE, Paula Deporte de. **Pedagogias Culturais: condições teóricas que possibilitaram a emergência do conceito**. Jun/2015. Disponível em: <http://www.sbece.com.br/2015/resources/anais/3/1430005814_ARQUIVO_sbece2015completo.pdf>. Acesso em 23 ago. 2018.
- ANDRADE, Paula Deporte de; COSTA, Marisa Vorraber. Usos e possibilidades do conceito de pedagogias culturais nas pesquisas em estudos culturais em educação. **Textura**, v.17 n.34 p.48-63, Canoas/RS, mai./ago. 2015.
- ANDRADE, Sandra dos Santos. **A entrevista narrativa ressignificada nas pesquisas educacionais pós-estruturalistas**. In: MEYER, Dagmar Estermann; PARAÍSO Marlucy Alves (orgs). Metodologias de pesquisas pós-críticas em educação. Belo Horizonte: Mazza Edições, 2014.
- ANDRÉ, Marli. Pesquisa em educação: buscando rigor e qualidade. **Cadernos de Pesquisa**, n. 113, p.51-64, julho/2001
- _____. O que é um estudo de caso qualitativo em educação? **Revista da FAEEDBA – Educação e Contemporaneidade**, Salvador, v. 22, n. 40, p. 95-103, jul./dez. 2013.
- ANDRÉ, M. E. D. A.; LÜDKE, M. **Pesquisa em educação: abordagens qualitativas**. São Paulo: E.P.U, 1986.
- ANGELOU, Maya. **Eu sei porque o pássaro canta na gaiola**. Tradução de Regiane Winarski. Bauru, SP: Astral Cultural, 2018.
- BENTO, Maria Aparecida Silva. **Branqueamento e branquitude no Brasil**. In: Psicologia social do racismo – estudos sobre branquitude e branqueamento no Brasil / Iray Carone, Maria Aparecida Silva Bento (Orgs) Petrópolis, RJ: Vozes, 2002.
- BEAUVOIR, Simone de. **O segundo sexo**. (tradução Sérgio Milliet). 2.ed. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2009.
- BERTH, Joice. **Empoderamento**. São Paulo: Pólen, 2019.
- BHABHA, H. “O terceiro espaço (entrevista conduzida por Jonathan Rutherford)”. **Revista do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional**, 1996, n.24, p. 35-41. Disponível em: <<https://pt.scribd.com/document/204574941/39923610-BHABHA-Homi-O-Terceiro-Espaco>>

Entrevista-a-Jonathan-Rutherford-Revista-Do-Patrimonio-Historico-e-Artistico-Nacional-No-24-35-41-1996>. Acesso em 2 jan. 2020.

BONDÍA, Jorge Larossa. **Tecnologias do eu e educação**. In: SILVA, Tomaz Tadeu da (Org). O sujeito da educação: estudos foucaultianos. Petrópolis: Vozes, 1994, p. 35 – 36

_____. Notas sobre a experiência e o saber de experiência. **Revista Brasileira de Educação**, Jan/Fev/Mar/Abr 2002 N° 19.

BORGES, Juliana. **A urgência do pensamento feminista negro para a democracia**. 2017. Disponível em: <https://blogdaboitempo.com.br/2017/04/06/a-urgencia-do-pensamento-feminista-negro-para-a-democracia/?blogsub=confirming#blog_subscription-3>. Acesso em 19 jan. 2020.

BONDÍA, Jorge Larossa. **Tecnologias do eu e educação**. In: SILVA, Tomaz Tadeu da (Org). O sujeito da educação: estudos foucaultianos. Petrópolis: Vozes, 1994, p. 35 – 36)

_____. Notas sobre a experiência e o saber de experiência. **Revista Brasileira de Educação**, Jan/Fev/Mar/Abr 2002 N° 19.

BUTLER, Judith. **Problemas de gênero: feminismo e subversão da identidade**. Tradução de Renato Aguiar. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2003.

CAMARA, Giselle Marques. **Tempo e Maat na antiga Kemet**. (Tese de Doutorado em História). Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro – Rio de Janeiro, 2018.

CAMARGO, Ana Maria Faccioli de. **Cultura e diferenças no cotidiano da escola e no currículo**. In: Tecendo gênero e diversidade sexual nos currículos da Educação Infantil. RIBEIRO, Cláudia (org). Lavras: Editora UFLA, 2012.

CAPUTO, Stela Guedes. **Educação nos terreiros: e como a escola se relaciona com crianças de candomblé**. 1.ed. Rio de Janeiro: Pallas, 2012

CARNEIRO, Sueli. **Enegrecer o feminismo: a situação da mulher negra na América Latina a partir de uma perspectiva de gênero**. In: Pensamento feminista: conceitos fundamentais. Heloísa Buarque de Holanda (org). Rio de Janeiro: Bazar do Tempo, 2019. Não paginado.

CARVALHO, José Murilo de. **Os bestializados: O Rio de Janeiro e a República que não foi**. São Paulo: Companhia das Letras, 1987.

CEZAR, Lilia Sagio. Saberes contados, saberes guardados: a polissemia da congada de São Sebastião do Paraíso, Minas Gerais. **Horizontes Antropológicos**, Porto Alegre, ano 18, n. 38, p. 187-212, jul./dez. 2012

CHALHOUB, Sidney. **Cidade febril: cortiços e epidemias na corte imperial**. São Paulo: Companhia das Letras, 2017.

CHARTIER, Roger. Escutar os mortos com os olhos. **Estudos Avançados**. São Paulo, vol. 24, n°. 69, p. 6-30, mai.-ago. 2010.

COSTA, Carmen Lucia. As festas e o processo de modernização do território goiano. **Revista RA E GA**, Curitiba, n. 16, p. 65-71, 2008. Editora UFPR

COLLINS, Patricia Hill. Aprendendo com a *outsider within*: a significação sociológica do pensamento feminista negro. **Revista Sociedade e Estado**, v. 31, n. 1, p. 99 – 127, Janeiro/Abril, 2016

_____. **Pensamento feminista negro**: o poder da autodefinição. In: Pensamento feminista: conceitos fundamentais. Heloísa Buarque de Holanda (org). Rio de Janeiro: Bazar do Tempo, 2019. Não paginado.

COSTA, Cléria Botelho da. O escuta do outro: os dilemas da interpretação. **Revista História Oral**, v. 17, n. 2, p. 47-67, jul./dez., 2014.

COSTA, Emília Viotti da. **Da Monarquia à República**: momentos decisivos. 9.ed. São Paulo: Editora UNESP, 2010.

COSTA, Jurandir Freire. **Da Cor ao Corpo**: a violência do racismo. In: Tornar-se negro: as vicissitudes da identidade do negro brasileiro em ascensão social. Neusa Santos Souza. Rio de Janeiro: Edições Graal, 1983.

DAIBERT JUNIOR, Robert. Delírios de um menino pentecostal na festa da Congada. **Ciências da Religião: história e sociedade**, São Paulo, v. 13, n. 2, p. 90-108, jul./dez. 2015.

DAMASCENA, Adriane Álvaro. **Os jovens, a congada e a cidade**: percursos e identidades de jovens congadeiros em Goiânia, Goiás. (Tese de Doutorado em Geografia). Universidade Federal de Goiás. Goiás, 2012.

_____. A congada como espaço de socialização e aprendizagem: entre o passado e o presente. **Inter-Ação**, Goiânia, v. 41, n. 2, p. 355-372, maio/ago. 2016. Disponível em: <<http://dx.doi.org/10.5216/ia.v41i2.40803>>. Acesso em 23 jun. 2018.

DAVIS, Angela. **Mulheres, raça e classe**. Tradução de Heci Regina Candiani. 1.ed. São Paulo: Boitempo, 2016. Não paginado.

DELFINO, Leonara Lacerda. **O rosário das almas ancestrais**: fronteiras, identidade e representações do “viver e morrer” na diáspora atlântica. Freguesia do Pilar – São João Del Rei (1787 – 1841). Belo Horizonte: Clio Gestão Cultural e Editora, 2017.

EVARISTO, Conceição. Tempo de nos aquilombar. **O Globo**, Rio e Janeiro, 31 dez. 2019. Disponível em: <<http://levantebh.com.br/arte/tempo-de-nos-aquilombar-de-conceicao-evaristo/>>. Acesso em: 9 jan. 2020.

FANON, Frantz. **Pele negra, máscaras brancas**. Tradução de Renato da Silveira. EDUFBA: Salvador, 2008.

FERNANDES, Florestan. **A integração do negro na sociedade de classes**: o legado da “raça branca”. Vol.1. São Paulo: Globo, 2008 (Obras reunidas de Florestan Fernandes)

FISCHER, Rosa Bueno. Foucault e a análise do Discurso em Educação. **Cadernos de Pesquisa**, n. 114, p. 197 – 223, Novembro/ 2001.

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

FREYRE, Gilberto. **Casa Grande e Senzala: formação da família brasileira sob o regime da economia patriarcal**. 51ª ed.rev. São Paulo: Global, 2006.

FRY, Peter. **Política, nacionalidade e o significado de “raça” no Brasil**. In: Fry, Peter. A persistência da raça: ensaios antropológicos sobre o Brasil e a África austral. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2005.

FRY, Peter; MAGGIE, Yvonne; Cotas raciais: construindo um país dividido? **Econômica: Revista da Pós-Graduação em Economia da UFF**, 6(1), pp. 153-161. 2004.

GARCIA, Carla Cristina. **Breve história do feminismo**. São Paulo: Claridade, 2015.

GIL, Antonio Carlos. **Métodos e técnicas de pesquisa social**. São Paulo: Atlas, 2008. 2ª edição.

GOMES, Nilma Lino (org.). **Práticas pedagógicas de trabalho com relações étnico-raciais na escola na perspectiva da Lei 10639/03**. 1.ed. Brasília: MEC, Unesco, 2012.

HAGUETTE, André. Resenha de Metodologias qualitativas na Sociologia, de Teresa Maria Frota Haguette. **Revista Brasileira de Estudos Pedagógicos**. Brasília, v.75, n. 179/180/181, p. 373 – 394, jan/dez 1994.

HALL, S. **Quem precisa de identidade?** In: Identidade e diferença: a perspectiva dos Estudos Culturais. Tomáz Tadeu da Silva (org). 15. ed. Petrópolis: Vozes, 2014.

HAMPATÉ-BÂ, Amadou. **A tradição viva**. In: História Geral da África, I: Metodologia e Pré-história da África. Joseph Ki-Zerbo (org). 2.ed.rev. Brasília: UNESCO, 2010. (pp.167 – 212).

HARAWAY, Donna. **Manifesto ciborgue: ciência, tecnologia e feminismo-socialista no final do século XX**. In: Pensamento feminista: conceitos fundamentais. Heloísa Buarque de Holanda (org). Rio de Janeiro: Bazar do Tempo, 2019. Não paginado.

HEYWOOD, Linda M. (org.). **Diáspora negra no Brasil**. 2.ed. São Paulo: Contexto, 2012.

HIRATA, Helena...[et al.] (orgs) **Dicionário crítico do feminismo**. São Paulo. Editora UNESP, 2009.

hooks, bell. **Movimentar-se para além da dor** (tradução de Charô Nunes e Larissa Santiago). 2016. <Disponível em: <http://blogueirasnegras.org/movimentar-se-para-alem-da-dor-bell-hooks/>>. Acesso em 19 jan. 2020.

_____. **Olhares negros: raça e representação**. São Paulo: Elefante, 2019.

IANNI, Octávio. **As metamorfoses do escravo: apogeu e crise da escravatura no Brasil Meridional**. São Paulo: Difusão Europeia do Livro, 1962.

_____. **Raças e classes sociais no Brasil**. São Paulo: Editora Brasiliense, 1987.

KILOMBA, Grada. **Memórias da plantação - episódios de racismo cotidiano**. (Tradução Jess Oliveira). 1.ed. Rio de Janeiro: Cobogó, 2019.

KI-ZERBO, Joseph. **Os métodos interdisciplinares utilizados nesta obra**. In: História Geral da África, I: Metodologia e Pré-história da África. Joseph Ki-Zerbo (org). 2.ed.rev. Brasília: UNESCO, 2010. (pp. 387 - 399).

KONDER, Leandro. **A questão da ideologia**. São Paulo: Companhia das Letras, 2002.

LOURO, Guacira Lopes. Uma leitura da história da educação sob a perspectiva do gênero. **Projeto História**, São Paulo, n. 11, p. 31-46, nov. 1994.

MANZINI, E.J. **Entrevista semi-estruturada: análise de objetivos e de roteiros**. In: Seminário Internacional sobre pesquisas e estudos qualitativos, 2, 2004, Bauru. A pesquisa qualitativa em debate. Anais... Bauru: USC, 2004. CD-ROOM.

MBEMBE, Achille. **Necropolítica**. Artes e Ensaios. Revista do PPGAV/EBA/UFRJ, n. 32, Rio de Janeiro, dezembro 2016

MELLO E SOUZA, Marina de. **Reis Negros no Brasil Escravista. História da Festa de Coroação de Rei Congo**. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2002.

MEYER, Dagmar Estermann; PARAÍSO Marlucy Alves (orgs). **Metodologias de pesquisas pós-críticas em educação**. Belo Horizonte: Mazza Edições, 2014.

MONTEIRO, Livia Nascimento. **“A congada é do mundo e da raça negra”**: memórias da escravidão e da liberdade nas festa de congada e Moçambique de Piedade do Rio Grande – MG (1873 – 2015). (Tese de Doutorado em História). Universidade Federal Fluminense – Rio de Janeiro, 2016.

MUNANGA, Kabengele. **Rediscutindo a mestiçagem no Brasil: identidade nacional versus identidade negra**. Petrópolis: Vozes, 1999.

_____. Diversidade, Identidade, Etnicidade e Cidadania. In: 1º Seminário de formação teórico-metodológico, 1, 2012, São Paulo. **Cadernos ANPED**, São Paulo, 2003a, p. 1-13. Disponível em <<http://www.acaoeducativa.org.br/fdh/wp-content/uploads/2012/09/Palestra-Kabengele-DIVERSIDADEEtnicidade-Identidade-e-Cidadania.pdf>>. Acesso em 3 jan. 2020.

_____. **Uma abordagem conceitual das noções de raça, racismo, identidade e etnia**. Palestra proferida no 3º Seminário Nacional Relações Raciais e Educação-PENESB-RJ, 05/11/2003b. Disponível em: <<https://www.geledes.org.br/wp-content/uploads/2014/04/Uma-abordagem-conceitual-das-nocoos-de-raca-racismo-dentidade-e-etnia.pdf>>. Acesso em 13 jan. 2020.

OLIVEIRA, Cláudia Marques de. **Cultura Afro-brasileira e educação: significados de ser criança negra e congadeira em Pedro Leopoldo – Minas Gerais.** (Dissertação de Mestrado em Educação) Universidade Federal de Minas Gerais – Minas Gerais, 2011.

ORWELL, George. **A revolução dos bichos: um conto de fadas.** São Paulo: Companhia das Letras, 2007.

PAIVA, Antonio Callado de. As Congadas de Lambari. **Revista Geográfica Universal.** Bloch Editores. Maio/1979.

PARAÍSO, Marlucy Alves. Pesquisas pós-críticas em educação no Brasil: esboço de um mapa. **Cadernos de Pesquisa**, v. 34, n. 122, maio/ago. 2004.

PELÚCIO, Larissa. Apresentação do Dossiê Saberes Subalternos. Dossiê Saberes Subalternos. In: **Revista Contemporânea**, v. 2, n. 2 (p. 303-307), Jul.–Dez. 2012a.

_____. Subalterno quem, cara pálida? Apontamentos às margens sobre pós-colonialismos, feminismos e estudos queer. Dossiê Saberes Subalternos. In: **Revista Contemporânea**, v. 2, n. 2 (p. 395-418), Jul.–Dez. 2012b.

PERPÉTUO, Lays Nogueira. **“Voar fora da asa”:** relações entre experiência, criança e subjetividade nos brincames da educação infantil. (Dissertação de Mestrado em Educação). Universidade Federal de Lavras – Minas Gerais, 2017.

REVEL, Judith. **Michel Foucault: conceitos essenciais.** Tradução Maria do Rosário Gregolin, Nilton Milanez e Carlos Piovesani. São Carlos: Claraluz, 2005.

REZENDE, Lívia Lima. **Força africana, força divina:** a memória da escravidão recriada na figura umbandista dos pretos-velhos. (Dissertação de Mestrado em História). Universidade Federal de São João del Rei – Minas Gerais, 2017.

_____. Enxergando os mortos com os ouvidos: a reelaboração da memória da escravidão por meio da figura umbandista dos pretos-velhos. **Revista Afro-Ásia**, 57 (Salvador, 2018), pp.55 – 80.

RIBEIRO, Djamila. **O que é:** lugar de fala. Belo Horizonte: Letramento, 2017. Não paginado.

RIBEIRO, William de Goes. Remobilizando a pesquisa com o pós-estruturalismo: quando a diferença faz toda a diferença. **Currículo sem Fronteiras**, v. 16, n. 3, p. 542-558, set./dez. 2016.

RUFINO, Luiz. **Pedagogia das Encruzilhadas.** Rio de Janeiro: Mórula Editorial, 2019.

SANTOS, Rossevelt José; SOUZA JUNIOR, Carlos Roberto Bernardes de. Já dancei congadas, folias e carnavais: a festa na condição de resíduo e ato territorial no bairro Patrimônio em Uberlândia. **Acta Scientiarum.** Human and Social Sciences. Maringá, v.38, n.1, p. 73-84, Jan.-June, 2016.

SCHUCMAN, Lia Vainer. **Entre o encardido, o branco e o branquíssimo: raça, hierarquia e poder na construção da branquitude paulistana.** (Tese de Doutorado em Psicologia). Universidade de São Paulo – São Paulo, 2012.

SCHWARCZ, Lilia Moritz. **O espetáculo das raças: cientistas, instituições e questão racial no Brasil – 1870 – 1930.** São Paulo: Companhia das Letras, 1993.

_____. **Dos males da dádiva.** In: Quase-cidadão: histórias e antropologias da pós-emancipação no Brasil. CUNHA, O.M.G. da; GOMES, F.S. (orgs). Rio de Janeiro: Editora FGV, 2007.

_____. **População e Sociedade.** In: SCHWARCZ, Lilia Moritz (coord). A abertura para o mundo: 1889-1930. Coleção História do Brasil Nação 1808 – 2010. Vol.3. Rio de Janeiro: Objetiva, 2012.

SCOTT, Joan. Gênero: uma categoria útil de análise histórica. Tradução de Guacira Lopes Louro. **Educação & Realidade**, Porto Alegre: UFRGS, v. 20, n. 2, p. 71-99, jul./dez. 1995.

SEVCENKO, Nicolau. **Literatura como Missão: Tensões sociais e criação cultural na Primeira República.** São Paulo: Companhia das Letras, 2003.

SILVA, Daniel Albergaria. **Festas de guardas, ternos e nações: a coroação de reis congos e a devoção à Nossa Senhora do Rosário.** (Tese de Doutorado em Ciências Sociais). Universidade Federal de Juiz de Fora. Juiz de Fora, 2016.

_____. Os congados, os cabildos e a diáspora africana na América: os agrupamentos e suas classificações no contexto ritual. **Revista Eletrônica de Ciências Sociais**, Juiz de Fora, n. 23 (2017), pp. 15-36.

SILVA, Francislei Lima da. **Os monumentos da água no Brasil. Pavilhões, fontes e chafarizes nas estâncias sul mineiras (1880-1925).** (Dissertação de Mestrado em História). Universidade Federal de Juiz de Fora – Minas Gerais, 2011.

SILVA, Tomaz Tadeu da. **Teoria Cultural e Educação – um vocabulário crítico.** Belo Horizonte: Autêntica, 2000.

_____. (org). **Identidade e diferença: a perspectiva dos Estudos Culturais.** 15. ed. Petrópolis: Vozes, 2014.

_____. **Documentos de identidade: uma introdução às teorias do currículo.** Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2017.

SOUSA, Patrício Pereira Alves de. As geo-grafias da memória: o lugar festivo como biografia espacial. **Revista RA E GA**, Curitiba, n. 20, p. 81-93, 2010. Editora UFPR.

SOUZA, Ricardo Alexandre Santos de. A extinção dos brasileiros segundo o Conde Gobineau. **Revista Brasileira de História da Ciência**, Rio de Janeiro, v. 6, n. 1, p. 21-34, jan/ jun 2013.

SOUZA, Tatiane Pereira. **Permanências Africanas no Congado Brasileiro**. Tese de Doutorado em Ciências Sociais). Unesp/Araraquara, 2018.

SZYMANSKI, Heloísa (org); ALMEIDA, Laurinda Ramalho de; PRANDINI, Regina Celia Almeida Rego. **A Entrevista na Educação: a prática reflexiva**. Brasília: Liber Livro Editora, 2011.

VEIGA-NETO, Alfredo. **Foucault e os Estudos Culturais**. Disponível em: <<http://www.lite.fe.unicamp.br/cursos/nt/ta5.1.htm>>. Acesso em 7 jan. 2020.

XAVIER, GIOVANA. **Feminismo: direitos autorais de uma prática linda e preta**. Folha de S.Paulo, 19 jul.2017. Disponível em: <<https://agoraquesaoelas.blogfolha.uol.com.br/2017/07/19/feminismo-uma-pratica-linda-e-preta/>>. Acesso em: 30 mar. 2020.

APÊNDICE A



UNIVERSIDADE FEDERAL DE LAVRAS

PRÓ-REITORIA DE PESQUISA

COMITÊ DE ÉTICA EM PESQUISA COM SERES HUMANOS-COEP

Termo de Consentimento Livre e Esclarecido - TCLE

Prezado(a) Senhor(a), você está sendo convidado(a) a participar da pesquisa de forma totalmente voluntária da Universidade Federal de Lavras. Antes de concordar, é importante que você compreenda as informações e instruções contidas neste documento. Será garantida, durante todas as fases da pesquisa: sigilo; privacidade; e acesso aos resultados.

I - Título do trabalho experimental: PEDAGOGIAS DA CONGADA: IDENTIDADES, RESISTÊNCIAS E (RE)CONHECIMENTO

Pesquisador(es) responsável(is): Aline Guerra da Costa, professora de história da educação básica/ mestranda em educação e Prof. Dr. Fabio Pinto Gonçalves dos Reis, orientador, doutor em educação.

Instituição/Departamento: Universidade Federal de Lavras/ Departamento de Educação

Telefone para contato: (35) 98401 7436 (Aline Guerra – pesquisadora responsável)

E-mail: aline.gu@gmail.com ou aline.costa1@posgrad.ufla.br

Local da coleta de dados: AFOMAC - Associação do Folclore e das Manifestações Artísticas e Culturais de Lambari ou local indicado pelo entrevistado.

II - OBJETIVOS

Conhecer como é a experiência de participar da Congada, ou seja, de que maneira as pessoas aprendem os cantos e ritmos, qual a importância da tradição e do conhecimentos dos mais velhos, qual o papel das mulheres na Congada, qual a importância da Congada na vida de cada participante e como ela influencia o modo de cada um olhar a vida.

III – JUSTIFICATIVA

Esta pesquisa será muito importante para divulgar e valorizar a Congada enquanto manifestação cultural e histórica legítima do município de Lambari, para que as pessoas a conheçam melhor e a respeitem e que os próprios congadeiros conheçam mais de sua história e tradição.

IV - PROCEDIMENTOS DO EXPERIMENTO

Caso aceite participar, você será entrevistado (a) pela pesquisadora Aline Guerra da Costa, que tem o objetivo de conhecer o que você pensa e o que sente a respeito da experiência de participar da Congada. O dia da entrevista será agendado com você e será realizada na sede da Afomac (Associação do Folclore e das Manifestações Artísticas e Culturais de Lambari) ou em local da sua preferência. Esta entrevista será gravada para que suas respostas possam ser ouvidas depois pela pesquisadora (Aline) com calma. Serão feitas algumas fotos do momento da entrevista, dos ensaios e apresentações da Congada, mas serão utilizadas apenas neste trabalho e sem aparecer o rosto das pessoas retratadas. Seu nome não aparecerá em nenhum momento, sendo garantido o sigilo, ou seja, ninguém saberá que foi você quem falou aquilo que estará na pesquisa. O material coletado (áudio da entrevista) ficará disponível para sua consulta em qualquer momento, sendo guardado sob a responsabilidade dos pesquisadores.

V - RISCOS ESPERADOS

A avaliação do risco da pesquisa é MÍNIMO. Embora a entrevista não lhe ofereça nenhum risco físico, você pode ficar envergonhado (a) ou sem jeito para falar sobre alguma coisa. Caso isto aconteça, você pode pedir para não responder ou, caso já esteja respondendo, para não se aprofundar na resposta que estava dando, ou ainda, pedir para interromper a entrevista. Caso você se recuse a participar do estudo ou de uma parte dele, sua vontade será respeitada.

VI – BENEFÍCIOS

Esta pesquisa não trará benefícios para os participantes de modo individual, mas trará para a Congada de um modo geral, visto que proporcionará mais conhecimento sobre suas origens, tradições e modos de ver de tão importante prática cultural do município. Além disso, será uma forma de divulgação e valorização da mesma no município e fora dele.

VII – CRITÉRIOS PARA SUSPENDER OU ENCERRAR A PESQUISA

Você poderá interromper a entrevista a qualquer momento, caso assim deseje. Poderá suspender ou desistir de participar deste estudo sem qualquer penalização; sua participação é voluntária e sua vontade sempre será respeitada.

VIII - CONSENTIMENTO PÓS-INFORMAÇÃO

O conteúdo das entrevistas será transcrito e será entregue a você para ler, verificar se há algo a ser acrescentado ou retirado. Só após sua autorização o conteúdo de sua entrevista será utilizado, somente para este estudo e mantendo o sigilo e o anonimato de todos os participantes (seu nome não será divulgado).

SE PARTICIPANTE MAIOR DE IDADE

Após convenientemente esclarecido pelo pesquisador e ter entendido o que me foi explicado, consinto em participar do presente Projeto de Pesquisa.

Lambari, _____ de _____ de 20____.

Nome (legível) / RG

Assinatura

ATENÇÃO! Por sua participação, você: não terá nenhum custo, nem receberá qualquer vantagem financeira; será ressarcido de despesas que ocorrerem (tais como gastos com transporte, que serão pagos pelos pesquisadores aos participantes ao início dos procedimentos); será indenizado em caso de eventuais danos decorrentes da pesquisa; e terá o direito de desistir a qualquer momento, retirando o consentimento, sem nenhuma penalidade e sem perder qualquer benefícios. Em caso de dúvida quanto aos seus direitos, escreva para o Comitê de Ética em Pesquisa em seres humanos da UFLA. Endereço – Campus Universitário da UFLA, Pró-reitoria de pesquisa, COEP, caixa postal 3037. Telefone: 3829-5182.

Este termo de consentimento encontra-se impresso em duas vias, sendo que uma cópia será arquivada com o pesquisador responsável e a outra será fornecida a você.

No caso de qualquer emergência entrar em contato com o pesquisador responsável Fábio Reis, no Departamento de Educação Física/UFLA. Telefones de contato: 035. 3829 5135

APÊNDICE B



UNIVERSIDADE FEDERAL DE LAVRAS

PRÓ-REITORIA DE PESQUISA

COMITÊ DE ÉTICA EM PESQUISA COM SERES HUMANOS-COEP

Termo de Consentimento Livre e Esclarecido - TCLE (para participante menor de idade)

Prezado(a) Senhor(a), seu filho (ou menor sob sua guarda) está sendo convidado(a) a participar da pesquisa de forma totalmente voluntária da Universidade Federal de Lavras. Antes de concordar, é importante que você compreenda as informações e instruções contidas neste documento. Será garantida, durante todas as fases da pesquisa: sigilo; privacidade; e acesso aos resultados.

I - Título do trabalho experimental: PEDAGOGIAS DA CONGADA: IDENTIDADES, RESISTÊNCIAS E (RE)CONHECIMENTO

Pesquisador(es) responsável(is): Aline Guerra da Costa, professora de história da educação básica/ mestranda em educação e Prof. Dr. Fabio Pinto Gonçalves dos Reis, orientador, doutor em educação.

Instituição/Departamento: Universidade Federal de Lavras/ Departamento de Educação

Telefone para contato: (35) 98401 7436 (Aline Guerra – pesquisadora responsável)

Email: aline.gu@gmail.com ou aline.costa1@posgrad.ufla.br

Local da coleta de dados: AFOMAC - Associação do Folclore e das Manifestações Artísticas e Culturais de Lambari ou local indicado pelo entrevistado.

II - OBJETIVOS

Conhecer como é a experiência de participar da Congada, ou seja, de que maneira as pessoas aprendem os cantos e ritmos, qual a importância da tradição e do conhecimentos dos mais velhos, qual o papel das mulheres na Congada, qual a importância da Congada na vida de cada participante e como ela influencia o modo de cada um olhar a vida.

III – JUSTIFICATIVA

Esta pesquisa será muito importante para divulgar e valorizar a Congada enquanto manifestação cultural e histórica legítima do município de Lambari, para que as pessoas a conheçam melhor e a respeitem e que os próprios congadeiros conheçam mais de sua história e tradição.

IV - PROCEDIMENTOS DO EXPERIMENTO

Caso aceite participar, você será entrevistado (a) pela pesquisadora Aline Guerra da Costa, que tem o objetivo de conhecer o que você pensa e o que sente a respeito da experiência de participar da Congada. O dia da entrevista será agendado com você e seus pais/responsáveis e será realizada na sede da Afomac (Associação do Folclore e das Manifestações Artísticas e Culturais de Lambari) ou em local da sua preferência. Esta entrevista será gravada para que suas respostas possam ser ouvidas depois pela pesquisadora (Aline) com calma. Serão feitas algumas fotos do momento da entrevista, dos ensaios e apresentações da Congada, mas serão utilizadas apenas neste trabalho e sem aparecer o rosto das pessoas retratadas. Seu nome não aparecerá em nenhum momento, sendo garantido o sigilo, ou seja, ninguém saberá que foi você quem falou aquilo que estará na pesquisa. O material coletado (áudio da entrevista) ficará disponível para sua consulta (e dos pais ou responsáveis) em qualquer momento, sendo guardado sob a responsabilidade dos pesquisadores.

V - RISCOS ESPERADOS

A avaliação do risco da pesquisa é MÍNIMO. Embora a entrevista não lhe ofereça nenhum risco físico, você pode ficar envergonhado (a) ou sem jeito para falar sobre alguma coisa. Caso isto aconteça, você pode pedir para não responder ou, caso já esteja respondendo, para não se aprofundar na resposta que estava dando, ou ainda, pedir

para interromper a entrevista. Caso você se recuse a participar do estudo ou de uma parte dele, sua vontade será respeitada.

VI – BENEFÍCIOS

Esta pesquisa não trará benefícios para os participantes de modo individual, mas trará para a Congada de um modo geral, visto que proporcionará mais conhecimento sobre suas origens, tradições e modos de ver de tão importante prática cultural do município. Além disso, será uma forma de divulgação e valorização da mesma no município e fora dele.

VII – CRITÉRIOS PARA SUSPENDER OU ENCERRAR A PESQUISA

Você poderá interromper a entrevista a qualquer momento, caso assim deseje. Poderá suspender ou desistir de participar deste estudo sem qualquer penalização; sua participação é voluntária e sua vontade sempre será respeitada.

VIII - CONSENTIMENTO PÓS-INFORMAÇÃO

O conteúdo das entrevistas será transcrito e será entregue a você para ler, verificar se há algo a ser acrescentado ou retirado. Só após sua autorização o conteúdo de sua entrevista será utilizado, somente para este estudo e mantendo o sigilo e o anonimato de todos os participantes (seu nome não será divulgado).

SE PARTICIPANTE MENOR DE IDADE

Eu _____, responsável pelo menor _____, certifico que, tendo lido as informações acima e suficientemente esclarecido (a) de todos os itens, estou plenamente de acordo com a realização do experimento. Assim, eu autorizo a execução do trabalho de pesquisa exposto acima.

Lambari, _____ de _____ de 20____.

Nome (legível) / RG

Assinatura

ATENÇÃO! Por sua participação, você: não terá nenhum custo, nem receberá qualquer vantagem financeira; será ressarcido de despesas que ocorrerem (tais como gastos com transporte, que serão pagos pelos pesquisadores aos participantes ao início dos procedimentos); será indenizado em caso de eventuais danos decorrentes da pesquisa; e terá o direito de desistir a qualquer momento, retirando o consentimento, sem nenhuma penalidade e sem perder qualquer benefícios. Em caso de dúvida quanto aos seus direitos, escreva para o Comitê de Ética em Pesquisa em seres humanos da UFLA. Endereço – Campus Universitário da UFLA, Pró-reitoria de pesquisa, COEP, caixa postal 3037. Telefone: 3829-5182.

Este termo de consentimento encontra-se impresso em duas vias, sendo que uma cópia será arquivada com o pesquisador responsável e a outra será fornecida a você.

No caso de qualquer emergência entrar em contato com o pesquisador responsável Fábio Reis, no Departamento de Educação Física/UFLA. Telefones de contato: 035. 3829 5135

APÊNDICE C



UNIVERSIDADE FEDERAL DE LAVRAS

PRÓ-REITORIA DE PESQUISA

COMITÊ DE ÉTICA EM PESQUISA COM SERES HUMANOS-COEP

Termo de Assentimento

I - IDENTIFICAÇÃO DO PROJETO

Título do trabalho experimental: **PEDAGOGIAS DA CONGADA: IDENTIDADES, RESISTÊNCIAS E (RE)CONHECIMENTO**

Pesquisador(es) responsável(is): Aline Guerra da Costa, professora de história da educação básica/ mestranda em educação e Prof. Dr. Fabio Pinto Gonçalves dos Reis, orientador, doutor em educação.

Telefone para contato: (35) 98401 7436 (Aline Guerra – pesquisadora responsável)

II - PROCEDIMENTOS DO EXPERIMENTO

Você será entrevistado (a) pela pesquisadora Aline Guerra da Costa, que tem o objetivo de conhecer o que você pensa e o que sente a respeito da experiência de participar da Congada. O dia da entrevista será agendado com você e seus pais/responsáveis e será realizada na sede da Afomac (Associação do Folclore e das Manifestações Artísticas e Culturais de Lambari) ou em local da sua preferência. Esta entrevista será gravada para que suas respostas possam ser ouvidas depois pela pesquisadora (Aline) com calma. Serão feitas algumas fotos do momento da entrevista, dos ensaios e apresentações da Congada, mas serão utilizadas apenas neste trabalho e sem aparecer o rosto das pessoas retratadas. Seu nome não aparecerá em nenhum momento, sendo garantido o sigilo, ou seja, ninguém saberá que foi você quem falou aquilo que estará na pesquisa. O material coletado (áudio da entrevista) ficará disponível para sua consulta (e dos pais ou responsáveis) em qualquer momento, sendo guardado sob a responsabilidade dos pesquisadores.

III - PARTICIPAÇÃO VOLUNTÁRIA

A sua participação em qualquer tipo de pesquisa é voluntária. Em caso de dúvida quanto aos seus direitos, escreva ou ligue para o Comitê de Ética em Pesquisa em seres humanos da UFLA. Endereço – Campus Universitário da UFLA, Pró-reitoria de pesquisa, COEP, caixa postal 3037, Telefone: 3829-5182.

Eu _____, declaro que li e entendi todos os procedimentos que serão realizados neste trabalho. Declaro também que, fui informado que posso desistir a qualquer momento. Assim, após consentimento dos meus pais ou responsáveis, aceito participar como voluntário do projeto de pesquisa descrito acima.

Lambari, ____ de _____ de 20__.

NOME (legível) _____ RG _____

ASSINATURA _____

Este termo de consentimento encontra-se impresso em duas vias, sendo que uma cópia será arquivada com o pesquisador responsável e a outra será fornecida a você.

No caso de qualquer emergência entrar em contato com o pesquisador responsável Fábio Reis, no Departamento de Educação Física/UFLA. Telefones de contato: 035. 3829 5135

APÊNDICE D



UNIVERSIDADE FEDERAL DE LAVRAS
DEPARTAMENTO DE EDUCAÇÃO
MESTRADO PROFISSIONAL EM EDUCAÇÃO

DECLARAÇÃO

Eu, _____,
brasileiro/a, portador/a da carteira de identidade nº _____, participante da pesquisa do curso de Mestrado da Universidade Federal de Lavras (Departamento de Pós-Graduação em Educação) intitulada: “Pedagogias da congada no contexto de produção das identidades, diferenças, territórios e saberes em Lambari/MG”, sob responsabilidade da sra. Aline Guerra da Costa e do professor orientador sr. Fábio Pinto Gonçalves dos Reis, declaro, para o devidos fins de direito, que desejo que meu nome seja divulgado no referido trabalho, não se fazendo necessário o anonimato, e isto, em meu entendimento, devido a importância da referida pesquisa e meu interesse em contribuir com a mesma. Portanto, enfatizo não haver necessidade de anonimato, podendo os pesquisadores publicarem minha entrevista contendo meu nome, assim como imagens (foto e vídeo).

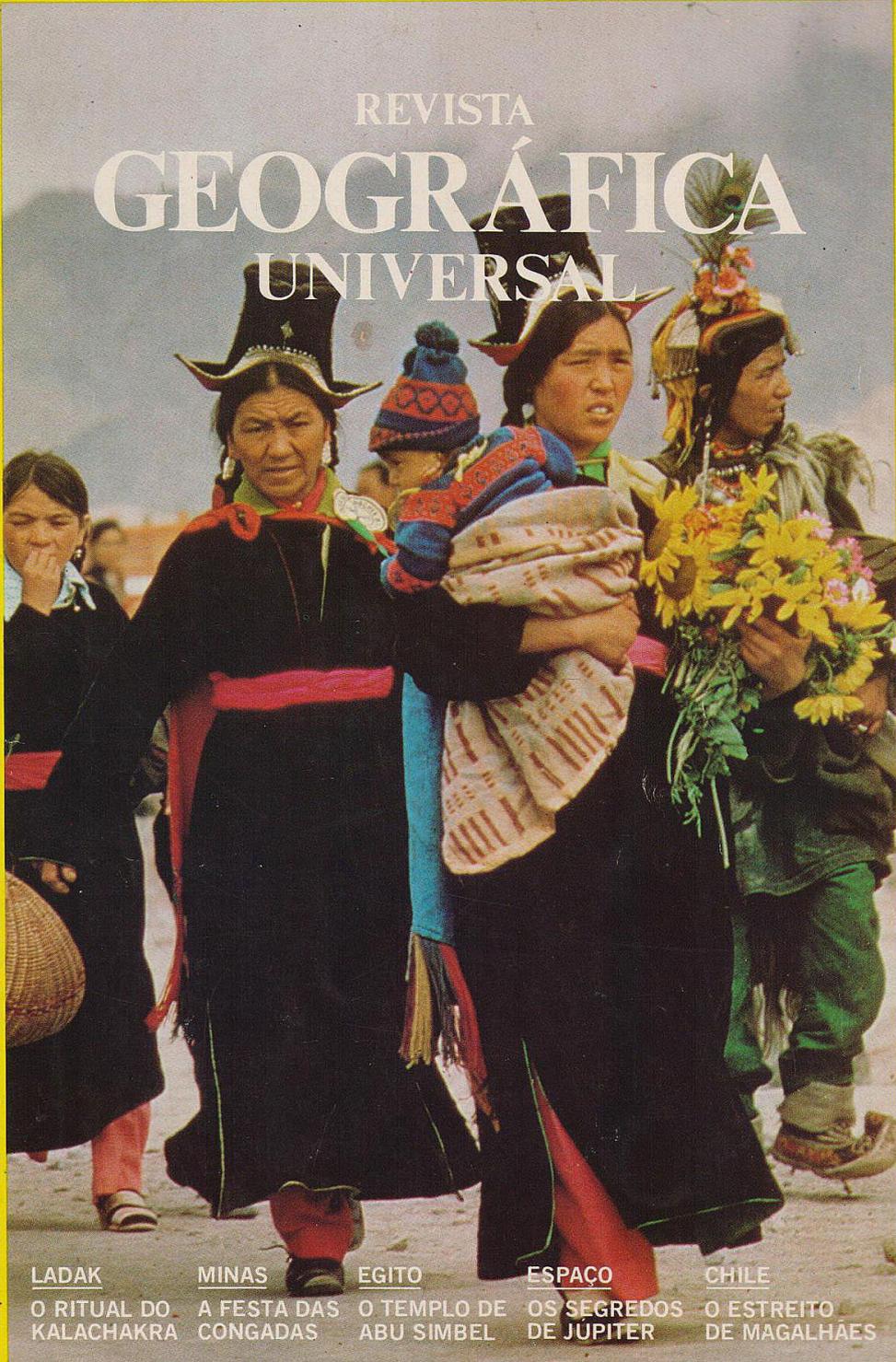
Lambari, _____ de _____ de 2020.

Assinatura

ANEXO - Revista Geográfica Universal – Reportagem de maio de 1979 – As Congadas de Lambari

N.º 55, Cr\$ 40,00 MAIO 1979

REVISTA
GEOGRÁFICA
UNIVERSAL



Manaus, Rio Branco, Boa Vista, Porto Velho (via aérea), Cr\$ 48,00

<u>LADAK</u>	<u>MINAS</u>	<u>EGITO</u>	<u>ESPAÇO</u>	<u>CHILE</u>
O RITUAL DO KALACHAKRA	A FESTA DAS CONGADAS	O TEMPLO DE ABU SIMBEL	OS SEGREDOS DE JÚPITER	O ESTREITO DE MAGALHÃES

PUBLICAÇÃO MENSAL DE BLOCH EDITORES PARA INFORMAÇÃO E CULTURA

N.º 55

**REVISTA
GEOGRÁFICA
UNIVERSAL**
DPF/DCDF — 1.241 — P209/73

MAIO 1979

O Mundo das Águas dos Grandes Lagos

Com uma área total de 246 mil quilômetros quadrados, os Grandes Lagos são a maior massa de água doce do planeta e centro de uma das mais ricas regiões do mundo 9

Descobrimos os Segredos de Júpiter

Passando bem perto de Júpiter, a meio caminho de sua viagem pelo espaço, a nave Voyager descobriu vários segredos do grande planeta. Texto de Ronaldo Rogério de Freitas Mourão 26

As Congadas de Lambari

Antônio Callado de Paiva e Carlos Humberto TDC documentam as congadas de Lambari, onde o povo desta cidade mineira mistura religião e história para realizar sua mais bela festa 36

Um Templo Salvo das Águas

Quando se projetou a Grande Represa de Assuã e se verificou que os templos de Abu Simbel seriam inundados, a UNESCO fez executar um programa pioneiro, que os salvou das águas 52

Viagem ao Estreito de Magalhães

Lincoln Martins e Mituo Shiguihara convivem com a gente do estreito de Magalhães, chilenos que vieram de várias partes do mundo para construir o Chile austral 68

Mesopotâmia — Os Árabes dos Pântanos

Os *ma'dans*, habitantes da região dos alagados da Mesopotâmia, que viram nascer e morrer algumas das mais importantes civilizações da história antiga, defrontam-se agora com a era do petróleo . 84

Torrentes de Fogo e Lava

A maior parte das atividades vulcânicas de nosso planeta pode ser explicada pela teoria da tectônica das placas, mas algumas regiões, como a Islândia e o Havaí, são ainda misteriosas 100

Ladak — Os Ritos Lamaístas do Kalachakra

A cerimônia de iniciação monástica — Kalachakra — do budismo tibetano, que só pode ser realizada cinco vezes na vida de cada líder lamaísta, é mostrada pelo fotógrafo G. Shelley 116

Capa: Romeiros do Kalachakra. (Foto G. Shelley — Rapho — Dachary)

BLOCH EDITORES S.A.

Diretoria
ADOLPHO BLOCH
OSCAR BLOCH SIGELMANN
PEDRO JACK KAPPELLER

Diretores
DIRCEU TORRES NASCIMENTO
MURILLO MELO FILHO
ARNALDO INSERER
ISAAC EDUARDO HAZAN
PAULO PELLICANO
ZEVI GHIVELDER

Director-Responsável
MURILLO MELO FILHO

REVISTA GEOGRÁFICA UNIVERSAL

EDITOR
Zevi Ghivelder

EDITOR-EXECUTIVO
Lincoln Martins

REDAÇÃO
Suely Ghivelder
Antônio Callado de Paiva
Denise Pires Vaz

ARTE
Yens Duarte
Carlos A. P. Chagas

FOTOGRAFIA Servísio Batista

PESQUISA FOTOGRAFICA
Hélio Santos

CARTOGRAFIA
Lucio Brígido
Sérgio B. Mello
José C. Campanha

PRODUÇÃO
Edmilson Alcântara Leite

SERVIÇOS EDITORIAIS
Célio Lyra

DEPARTAMENTO COMERCIAL
Diretor: Paulo Pouchina (São Paulo)
Eusebio Grossi

PUBLICIDADE
Roberto Antunes, Francisco Lins

RIO DE JANEIRO
David Klajmic

ADMINISTRAÇÃO E REDAÇÃO
Rua do Russell, 804
Tel.: 260-2012
Telex: (021) 21525, Rio de Janeiro

CIRCULAÇÃO
Francisco Távora Heilmann

PARQUE INDUSTRIAL
Rua Cordovói, 520, Lucas
Tel.: 391-9000, Telex: (021) 22751, Rio de Janeiro

DISTRIBUIÇÃO
Distribuidora Imprensa Ltda.
Rua do Resende, 100
Tel.: 244-3177, Rio de Janeiro

BRÁSILIA
Sérgio Riopa
Setor de Industrias Gráficas,
IOTE 839
Tel.: 229-5410/PABX
Telex: (061) 1058

SÃO PAULO
Diretor: Pedro Jack Kappeller
Salomão Schwartzman
Arnaldo Vitelli

Publicidade
David Parfeto

CASA DA MANCHETE
Av. Europa n.º 21
Telephone: 282-9122
ESCRITÓRIOS ADMINISTRATIVOS
Av. Nove de Julho, 5.435
Administração e Redação — 5.º andar
Tel.: 282-3150 e 282-3430
Dep. Comercial, Tráfego, Gráficos
e Marketing — 6.º andar
Tel.: 282-3464 — 282-3227 e 282-3522
Telex: (011) 21181

MINAS
Lucio Portella
Av. Afonso Pena, 1.500, 16.º andar
Tel.: 225-4877 e 226-4554
Belo Horizonte, Telex: (031) 1058

RIO GRANDE DO SUL
Eduard Wallau Júnior
Rua Osório Rocha, 115, 18.º andar
Tel.: 24-4744, Porto Alegre
Telex: (051) 1042

PERNAMBUCO
Fernando Câmara Cascoido
Mário Delacy Cavalcanti
Av. Dantas Barreto, 258 — 2.º e 3.º andares
Tel.: 224-0454 e 224-0588, Recife
Telex: (081) 1084

BAHIA
Flávio Cavalcanti Jr.
Rua Chile, 22 — 11.º andar
Tel.: 243-3329 e 243-2795 - Salvador
Tel.: 22-4545

PARÁ
Isaac Soares
Rua Coimbra Sales, 268, conj. 901
Tel.: 22-4545

PARANÁ
Bayard Osne
Rua Marechal Deodoro, 211,
conjunto 805
Tel.: 24-8263, Curitiba
Telex: (041) 5202

NOVA IORQUE
Sérgio Alberto da Cunha
880 Fifth Avenue, room 1.302
New York — NY 10 019
Tel.: 249-8870 e 248-8871
Telex: (03) 22-4440 Bloch Jr

PARIS
Sylvio Amaro da Silveira
4, Place de la Concorde
Paris 8ème, France
Tel.: 742-6174 e 742-6749
Telex: 280240

MILÃO
Daisy Benvenuti
Via del Solio, 3
Milano 20121 — Itália
Tel.: 87-4007

TÓQUIO
Angel Estrella Domínguez
1-10-11 Higashi-gotanda
Shinagawa-Ku — Japão
Tel.: 445-4375 e 445-4383



As Congadas de Lambari

Texto de ANTÔNIO CALLADO DE PAIVA
Fotografias de CARLOS HUMBERTO TDC

DONA Alice mexia o tacho de doce de laranja-da-terra lá fora, no quintal. Faltavam somente três dias para que Sabino — o Capitão-de-Mastro — colocasse no pátio da Igreja de São Benedito, padroeiro dos congados, o mastro que anunciaria o início das congadas em Lambari. Era preciso começar a fazer a comida — muita comida para alimentar os componentes do Terno de José Vicente, dedicado a São Benedito e Nossa Senhora da Aparecida —, que de barriga vazia e garganta seca não há congadeiro que funcione.

Na sala daquela casa simples do bairro do Campinho, em Lambari, o velho Vicente Modesto — Zé Vicente para todo o mundo — contava dos seus cinquenta e dois anos de congada. Ele começou em 1927 no Terno de Joaquim Baiano, a mais antiga lembrança de congadeiro de todo o Campinho. Tudo o que se faz, que se toca ou que se canta — com algumas variantes — foi herdado desse homem que não conheci, muito embora José Marques, chefe do maior terno da cidade de Lambari, afirme que ali se dança congada há bem mais de cem anos. As congadas — segundo Luís da Câmara

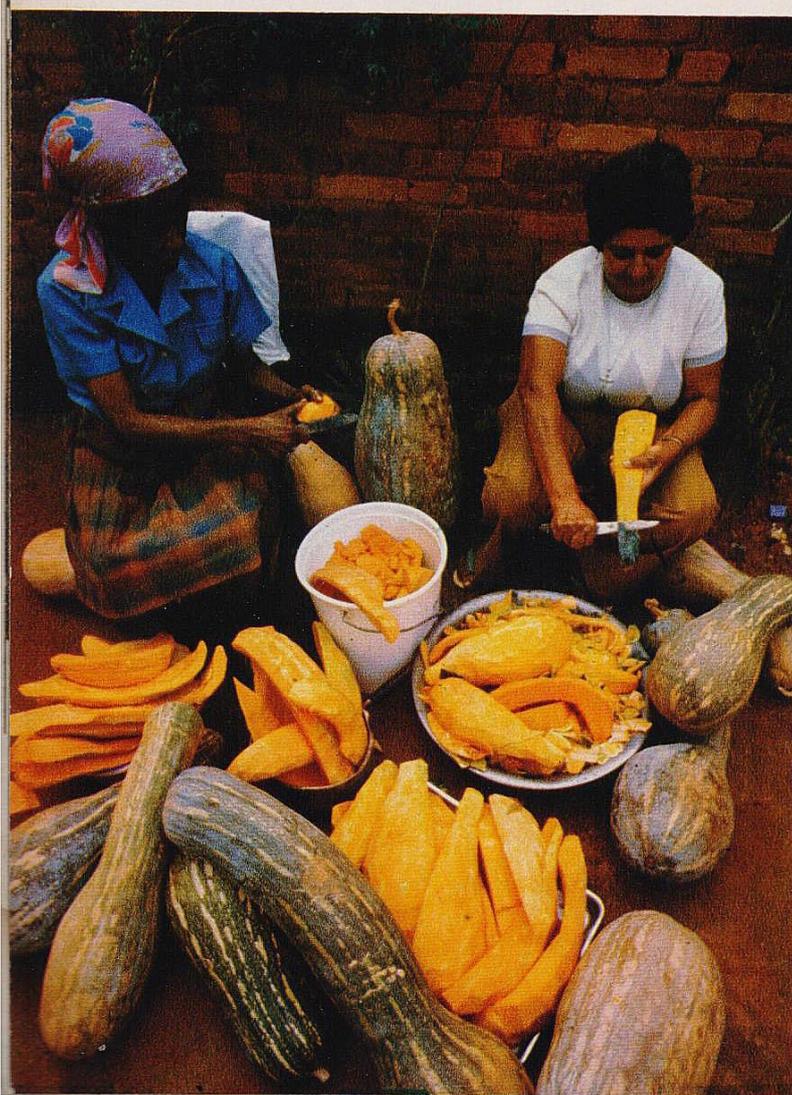
Cascudo — são autos populares estritamente brasileiros, embora de motivação africana, representados em quase todos os estados do país. Os elementos de formação das congadas foram a coroação dos reis do Congo, os préstitos e embaixadas e as reminiscências de bailados guerreiros, nos quais se encontrava sempre envolvida a Rainha *Njinga Nbandi*, que governou Angola em meados do século XVII. Era a famosa Rainha Ginga, valente defensora da sua autonomia diante dos colonizadores portugueses. No entanto, ainda de acordo com Câmara Cascudo, esses autos nunca existiram em terras africanas, sendo uma criação dos escravos no Brasil.

Em Lambari, as congadas adquirem um aspecto puramente regional, muito provavelmente devido à concepção de cada chefe de terno, no que diz respeito à interpretação da estrutura dos festejos. Aí, ao contrário do que acontece nas congadas do Nordeste, a *Rainha Ginga* surge, não como inimiga de um *Soba*, que seria Henrique, rei do Congo, mas sim como sua esposa, ao qual ela acompanha, sendo ambos seguidos por todos os ternos. Além dessa interpretação a respeito





Os preparativos para a congada começam vários dias antes de os ternos saírem às ruas. É muito grande a responsabilidade de um chefe de terno. Praticamente tudo gira em torno dele. Desde a confecção da roupa e a manutenção dos instrumentos até a alimentação. Na foto ao lado, Neném Lucas pintando a caixa do rufo. Embaixo, à esquerda, Dona Lisinha (à direita da foto) prepara doce de abóbora. Na foto maior, confecção dos fardamentos usados pelos diversos ternos.



dos reis negros, as congadas de Lambari apresentam ainda os *Imperadores* — duas figuras inusitadas, se não em todas as congadas que se realizam no país, pelo menos na maioria delas. Os *Imperadores*, representados por duas crianças brancas, são D. Pedro I e a Princesa Isabel — dois símbolos da liberdade: aquele, porque libertou o Brasil; esta, porque aboliu a escravidão.

Amanhecia o Treze de Maio. No alto do morro do Cruzeiro, José Marques, com o seu terno já de fardamento completo, anunciava à cidade lá embaixo que era o dia de se comemorar a abolição da escravatura. As caixas rufavam e cada componente do terno chegava até o estandarte que trazia a imagem de São

Benedito com o Menino Jesus ao colo, e o beijava. Era um momento de fé e religiosidade. Alguns dias antes, Zé Marques, há quarenta e dois anos participante da congada, me contara que certa vez em que se dispusera a abandonar de vez os festejos, estava todo o terno reunido para levantar o mastro, quando um foguete explodiu de repente no meio dos congueiros, ferindo gravemente o braço de um deles. Vendo que seu companheiro se encontrava sob a ameaça de perder o braço, Zé Marques fez uma promessa a São Benedito: se o rapaz nada sofresse, ele jamais deixaria de dançar. O congueiro recuperou-se, e Zé Marques até hoje dança no Terno Garça Branca, dedicado a S. Benedito e Nossa Senhora do Rosário.





O estandarte com a imagem de São Benedito trazendo o Menino Jesus no colo é o símbolo da religiosidade dos ternos. Ele é tratado com o maior respeito pelos congadeiros, que, ao sair ou voltar de uma dança, o beijam com fervor. Ao lado, Zé Vicente com o estandarte do seu terno. Em cima, José Marques, José Vicente, José de Sousa e Neném Lucas.

São Benedito é o padroeiro de todos os ternos de Lambari, sendo Nossa Senhora da Aparecida padroeira dos de Zé Vicente e Zé de Sousa, e Nossa Senhora do Rosário dos de Zé Marques e Joaquim (Neném) Lucas. Aliás, Nossa Senhora do Rosário, porque padroeira dos pretos, deveria ser também a *única* madrinha dos ternos de congadas. No entanto, o desconhecimento desta realidade fez com que outros santos fossem reverenciados na festividade, como São Benedito e Santa Ifigênia, que, por serem pretos, acabaram integrados às congadas. As promessas também devem ter influenciado nisso, como é o caso de Nossa Senhora da Aparecida que, devido aos milagres feitos em atendimento aos congadeiros em momentos de aflição, é hoje padroeira de muitos ternos, principalmente nas congadas do Sudeste. É bem provável que os pedidos feitos a Nossa Senhora da Aparecida pelos congados se devam ao fato de sua imagem ser também negra. Essa solidariedade racial é tão forte que, em muitas congadas, se encontra a imagem

de Nossa Senhora do Rosário pintada de preto.

Quede, quede, quede o Capitão-General. Quero que me dá licença pra começar a Embaixada. A embaixada a que se refere a música de abertura de Zé Vicente nada mais tem a ver com as congadas. Nem com as embaixadas existentes na encenação da luta entre Cristãos e Mouros. Ela é cantada apenas para dizer que o terno vai sair de sua sede — a casa do seu chefe. Em Lambari, os ternos funcionam como verdadeiras embaixadas, pois, no dia da troca das coroas, quando o Rei e Rainha que reinaram no ano anterior vão ser substituídos por novos monarcas, os ternos se juntam e, em embaixada, vão ao encontro deles.

Nas congadas de Lambari, dois ternos possuem as coroas dos monarcas: o de Zé Vicente, que tem as do Rei do Congo e da Rainha Ginga, e o de Zé Marques, que possui as coroas do Imperador e da Imperatriz. Cada ano reinam um rei e uma rainha diferentes. Mas no que diz respeito ao Imperador e à Imperatriz isso



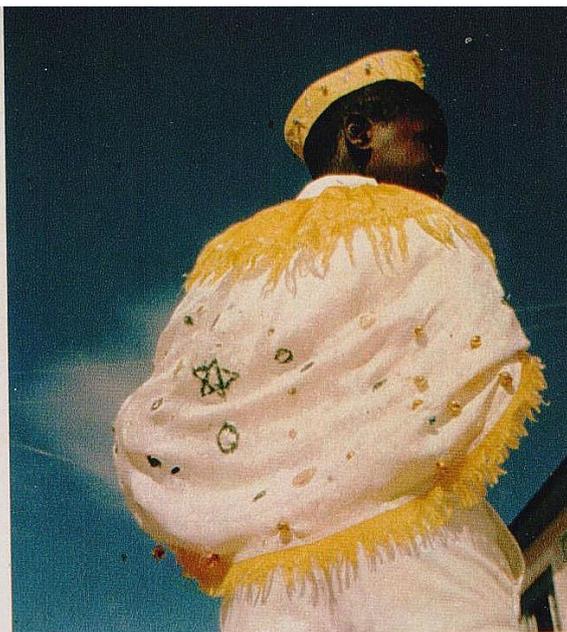
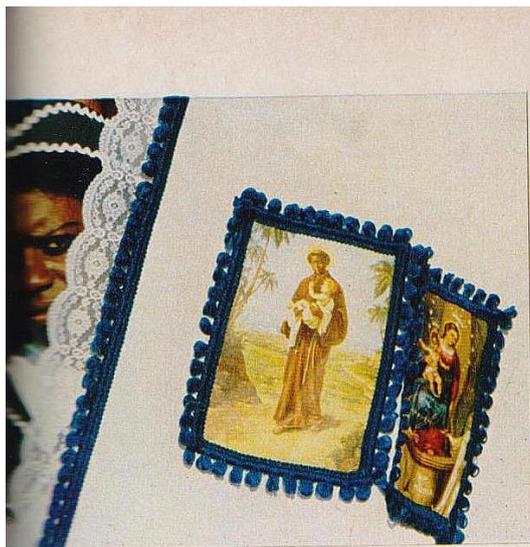
não é necessário — pois reinam por promessa e, quando ninguém se apresenta para substituí-los, eles permanecem com a coroa. Foi o caso do último Imperador, o João Augusto, um garotinho de oito anos de idade, que reinou por três anos seguidos.

O cerimonial da troca das coroas é o mais importante das congadas. O terno que é dono das coroas do Imperador e da Imperatriz vai à casa de cada um destes e os apanha para irem, em embaixada, até onde se encontram o Rei do Congo e a Rainha Ginga. A ele juntam-se os outros ternos, que dançam e cantam em homenagem aos libertadores. Tanto os Imperadores quanto os Reis são recebidos pela embaixada com uma guarda de honra

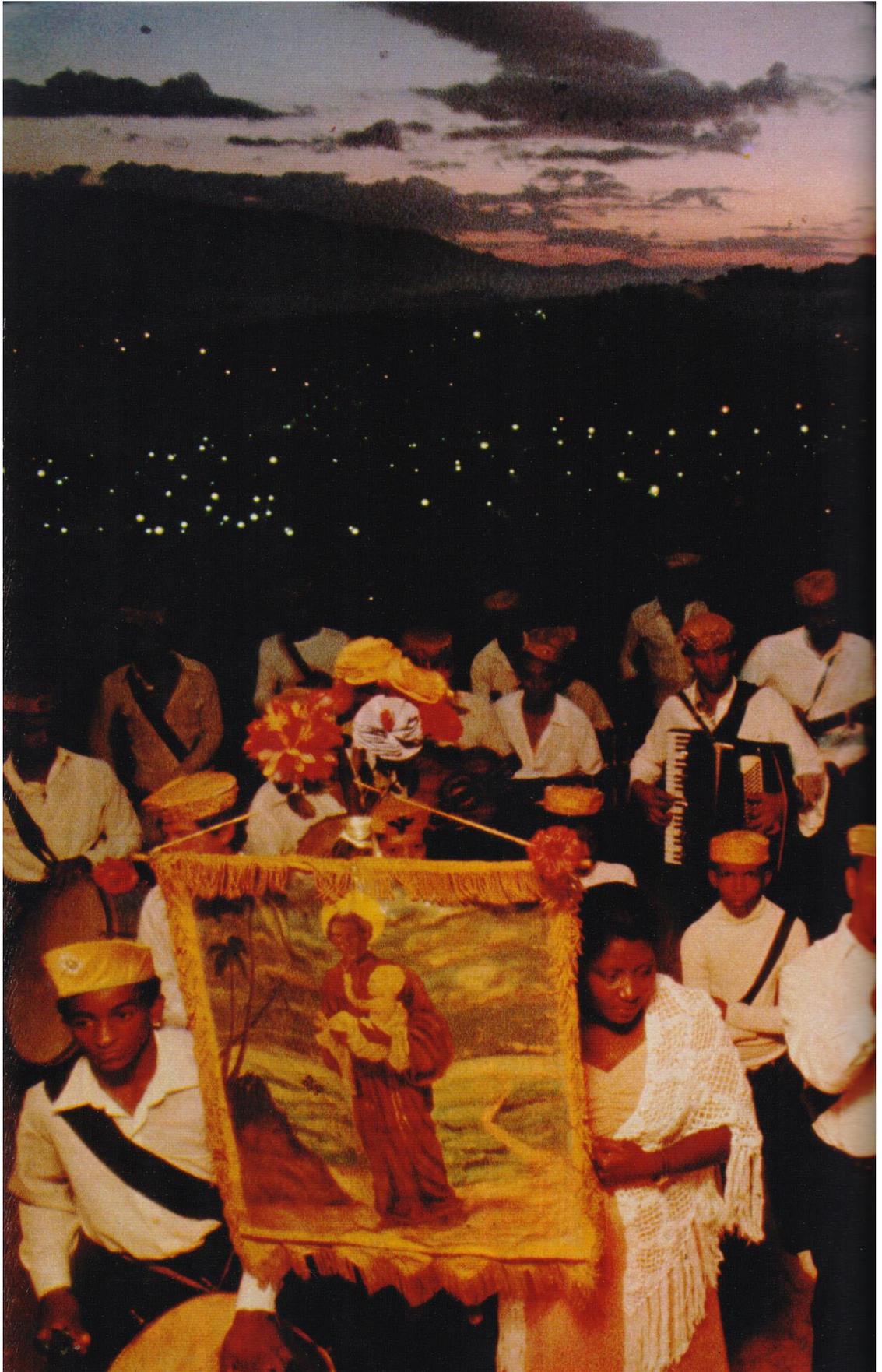
armada de espadas, que se entrecruzam para que eles passem sob elas. A seguir o cortejo, tendo os monarcas à frente, sempre ladeados pela guarda de honra, segue para a Igreja de São Benedito, onde se realizará a cerimônia da troca de coroas entre os que reinaram no ano anterior e os que vão reinar no período atual.

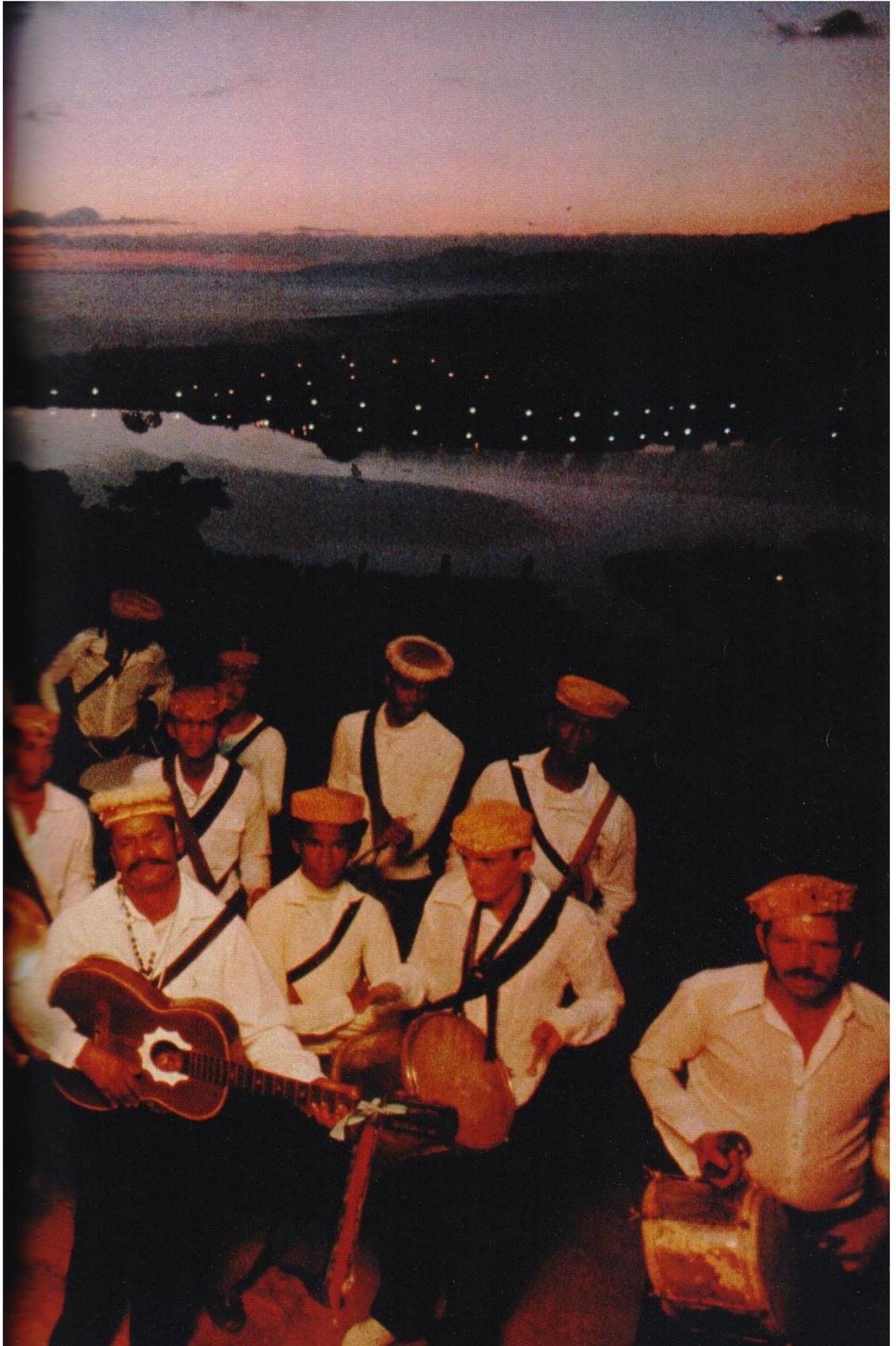
Este ano — ao contrário dos anteriores, em que a cerimônia se fazia no interior da igreja — a passagem das coroas teve lugar nas escadarias que dão acesso ao templo, devido ao grande número de pessoas que para lá se dirigiram e que desejavam assistir ao ritual. E este é realmente de grande beleza, adquirindo uma característica quase mística,





Nestas páginas, ao alto, à esquerda, o estandarte do Terno de Neném Lucas, em que aparecem os padroeiros São Benedito e Nossa Senhora do Rosário. Ao alto, um componente do Terno de José Marques exhibe os enfeites do seu fardamento. Em cima, José Rosas, que mora em Jesuânia mas participa da congada de Lambari. Ao lado, outro componente do Terno de José Marques. Nas páginas 44-45, José Marques, do alto do morro do Cruzeiro, anuncia a Alvorada do Treze de Maio.







José Marques dança na congada há quarenta e dois anos e é chefe de terno e há vinte e nove. Seu terno, mais conhecido como Garça Branca, tem como padroeiros São Benedito e Nossa Senhora do Rosário. Ele diz que escolheu o branco para a cor de sua roupa e de seu mastro porque essa é a cor da paz. Na foto ao lado, Zé Marques e seu violão. Embaixo, à esquerda, o terno descendo depois da Alvorada. Na foto maior, desfilando pelas ruas de Lambari.



não somente pelo local em que se realiza mas, também, pelo respeito com que é assistido por todos quantos dele participam.

Com os novos reis já governando as congadas, os ternos se separam e seguem para o bairro do Campinho. Ali, como já aconteceu na véspera, cada terno dança e canta, ora louvando os santos padroeiros, ora seus reis e imperadores. Canta José de Sousa: *Passear na rua/ Por mandado de papai/ Com a Senhora do Rosário/ São Benedito também vai.*

Ou é José Marques que louva seu Imperador: *Imperador, ô, Imperador/ Treze de maio demorou mas já chegou.*

Cada terno tem sua maneira peculiar de encerrar a congada. José Marques faz sua despedida na rua: *Adeus, adeus/ que nós já vamos embora,/ com a bênção de Deus/ e de Nossa Senhora.* Depois vai para casa rezar. Já José Vicente comunica: *Vamos guardar este congo/ com Deus e a Virgem Maria.* José de Sousa e Neném Lucas fecham a congada no terreiro de suas casas. Cantam os congadeiros do primeiro: *Pai véio fecha congo./ Meu pai véio mandou fechar./ Pai véio fecha congo:/ Mamãe, sereia do mar.* E, finalmente, Neném Lucas canta como que rezando: *Ave Maria, cheia de graça./ Ave Maria, cheia de graça./ Ave Maria, mãe de Deus e nossa.*



As Congadas de Lambari

Mas as congadas em Lambari (como também no restante do país, onde elas são praticadas) não despertam a curiosidade somente por essa mistura do religioso e do pagão — onde, ao mesmo tempo que se homenageiam preto velho e sereia do mar, sem dúvida Iemanjá, se pede a proteção de São Benedito e da Virgem Maria, nesse caso nas imagens de Nossa Senhora do Rosário e de Nossa Senhora da Aparecida — mas se destacam igualmente pela mistura histórica que trazem no seu bojo. Foi para mim uma verdadeira surpresa quando, ao perguntar a Zé Vicente de onde ele tirara o enredo para seu terno, ele pediu a Dona Alice que

trouxesse o livro, e ela veio com um volume grosso, a que faltavam algumas páginas. Tratava-se, nada mais nada menos, que do livro de gesta *A História de Carlos Magno e dos Doze Pares de França*, com todos os Oliveiros, Rolandos, Ferrabrases, Floripes, e que, pelo que acabei verificando, eram figuras conhecidíssimas de José Vicente e de Dona Alice. Além da coreografia, que todos os ternos de Lambari apresentam, e que é um simulacro da luta entre Cristãos e Mouros, onde as alas se entrecruzam como se estivessem se enfrentando, muitas das músicas que cantam têm como letra trechos desse livro.



O Terno de José de Sousa desfila pelas ruas de Lambari desde 1950. Durante a temporada de verão, o chefe trabalha como cozinheiro; no restante do ano, como pedreiro. O seu terno é o único que possui um tocador de rabeca (foto acima). Na época das congadas Zé de Sousa tem que se dividir entre a organização dos festejos e o trabalho. Na foto maior, o Terno de José de Sousa evolui, vendo-se o estandarte com os santos padroeiros São Benedito e Nossa Senhora do Rosário.



José Vicente falou saudoso da época em que ele representava Ferrabrás, o cavaleiro mouro, irmão da doce Floripes, que depois de uma luta titânica com Oliveiros, um dos mais valentes cavaleiros de Carlos Magno, foi derrotado e acabou se convertendo ao cristianismo. Zé Vicente disse que, este ano, não tinha ninguém que soubesse desempenhar os papéis de Floripes e Oliveiros e que por isso eles não saíram no seu terno. Outra intromissão interessante no congado de Lambari é a de algumas passagens da xacara portuguesa *A Nau Catarineta*, em que se canta um diálogo entre o Capitão-General e o gajeiro Calafatinho, mencio-

nando-se, ainda dessa vez, os mouros. Somente quem acompanha de perto toda a movimentação dentro da casa dos chefes de ternos para que a congada saia às ruas é que pode medir quanto sacrifício e quanto esforço despense esse povo humilde do Campinho. Todos são gente pobre, mas com um espírito de realização difícil de ser encontrado. As mulheres dos chefes — essas são indispensáveis. Sem elas certamente não haveria congada. Dona Benedita, mulher de Zé Marques, a costurar, a retocar as roupas, a cozinhar para uma multidão, e ainda, durante os dias de festejos, vendendo comida e bebida numa barraca, a fim de ir juntan-



As Congadas de Lambari



do um dinheirinho para a congada do próximo ano. Sílvia, mulher de Neném Lucas, funcionário da prefeitura, calçador das ruas de Lambari, a cortar montes de abóbora e a cozinhar imensas quantidades de macarrão para dar comida ao terno do marido, que também é dela.

E Lisinha, mulher de José de Sousa, a querer que quem chegue coma alguma coisa ou beba um cálice de licor. E Dona Alice. Como José Vicente iria pôr seu terno nas ruas de Lambari se não fosse Dona Alice? Gente simples, gente boa, gente amiga. É claro que muitas outras pessoas da cidade ajudam e participam. Eu vi José Vicente de Lamounier, o prefeito de Lambari, e sua mulher Beatriz se desdobrando para receberem os quatro ternos, que foram cumprimentá-los pelas ajudas recebidas, em meio a uma barulheira incrível, pois congadeiro só pára de tocar para comer e dormir. Muitos ajudam, e eles não os esquecem, pois precisam de quem lhes dê a mão.

Só vendo a emoção de Zé Vicente, Zé Marques, Zé de Sousa e Neném Lucas, quando Marina Ribeiro e Carlos Augusto, padrinhos dos ternos de Lambari, após uma reunião com todos eles em sua casa, comunicaram que fariam uma doação de mil cruzeiros a cada um para ajudar nas festas das congadas. Essa quantia — aparentemente pequena — para eles que fazem quase tudo com seus poucos recursos era um auxílio inestimável. Ela representava mais comida, mais um pano para confeccionar capas e chapéus, mais um pedaço de couro para consertar um rufo furado. “Dificuldade a gente sempre tem, e muita”, disse-me um dia Ze de Sousa, mas não vai ser por isso que a gente vai deixar de sair com os ternos.”

Dia dezesseis de maio. Os Ternos de José Vicente e José Marques chegam à Igreja de São Benedito para a descida do mastro. Acabou a congada. Acabou uma festa bonita por sua pureza, pela alegria de sua música e de sua dança. Pelo muito de tradição que ela trás dentro de si. Uma festa que não pertence somente a Lambari nem a qualquer outra cidade, mas a todos nós. Guardaram-se os rufos, as violas, os banjos, os acordeões, os trombones e os clarins. Dona Alice, Dona Benedita, Sílvia e Lisinha dobram e guardam, por fim, as roupas. Acabou a congada. Mas a alegria estará de volta no ano que vem. □

As Congadas de Lambari



É chegado o momento máximo das congadas. O Rei do Congo e a Rainha Ginga, acompanhados por todos os ternos, dirigem-se para a Igreja de São Benedito para a troca de coroas. As congadas de Lambari têm rei e rainha novos. Na foto ao lado, o Imperador Ismael e a Imperatriz Vanilda. Em cima, o estandarte, com que se determinam o início e o fim da congada. Ao alto, Carlos Roberto e Líliliana Rodrigues, que reinarão até a congada do próximo ano.