

DIMENSÕES LÚDICO- SAGRADAS E RESISTÊNCIAS DAS CONGADAS EM LAMBARI (MG)

[ARTIGO]

Aline Guerra da Costa

Universidade Federal de Lavras

Cláudia Maria Ribeiro

Universidade Federal de Lavras

Fábio Pinto Gonçalves dos Reis

Universidade Federal de Lavras

[RESUMO ABSTRACT RESUMEN]

A Congada é uma tradicional festa popular brasileira criada por pessoas negras escravizadas como uma reedição dos cortejos reais africanos. Essa manifestação cultural modificou seus significados originais diante das necessidades de representação e de reatamento dos laços identitários de uma população sequestrada da sua terra natal e lançada ao trabalho compulsório. Diante disso, este artigo propõe problematizar as experiências (de resistência) dos(as) praticantes da Congada e a constituição dos seus processos identitários acionados a partir da participação na festa no município de Lambari (MG). Para tanto, utilizou-se o material empírico produzido por meio de entrevistas semiestruturadas com os(as) congadeiros(as), ao passo que esses relatos foram interpretados a partir do aporte teórico pós-estruturalista. Ao final, conclui-se que as disputas travadas entre os(as) congadeiros(as) e o poder público acabaram por fortalecer os laços de resistência e as identidades da comunidade negra envolvida.

Palavras-chave: Congada. Identidade Negra. Política das Diferenças. Relações de Poder. Pós-abolição.

Congada is a traditional Brazilian popular festival created by black slaves to resemble African royal processions. This cultural manifestation changed its original meanings due to the needs for representation and the resumption of the identity ties of a population kidnapped in their land and launched into compulsory work. Thus, this article proposes a discussion (of resistance) of the Congada participants and the constitution of their identity processes triggered based on the involvement in the party in the municipality of Lambari, state of Minas Gerais. For this purpose, this article based its analysis in the empirical material composed of semi-structured interviews with Congada players (“congadeiros”) and it examine these reports based on the poststructuralist theoretical contribution. Finally, this study concludes that the disputes between the “congadeiros” and the public power ended up strengthening the bonds of resistance and the identities of the black community involved.

Keywords: Congada. Black Identity. Differences Policy. Power Relations. Post-abolition.

Congada es una fiesta popular tradicional brasileña creada por negros/as esclavizados/as como una reedición de procesiones reales africanas. Esa manifestación cultural cambió su significado original debido a las necesidades de representación y la reanudación de los lazos identitarios de una población secuestrada de sus tierras y lanzada al trabajo obligatorio. Ante esto, este artículo propone problematizar las experiencias (de resistencia) de los/las practicantes de Congada y la constitución de sus procesos identitarios provocados por la participación en la fiesta en el municipio de Lambari (estado de Minas Gerais, Brasil). Para esto, se utilizó el material empírico de entrevistas semiestructuradas con los/las congadeiros/as, y para el análisis de esos informes se aplicó la contribución teórica posestructuralista. Se concluye que las disputas entre los/as congadeiros/as y el poder público terminaron fortaleciendo los lazos de resistencia y las identidades de la comunidad negra involucrada.

Palabras clave: Congada. Identidad Negra. Política de Diferencias. Relaciones de Poder. Postabolición.

“Tempo de nos aquilombar”¹

Que tempo é esse que Conceição Evaristo (2019) escreve em seu poema dizendo que a liberdade é uma luta constante? Essa luta requer uma “reconexão com nossa ancestralidade para atuar no presente”, como escreveu o militante do movimento negro Joselicio Junior, em texto veiculado pela Revista Fórum (2019). O verbo *aquilombar* significa “fazer quilombo”². Ou seja, ter ousadia, ser perspicaz diante das dificuldades e lutar pela integração social, econômica e cultural do povo negro.

Ao mergulharmos nos significados de aquilombar-se, especialmente para refletirmos sobre a dinâmica sócio-racial do(a) negro(a) brasileiro(a), buscamos em Celso Prudente (2018) o artigo intitulado “Futebol e samba na estrutura estética brasileira: a esfericidade da cosmovisão africana *versus* a linearidade acumulativa do pensamento ocidental”. Nele, o autor apresenta “o futebol e o samba como dois componentes estruturantes da possível estética brasileira” (PRUDENTE, 2018, p. 119), abordando as relações de poder e a contribuição histórica negra “pulverizada no plexo da apropriação cultural, que tem sido uma espécie de pilar do eurocentrismo” (Ibidem, p. 120). Prudente salienta também “a demanda mítica do processo de ritualidade, que se configura em linhas dinâmicas

1 Referência ao poema de Conceição Evaristo publicado no jornal *O Globo* em 31 dez. 2019 (EVARISTO, 2019, p. 9).

2 AQUILOMBAR-SE. In: Dicionário online de português. Disponível em: <https://bityli.com/XipRy>. Acesso em: 15 fev. 2020.

de esfericidades existenciais, marcadas pela dança e pelo tambor” (Ibidem, p. 121).

Outras manifestações lúdico-sagradas, para além do futebol e do samba, podem ser problematizadas. Referimo-nos, em especial, à produção de saberes no complexo universo das Congadas. Seus instrumentos (violões, reco-reco, tambores, chocalhos, acordeões), as roupas, os gestos, os estandartes, os cantos e os(as) dançantes³ fazem da Congada uma festa que tem o caráter de mobilização. Para navegar por aspectos da Congada, problematizaremos o material empírico composto por entrevistas semiestruturadas advindas da dissertação de mestrado intitulada “Pedagogias da Congada no contexto de produção das identidades, diferenças, territórios e saberes em Lambari/MG” (COSTA, 2020). O aporte teórico utilizado em nossas análises é pós-estruturalista, com foco nas reflexões de Michel Foucault (1979) sobre poder e resistências, e nas conclusões de Stuart Hall (2014) e Tomaz Tadeu da Silva (2014; 2017) em relação às identidades e diferenças.

Congada: contribuição histórica à cultura negra

A Congada é uma tradicional festa popular que acontece em diversas regiões do país, sobretudo no Sudeste e no Centro-Oeste brasileiros. Está disseminada em

3 Como são conhecidos os participantes dos ternos de Congada, sejam aqueles que tocam instrumentos, sejam os que cantam e dançam.

quase todo o território de Minas Gerais e, dependendo da localidade, ocorre em diferentes épocas do ano, de maio a dezembro. Criada por pessoas negras escravizadas no Brasil como uma reedição dos cortejos de reis e rainhas africanos, a Congada modificou seus significados originais diante das necessidades de representação, reatamento de laços identitários e sociais de uma população sequestrada de sua terra natal e lançada ao trabalho compulsório. Conforme bem questiona o historiador Luiz Antônio Simas (2016), se a diáspora africana foi uma experiência de morte, as manifestações culturais criadas por essa população encarcerada são experiências de reinvenção. Se a travessia do Atlântico tirou muitas vidas e esgarçou laços de sociabilidade forjados em África, as culturas criadas no Brasil proporcionaram para muitas e muitos a possibilidade de se recriar nas resistências⁴.

As irmandades católicas feitas por e para pessoas negras, em grande medida encharcaram-se de possibilidades para que novos laços sociais fossem produzidos e que redes de solidariedade se fortalecessem. Escravizados(as) e libertos(as) podiam realizar ritos católicos – desde batismos e casamentos até cortejos fúnebres –, que lhes eram vetados nas irmandades “brancas” (DELFINO, 2017). Segundo a autora, as irmandades também auxiliavam aqueles(as) doentes e mais velhos(as) que se encontravam em situação de maior vulnerabilidade social. Além disso, representavam a possibilidade para muitos(as) escravizados(as) de

guardarem suas economias com o objetivo de comprar a própria liberdade.

Há um grande número de irmandades negras em Minas Gerais que prestam sua devoção à Nossa Senhora do Rosário, enquanto outras são devotas de santos como São Benedito, Santa Efigênia e Nossa Senhora das Mercês. No início do século XIX, com o propósito de pagar promessas por graças recebidas, para demonstrar sua fé e até mesmo visando conquistar novos(as) associados(as), os(as) componentes das irmandades formavam cortejos e saíam às ruas com o estandarte de seu santo de devoção à frente, acompanhados de músicas e danças embaladas pela vibração dos sagrados tambores africanos (DELFINO, 2017). Com o tempo, essa prática tornou-se tradição.

Lambari (MG)⁵: uma enxurrada de possibilidades

Em nossa imersão no campo de pesquisa, descobrimos que na cidade de Lambari a festa da Congada acontece 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 ocorre no dia 3 de maio, e a Subida do Mastro, que acontece no dia 10 do mesmo mês. Em Lambari, quatro mastros são levantados com suas bandeiras em louvor

⁴ Afirmação do historiador Luiz Antônio Simas em entrevista concedida ao canal no YouTube Casa Comum, publicada em 11 de julho de 2016. Disponível em: <https://bitly.com/l7VaI>. Acesso em: 9 jan. 2020.

⁵ Cidade situada no sul de Minas Gerais, com 20 mil habitantes.

a São Benedito, Santa Efigênia e Nossa Senhora do Rosário. Na madrugada de 12 para 13 de maio, um terno – nome dado aos grupos participantes – vai até o Cruzeiro da cidade para a Alvorada, simbolizando o anúncio da libertação dos escravizados.

A festa é predominantemente (mas não exclusivamente, conforme veremos adiante) católica e integra o calendário religioso da cidade. Nesse contexto, pudemos identificar que a Igreja agregadora dos ternos era a de São Benedito, sendo que os grupos envolvidos não reverenciavam somente esse santo, mas também Santa Efigênia, Nossa Senhora do Rosário, Nossa Senhora Aparecida e Santo Antônio de Categeró.

Constatamos ainda que, em Lambari, existem hoje oito ternos de Congada (Estrela Cadente, Rainha das Águas, Flor de Maio, Treze de Maio, São Benedito, Astro Rei, Nossa Senhora do Rosário e Garça Branca) e um de Moçambique⁶ (Companhia Folclórica

Moçambique Santo Antônio de Categeró). Três desses ternos são comandados por mulheres: o Estrela Cadente, o Astro Rei e o Flor de Maio. Este último é conhecido na cidade como o “terno das mulheres”, que, comandado por Carmelina, abriga mulheres em todas as frentes de atuação no grupo, inclusive no posto de capitã de guia. Mediante essa composição, pouco comum em um terno de Congada, os homens só têm permissão para participar na percussão dos tambores localizados ao fundo.

A quantidade de pessoas que participam da festa é variada, uma vez que a cada ano entram e saem participantes. Em suma, os ternos têm de 10 a 80 pessoas e todos estão localizados nos bairros mais simples do município, a saber: Vila Brasil, Vila Nova e Campinho.

Impossível falar em reconhecimento e identidade sem citar Ângela Rodrigues⁷, congadeira e capitã do terno Estrela Cadente. A entrevista com ela foi uma das que realizamos primeiramente, e sua reação diante da nossa explicação sobre a garantia do anonimato (de que seu nome não seria revelado) nos causou espanto e encantamento⁸. Ela entoou 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*

⁶ 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, capitão do Moçambique de Lambari, o canto Moçambiqueiro “é bem mais chorado, como se fosse uma lamentação”. Ao estabelecer a diferença entre Congada e Moçambique, Lívia Monteiro 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).

⁷ Revelaremos apenas o nome de Ângela e os daqueles que aceitaram expor sua identidade. Os que optaram pelo anonimato serão citados a partir de nomes fictícios. Em homenagem à Congada, utilizamos nomes de santos católicos negros ou protetores dos negros.

⁸ 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.

que foi a avó deles que falou tudo o que vou lhe dizer”⁹. O que responder diante da veemência e convicção de Ângela? Apenas concordar e dar prosseguimento à riquíssima entrevista.

A reação dela nos dá pistas sobre o quanto a cultura congadeira de Lambari foi reiteradamente posta de lado e como a história a relegou ao segundo plano, ou mesmo 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 e advogados locais. 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(as) pedreiros(as), das donas de casa, das(os) cozinheiras(os), das(os) empregadas(os) domésticas(os), dos(as) agricultores(as) e das(os) congadeiras(os)?

Em nossa perspectiva, ficou evidente nos diversos depoimentos coletados que a visão das(os) congadeiras(os) é a de que os(as) habitantes da cidade não valorizam sua cultura nem sua festa. Dentre as várias narrativas analisadas, emergiram palavras como “desprezo”, “preconceito”, “vergonha”, “deboche”, “discriminação”, “falta de respeito” e “descaso”. Perguntados sobre como as(os) não congadeiras(os) percebiam a festa, as(os) entrevistadas(os) foram quase unânimes ao

citar representações pejorativas que inferiorizavam tal prática lúdico-sagrada.

[...] 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 desocupada 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)

[...] 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” significa dizer que essa prática “é coisa de pobre” e, por isso, algo inferior, sem valor. Essa forma distorcida de interpretar a festa influencia potencialmente a constituição da identidade das pessoas praticantes. Nessa direção, Munanga (2003) sustenta que a formação da identidade, em diferentes contextos e culturas, funda-se sempre na diversidade (presente em conceitos como raça, classe, gênero, sexo e etnia) e na oposição entre “nós” e “eles”. Para o autor, estabelecemos o que somos a partir do que não somos, representado na figura do outro, do “eles”. Entretanto, a formação da identidade não se concretiza apenas de características e habilidades autoatribuídas, ou seja, nós a elaboramos e reelaboramos também a partir do reconhecimento do outro. “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, 2003, p. 5).

⁹ Sempre que transcrevermos relatos dos(das) depoentes da pesquisa, colocaremos em itálico para diferenciá-los dos trechos da bibliografia sobre a temática.

O aspecto relacional da identidade é igualmente salientado por 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-versa” (SILVA, 2017, p. 101), sendo que também não há construção de identidade sem representação. Na formação de identidades, criamos formas visuais e textuais que descrevem os diferentes grupos culturais e suas características (SILVA, 2000, p. 96). Assim, os “textos” apreendidos nos cantos/pontos¹⁰ das Congadas, as marcas deixadas, os relatos dos(as) depoentes nos vídeos e fotografias produzidos – tanto com relação à sua autorrepresentação quanto às representações produzidas pelos(as) não praticantes – passam a ser significantes, isto é, sugerem como se produziram e se produzem pluralmente as identidades dos(as) integrantes das Congadas.

Nessa esteira de discussão, é bastante comum pensarmos o conceito de diferença

¹⁰ Explicitamos 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) são algo em disputa mesmo no interior do próprio movimento. Envolvem crenças e modos de ver e de se apropriar de uma cultura popular, construída histórica e socialmente. Por isso, não há como se pensar em uma essência fixa ou em 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, portanto, registrar os dois modos de se referir às músicas.

(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 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, disputas, crenças e visões de mundo que carregamos.

Constatamos nos discursos das(os) entrevistadas(os) pares binários (identidade/diferença) de forma muito evidente: “nós, congadeiros(as); eles/elas, 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 cultural em si, 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 das disputas dos sujeitos envolvidos, ele pode ser constantemente modificado. Não é um processo imparcial – é, por excelência, um lugar de disputa por espaço e direito à existência.

Conforme Silva (2014), no processo de afirmação da identidade/diferença entre os(as) congadeiros(as) e as(os) não praticantes, coexistem atos de incluir e excluir. Ao tratarmos das identidades e diferenças no contexto da cidade 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).

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 nessa 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 mais sutis e cruéis tentativas de apagamento da cultura negra, passando pelo seu uso como *commodity*¹¹, até o sistemático extermínio material da população negra pobre das periferias, somos

ensinados a acreditar que a branquitude¹² 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, mas *a* identidade a ser tomada como referência. Todas as demais identidades ou são esquecidas ou são manipuladas e diluídas a ponto de serem descaracterizadas/exterminadas (HALL, 2014). 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 e de luta.

Apesar de a fixação da identidade branca como norma ser um instrumento poderoso, a branquitude não atua de modo infalível e, mesmo com a crueldade da colonialidade que nos foi imposta, ela 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. De acordo com Bhabha (1996), 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.

“Os hibridismos colocam em xeque os processos que tendem a conceber as identidades como fundamentalmente separadas, ao

¹¹ Mais à frente, faremos uma reflexão a respeito do conceito de *comodificação* da cultura, desenvolvido pela ativista social e teórica feminista estadunidense bell hooks.

¹² *Branquitude* é uma construção sócio-histórica produzida com base na ideia falaciosa da superioridade racial branca, o que permite que sujeitos considerados brancos adquiriram e perpetuem privilégios, simbólicos e materiais, em relação aos não brancos (BENTO, 2014; SCHUCMAN, 2012).

confundir a suposta pureza de grupos sociais que se reúnem sob determinadas identidades étnicas, raciais ou nacionais” (BHABHA, 1996, p. 36-37). No caso da Congada, ela já nasce híbrida ao misturar elementos de culturas historicamente relegadas a um plano subalternizado – em especial, as africanas – com 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 de Benedito, capitão de Congada: “O congado, pra mim, ele acaba sendo uma religião à parte, né, porque nós temos dentro do congado os princípios da umbanda dos escravos, e temos os princípios da Igreja Católica, do catolicismo, né”.

Se, por um lado, afirmar identidades é um instrumento político importante para ocupar posições sociais, por outro, perceber o caráter móvel, incompleto e mutável do processo de identificação e diferença 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 de extinção. Ou de fortalecimento.

Com a finalidade de evidenciar isso, questionamos aos(às) depoentes se a Congada era uma festa exclusivamente católica ou não, a fim de desvelar a intensa

disputa pelas identidades religiosas entre os(as) participantes. A palavra “macumba”, por exemplo, foi o disparador de múltiplas representações a respeito das origens e vertentes dessa manifestação lúdico-sagrada. Encontramos aqueles(as) que avaliaram o termo “macumba” como sinônimo de maldade, no sentido de fazer mal aos outros:

[...] Tem gente que leva a Congada para o lado que é “macumba”, tem um lado que a pessoa fala que a... é... o lado de espiritismo, é de num sei o quê, 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 outros, o povo pensa isso, só que nunca teve nada disso, nunca assim dentro da Congada, não é a essência isso. (Victor)

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

[...] Foram os que iniciaram mesmo, né, que o candomblé... da umbanda, né, então assim praticamente foram eles que iniciaram a nossa cultura, né, então o catolicismo que acabou é... tomando posse disso, né [...] (Elaine)

[...] Pra falar a verdade, o congo vem do espiritismo mesmo, dos, dos, dos, como é que fala? Dos escravos, então, queira ou não queira, tem que acreditar porque veio dessa é... lado assim, é... dos antigos [...] (Conceição)

Ouvimos também pessoas que integram a Congada e se declaram umbandistas ou espíritas, considerando essas religiões como partes constituintes da festa:

[...] Por 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. (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 entidades que é os pais véio e os preto véio... [...] porque eu aprendi dentro de um terreiro de umbanda as coisas sobre o Congado [...] (Benedito)

A partir dos depoimentos, podemos perceber quão variadas são as representações a respeito da Congada. A representação é a marca visível, exterior da identidade e da diferença, pois é por meio dela que esses conceitos passam a existir. Tal qual a linguagem, a representação é instável, indeterminada, mutável e intimamente ligada às relações de poder, e “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 seus(suas) participantes e o próprio caráter popular da festa, não há uma definição homogênea do que é a Congada, uma vez que narrativas produzidas pelos(as) congadeiras(os) são representações que caracterizam e disputam a constituição de suas identidades.

Importante atentar que, no interior do processo de constituição de identidade

e diferença, os mecanismos de fixação e subversão das identidades não são etapas nem etapas facilmente discerníveis. Ao comentar sobre a importância de Foucault para a compreensão dos processos de subjetivação e identidade, Stuart Hall 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).

Cabe lembrar ainda que o processo de identificação não é um movimento apenas autoatribuído, pois depende também das representações produzidas pelo outro. Portanto, é compreensível que muitos(as) praticantes busquem negar as relações da Congada com as religiões afro-brasileiras; assim como é inegável reconhecer a coragem daqueles(as) que, a despeito de tudo isso, mantêm-se firmes em suas crenças e resistem.

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 suas diferentes formas de manifestação. Contudo, pudemos perceber também que esses vetores de força e poder também se revelam no interior da própria prática lúdico-sagrada, sobretudo quando os(as) congadeiros(as) abordam a temática da religião. Na sessão seguinte, vamos aprofundar essa análise para compreender como outras estratégias de dominação são elaboradas por parte da população da cidade, e de que maneira os(as) praticantes se reinventam e resistem. Para exemplificar melhor, traremos à tona uma situação ocorrida no ano de 2016.

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

Ao lermos e interpretarmos o material empírico produzido durante as entrevistas, constatamos que, no ano de 2016, as lideranças da Congada de Lambari foram surpreendidas pelo comunicado da prefeitura municipal de que a festa não poderia ser mais realizada no Campinho, bairro onde os ternos tradicionalmente faziam seus cortejos. Várias justificativas foram apresentadas, a saber: o fato de as ruas laterais serem muito estreitas, haveria dificuldade no escoamento do público em caso de emergência; a existência de um posto de gasolina próximo, por efeito os bombeiros não autorizariam a realização do evento; a realização em local aberto, na rua, o que dificultaria o policiamento – mas nenhum

desses motivos convenceu as(os) congadeiras(os). O poder público local, nesse sentido, estava determinado em transferir a festa do Campinho para o interior de um campo de futebol, conhecido como Campo do Águas (que fora o local de treinamento do antigo time da cidade, o clube Águas Virtuosas). Os representantes do poder local foram muito incisivos, conforme relatos dos(as) depoentes, afirmando que as(os) congadeiras(os) seriam penalmente responsabilizadas(os) se algo acontecesse durante a festa. Outra estratégia adotada por autoridades municipais foi a chantagem, visto que, se a mudança de espaço não ocorresse, a verba destinada à Congada 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 queria ceder diante das ameaças. Entremeados por esse jogo de forças, alguns ternos acabaram aceitando a mudança e se apresentando no Campo do Águas em maio de 2016.

Em meio a esses acontecimentos, no dia da festa os ternos estavam perdidos, como se não soubessem bem 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 naquela 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 cumprimentado pelos participantes do evento, e as(os) congadeiras(os), dessa forma, foram submetidos a saudá-lo como autoridade

máxima do evento. Um espetáculo estranho de ser apreciado, uma espécie de reedição insólita da cerimônia do beija-mão¹³.

[...] Colocar a gente num local fechado não condiz com o nosso movimento, né, não condiz com o movimento de libertação da escravatura, de repente colocar a gente enjaulou a gente, e toda a população reclamando que eles não conseguiam sentir nem a vibração do tambor [...] Nós mesmos 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 parados lá, entendeu, e eu sentia assim como se fosse...curral... é tipo um cercado, um curral [...] (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 murcho, 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

¹³ O beija-mão é uma tradição de reverência a personalidades importantes, praticada em várias culturas há muitos séculos. No Brasil, foi uma cerimônia instituída pelo rei português D. João VI após a vinda da corte para o país, em 1808. O rei se sentava em seu trono e então se formava 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.

a última, conforme alerta uma depoente: “[basta] um vacilo, leva, alguém pode falar, pode levar de volta, né?”. 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 em Lambari.

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 daquelas emanadas pelo Estado. O poder não deve ser entendido como 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” (VEIGA-NETO, s.d., p. 18).

Utilizando, portanto, as perspectivas pós-estruturalistas sobre o poder, é importante notar que, segundo Foucault, 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 disseminando-se na teia das relações – vem de baixo e nela se distribui estrategicamente. Por outras palavras, a resistência não é exterior ao poder, mas nasce com ele, abrindo espaço para a criação de novas estratégias, assim como o movimento contrário 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).

As repetidas investidas para controlar, reprimir e modificar o “corpo”¹⁴ congadeiro

¹⁴ Utilizamos aqui “corpo” congadeiro como uma referência ao que acontece no plano individual, quando o

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 pela ocupação dos espaços sociais.

A título de explicitar os processos de resistência envolvendo a Congada de Lambari em 2016, deixamos registrado 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 [...] que fica centralizada naquele espaço ali. (Elaine)

Mais potente até que o próprio retorno ao Campinho em si, foi o que a situação

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 de Lambari.

extrema da expulsão daquele espaço proporcionou a parte das(os) congadeiras(os) envolvidas(os). Ou seja, o fato dos(as) praticantes terem sido coagidos(as) 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, despertou em muitas(os) a força coletiva do grupo, no sentido de intervir e exercer influência nas decisões concernentes à apropriação e ao uso dos espaços públicos da cidade.

[...] Num tinha nem como eu não confrontar, bater de frente por todos, né, e até pra gente mostrar pras pessoas que estão também na Congada, que eles têm que lutar pelo 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 por que 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... (Elaine)

[...] Eles têm que botar 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 deu, que não num tinha cabimento, e o pessoal da Congada 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 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)

Os referidos excertos, apesar de longos, trazem a lume o movimento legítimo de reivindicação desse grupo cultural específico para ter a sua manifestação lúdico-sagrada reconhecida e representada na esfera da cidade. Em segunda instância, os trechos das entrevistas 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.

A questão da tradição é acionada discursivamente por vários(as) congadeiras(as) entrevistados(as) 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 questão do Campo do Águas, mas nos confirmou que a festa sempre ocorreu naquele local: “Toda vida era ali”. Nessa busca incessante pelo reconhecimento, o

grupo vem empreendendo 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. 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)

[...] O congado é ali, e a raiz dele é ali [...] Eles vivem 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? (Benedito)

[...] Congada não é uma manifestação fechada, Congada se movimenta, então não tem como se limitar, botar, 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, da congadeira Rosário, cabe ressaltar que a liderança da festa lembra muito apropriadamente que a tradição da Congada é a mesma do cortejo. Sobre o assunto, Marina de Mello e Souza (2002) reconstitui de que forma os cortejos e as embaixadas já existiam em África antes mesmo da vinda forçada de africanos escravizados às 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 congolês tinham a prática de sempre se fazerm acompanhados de grande cortejo – com música, dança e encenação – quando se deslocavam entre cidades ou países. O costume de fazer esses ricos cortejos também ocorria em situações nas quais embaixadores iam representar o rei em terras distantes. Era uma forma de demonstrar o poder real.

Nesse sentido, além das justificativas locais referentes ao caso específico de Lambari, a historiografia (MARTINS, 1997; MELLO E SOUZA, 2002; MONTEIRO, 2016; SILVA, 2016; SOUZA, 2018) sobre o tema atesta que a origem da Congada está ligada à tradição dos cortejos reais. Pensar em limitar a festa a um local fechado, portanto, é submeter seus significados a uma lógica totalmente extemporânea, alimentada por interesses mercadológicos e embebida de preconceito, discriminação e racismo.

Alinhando experiências congadeiras de resistência

Obviamente que o movimento de resistência ora problematizado no contexto da Congada em Lambari (MG) não é homogêneo, 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 pelos indivíduos 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 considerarmos marcantes os acontecimentos ocorridos em 2016, por expressar a força do grupo, consideramos primordial salientar que a resistência dos(as) congadeiros(as) 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 das decisões de seu bairro, sua cidade e seu país.

Diante do racismo diário que busca invisibilizar a população negra, existir é a resistência primordial. A Congada de Lambari possibilitou que os(as) praticantes seguissem outros caminhos, pensassem outros pensares e vivessem outros viveres diante do preconceito que tenta esgarçar a alma desses sujeitos, seus corpos e 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 este texto com um grito verdadeiro e necessário. Mas cabe lembrarmos que, devido aos processos de globalização, nunca é demais problematizarmos nossos discursos e pensamentos, ou seja: para que(m) esse reconhecimento é necessário? Queremos que

nossa história seja vista e reconhecida, mas por que desejamos isso? Quais são os grupos interessados nisso?

Analisando o contexto cultural estadunidense na contemporaneidade, bell hooks¹⁵ (2019) pondera que hoje há muito interesse, por parte da branquitude, nas manifestações culturais de grupos etnicamente “diferentes”. Ocorre que esse “interesse” é meramente recreativo e atua apenas como um “tempero” na cultura branca homogeneizada. A autora salienta que, enquanto esse interesse não trazer consigo o compromisso de questionar de fato as relações de poder que produziram as diferenças entre esses grupos, ele apenas reforçará o *status quo*. Essa percepção “turística” da diferença que apenas consome as diversas manifestações culturais “exóticas” constitui aquilo que hooks 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

¹⁵ Grafaremos o nome da teórica feminista conforme seu desejo, explicitado em “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: 7 jan. 2021.

ênfase na Outridade¹⁶, pela sua commodificação, porque ela oferece a promessa de reconhecimento e reconciliação (hooks, 2019, p. 73).

Nesse tipo de reconhecimento em que as relações de poder não são discutidas, em que não se questiona como o racismo e as desigualdades sociais impactam quem é dominado e quem domina, tais culturas consideradas exóticas são apenas pano de fundo para as questões do mundo branco capitalista guiadas pelas motivações de mercado e de lucro. Aquele que solicita o contato com essa outridade – muitas vezes, de modo entusiástico e elogioso – deseja, ao mesmo tempo, que as fronteiras que o separa desse outro permaneçam intactas. Desse modo, diluindo os significados de seus símbolos, “comunidades de resistência são substituídas por comunidades de consumo” (Ibidem, p. 85).

Esses aportes conceituais nos permitem colocar em suspeição as relações tecidas entre os(as) congadeiros(as) 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). ■

[ALINE GUERRA DA COSTA]

Professora de história da rede pública no estado de Minas Gerais e mestra em Educação pela Universidade Federal de Lavras (Ufla). Integrante do grupo de pesquisa Relações entre filosofia e educação para a sexualidade na contemporaneidade: a problemática da formação docente.
E-mail: aline.gu@gmail.com

[CLÁUDIA MARIA RIBEIRO]

Professora titular aposentada da Ufla. Integrante do grupo de pesquisa Relações entre filosofia e educação para a sexualidade na contemporaneidade: a problemática da formação docente.
E-mail: ribeiro@ded.ufla.br

[FÁBIO PINTO GONÇALVES DOS REIS]

Professor associado da Ufla. Integrante do grupo de pesquisa Relações entre filosofia e educação para a sexualidade na contemporaneidade: a problemática da formação docente.
E-mail: fabioreis@ufla.br

¹⁶ 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.

Referências

BENTO, Maria Aparecida Silva. Branqueamento e branquitude no Brasil. In: BENTO, Maria Aparecida Silva; CARONE, Iray (org.). **Psicologia social do racismo: estudos sobre branquitude e branqueamento no Brasil**. 6. ed. Petrópolis: Vozes, 2014. p. 25-58.

BHABHA, Homi. O terceiro espaço. [Entrevista cedida a] Jonathan Rutherford. **Revista do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional**, Brasília, DF, n. 24, p. 35-41, 1996. Disponível em: <https://bityli.com/nFM0>. Acesso em: 2 jan. 2020.

COSTA, Aline Guerra da. **Pedagogias da Congada no contexto de produção das identidades, diferenças, territórios e saberes em Lambari – MG**. 2020. Dissertação (Mestrado em Educação) – Universidade Federal de Lavras, Lavras, 2020.

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 de Janeiro, 2019. Disponível em: <https://bityli.com/2VLcB>. Acesso em: 9 jan. 2020.

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

HALL, S. Quem precisa de identidade? In: SILVA, Tomaz Tadeu da. (org.). **Identidade e diferença: a perspectiva dos estudos culturais**. 15. ed. Petrópolis: Vozes, 2014.

HOOKS, bell. **Olhares negros: raça e representação**. São Paulo: Elefante, 2019.

JUNIOR, Joselicio. **É tempo de se aquilombar**. **Revista Fórum**, Santos, 2019. Disponível em: <https://bityli.com/c9uNU>. Acesso em: 19 jul. 2020.

MARTINS, Leda Maria. **Afrografias da memória: o reinado do Rosário no Jatobá**. São Paulo: Perspectiva, 1997.

MELLO E SOUZA, Marina de. **Reis negros no Brasil escravista: história da festa de coroação de rei congo**. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2002.

MONTEIRO, Livia Nascimento. **“A Congada é do mundo e da raça negra”**: memórias da escravidão e da liberdade nas festas de Congada e Moçambique de Piedade do Rio Grande-MG (1873-2015). 2016. Tese (Doutorado em História) – Universidade Federal Fluminense, Niterói, 2016.

MUNANGA, Kabengele. Diversidade, identidade, etnicidade e cidadania. In: SEMINÁRIO DE FORMAÇÃO TEÓRICO-METODOLÓGICO, 1., 2003, São Paulo. **Cadernos Anped**. São Paulo, 2003. p. 1-13.

PRUDENTE, Celso Luiz. Futebol e samba na estrutura estética brasileira: a esfericidade da cosmovisão africana *versus* a linearidade acumulativa do pensamento ocidental. In: PRUDENTE, Celso Luiz; SILVA, Darcilene Célia (org.). **A dimensão pedagógica do cinema negro: o olhar de Celso Prudente**. Curitiba: Editora Prismas, 2018. p. 119-148.

REVEL, Judith. **Michel Foucault: conceitos essenciais**. Tradução de Carlos Piovesani, Maria do Rosário Gregolin e Nilton Milanez. São Carlos: Claraluz, 2005.

SCHUCMAN, Lia Vainer. **Entre o encardido, o branco e o branquíssimo: raça, hierarquia e poder na construção da branquitude paulistana**. 2012. Tese (Doutorado em Psicologia) – Universidade de São Paulo, São Paulo, 2012.

SILVA, Daniel Albergaria. **Festas de guardas, ternos e nações: a coroação de reis congos e a devoção à Nossa Senhora do Rosário**. 2016. Tese (Doutorado em Ciências Sociais) – Universidade Federal de Juiz de Fora, Juiz de Fora, 2016.

SILVA, Tomaz Tadeu da. **Teoria cultural e educação: um vocabulário crítico**. Belo Horizonte: Autêntica, 2000.

SILVA, Tomaz Tadeu da (org.). **Identidade e diferença: a perspectiva dos estudos culturais**. 15. ed. Petrópolis: Vozes, 2014.

SILVA, Tomaz Tadeu da. **Documentos de identidade: uma introdução às teorias do currículo**. Belo Horizonte: Autêntica, 2017.

SOUZA, Tatiane Pereira de. **Permanências africanas no congado brasileiro**. 2018. Tese (Doutorado em Ciências Sociais) – Universidade Estadual Paulista Júlio de Mesquita Filho, Araraquara, 2018.

VEIGA-NETO, Alfredo. Foucault e os estudos culturais. **Laboratório Interdisciplinar de Tecnologias Educacionais**, Unicamp. Disponível em: <https://bityli.com/cQKNg>. Acesso em: 7 jan. 2020.