

Pedagogias da Congada: no “cruzo” de saberes e ancestralidades em disputa

ALINE GUERRA DA COSTA*

Resumo: A Congada é uma prática cultural e popular brasileira, em que as/os participantes saem às ruas com seus tambores, danças e cantos em louvor a seus santos de devoção. Este artigo tem como objetivo demonstrar como a festa da Congada de Lambari/MG pode ser considerada lugar de produção de saberes e de (re)invenção das identidades negras pós-diaspóricas. Para tanto, utilizou-se de entrevistas semiestruturadas com as/os congadeiras/os para a produção de material empírico, sendo que, para a análise das narrativas, o referencial pós-crítico foi fundamental. Foi possível constatar que a ancestralidade é de importância vital para as/os congadeiras/os, mas é acionada por elas/eles de formas diferentes, quando não opostas. A festa é oficialmente católica, porém a presença de pessoas de religiões de matriz africana, notadamente a Umbanda, é significativa, sendo motivo para disputas de narrativas e de espaços de afirmação de identidades.

Palavras-chave: Pedagogias Culturais; Identidade Racial; Cultura Afro-brasileira.

Pedagogies of Congada: at the crossroad of knowledge and ancestry in dispute

Abstract: Congada is a Brazilian cultural and popular practice, in which participants take to the streets with their drums, dances and songs in praise of their saints of devotion. This article aims to demonstrate how the Congada's festival in Lambari / MG can be considered a place for the production of knowledge and the (re) invention of black post-diasporic identities. For that purpose, semi-structured interviews with the congadeiras/os produced the necessary empirical material. For the analysis of the narratives, the post-critical framework was fundamental. It was possible to verify that ancestry has vital importance for the congadeiras/os, but they handle it in different and, sometimes, opposed ways. The festival is officially Catholic, but the presence of people from African matrix religion, notably Umbanda, is significant, being the reason for disputes over narratives and places for affirming identities.

Key words: Cultural Pedagogies; Racial Identity; Afro-brazilian culture.



* **ALINE GUERRA DA COSTA** é Mestra em Educação, na Universidade Federal de Lavras; professora efetiva da educação básica da Escola Estadual Profª Maria Rita Lisboa Pereira Santoro em Lambari, Minas Gerais.

*“[...] o Congado pra mim,
ele acaba sendo uma religião à parte”
(Benedito)*

Quando entrevistei Benedito¹, em setembro de 2019, ainda não era capaz de perceber o alcance e a sabedoria de suas ideias, mas algo parecia gritar daquelas palavras. Ele foi um dos sábios congadeiros que tive a honra de entrevistar em função de minha pesquisa de Mestrado em Educação “Pedagogias da Congada no contexto da produção da identidades, diferenças, territórios e saberes em Lambari/MG” (COSTA, 2020)² defendida no Programa de Mestrado em Educação da Universidade Federal de Lavras.

A Congada é uma festa popular religiosa presente em diferentes territórios do Brasil, em especial nas regiões sudeste e centro-oeste, em que suas/seus praticantes saem às ruas entoando versos que (re)lembrem o sofrimento do cativo, celebram a libertação das/os escravizadas/os e louvam seus santos de devoção, tais como Nossa Senhora do Rosário, São Benedito e Santa Efigênia. Os ternos - como são conhecidos os cortejos ricamente adornados - seguem

as ordens de seus capitães de guia (nome dado àquela/e que canta os versos e lidera o terno) tocando suas violas, violões, acordeões, instrumentos de sopro, chocalhos, surdos e caixas. Benedito é capitão de guia de um dos oito ternos que resistem e participam do encontro festivo realizado todos os anos no município de Lambari/MG.

A escrevivência³ que aqui pede licença para abrir os trabalhos tem como objetivo trazer ao debate acadêmico algumas das reflexões suscitadas pela referida pesquisa, qual seja: a constatação da Congada de Lambari enquanto lugar de (re)conexão pós-diaspórica dos povos negros descendentes daqueles que fizeram a travessia da “calunga grande”⁴ para o Brasil e deixaram gravadas em suas práticas (religiosas, culturais, laborais) um modo outro de aprendizado e produção de conhecimento. Aprendizado este que permitiu que esses sujeitos, arrancados compulsoriamente de suas vidas em África, (re)criassem

¹ Seguindo as orientações do Comitê de Ética da Universidade Federal de Lavras ofereci aos depoentes a possibilidade do anonimato e a adoção de nomes fictícios para assegurar a privacidade. Uma congadeira se insurgiu contra essa possibilidade e declarou que fazia questão que seu nome fosse publicado. Percebendo tal exigência como necessária e legítima afirmação de identidade, reordenamos o caminho que estávamos trilhando e oferecemos a todas/os a possibilidade de manter o anonimato ou explicitar seu nome. Aos que desejaram o anonimato, criamos nomes homenageando os santos de devoção da Congada e aqui aparecem apenas o primeiro nome. Aos que quiseram a exposição de sua identidade, explicitamos o nome completo.

² Os depoimentos e algumas das análises deste trabalho são parte do capítulo 6 (Aprendizado e Ancestralidade) da citada dissertação.

³ "A nossa escrevivência não pode ser lida como histórias para 'ninar os da casa grande' e sim para incomodá-los em seus sonos injustos". (EVARISTO, 2007, p. 21)

⁴ Termo utilizado pelas populações negro-africanas para designar o Oceano Atlântico: “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)

novas sociabilidades, diferentes laços de solidariedade e de afirmação das identidades.

Concebendo os estragos provocados pela “aventura” europeia como carrego colonial (RUFINO, 2019) que não se finda com os processos históricos de independência dos países americanos, pretendo discutir neste artigo como as congadeiras e os congadeiros de Lambari dão continuidade a essas estratégias e instrumentos de re(existência). Convém destacar que esses sujeitos vivem em um mundo regido pelos pressupostos desencantados da austeridade fiscal neoliberal, que aprofundam as desigualdades e incitam o racismo que segue cumprindo seu papel estrutural de manutenção do fosso entre ricos/os e pobres, negras/os e brancas/os.

Veremos, entretanto, que tal resistência não se estabelece de maneira homogênea no interior do movimento congadeiro em questão, tendo em vista os saberes por ele engendrado ser motivo de disputas e de afirmação de identidades/diferenças.

Afirmo isso a partir dos depoimentos colhidos com as/os congadeiras/os lambarienses entre os meses de abril e novembro de 2019, uma vez que foi possível observar a força que a ancestralidade exerce sobre as/os participantes da festa, mas também o quanto suas percepções a respeito dela são diferentes, quando não opostas. A Congada é lugar de produção de cultura e sociabilidade e, como tal, é atravessada por diversos discursos e diferentes modos de ler e viver o mundo. O discurso religioso católico, apesar de hegemônico, não é exclusivo. A festa é oficialmente católica, os santos louvados publicamente são católicos, mas persistem nas práticas (de transmissão de conhecimento, da religiosidade de matriz africana, nos cantos/pontos) diversas

características das religiões afro-brasileiras.

Para analisar e problematizar a complexidade de tal objeto investigativo, utilizei a perspectiva pós-estruturalista que me levou a questionar a excessiva objetividade iluminista com seus determinismos e essencialismos. Desse modo, há de se questionar a existência de um sujeito centrado, capaz de 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).

Na análise dos discursos produzidos pelas entrevistas (na fala e no gesto) e nos ambientes onde vivenciei a pesquisa, guiei-me pela perspectiva de Michel Foucault de que não há verdade por trás do discurso, ou seja, inexiste um sentido oculto nas palavras a ser desvendado pela/o pesquisadora/or. 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 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, ao passo que a esfera discursiva é um conjunto de enunciados que se apoiam em uma mesma teia de significações. Para o autor francês, 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 (idem, p. 202).

Em face do exposto, é importante chamar a atenção que a escrita desse manuscrito na primeira pessoa do singular é uma escolha política intencional, ancorada no pós-estruturalismo, que entende que seria epistemicamente desonesto investigar as identidades e subjetividades das/os congadeiras/os de Lambari sem que me implicasse pessoalmente no processo. Por isso, minha subjetividade também se faz presente no texto, perfazendo o movimento chamado por Denise Gastaldo de “sair do armário científico”. (GASTALDO, 2014, p. 13)

É importante enfatizar, ainda, que assumo aqui 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 ambiente da Congada de Lambari-MG. Não há espaço suficiente para traçar a trajetória percorrida pelos Estudos Culturais desde de sua emergência na Inglaterra nos anos de 1960, mas cabe ao menos citar que o conceito de Pedagogias Culturais (situado na ambiência teórica dos Estudos Culturais) foi desenvolvido na década de 1990 por autoras/es como Elizabeth Ellsworth, David Trend e Shirley Steinberg e Joe Kincheloe. Essa última autora foi precursora ao 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 (ANDRADE, 2015, p. 3)

Quem nomeou pela primeira vez o conceito foi o autor estadunidense David Trend com o livro *Cultural Pedagogy: arts, education, politics*. Mantendo o tom de denúncia, próprio da Teoria Crítica, Trend (1992) 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 salienta 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. (ANDRADE, 2015).

Shirley Steinberg e Joe Kincheloe foram aqueles que deram visibilidade ao conceito das Pedagogias Culturais, com o livro *Kinderculture: The Corporate construction of childhood*, quando

utilizaram o termo 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 como 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).

Já no que diz respeito ao 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 (ANDRADE; COSTA, 2015). Paula de Andrade e Marisa Vorraber Costa (2015) demonstram que as pesquisas no Brasil

que se utilizam do termo tendem a denunciar como a indústria se utiliza de variados artefatos culturais⁵ para seduzir e induzir pessoas a seguirem certo padrão 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 dispositivos⁶ para convocarem as pessoas a agirem de determinado modo e o quanto eles se tornam, deste modo, pedagógicos.

No nosso caso, essa acepção subsidia a possibilidade de existência de pedagogias culturais que conformam focos de (re)existência no interior das relações hegemônicas de poder existentes no universo pesquisado que, neste caso, chamaremos de Pedagogias da Congada. São pedagogias que ensinam e permitem que seus praticantes vivenciem experiências tais como as enveredadas em seus cantos/pontos⁷, suas danças e suas práticas. Elas ensinam aos mais jovens e aos que assistem aos cortejos outra narrativa, rejeitando veementemente a perpetuação de uma história única.⁸

Em sua coreografia ritual, na cosmovisão que traduzem e em toda sua tessitura simbólica, os festejos e cerimônias dos congos, em toda sua

⁵ 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).

⁶ 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, portanto uma função estratégica dominante” (Foucault apud Camargo, 2012, p.106).

⁷ Ao me referir aos versos cantados pelas/os congadeiras/os, opto por utilizar dos dois modos a que os praticantes da festa utilizam. Os mais católicos tendem a falar “canto” e os umbandistas, “ponto”.

⁸ Referência ao discurso de Chimamanda Adichie “Os perigos de uma história única”, disponível em <https://www.youtube.com/watch?v=ZUtLR1ZWtEY> (acesso em 31 mai. 2020)

variedade e diversidade, são microsistemas que vazam, fissuram, reorganizam, africana e agrafamente, o tecido cultural e simbólico brasileiro, mantendo ativas as possibilidades de outras formas de veridicção 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 veridicção 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 uma perspectiva diferente do olhar colonial que busca a todo tempo submeter e subalternizar negros e pobres, em uma necropolítica⁹ que se reedita a cada nova guerra anunciada – seja contra imigrantes ou contra o ‘tráfico de drogas’. Nesse contexto, afirmar-se como identidade recorrentemente relegada ao silêncio e/ou ao descrédito é transgredir a ordem colonial monologizante e criar novos mundos.

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).

Ao buscarem sua ancestralidade negra, as/os congadeiras/os se reinventam e criam novas formas de existência. A partir das reflexões suscitadas pelas entrevistas colhidas com as/os

congadeiras/os, poderemos observar a seguir que o caminho de afirmação de identidades e de transgressão dos lugares sociais imputados por uma sociedade mergulhada em uma lógica colonial não é um processo simples, nem tão pouco isento de conflitos.

Quem é ancestral?

“Na hora que nós começa, pai, filho, espírito santo [...]

Nós vamos benzer primeiro pra livrá d’algum quebranto [...]

Dá licença, dá licença, agora que estou chegando, dá licença”

Canto/ponto para colocar o terno na rua (cedido por Ângela Rodrigues)

Apesar de as/os congadeiras/os serem unânimes no que diz respeito à importância da ancestralidade para a continuidade da tradição, nem sempre concordam com relação a quem é ancestral. O canto/ponto acima transcrito, é cantado pela capitã do terno Estrela Cadente, Ângela Rodrigues, toda vez que seu grupo inicia o cortejo pelas ruas de Lambari. Apesar do canto/ponto ter em sua composição as palavras “benzer” e “quebranto”, Ângela recusa que haja qualquer relação entre a Congada e as religiões afro-brasileiras. 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, ao conversarmos 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 tal procedimento.

⁹ Conceito cunhado por Achille Mbembe (ver MBEMBE, 2016)

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 carretê de linha/Que eu carrego para costura/Meu balainho, minha tesoura, meu didá*”

Essas questões sobre as dimensões da religiosidade dos/as congadeiro/as também apareceram nas narrativas de outros dois depoentes que, declaradamente umbandistas, ressaltaram que grande parte do conhecimento adquirido sobre a Congada tinha vindo de suas experiências no terreiro, do “*espiritismo*”. Nesse contexto, ficou evidente que esse é um assunto pouco 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 do Carmo)

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 ambiente. 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*”.

Isso se ratificou quando, em uma conversa informal, Benedito chegou a afirmar que a Congada só sobreviveria se houvesse macumba, pois, sem ela, 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 nos depoimentos acima, 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 entidades que é os pai 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 sorta o Congado na rua né, eu eu não sabia o significado das músicas né, igual o Congado tem música procê abrir, procê sortar 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).

É primordial explicitar algumas reflexões com relação à veracidade das entidades conhecidas como pretos-velhos/pretas-velhas. Não caberia no espaço desse artigo fazer uma análise profunda sobre a origem e papel desempenhado pela Umbanda na formação da identidade das/os brasileiras/os. Contudo, 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-los, para assim, construir nosso presente/futuro.

Apoiada em Roger Chartier (2010), a pesquisadora Livia Rezende (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 atualizadas 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-nos aqui investigar o modo como as representações dos pretos-velhos cumprem um papel imprescindível nos processos de aprendizagem dos/as congadeiras/as de Lambari.

Na ginga entre o “universal” e o “particular”

Considerando essa diversidade religiosa, interessava-me saber como os praticantes da Congada analisam o convívio silencioso, mas bem conflitante, sobre essa temática entre os seus pares. Em sua entrevista, Anderson me relatou que fazia seus rituais da Umbanda em particular, nos fundos de casa e que depois, ao colocar o terno na rua, fazia aquilo que ele chamou de “universal”. Foi intrigante perceber o binarismo particular/universal e quis 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).

Anderson realiza os ritos da Umbanda em sua casa, de forma reservada, ou seja, cultua sua religião, a Umbanda, em segredo, por uma questão de preconceito¹⁰ – e participa coletivamente das festividades reverenciando os santos

católicos, os quais são nomeados como “universais”. Não houve sequer um momento 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 religião, 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)

seu gongá (onde ficam imagens de devoção e diante dos quais são feitos alguns rituais da Umbanda) para gravarmos um vídeo. Me alertou, entretanto quem nem tudo eu poderia ver, pois alguns objetos e ritos permanecem restritos àqueles que fazem parte da religião.

¹⁰ 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

A falta de reconhecimento da Umbanda como manifestação religiosa legítima 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”. O reconhecimento externo não é apenas uma cortesia, é uma necessidade humana vital (MUNANGA, 2003).

Essa questão da importância do reconhecimento do outro foi também constatada 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

tacarão fogo no canavial” (RUFINO, 2019, p. 10).

O cruzo de saberes múltiplos e inacabados

Assim como o poder homogeneizante e castrador do saber branco colonial se manifesta em nossas próprias palavras e ações, está cravado em nós as experiências e saberes do “nosso mato”. A Congada de Lambari se manifesta como essa sabedoria de fresta que, na ginga entre os discursos católicos e umbandistas, cria um cruzo (RUFINO, 2019), um “terceiro espaço” (BHABHA, 1996) em que já não se reconhece mais as duas “matrizes” que o criaram e que, sem necessariamente ter que explicar como ou porque, (re)existe na vida e na cultura congadeira de Lambari há pelo menos 160 anos.

O cruzo é a arte da rasura, das desautorizações, das transgressões necessárias, da resiliência, das possibilidades, das reinvenções e transformações [...]. A encruzilhada, símbolo pluriversal, atravessa todo e qualquer conhecimento que se reivindica como único. Os saberes, nas mais diferentes formas, aos se cruzarem, ressaltam as zonas fronteiriças, tempos/espacos de encontros e atravessamentos interculturais que destacam saberes múltiplos e tão vastos e inacabados quanto as experiências humanas. (RUFINO, 2019, p. 86)

O presente estudo me permitiu perceber que a Congada de Lambari, mesmo sem evocar para si esse título, se firma no cruzo dessa “religião à parte” (como sabiamente nos ensinou Benedito) que ginga nas frestas que a colonialidade permite, ao mesmo tempo em que lhe impõe um limite, impedindo que se construa uma história única de submissão. Ao contrário, aproveita e subverte o que lhe é oferecido e, na força que o toque do tambor dispara, cria um

território de afirmação de identidades, de formação de variadas subjetividades e produção de saberes sempre em constante (re)formulação.

Foi possível, também, compreender que as/os congadeiras/os – como produtoras/es ativas/os de todo esse processo de construção social, política e pedagógica – não estão imunes aos conflitos, disputas e contradições presentes nas relações de poder. Entretanto, cabe salientar que, seja na fala de Ângela ao recusar a presença da Umbanda, seja no resguardo do “particular” de Anderson, podemos observar, ao mesmo tempo, as marcas da tensão provocada pela imposição do interdito colonial e as estratégias de transgressão dessa lógica monocultora.

Desse modo, o discurso normatizador branco aparece nas falas, assim como irrompe a seta que o transpassa e o desorganiza, obrigando-o a criar outros caminhos que afirmam a presença, a (re)existência, o direito à vida e à festa daquelas/es que a ação colonial tentou relegar ao silenciamento e à morte. Não sinto nem um pouco em informar: malogrou em seu intento. Apesar de todos os preconceitos, a Congada de Lambari existe, resiste e permanece viva para todas e todos – sejam católicas/os ou umbandistas – que se emocionam com a força da ancestralidade assentada no toque do tambor.

Referências

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/anaais/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.

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.

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.

CHARTIER, Roger. Escutar os mortos com os olhos. **Estudos Avançados.** São Paulo, vol. 24, nº. 69, p. 6-30, mai.-ago. 2010.

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

EVARISTO, Conceição (2007). **Da grafia-desenho de minha mãe, um dos lugares de nascimento de minha escrita.** In: Alexandre, Marcos A. (org.) *Representações performáticas brasileiras: teorias, práticas e suas interfaces.* Belo Horizonte: Mazza Edições, p. 16-21.

FANON, Frantz. **Pele negra, máscaras brancas.** Tradução de Renato da Silveira. EDUFBA: Salvador, 2008.

FISCHER, Rosa Bueno. Foucault e a análise do Discurso em Educação. **Cadernos de Pesquisa**, n. 114, p. 197 – 223, novembro/ 2001.

GASTALDO, Denise. **Pesquisador/a desconstruído/a e influente? Desafios da articulação teoria-metodologia nos estudos pós-críticos.** In: MEYER, Dagmar Estermann;

PARAÍSO Marlucy Alves (orgs.). Metodologias de pesquisas pós-críticas em educação. Belo Horizonte: Mazza Edições, 2014.

MBEMBE, Achille. **Necropolítica**. Artes e Ensaios. Revista do PPGAV/EBA/UFRJ, n. 32, Rio de Janeiro, dezembro 2016.

MUNANGA, Kabengele. Diversidade, Identidade, Etnicidade e Cidadania. In: 1º Seminário de formação teórico-metodológico, 1, 2012, São Paulo. **Cadernos ANPED**, São Paulo, 2003, 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.

MARTINS, Leda Maria. **Afrografias da memória: O reinado do Rosário no Jatobá**. São Paulo: Perspectiva; Belo Horizonte: Maza Edições, 1997 (Coleção Perspectiva)

REZENDE, Livia 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.

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.

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

Recebido em 2020-06-01

Publicado em 2020-11-13