

PERMANÊNCIAS AFRICANAS NO CONGADO BRASILEIRO



“Tambores de Minas” - pintura do artista plástico Adão Rodrigues ao retratar o Congado em Minas Gerais.
Fonte: <http://www.sabercultural.com/template/ArteBrasilPintores/RodriguesAdao1.html>

TATIANE PEREIRA DE SOUZA

TATIANE PEREIRA DE SOUZA

PERMANÊNCIAS AFRICANAS NO CONGADO BRASILEIRO



ARARAQUARA – S.P.
2018

TATIANE PEREIRA DE SOUZA

PERMANÊNCIAS AFRICANAS NO CONGADO BRASILEIRO

Tese de Doutorado, apresentado ao Programa de Pós-Graduação em Ciências Sociais da Faculdade de Ciências e Letras – Unesp/Araraquara, como requisito parcial para obtenção do título de Doutor em Ciências Sociais.

Linha de pesquisa: Diversidade, Identidades e Direitos.

Orientador: Prof. Dr. Dagoberto José Fonseca.

Bolsa: Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior (CAPES).

ARARAQUARA – S.P.
2018

SOUZA, Tatiane Pereira de
Permanências Africanas no Congado Brasileiro /
Tatiane Pereira de SOUZA – 2018
339 f.

Tese (Doutorado em Ciências Sociais) –
Universidade Estadual Paulista "Júlio de Mesquita
Filho", Faculdade de Ciências e Letras (Campus
Araraquara)

Orientador: Prof. Dr. Dagoberto José Fonseca

1. Permanências africanas. 2. Congado. 3.
Afroperspectiva. 4. Identidades - Memória - Cultura.
5. África - Diáspora Africana. I. Título.

Ficha catalográfica elaborada pelo sistema automatizado
com os dados fornecidos pelo(a) autor(a).

TATIANE PEREIRA DE SOUZA

PERMANÊNCIAS AFRICANAS NO CONGADO BRASILEIRO

Tese de Doutorado, apresentado ao Programa de Pós-Graduação em Ciências Sociais da Faculdade de Ciências e Letras – Unesp/Araraquara, como requisito parcial para obtenção do título de Doutor em Ciências Sociais.

Linha de pesquisa: Diversidade, Identidades e Direitos.

Orientador: Prof. Dr. Dagoberto José Fonseca.

Bolsa: Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior (CAPES).

Data da defesa: 27/03/2018

MEMBROS COMPONENTES DA BANCA EXAMINADORA:

Presidente e Orientador:	Prof. Dr. Dagoberto José Fonseca Universidade Estadual Paulista, UNESP, Araraquara-SP.
---------------------------------	--

Membro Titular:	Profa. Dra. Renata Medeiros Paoliello Universidade Estadual Paulista, UNESP, Araraquara-SP.
------------------------	---

Membro Titular:	Profa. Dra. Eva Aparecida da Silva Universidade Estadual Paulista, UNESP, Araraquara-SP.
------------------------	--

Membro Titular:	Prof. Dr. Renato Nogueira dos Santos Junior Universidade Federal Rural do Rio de Janeiro, UFRRJ.
------------------------	--

Membro Titular:	Profa. Dra. Elisangela de Jesus Santos Centro Federal de Educação Tecnológica, CEFET/RJ.
------------------------	--

Local: Universidade Estadual Paulista.
Faculdade de Ciências e Letras
UNESP – Campus de Araraquara

Ao Duilo, o Céu e ao Ixi, a Terra

Em ti confiei e hoje celebro mais uma vitória!

Oxalá! Jesus Cristo!

Obrigada, meu Deus, N'zambi!

Por caminhar até aqui!

Por ouvir meu clamor, minhas orações!

Obrigada, por atender meus anseios,

pela proteção, cuidado e amor!

Grata sou a ti pela ajuda de seus anjos e

pela presença de meus antepassados:

em especial do Padrin Gumercinho, tio avô materno amado;

do seu mais recente anjo, Tio Pelé, capitão guerreiro,

Homem de força exemplar e inteligência emocional excepcional!

Agradeço pela proteção concedida do meu avô paterno

Babalorixá da nação Angola, João Zuada, filho potente de Oxum,

que como água doce que acalma, cuidou de mim,

inspirando-me a enfrentar a realidade, ora superando, ora desviando dos obstáculos,

em curso nesse rio profundo e infinito chamado vida.

Obrigada por estar comigo nos momentos mais difíceis da minha vida,

do nascimento até aqui!

Gratidão pelo amor que por mim tiveram!

Amo imensamente todos vocês!

Até já no duilo(céu)!

Aqui na terra (ixi), palavras são finitas para a dimensão de minha gratidão,

à minha eterna Rainha Mãe e

aos anjos amados Vó Nina e Vô Zé,

sábios griots e sobas a quem devo imenso respeito e amor,

por todo cuidado, oração, benzimento e ajuda!

Gratidão por toda palavra, conselhos e ensinamentos!

Tê-los comigo é um dos maiores prazeres de minha existência!

Logo menos estarei aí saboreando as delícias do fogão a lenha!

Com a certeza de que o fim não existe,

sigo crendo que

os sonhos de Deus são bem maiores que os nossos, por isso:

Nós podemos,

Nós merecemos,

Somos capazes

E nós nos alegramos,

Acredite. Agradeça,

pois, podemos. Somos infinitos.

Ubuntu!

Travesia¹

Quando você foi embora
Fez-se noite em meu viver
Forte eu sou, mas não tem jeito,
Hoje eu tenho que chorar
Mas também tenho que te agradecer.
Hoje sei que essa casa não é minha,
E nem é meu este lugar
Estou com saudade e não resisto,
Muito tenho prá falar e aqui escrever

Solto a voz nessas linhas,
Já não quero mais parar
Hoje sei que seu caminho é de luz,
Por isso vou seguindo pela vida me lembrando de você
Tenho muito o que viver
E do que me lembrar
Vou muitas vezes chorar, como faço agora,
Mas choro sorrindo me lembrando de você,
Pois sei que como estrela sua luz ainda brilha...

Por isso, nós de sua família entendemos os desígnios de Deus,
e não quereremos mais parar no meio deste caminho...
temos forças para fugir dessas armadilhas,
E sempre que puder, chegaremos até aí sonhando,
Não temos que temer a morte...
Temos é que celebrar a vida...

Uns vem, outros vai...
Por aqui estamos apenas de passagem prestes a partir...
Por isso dedico esta tese a você Tio Pelé, saudoso José Aparecido Ferreira,
in memoriam, eterno Capitão, pescador e violeiro, homem de fé,
de palavras francas, de olhar profundo e coração sincero, de expressiva força empenhada
nesses 55 anos que esteve por aqui...

Deste lado, a saudade dói, mas sabemos que o amor e o divino nos consolam...
Para nós fica sua memória cravada em nosso peito.
Fica seu legado, de luta e perseverança, feito ponto de luz.
Fica sua presença,
e a certeza, de que não há nada de mais precioso do que nossa família.

Viva Zumbi! Viva a você, guerreiro como tal, estrela guia!
Sua continuidade permanece em nós...
Seguiremos te amando!

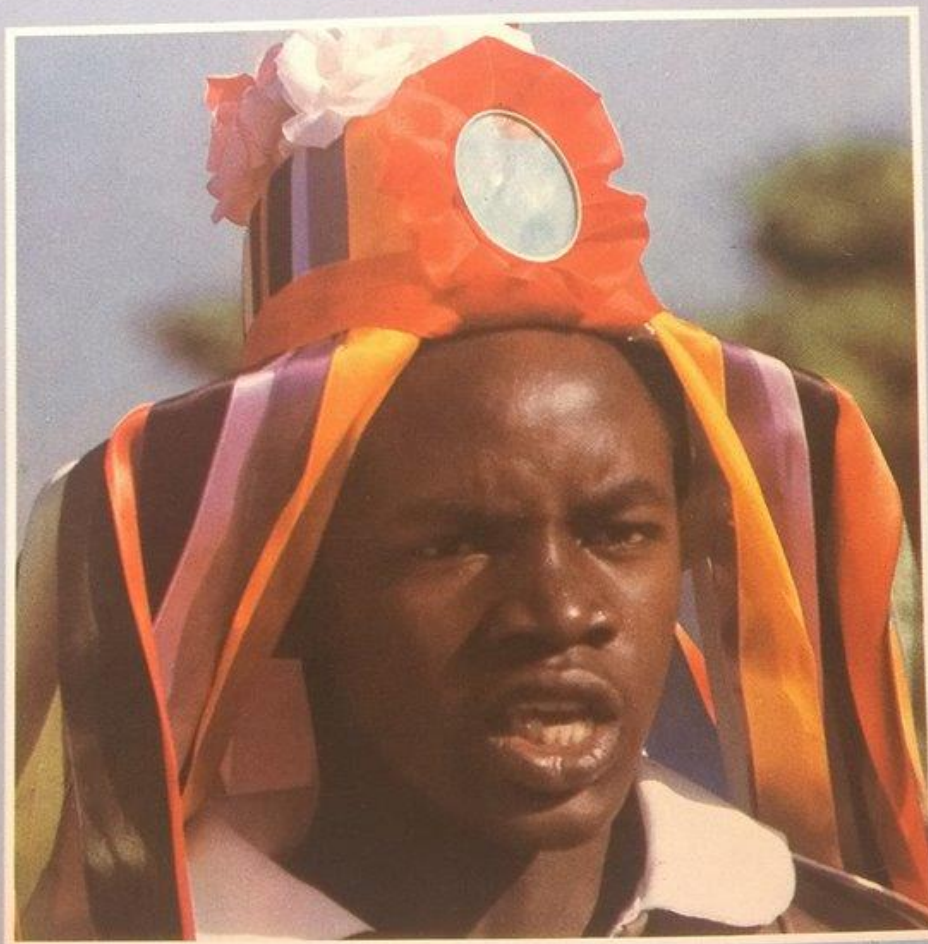
¹ Inspirado em Travessia (1967) música interpretada por Milton Nascimento, compositor afro-brasileiro.

BIOGRAFIAS

2ª edição

ZUMBI

JOEL RUFINO DOS SANTOS



EDITORA
MODERNA

José Aparecido Ferreira (falecido em 20 de outubro de 2016, agora Estrela Guia)
Acervo do Terno de Congada Chapéus de Fitas-Olimpia-SP.

AGRADECIMENTOS

O presente trabalho foi realizado com apoio da Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior - Brasil (CAPES) - Código de Financiamento 001

N'zambi (Deus) é muito bom... Agradeço a ele em espírito e a toda minha Família consanguínea e estendida pelo apoio, firmeza, carinho, orações e compreensão.

Amor sem igual não há!

Agradeço...

À Rainha minha mãe, Nega Bá, por sua luz no mundo, aos meus dois pais João e Luiz, um do coração e o outro do sangue, aos meus tato e tata, Gabriel e Cristiane, cunhada e cunhado, aos meus avós João Zuada (in memoriam), Zé e Nina, Cecília e João, terras férteis que me dão vida; aos meus tios e primos todos amados e amadas; aos meus sobrinhos e sobrinhas, em especial ao João Henrique por ser o amor da dindinha, ao Jonathan por sua luz de sanfoneiro talentoso e a Gabi que com seu nascimento me deu um novo fôlego de vida: tia ama demais!

Aos “vivos” e “mortos”, amigos e familiares, toda gratidão; sem a presença de vocês não chegaria até aqui! Alegria imensa: “Eu sou porque nós somos” – Ubuntu!

Em reverência a N'zambi, sou grata aos anjos, meus antepassados e espíritos de luz a qual minha sabedoria não consegue classificar, mas que em energia positivaram minha caminhada pelas vibrações que amados me enviaram. Muito axé por isso!

Grata sou por toda compreensão, paciência e dedicação do meu querido e admirado orientador, amigo e Griot Dr. Dagoberto José Fonseca cuja família nas pessoas de Simone e Ana Rosa nos inspira. Pai, Mãe e Filha que amo. Agradeço em energia pela amizade que me impulsionou a levantar, sacudir a poeira e dar a volta por cima!

Às presenças alegres, ouvintes, divertidas e amigas de Diogo meu lindo primo, Geander, Larissa, Meire, Dani, Marina, William, Maria Rita, Jesyka, Jaque, agradeço demais pelos risos e caminhos na morada do sol. À Ana, Vita e Erick sou grata pelo exercício da docência, orientação e parceria, caminhos pelos quais amo percorrer!

À UNESP/FCLAr, em especial ao Programa de Pós-Graduação em Ciências Sociais, funcionários/as, professores/as, alunos/as e colegas que são parte desta rota.

Aos membros da banca de defesa dessa tese pelas valiosas contribuições!

Ao AKOMA que tive o prazer de idealizar, fundar e coordenar e aos demais grupos de estudos e pesquisadores/as vinculados ao NUPE/CLADIN/LEAD da UNESP/FCLAr.

À Associação Protetora do Congado- APC pelo trabalho e importância na tradição.

Agradeço, a toda família Congadeira e Africana, em especial, Jeremias Brasileiro, Ramon, Vanesca, Cláudio, Mariza, Enildo, Geraldo, João, Mbuta, Patrício Batsíkama, Kandimba que por essas bandas daqui e de lá conectada está, por nossos antepassados e ancestrais.

Enfim, agradeço minha raiz e Linhagem pela oportunidade de celebrar a vida e o tempo multiplicando-os com sorrisos e ações em prol de um mundo melhor. Gratidão! Hotep!

“A gunga canta, a gunga chora, a gunga sarava, celebrando
zâmbi, festejando a Senhora das Águas, os santos pretos, o
Rosário de ingomá, fabulando, texturizando, dançando a
história e as estórias dos negros que vieram d’ além-mar”
Leda Maria Martins (1997, p.35).

RESUMO

PERMANÊNCIAS AFRICANAS NO CONGADO BRASILEIRO

Discente: Tatiane Pereira de Souza

Orientador: Prof. Dr. Dagoberto José Fonseca

Universidade Estadual Paulista “Júlio de Mesquita Filho” – UNESP

Esta tese dedica-se a desvelar a África e seus elementos culturais presentes nas práticas, nas celebrações e no imaginário de seus descendentes congadeiros. Busca-se identificar, descrever e compreender as permanências africanas dentro do Congado e de que forma elas influenciam a identidade dos grupos e o sentimento de pertença de seus participantes. A pesquisa se realizou por meio da Afroperspectiva enquanto método com referências na etnografia e em estudos situados no contexto geopolítico do Mundo Africano: Continente- Diáspora, e América Latina, dentre outros em diálogo. Assim, os dados coletados, nas conversas aprofundadas e no convívio com os grupos e demais participantes da pesquisa, foram registrados, transcritos, organizados e interpretados à luz da análise de conteúdo por meio de uma descrição densa. O *capítulo I - Áfricas*, apresenta a desmistificação da África enquanto ponto de partida para conhecer e estudar as culturas negras, cuja raiz de sua expressão é africana. O texto desconstrói o imaginário negativo sobre África e sua conceituação de diáspora para trazer a África e suas múltiplas dimensões enquanto territórios civilizatórios espalhados pelo mundo. Assim, localiza-se o Congado como uma herança afrodiaspórica no Brasil. No *capítulo II*, apresenta-se as concepções da Afroperspectiva enquanto método que sustenta tanto as categorias teóricas e práticas dessa pesquisa quanto as ações da pesquisadora em interlocução e em incursão no campo Brasil-África; é pela lente da Afroperspectiva que apresentamos os caminhos de compreensão do Congado. Por fim, os *capítulos III - Congado o que é isto?* e *IV- Congado, território africano* trazem, respectivamente, uma imersão na cultura e na presença africana, em especial bantu, para compreender o universo do Congado com suas raízes e práticas no Brasil; esses capítulos, apresentam a interpretação dos dados da pesquisa oriundos do campo com os/as congadeiros/as no Brasil e com os africanos de Angola, ao final tem-se as conclusões dessa investigação.

Palavras-chave: Permanências africanas; Congado; Identities; Cultura; África.

ABSTRACT

AFRICAN PERMANENCIES IN THE BRAZILIAN CONGADO

Student: Tatiane Pereira de Souza

Teacher: Dagoberto José Fonseca, Ph. D.

Paulista State University "Júlio de Mesquita Filho" - UNESP

This thesis is dedicated to unveiling Africa and its cultural elements present in the practices, celebrations and imaginary of its descendants. It seeks to identify, describe and understand the African permanences within the Congado and in what way they influence the identity of the groups and the sense of belonging of its participants. The research was carried out through Afroperspective as a method with references in ethnography and in studies situated in the geopolitical context of the African World: Continent-Diaspora, and Latin America, among others in dialogue. Thus, the collected data, in the deep conversations and in the conviviality with the groups and other participants of the research, were recorded, transcribed, organized and interpreted in light of the analysis of content by means of a dense description. Chapter I - Africa, presents the demystification of Africa as a starting point for learning about and studying black cultures, whose roots are African. The text deconstructs the negative imaginary about Africa and its conception of diaspora to bring Africa and its multiple dimensions as civilizing territories scattered around the world. Thus, the Congado is located like an afrodiasporic inheritance in Brazil. In Chapter II, the concepts of Afroperspective are presented as a method that supports both the theoretical and practical categories of this research and the actions of the researcher in interlocution and incursion in the Brazil-Africa field; it is through the lens of Afroperspective that we present the paths of understanding of the Congado. Finally, chapters III - Congado what is this? and IV- Congado, African territory, respectively, immersion in African culture and presence, especially Bantu, to understand the Congado universe with its roots and practices in Brazil; these chapters present the interpretation of the research data coming from the field with the congadeiros in Brazil and with the Angolan Africans, at the end the conclusions of this investigation are obtained.

Keywords: African permanence; Congado; Identities; Culture; Africa.

SUMÁRIO

Mu'Ntu	11
MINHA ESCRIVÊNCIA - Alvorada	12
Memória da Pesquisa.....	14
Título, Objetivos e Organização da Tese.....	18
I. ÁFRICAS, CULTURAS D'ALÉM MAR – Hasteamento da Bandeira	21
Desconstruindo estigmas	22
Interconexões, fluxos e refluxos afrodiaspóricos	51
II. AFROPERSPECTIVA: REFERÊNCIAS TEÓRICO-METODOLÓGICAS - Cortejo	65
Epistemologia de raiz africana	86
Principais categorias teórico-metodológicas	112
2.1 DA APROXIMAÇÃO AO APROFUNDAMENTO DO CAMPO	125
Aproximação – das direções em roda às concepções da pesquisa	125
Aprofundamento – estratégias em campo e participantes da pesquisa	132
Síntese da prática a partir da afroperspectiva etnográfica.....	138
III CONGADO, O QUE É ISTO? - Reinado	142
O Antigo Reino do Kôngo.....	142
Controvérsias, convergências e ressignificações do olhar para o Congado	161
Breve crítica à tradição social do estereótipo antropológico	173
3.1 TRADIÇÃO CONGADEIRA.....	176
Cultura, identidade e pertencimento: ressignificações da experiência congadeira	176
Dos saberes de experiência às memórias e tessituras culturais da oralidade e da história.....	182
Das (in)conclusões sobre as vivências do sagrado à complexidade religiosa.....	190
IV. CONGADO, TERRITÓRIO AFRICANO NO BRASIL – Descida do Mastro	192
4.1 EVIDÊNCIAS DA PRESENÇA BANTU-AFRICANA NO BRASIL.....	193
Da cultura africana na cultura brasileira.....	193
4.2 CONGADO: PERMANÊNCIA DA ÁFRICA NO BRASIL.....	232
<i>A Alvorada, o início</i>	<i>232</i>
Dos Antepassados Africanos: hierarquia e linhagens familiares	233
<i>Hasteamento da Bandeira</i>	<i>243</i>
Galanga, mito do Chico Rei: o ManiCongo	243
A retirada de Nossa Senhora das Águas	249
<i>Em Cortejo com o Reinado.....</i>	<i>255</i>
4.3 DESCIDA DO MASTRO.....	299
Sobre as linhagens familiares e ancestrais	300
Resenha - Da dura e permanente travessia	309
REFERÊNCIAS	311
Palavras Finais.....	336

Mu'Ntu

Tatiane Pereira de Souza

Foram os primeiros d'além mar
 Reis e Rainhas...Sobas e Matambas... Minkisi e Tapuiás
 Derradeiros a anunciarem a nova aportação
 Para os brancos, bantus, para os próprios, BaKôngo, Mbundu, Ovimbundu, Cômwe...
 Para os conquistadores, dialetos, para os africanos, idiomas
 Para os escravistas, demônios, para os escravizados, sagrados espíritos do pluriverso
 Matamba, Kitembu, Ndandalunda...
 Nzambi Mpungu, Sukula, Samba Kalunga, Xambá, Nganga Zumbá...
 Oh N'zambi...
 O banzo é a dor da "saudade" de casa que traz no corpo
 Território continuum civilizatório.
 De samba e kizomba
 De rumba e afoxé
 Semente de baobá, do imbondeiro rígida e perspicaz
 Forte feito aya, samambaia da lida urbana
 Que nasce feito relva na selva de pedra
 Os de hoje é fruto dos que germinaram esse solo
 Que deu cor, vida, riqueza, som, batuque, umbigada, congada, bem viver
 De conquistados a colonizadores desta terra, apenas pelo conhecimento
 Do sangue da sangria da alma, das lágrimas vertidas, supriu a fé
 A crença no milagre da vida, a continuidade ancestral, visceral do tempo espiral
 A morte nada encerrou, nem interrompeu, apenas anunciou um novo tempo
 De justiça e paz, de luta e prosperidade
 Está próximo, o renascimento africano, com vozes anunciadas e ouvidas
 Pelo clamor da humanidade
 Acredita?
 Germinou...deixa germinar...
 Essa presença está e estará para além mar...
 Ultrapasse o binário e deixe girar. Gira. Gira na gíria...
 Ma'Kwenda! Ma'Kwisa!

MINHA ESCRIVIVÊNCIA - Alvorada

Creio que se o ato de ler oferece a apreensão do mundo,
o de escrever ultrapassa os limites de uma percepção da vida.
Escrever pressupõe um dinamismo próprio do sujeito da escrita,
proporcionando-lhe a sua auto-inscrição no interior do mundo.

Na maioria das vezes escrever dói, mas depois do texto escrito
é possível apaziguar um pouco a dor, um pouco...
Escrever pode ser uma espécie de vingança, um desafio,
um modo de ferir o silêncio imposto,
ou ainda, um gesto de teimosa esperança.

E afirmo sempre que a nossa escrevivência
não pode ser lida como histórias para 'ninar os da casa grande'
e sim para incomodá-los em seus sonos injustos.
[Conceição Evaristo²]

Para mim, ler e escrever são dinâmicas da experiência, escuta e observância do mundo: ato de teimosia, esperança, amorosidade, resiliência e recriação imaginativa que há tempos me acompanham...

Desde a infância, foi entrelaçando minhas pernas nas fitas, por vezes caindo, em outras levantando que cheguei dançando de corpo inteiro até este tema de pesquisa, que hoje se tornou o estandarte, ou melhor, a bandeira do meu cortejo.

O Congado além de ter relevância na minha vida enquanto fenômeno socioeducativo, sociocultural, religioso e familiar, essa expressão manifesta-se no meu espírito, dentro da minha casa, no meu corpo físico por inteiro. Nasci dentro da tradição, mas foi somente há alguns anos, e principalmente, após a pesquisa de mestrado, que minha missão no Congado tomou contornos intrínsecos para o resto de minha existência em vida e quiçá em outras dimensões.

Estudar o Congado tornou-se uma motivação real para compreender o legado da África para o Brasil, ou melhor, para compreender as Áfricas que por aqui se instalaram. Ao sentir a África que intitula a ética, a pertença e a política do meu corpo, pude perceber o quanto ainda falta relacionar a presença de África enquanto continuidade filosófica e culturalmente corporal no cotidiano brasileiro. África é movimento, é ancestralidade. África é corpo em movimento. E de maneira, biológica³, cultural, espiritual e simbólica, ela se incorpora em nós, sem nenhum pudor. A África incorpora em todos nós nos legando a vida.

² EVARISTO, Conceição. **Olhos D'água**. Rio de Janeiro: Pallas, 2014. Ver também (EVARISTO, 2007).

³ A África legou ao mundo o genoma da espécie humana por meio dos “caminhos percorridos pelo Homo sapiens desde a África até a América” (BIAZON, 2016, s/p).

Temos tanto de África, e mal a conhecemos. Mesmo respirando, comendo, olhando, gingando, dançando, rezando, falando, pensando África, nós ainda pouco a conhecemos, seja de maneira inconsciente ou política. A África permanece para muitos desconhecida e exótica; sua história distorcida, por vezes subtraída, é frequentemente invisibilizada, subalternizada, posta à margem da avenida principal.

A África está nos becos, nas vielas, no mundo rural, nos grandes centros, nas ruas, no subcutâneo, subconsciente e na origem dos nossos corpos, mas muitas vezes a negamos, ou a plagiamos sem dar os devidos créditos. A África está em constante (des)construção.

Conhece-te África, que conhecerás a si mesmo! Há sempre caminhos para percorrer e desvelar essa África. Há trilhas que nos mostram suas dimensões singulares e o seu plural: Áfricas.

Áfricas d'além mar, espalhadas pelo mundo, presente no Brasil, pulsantes na América Latina e nos universos afro-indígenas. Áfricas!

E é sobre este plural, e sua singularidade, que demonstro interesse enquanto pesquisadora congadeira, em incidência nos estudos sobre África, suas diásporas, culturas e tradições. Estou preocupada em conhecer principalmente a África subsaariana, em área vista como bantu nos termos ocidentais. E hoje, situada nas antigas terras do Reino do Kôngo e do Ndongo, atual Angola e países adjacentes, espalhada também pelas Américas e Caribe, em especial pelo Brasil, enquanto diáspora.

Falar em África e estudá-la dentro do Congado é não me ausentar de minha corporeidade, porque também isso não é possível, mas a partir dela trilhar o caminho da verdade, não no sentido absoluto e extremista do conceito, mas no sentido do devir; daquilo que se pode encontrar a partir do método dessa tese a “Afroperspectiva”, um método compreensivo, dialógico e interdisciplinar que sustenta minha ação e escrevivência nesse campo de estudo e pesquisa.

A isso se dá minha escrevivência, oriunda da experiência e percepção no mundo, capaz de traduzir em palavras escritas, aquilo que pode ou não tomar um sentido político, mas que certamente contribui para o desígnio da ciência: de respeitar, conhecer e ampliar o saber a partir de novos conhecimentos úteis para o progresso da humanidade.

Ao contrário da ciência de panfletagem ideológica e de poder, imersa na falsa noção de neutralidade e imparcialidade, penso na ciência enquanto plataforma de

engajamento político, no sentido amplo de sua democratização, na radicalidade de sua relevância social e na postura de ética enquanto respeito à vida e abertura ao diálogo.

Afinal, a ciência, assim como a tecnologia é socialmente construída, e ambas, podem sempre superar-se e se aprimorar. Por isso, acredito que ciência também é comunicação, é diálogo; possibilidade infinita de construção e produção de conhecimento, sobretudo, um grande encontro cultural entre sujeitos interlocutores e a teia de significação dos significados e sentidos que produzem.

Portanto, falo de uma ciência que reconhece seu caráter público, epistemológico e efetivo para a sociedade. Falo de uma ciência que ultrapassa as fronteiras intelectuais e ideológicas para estabelecer diálogos na prática, diminuindo distâncias e aproximando mundos plurais e diferentes, sem hierarquia ou opressão. Isso é possível!

E isso já acontece, por vezes, com pouca expressão, mas acontece. No entanto, para ampliar esse eco epistemológico e empreender esforços construturais na fusão intrínseca e coerente entre pensamento e prática:

“É fundamental diminuir a distância entre o que se diz e o que se faz, de tal forma que, num dado momento, a tua fala seja a tua prática” - Paulo Freire (1996, p. 38).

E mais,

*“Uma base para a vida e outra para a ciência constituem a priori uma mentira”
(Marx, 1971, p. 201).*

Eis o desafio, de unir a ciência à vida! Sendo assim, que o método que escolhermos possa orientar nossa pesquisa e motivar nossa vida.

Memória da Pesquisa

A gênese⁴ da motivação desta pesquisa está na minha vivência enquanto membro das Família Ferreira [por parte de mãe] e Pereira de Souza [por parte de pai sanguíneo] que ao meu ver, em ancestralidade, me possibilitaram contato com a África no Brasil a partir de suas tradições e ensinamentos advindos do Jongo, da Folia de Reis, do dom de Benzimento, da raiz Indígena, do Candomblé Angola, da Umbanda, do

⁴ A palavra gênese utilizada ao longo dessa tese, sugere não somente um início e origem das motivações, mas sobretudo uma identidade primeira dos fatos, das coisas e fenômenos que se anuncia conhecer.

Catolicismo e do próprio Congado que manifestam a origem regional dessas famílias nos meandros de Minas Gerais, Rio de Janeiro, Goiás, São Paulo, Bahia e Angola.

Carrego linhagem nobre, tanto da parte do pai, quanto da parte da mãe. Para situá-los falarei rapidamente sobre elas; meu avô por parte de pai conhecido como João Zuada era Babalorixá, desde quando eu ainda era uma bebê em gestação dentro da barriga de minha mãe, ele me benzia, tanto é que quando fui à Salvador comer acarajé, tal tempero e comida baiana, não me eram estranhas ou esquisitas, pois o gosto do dendê adoçava minha mamadeira.

Posso dizer que nasci dentro dessas tradições chamadas pelos mais velhos de tradições de origem bantu da matriz Congo/Angola e Moçambique. Fui benzida desde o ventre da minha mãe, protegida desde de lá, e guardada também. Uma proteção grande anunciada pela fé do meu falecido avô que me preparou para nascer antes de seu falecimento e que após essa passagem tem me acompanhado em inspiração. Essa força para viver vem dos meus antepassados e ancestrais, eles são o fluxo da força e da inspiração para escrever tantas páginas, para enfrentar tantos obstáculos da vida, que com o passar do tempo vai se tornar prazeroso de ultrapassar e de vencer como numa batalha onde lutam os melhores guerreiros; esse é o lado de pai.

Agora pelo lado de minha mãe, a linhagem continua soberana, é desse laço de sangue que herdei o trono de São Benedito, minha mãe foi a primeira Rainha do meu Terno de Congada e hoje dou continuidade a essa coroa, que também foi herdada pela minha mãe do legado de minha bisavó, Rainha Conga da região de Bom Despacho/Lagoa da Prata-MG, mãe do meu avô materno, capitão de congo desde os 7 anos de idade, hoje com 86 anos, mestre capitão e embaixador reconhecido pelo sorriso largo e pela paciência ao conduzir o Terno de Congada Chapéus de Fitas, sendo também promesseiro e embaixador da Companhia de Santos Reis Estrela da Paz. Também carrego sangue indígena, cujas sabedorias e ensinamentos se veem no legado de benzimento de minha avó materna, que começou a benzer aos 13 anos e hoje com 81 anos, tem, através da oração e a partir de toda sua ciência, curado pessoas pela fé e melhorado suas vidas, seja na dimensão espiritual ou material de suas existências.

Até aqui essas referências me africanizaram e quando conheci a universidade, tal aquilombamento se fortaleceu ainda mais, dessa vez sob a perspectiva científica. Da ciência da vida à acadêmica pude ir trançando e ajeitando minha vida como as fitas dos chapéus do terno que pertencem, por suas cores vibrantes que refletem presenças evidentes das Áfricas que pulsam nas nossas veias e mentes. Nossa mentalidade jorra o

pertencimento ainda que simbólico, mas também cultural e biológico, sobretudo espiritual da África, e com ela me africanizo, porque tenho em mim sua continuidade em linhagem sanguínea de antepassados e tradições, cujo pensamento e experiência evidenciam essa raiz africana nas múltiplas dimensões do meu corpo.

Trazer minhas origens como rainha herdeira de um reino no Congado é mais difícil do que escrever nesta tese, mas falo pelo lugar político que minha condição no mundo ocupa. Estar na academia sendo doutoranda é estar na universidade ecoando milhares de vozes em que em mim confiaram para expressar e aprender sobre as minhas tradições e de suas comunidades. Minha maior missão e desafio é dar continuidade à tradição familiar e ancestral que herdei. Um compromisso com a ciência e com a vida.

Do ponto de vista teórico-prático desta pesquisa, posso dizer que foi dentro de casa e na comunidade que desde a infância, fui escutando e aprendendo histórias, causos, segredos, orações, danças, músicas, cantos e valores que não só me fizeram a pessoa que sou hoje, mas possibilitaram ampliar minha leitura e escrita de mundo a partir de minha linhagem familiar e origem corpórea étnica e cultural.

Cheguei a este tema de maneira orgânica, mas sistematizada; ao longo de minha trajetória escolar fui me relacionando com ele, me imbuindo aos poucos de uma “curiosidade epistemológica” (FREIRE, 1996, p. 42) para conhecer o Congado para além das paredes de minha casa, tornando-o reconhecível para outros universos e em diálogo com outros saberes. E através disso, pelo saber acadêmico me vislumbrei.

Em 2008, ao cursar a faculdade de Pedagogia no Centro Universitário de Rio Preto (UNIRP), onde fui bolsista do Prouni (Programa Universidade para Todos), tive a oportunidade de me aproximar do Congado enquanto fenômeno de pesquisa, por meio do Projeto de Extensão Fazendo Nossa Parte; na ocasião nossa preocupação era atuar em espaços não escolares de educação. A partir disso desenvolvemos o Projeto de Extensão “Fazendo Nossa Parte com o Terno de Congada Chapéus de Fitas”, cujos resultados nos deram uma mostra de como se desenvolvia a educação das relações étnico-raciais no grupo; foi uma oportunidade para conhecer e aprender sobre as origens histórico-culturais do Congado e a realidade social (étnico -racial) dos congadeiros/as.

Tendo em vista esse contexto, como consequência e desdobramento desta imersão, após muitas conversas de encorajamento por parte da minha mãe Maria Abadia, decidi estudar as relações étnico-raciais e a educação desenvolvendo o Trabalho de Conclusão do Curso intitulado “Áfricas: a construção da identidade negra também

passa pela escola”. No final de 2009, finalizei o curso de Pedagogia. E em 2010, quis aprofundar no tema adentrando no mestrado.

Com o financiamento da bolsa Capes⁵, inicialmente meu projeto versava sobre a construção da identidade negra na Congada; com o passar do tempo e aprofundamento das aulas e orientações, o foco da pesquisa tomou contornos intergeracionais, preocupando-se em investigar o que aprendiam uns com os/as outros/as congadeiros/as mais novos/as e mais velhos/as, perseguindo os processos educativos no interior do Terno de Congada Chapéus de Fitas. Como resposta aos objetivos propostos, chegamos às seguintes dimensões que os descrevem: (a) Tempo, um capitão!; (b) Resistência Congadeira; (c) Sendo negro/a e congadeiro/a na sociedade; (d) O visível e o invisível: vivências do sagrado; (e) Na casa com os mais velhos; (f) O corpo aprendiz congadeiro; e (g) Congadeiros(as)-pesquisadores(as) na experiência com a pesquisadora-congadeira.

O que mais me chamou atenção na dissertação foi justamente o fato de alguns congadeiros/as afirmarem suas identidades a partir de África. Isso me intrigou a saber se era algo particular do Terno de Congada Chapéus de Fitas da cidade de Olímpia-SP, ou se essa identificação com a África se estabelecia em outros grupos e festejos do Congado. Fiquei curiosa para entender de que maneira essa África citada na dissertação aparecia na tradição em outras localidades onde se expressa, tais como nas cidades de Uberlândia e Taubaté, campos de pesquisa sobre o congado que mantenho contato.

Assim, em 2012 após a conclusão do mestrado, comecei a me preparar para adentrar ao doutorado. Após idas e vindas, em 2012 entrei em contato com o Professor Dagoberto para primeiramente conhecê-lo e depois para dialogar sobre as ideias que até então me sufocavam para compreendê-las. Neste período fui elaborando o projeto, submeti ao processo seletivo, mas não passei. Somente em 2014 fui até a entrevista, passando por todas etapas do processo seletivo, e adentrei com bolsa Capes no Programa de Pós-Graduação em Ciências Sociais da Unesp. Uma grande conquista para mim, já que minha área inicial era Educação. Adentrar nas Ciências Sociais foi um objetivo traçado ao final do mestrado, pois sabia que nesta área o conhecimento sobre o Congado poderia se aprofundar e ampliar ainda mais com novas nuances de perspectivas e rotas teórico-metodológicas; e de fato, foi o que ocorreu. Após passar por inúmeras disciplinas, pude ampliar minha percepção sobre o Congado, além de

⁵ CAPES - Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior é uma fundação vinculada ao Ministério da Educação do Brasil que atua na expansão e consolidação da pós-graduação stricto sensu em todos os estados do país. Saiba mais acessando: <http://www.capes.gov.br>

conhecer muitas referências que possibilitaram aprimorar o projeto e aproximar-me do campo com um olhar direcionado à pesquisa desde meu ingresso.

Até aqui, posso afirmar que essas experiências foram as que me conduziram à área das relações étnico-raciais e ao campo das culturas de origem africana como escolha de percurso de vida, pesquisa e trabalho. Hoje essa pesquisadora e sua tese situam-se e se associam ao escopo de pesquisas e pesquisadores/as que compõem o CLADIN – Centro de Estudos das Culturas e Línguas Africanas e da Diáspora Negra; ao NUPE – Núcleo Negro da UNESP para Pesquisa e Extensão – da FCL/Ar, Araraquara-SP; ao LEAD – Laboratório de Estudos Africanos, Afro-Brasileiros e da Diversidade, cujas produções reverberam em minhas reflexões.

Ademais, em vias de institucionalização em 2016, tive a oportunidade de idealizar e convidar o cientista social Geander Barbosa das Mercês para atuar comigo na coordenação do AKOMA - Grupo de Estudos em Africanidades, Culturas, Diversidades e Memórias, que com apoio de nosso orientador, Prof. Dagoberto José Fonseca, vinculou-se ao Grupo de Trabalho: GT-NUPE-CLADIN-LEAD/CNPq, associado ao Programa de Pós-Graduação em Ciências Sociais da Faculdade de Ciências e Letras da UNESP, campus de Araraquara e à Pró-Reitoria de Extensão Universitária (PROEX).

O Akoma é um espaço em que nós, da pós-graduação e da graduação, educadores e comunidade, além de aprofundarmos os estudos sobre o pluriverso das culturas africanas e afro-brasileiras (RAMOSE, 2011), procuramos interseccionar dimensões das diversidades étnica, cultural, social, sexual, de gênero e religiosa no país, para compor nossa afroperspectiva. Por fim, fui inserindo ao longo do texto mais memórias sobre a incursão no campo, minhas impressões e análises dos dados. Com essa memória, procurei situar os percursos que me levaram até o desenvolvimento dessa pesquisa. Porque é justamente pelos caminhos da memória, pelas trilhas da história e nuances das experiências que conseguimos conhecer um pouco mais sobre o universo do Congado. E foi justamente perseguindo essas rotas e pistas da experiência, desde 2005 quando adentrei na universidade, até o início de 2014, que pude a partir dessas bases, refletir sobre o tema que confere o título desta pesquisa em 2018.

Título, Objetivos e Organização da Tese

Portanto, ao tratarmos do título desta tese de “Permanências africanas no Congado Brasileiro”, a priori, queremos enfatizar três hipóteses:



Que há não somente uma África, mas várias Áfricas no Brasil;

🚩 Que essa África permanece neste país por meio de seus valores e elementos civilizatórios; que como continuidade cultural, os reconhecemos como permanências africanas que compõem o patrimônio cultural das pessoas africanas e afro-brasileiras por aqui;

🚩 E que o Congado se constitui como uma expressão cultural e celebrativa que reterritorializa a África, considerada bantu, em solos brasileiros; por um lado reivindicando a humanidade de seus antepassados africanos e descendência, por outro, realizando incursões políticas para reivindicar direitos de exercer cidadania, tendo sua memória, cultura e identidade preservadas e respeitadas como todo cidadão brasileiro. Mas não somente isso, nesse entremeio, acredita-se que o Congado, a partir das permanências africanas, além de realizar sua ritualística e culto aos antepassados segundo as cosmovisões do universo bantu-africano, tem, a partir de África, se organizado e influenciado a identidade e o pertencimento de seus grupos e pessoas participantes por meio de suas celebrações nos territórios negros urbanos e rurais.

Por isso, no intuito de confirmar tais hipóteses a partir da “Afroperspectiva”, método desta tese, temos como intenção e intuição o ensejo de compreender a dimensão de Áfricas que está presente dentro da tradição congadeira. Logo, algumas questões básicas são formuladas: No Brasil, que África permanece na memória de seus descendentes? Como e de que forma essa África se personifica e se faz presente no meio congadeiro? Que cantos, posturas e rituais a celebram, a revivem? Que concepções revelam os congadeiros sobre a África e seus antepassados? Que histórias contam e relembram os congadeiros acerca de uma África, ainda que remota, soberana desde os tempos do Antigo Reino do Kôngo? O que de fato representa a coroação dos Reis do Kôngo no Brasil? Quais são as relações entre religiosidade, oralidade e as Áfricas cultuadas desde os antepassados desses congadeiros? Que elementos civilizatórios os congadeiros dispõem? Afinal, que África está presente no imaginário de sua descendência congadeira?

Assim, temos como objetivo geral, identificar e descrever as permanências africanas dentro do Congado, para compreender como elas influenciam a identidade dos grupos e o sentimento de pertença de seus participantes. Ademais, pretende-se especificamente:

- (1). Compreender o que é o Congado para seus participantes e grupos;

(2). Identificar e analisar quais estratégias foram utilizadas pelos africanos que vieram para o Brasil, o que recriaram aqui, quais seus valores, como imprimiram sua cultura e seu lastro histórico e ancestral a qual o Congado faz parte hoje;

(3). Apreender o que é ser congadeiro descendente de africanos, procurando compreender as relações existentes dentro do Congado que contribuem para a dinâmica das identidades dos grupos e sentimentos de seus participantes;

(4). Investigar a partir de África a cosmovisão de mundo bantu e sua influência no Congado.

O intuito foi alcançar tais objetivos, por meio da observação direta e participante; de pesquisas bibliográfica e documental; de roda de conversas e conversas aprofundadas realizadas com pessoas do Brasil e de África, precisamente de Angola. Essas indagações, objetivos e procedimentos como parte do método citado, me orientaram no curso teórico-metodológico desta pesquisa, que se descreve nos escritos a seguir. Isto posto, passo para a descrição da organização dos capítulos da tese:

O capítulo I - Áfricas, introduz esta tese apresentando a desmistificação da África enquanto ponto de partida para conhecer e estudar culturas negras, cuja raiz de sua expressão é africana. O texto passa pela desconstrução do imaginário negativo sobre África e pela conceituação de diáspora para trazer a África e suas múltiplas dimensões enquanto territórios espalhados pelo mundo, localizando o ensejo de pesquisar o Congado como uma herança afrodiaspórica no Brasil.

No capítulo II - Apresenta-se as concepções da Afroperspectiva enquanto método que sustenta as categorias teóricas e práticas dessa pesquisa e também da pesquisadora em interlocução nesta e em incursão no campo Brasil-África. É pela lente da Afroperspectiva que apresentamos os caminhos de compreensão do Congado.

Por fim, os capítulos III - Congado o que é isto? e IV- Congado, território africano, trazem respectivamente, uma imersão na cultura e na presença africana, em especial bantu, para compreender o universo do Congado com suas raízes e práticas no Brasil. Apresenta-se, por meio da descrição densa, os resultados da pesquisa, mediante interpretação e análise dos dados oriundos do campo com os/as congadeiros/as no Brasil e com os africanos de Angola, ao final tem-se as conclusões dessa investigação.

Boa leitura!

E que essa seja como um caminho apazível de percorrer.

I. ÁFRICAS, CULTURAS D'ALÉM MAR – Hasteamento da Bandeira

“Ninguém nasce odiando outra pessoa pela cor de sua pele, por sua origem ou ainda por sua religião. Para odiar, as pessoas precisam aprender, e se podem aprender a odiar, elas podem ser ensinadas a amar”
Nelson Mandela

“Até que os leões possam contar a sua história a caça glorificará sempre o caçador” – Provérbio africano.

Este capítulo tem o intuito de conceituar e contextualizar a África e sua diáspora como a 6ª região africana, desmistificando as representações sociais presentes no imaginário coletivo, trazendo a África como Áfricas permanentes e influenciadoras do mundo, em especial do Brasil. Pode-se afirmar que Áfricas são processos contínuos e fluídos de experiências, percepções e culturas da África e sua descendência que por onde se espalharam puderam protagonizar a vida, engendrar histórias e transformar seu meio ambiente. A partir das leituras de Ivan Van Sertima (2003), Runoko Rashid⁶ e Mali Gaoussou Diawara⁷ é possível constatar que a presença africana sempre cruzou e atravessou mares, estabelecendo contatos, relações e trocas, encontros, desencontros, negociações e diálogos com outros povos, principalmente da Ásia e das Américas.

Essa diáspora africana que se referem, antecede a diáspora forjada com o tráfico de escravizados imposto pelas nações da Europa ocidental. Inclusive apontam que africanos, incluindo navegadores, cientistas e nobres, estiveram na América séculos antes do desembarque do judeu Cristóvão Colombo (LEIBOVICI, 1986; SERTIMA, 2003). Os mares não eram desconhecidos pelos africanos, pelo contrário esses mares eram por eles navegados e explorados em várias direções continentais.

Assim, Áfricas são culturas d'além mar que ultrapassam limites físicos e visíveis, espalhando-se para além das arestas fronterísticas e binárias, se estabelecendo em outros vieses, enraizando em contextos e geografias de memórias que atravessam corpos étnico-culturais em movimento. Áfricas culturas d'além mar é ontologicamente dinâmica, “fabulando, texturizando, dançando a história e as estórias dos negros que vieram d' além mar” (MARTINS, 1997, p. 35).

⁶ RASHIDI, R. Commentary: Black Bondage in Asia. In: RASHIDI, R; VAN SERTIMA, I. (org.). African Presence in Early Asia. New Brunswick: Transaction Publishers, 2007, 138-139 p.

⁷ Diawara em seu livro, Abubakari II, Explorateur Mandingue, traz uma síntese de mais de vinte anos de pesquisa sobre o imperador africano que governou a região de Mali no século XIV, mas que após renunciar ao poder de vasto império no Oeste Africano, desembarcou no atual litoral de Pernambuco no ano de 1312.

Desconstruindo estigmas

Quando pensa em África, o que vem à sua mente? Que representação de África é mais conhecida? Que imagens, pensamentos e construções discursivas são frequentemente produzidas e disseminadas sobre a África? Qual o lugar que a África ocupa em nossa sociedade? O que se sabe sobre a África? O que se difundiu sobre ela e os africanos no cotidiano social, nas escolas, na mídia, na televisão? Que processos históricos desvelam a África e sua história desde o passado à contemporaneidade? Por que a África incomoda tanto? Já parou para refletir sobre isso?

A resposta para cada uma dessas perguntas exige um processo de desconstrução negativa e de construção positiva acerca da África e do Mundo Africano. Pois, a África que a maioria das pessoas conhecem é uma África exótica, desolada, esfacelada, estigmatizada e homogênea, muito orientada por preconceitos e ideologias oriundas do eurocentrismo⁸ (SOUZA, 2012). Essa África mítica e essencializada ocupa o imaginário do ocidente como uma terra primitiva, habitada por bárbaros e deflagrada pela banalização da violência e da fome. Essa África ocupa o lugar negativo do binarismo criado pelo eurocentrismo. De um lado, a Europa como sinônimo de brancura, paz, bondade, limpeza, civilização, cultura. Do outro lado a África, considerada negra, em luto, ruim, suja, primitiva, bárbara, folclórica. Essa dualidade entre os usos e sentidos empregados pelas palavras e cores branca e preta/negra reafirmam o pressuposto racializado pela racionalidade imposta pela modernidade ocidental eurocêntrica.

Por esse motivo, a crítica que se faz aqui direciona-se exclusivamente ao eurocentrismo, enquanto ideologia que influencia o cotidiano e o imaginário social situando a Europa como modelo universal de civilização, reduzindo a diversidade cultural presente no mundo a uma perspectiva empobrecida, que monopoliza a narrativa e conta a história a partir da subordinação que faz com os povos em contato.

Por conseguinte, esse processo exige maturidade para compreender a pluralidade e a singularidade simultâneas que é África e suas dimensões intercontinentais, extraterritoriais e diaspóricas⁹. Exige também deslocamentos de perspectivas hegemônicas e fixadas a partir do desvio de curso, ou seja, a partir de uma visão inter,

⁸ Como estrutura desde o período imperialista da sociedade europeia, o eurocentrismo é a tendência da centralidade europeia como modelo de sistema-mundo, uma visão que impõe valores civilizatórios europeus e que dissemina o mito da modernidade de uma sociedade civilizada (DUSSEL, 2001).

⁹ Conceito comumente relacionado à experiência judia. Significa nesse caso a expansão do povo africano e sua cultura no mundo não só no processo de colonização, mas desde os tempos mais remotos em condições de liberdade, civilização, soberania, etc. (NASCIMENTO, p. 87).

trans, multi, pluri e polidisciplinar, sobretudo, holística acerca de África, de sua descendência e legado.

Segundo Asante (2016, p.17), o que se quer é trazer “uma perspectiva revitalizada sobre a cultura” em “que se entende que todas as culturas podem produzir ideias clássicas de música, dança e arte” etc (idem), considerando o “pluralismo nas visões filosóficas sem hierarquia” (ASANTE, 2016, p.17); isso “deve ser objetivo de toda interrogação madura” (idem). Todas as pessoas e “culturas humanas devem ser centradas, de fato sujeitos das narrativas de suas realidades” (ASANTE, 2016, p.17).

Para compreender essa complexidade, por vezes é preciso calibrar essa rota, desviando-se de visões românticas e ingênuas, abruptas e/ou preconceituosas. Pois, essa visão estigmatizada vem por séculos alterando a percepção sobre a realidade e história da África, de mulheres e homens africanos. Recontar a história é imperativo para a humanização do continente e de sua descendência aos olhos do ocidente.

Como diz Victorien Lavou Zaungbo (2012), é preciso perceber, reconhecer e assumir que esses desvios pela África se vinculam a contextos políticos, imaginários e temporalidades que levam em conta, aquilo que Toni Morrison chamou de a dor de ser negro na América; ou o que William Edward Burghardt Dubois e Nicollas Guillén definiram como a dupla consciência negra e branca, dificilmente assumidas e consideradas pelos imaginários hegemônicos e universais da Euro-América (ZAUNGBÓ, 2012, p.13). Um outro ponto enfatizado por Zaungbo (2012, p.13) revela o debate dos desenvolvimentos críticos e heurísticos, em torno do “Atlântico Negro” nos termos de Paul Gilroy (2001), em que “possibilitou que se revisitasse a irrevogável proximidade ou estrutura de afetos em ação e a linearidade temporal positiva entre África e suas diferentes diásporas, sejam elas afro-descendentes¹⁰ ou africanas” (ZAUNGBÓ, 2012, p.13).

Dizendo de outro modo, toda essa movimentação acerca da história e da representação negativa que se tem de África aponta a necropolítica baseada no capitalismo e no racismo contemporâneos que o ocidente produziu para África (ALVES, 2011). Ou seja, o capitalismo, por meio da necropolítica, além de gerar o

¹⁰ Para problematizar o conceito, o significado que afrodescendente tem nesta tese é o sentido da origem humana, pois o Homo sapiens surgiu na África. Conforme aponta Fonseca “atualmente parece não haver mais qualquer contestação científica quanto ao fato de que o Homo sapiens tenha se originado em solo africano, além do que também não resta dúvida de que o continente africano é o berço de todas as civilizações que conhecemos, ainda hoje” (2015, p.17). Portanto, ser afrodescendente é ser Homo sapiens.

epistemicídio:¹¹ considerado como o apagamento do conhecimento de origem africana e de outros conhecimentos não vinculados ao ocidente europeu, portanto não hegemônicos - produziu uma população supérflua, que a princípio foi explorada pelo sistema, e com o tempo foi sendo descartada e eliminada por ele, isolada, bloqueada e exposta a todos os tipos de perigos e riscos, muitas vezes fatais. Pode-se dizer que após a globalização a população africana vem sendo prejudicada pelos modos de produção contemporâneos.

Segundo, o geógrafo Milton Santos (2001), em fala no documentário “Encontro com Milton Santos ou o mundo Global Visto do Lado de Cá”, a globalização numa sociedade do consumo gera fome e desigualdade a partir das barreiras impostas pelo capitalismo. Isto tem a ver com a reflexão sobre o desenvolvimento socioeconômico de África ser subdesenvolvido pelo eixo EUA-Europa por meio de uma visão etnocêntrica (KI-ZERBO, 2009; DOUMBIA, 2011).

Dizendo nos termos de Mbembe (2011), o capitalismo, para se consolidar desde sua gênese, criou subsídios raciais, interseccionados pela noção de classe. Neste sentido, a raça não foi apenas um suplemento da corrida pelo acúmulo de capital e poder, foi também uma categoria inscrita em seu desenvolvimento genético e genérico. O maior exemplo dessa conjugação entre classe e raça foi a escravização dos negros do século XV até a Revolução Industrial. Para o filósofo, a maneira desumana pela qual os negros foram tratados nesse momento histórico foi estendida para além dos próprios negros, ou seja, alcança pessoas socialmente excluídas, como brancos pobres, mulheres, dentre outros grupos e povos historicamente subalternizados (MBEMBE, 2011).

Portanto, as indagações iniciais desse texto incitam reflexões sobre as representações sociais que foram construídas ao longo da história, baseadas em preconceitos que, além de atribuírem estigmas e estereótipos generalizados acerca de África, resultaram também em xenofobia, intolerância e discriminação contra pessoas de sua ascendência e descendência. Tanta perseguição física, material, imaterial e simbólica esconde uma construção histórica de interesses geopolíticos e econômicos: o racismo.

Segundo o antropólogo Kabengele Munanga, “o fenômeno chamado racismo tem uma grande complexidade, além de ser muito dinâmico no tempo e no espaço” (2010, p.171), ele é único em sua essência, em sua história, com características próprias,

¹¹ O epistemicídio “é entendido como injustiça cognitiva que destrói territórios epistêmicos não hegemônicos”, segundo definição de Renato Nogueira (2013, nota de rodapé nº 8).

muito dinâmico, múltiplo, por vezes sutil e diversificado; “daí a dificuldade para denotá-lo, ora por meio de uma única definição, ora por meio de uma única receita de combate” (MUNANGA, 2010, p.171). Partindo desse pressuposto, a narrativa preconceituosa sobre África, além de ser uma falácia histórica e socialmente construída é uma alternativa racista para conformar processos de dominação e hegemonia.

Por mais simples que isso possa parecer, a ausência de uma representação positiva sobre a África, alimenta uma esquizofrenia social e uma insuficiência psicológica em negros e brancos, quando negros são inferiorizados e reduzidos a partir de sua cultura, e, quando brancos são supervalorizados superiores em sua cultura (SCHUCMAN, 2012). Em pessoas negras, as situações de exposição aos xingamentos referentes à sua corporeidade e origem étnica e cultural, podem acarretar em sérias dificuldades de autoaceitação, pertencimento e identidade. Em pessoas brancas, o excesso de imagens como modelo universal e único padrão de humanidade, pode acarretar um narcisismo egocêntrico e uma representatividade hegemônica que lhes impede de ver os privilégios históricos que se tem numa sociedade racializada, como apontam as pesquisas de doutoramento de Lourenço Cardoso (2014) e Lia Vainer Schucman (2012). Pode-se dizer que o racismo tem seus efeitos psicossociais que reverberam em múltiplas dimensões da vida em sociedade, aspectos que ainda carecem de mais estudos, atenção e aprofundamentos que considerem o que é ser negro, não somente do ponto de vista social, mas terapêutico, de intervenção psicológica, acompanhamento e cuidado terapêutico nesse sentido. Tratar a subjetividade, considerando seu aspecto psicológico e social, pode ajudar nas transformações da realidade e das relações étnico-raciais, dos padrões de comportamentos, das emoções, dos padrões de imagens e representações, sentimentos e de pensamentos resultantes dessa realidade, que ficam gravados na corporeidade das pessoas.

Assim, um devir social mais equânime e sadio se torna possível não somente por via das políticas públicas, mas também por meio de Ações Afirmativas (GOMES, 2005), que potencializem tal mudança de realidade. Fonseca considera as ações afirmativas como “ferramentas sociais necessárias ao combate da desigualdade, da marginalização, da discriminação social, étnica e racial – mas também à ampliação e ao aprofundamento da diversidade no país” (2009b, p.12). Diante desse cenário, creio que estudos como esse, que trazem uma afroperspectiva no cerne do debate são uma forma de afirmar o lugar positivo e mais humano que a África pode ocupar diante de outras perspectivas do Mundo.

De modo prático a ausência ou a pouca presença de negros em espaços públicos e privados, nas mídias, nos espaços de poder e decisão, não deveria de fato ser encarada como algo normal, natural, comum. Num país marcado pela presença de África, natural seria se todos os grupos sociais ocupassem igualmente os mesmos espaços, de maneira paliativa, equânime e não assimétrica. Por mais que políticas de ação afirmativa foram adotadas, a desigualdade ainda é perceptível e vigente. Isso também é um reflexo das representações negativas construídas ao longo do tempo, e naturalizadas de certa forma, relativas à África, aos africanos e seus descendentes, suas culturas, histórias e memórias. Nessa direção, trazer o sentido positivado da África neste momento oportuniza visualizar o Congado de uma maneira mais humanizada, não folclórica, sobre sua origem e expressão africana, uma vez que o eurocentrismo também afeta a maneira como se lida com a história e a cultura de raiz africana, ao atribuir significados pejorativos e humilhantes a sua gênese e continuidade.

Isto posto, fica a seguinte indagação: quais são os estigmas mais comuns sobre a África que ainda circulam pelo imaginário coletivo de boa parte das pessoas? Para responder essa questão, reunimos algumas ideias estereotipadas sobre a África, trazendo-as como afirmações positivadas sobre o continente. São elas:

1. *A África não é um país, é um continente*

Muitas pessoas ainda pensam que África é um país, ao invés de pensarem que África é um continente, mais antigo que o asiático; o segundo maior continente do mundo, com mais de 54 países, 9 territórios independentes e 6 regiões: África do Norte, África Ocidental, África Central, África Oriental e do Oceano Índico, África Austral e Diáspora Africana¹², distribuídas em aproximadamente 30,27 milhões de quilômetros quadrados de terras, banhadas ao norte pelo mar Mediterrâneo, ao leste pelas águas do Oceano Índico, a oeste pelo Oceano Atlântico e ao sul pelo encontro das águas destes dois oceanos.

África, terra que se originou o Homo sapiens, que nos legou a vida, berço das primeiras civilizações humanas do mundo, da primeira revolução tecnológica da humanidade, das ciências, de universidades, de conhecimentos múltiplos e inúmeros

¹² A Diáspora africana é a sexta região da África, configurada por uma demanda do Brasil à União Africana que acatou essa inserção ao considerar uma "Identidade Africana" global devido aos fluxos históricos de saídas em massa do continente. Ou seja, a diáspora africana é composta pelo "conjunto de povos de origem africana que vivem fora do continente, independentemente da sua cidadania e nacionalidade, e que estão dispostos a contribuir para o desenvolvimento do continente e a construção da União Africana", trecho disponível em <http://www.camara.gov.br/sileg/integras/1098460.pdf>

sistemas de organização política, social e religiosa (FONSECA, 2009). Território de diversos povos, nações, culturas e línguas/idiomas diferentes entre si. A África não é um grupo unificado pela raça, nação ou nacionalidade, para se referir ao africano como sujeito homogêneo. A África é um conjunto de nações e povos com diferenças entre si na crença, nas cosmovisões de mundo, nas religiosidades, porém, se percebe similaridades nessas diferenças étnicas e culturais. Algumas dessas similaridades perpassam as culturas africanas e suas cosmovisões, e a partir delas podemos construir caminhos para compreender a África como um todo.

A África é a base formativa para a civilização ocidental, pouco reconhecida e, ainda, uma vítima do maior holocausto que o mundo já conheceu devido às colonizações e escravidões árabe - em meados do século VIII e - europeia - a partir do século XIV com a expansão dos estados modernos da Europa. As colonizações, escravidões e o tráfico de escravizados se constituem como graves violações dos direitos humanos; portanto são considerados segundo a Organização das Nações Unidas (ONU) como crimes contra a humanidade, “não apenas por sua barbárie abominável, mas também em termos de sua magnitude, natureza de organização e, especialmente, pela negação da essência das vítimas” (ONU, 2001, p.12), conforme apontou o documento oficial da Declaração e do Plano de Ação adotados na III Conferência Mundial contra o Racismo, a Discriminação Racial, a Xenofobia e as Formas Correlatas de Intolerância, ocorrida de 31 de agosto a 8 de setembro de 2001 na cidade de Durban na África do Sul.

Vale ressaltar que a cartografia atual dos Estados africanos modernos é fruto, da partilha da África, conhecida como a Corrida da África no final do século XIX e começo do século XX, cujos interesses europeus representados principalmente por seus estados nacionais tais como França, Reino Unido, Itália, Bélgica, Alemanha, Portugal, Espanha e, por último, Estados Unidos, foram preservados ao dividirem o continente segundo suas reivindicações.¹³ Tal disputa ocorreu, entre a década de 1880 e a Primeira Guerra Mundial em 1914, envolvendo principalmente a França, Reino Unido, Itália, Bélgica, Alemanha, Portugal, Espanha e, por último os Estados Unidos que participou

¹³ Segundo Hernandez (2008, p. 62), Scalzaretto (2001, p. 97-98) e Canêdo (1992, p. 14-18) a divisão de África através dos interesses da Europa teve seu ponto máximo entre 15 de novembro de 1884 e 26 de fevereiro de 1885 na Conferência de Berlim, onde o continente africano foi consensualmente partilhado entre os quatorze países europeus, mais os Estados Unidos e Rússia, que não possuíam colônias, mas ascendiam como potências mundiais, interessadas no usufruto da expansão das colônias. Assim, ironicamente “o africano ganhou o privilégio de ser explorado na sua própria terra” (CANÊDO, 1992, p. 14).

com menos intensidade na fundação da Libéria. Inclusive, a disputa pela África foi um dos principais fatores que originou a Primeira Guerra Mundial, uma vez que após sua partilha na Conferência de Berlim (1884 - 1885) as reivindicações do Reino Unido, França e Alemanha não se estabeleceram com plenitude, gerando rivalidades e disputas políticas (DÖPCKE, 1999).

Antes disso as divisões das terras obedeciam outros critérios de territorialidade e fronteiras, principalmente critérios que respeitavam realidades étnico-culturais, religiosas, linguísticas, geográficas, ecológicas e políticas diferentes. Os colonizadores europeus ignoraram tudo isso, e de forma arbitrária, passaram um rolo compressor nessa realidade, acirrando e despertando disputas e conflitos, sobretudo, patrocinando guerras por territórios entre as diferentes etnias; pois, as fronteiras estabelecidas pela carta geopolítica da África aprovada na Conferência de Berlim não coincidiam com as fronteiras estabelecidas pelos próprios povos africanos antes da invasão e expropriação imperialista.

Desse modo, os problemas atuais no continente africano e em outras partes do mundo onde houve colonização são desdobramentos e consequências desse estupro e violência colonial. A ONU no documento oficial já citado da Conferência de Durban reconheceu que

o colonialismo levou ao racismo, discriminação racial, xenofobia e intolerância correlata, e que os Africanos e afrodescendentes, os povos de origem asiática e os povos indígenas foram vítimas do colonialismo e continuam a ser vítimas de suas consequências (ONU, 2001, p. 12).

2. *A história da África não começa com os europeus.*

A história do continente africano é muito mais antiga que da Europa, mas ainda pouco conhecida por aqui, devido à narrativa pérfida da historiografia oficial. Inclusive, a história é uma das categorias mais utilizadas no pensamento e na prática cotidiana africana, basta ler o historiador de Burkina Fasso, Joseph Ki-Zerbo (2010); o escritor, etnólogo, filósofo e historiador malinês Amadou Hampâté Bâ (1982) ou os escritos da poetisa, feminista e professora ganesa Abena Busia (1985) para perceber que a história é categoria central no desenvolvimento e estruturação das tradições e dos cotidianos em África. Seja falada ou escrita a história, dá voz às experiências e às tradições locais. A história falada e ouvida por meio da transmissão oral é uma fonte legítima de conhecimento acumulado há séculos no continente africano. Mas não somente, registrar e estudar essa história tem sido fundamental para o desenvolvimento científico e cultural por lá.

“A África tem uma História”, essa afirmação do historiador Joseph Ki-Zerbo, nascido em Burkina Fasso, em sua introdução à coleção História Geral da África, editada pela UNESCO (2010, p. XXXI), mostra ao longo das dez mil páginas, distribuídas em oito volumes, que a África como berço da humanidade e das primeiras descobertas, invenções e civilizações humanas, ainda tem muito do que ser estudada e compreendida e que muitas das respostas dos nossos problemas contemporâneos podem estar por lá (FONSECA, 2009; MUNANGA, 2015).

Corroborando com essa concepção, Fonseca no livro “África: desconstruindo mitos” (2009) e Nascimento (2008) no livro “A matriz africana no mundo”, mostram uma África rica, diversa e pluricultural que foi capaz de transformar e de participar ativamente do desenvolvimento do mundo a partir dos legados e conhecimentos de suas diversas nações e etnias.

Essa África que propiciou o desenvolvimento científico, político, social, econômico, cultural, religioso, tecnológico da humanidade no passado ainda é pouco reconhecida, carece de ser estudada e considerada como fonte de saber, de conhecimento e como ponto de partida para enxergar o mundo também.

Essa África protagonista de sua própria história é constantemente violada pela visão preconceituosa ensinada e disseminada pelo ocidente - eixo norte americano e europeu - por meio de representações negativas de si e de sua descendência. Perceba esse preconceito nos trechos a seguir:

África não é uma parte histórica do mundo. Não tem movimentos, progressos a mostrar, movimentos históricos próprios dela. Quer isto dizer que sua parte setentrional pertence ao mundo europeu e asiático. Aquilo que entendemos precisamente pela África é o espírito a-histórico, o espírito não desenvolvido, ainda envolto em condições naturais e que deve ser aqui apresentada apenas como no limiar da história do mundo [...]. A África não é um continente histórico; ela não demonstra nem mudança nem desenvolvimento [...] são incapazes de se desenvolver e de receber uma educação. Eles sempre foram tal como os vemos hoje – Hegel (1770-1831) “Filosofia da História” (1995, p. 174).

O negro, coletivamente, não progredirá além de um determinado ponto, que não merecerá consideração; mentalmente ele permanecerá uma criança. Richard Burton (1821-1890), tradutor de “As mil e uma noites”, em seu livro “Mission to Gelele, King of Dahomey” (1966, p.50).

Pode ser que, no futuro, haja uma história da África para ser ensinada. No presente, porém, ela não existe; o que existe é a história dos europeus na África. O resto são trevas [...], e as trevas não constituem tema de história [...] divertimo-nos como movimento sem interesse de tribos bárbaras nos confins pitorescos do mundo, mas que não exercem nenhuma influência em outras regiões - Hugh Trevor-Hoper (1963, p.871. In: FAGE, 2010, p.9).

Os comentários acima revelam não somente a tônica da visão ocidental e preconceituosa sobre a África, como também a percepção das diferenças numa perspectiva social entre raça-etnia-cultura-natureza e civilização. Categorias utilizadas para constituir os pilares das desigualdades, justificadas: primeiro pela animalidade, anormalidade e loucura designadas como classificações ao negro; segundo pelas ideologias evolucionistas, teológicas e científicas que serviram para conformar a superioridade dos europeus, segundo pressupostos do racismo científico; e terceiro para representar e justificar as conquistas de povos, de territórios e a exploração escravagista.

Ainda que hoje Hegel¹⁴ não tenha tanta força de influência direta na elaboração da história da África, a representatividade e o peso da opinião dele foi aceita e assumida pela ortodoxia histórica e ocidental do século XIX (FAGE, 2010, p.13). Exemplo disso foram às declarações de Dalzel (1793) que justificava necessário o surgimento de uma história do Daomé para reorientar o mundo negro incivilizado. Segundo Dalzel,

"para chegar a um justo conhecimento da natureza humana, é absolutamente necessário preparar o caminho através da história das nações menos civilizadas [...] Não há nenhum outro meio de julgar o valor da cultura, na avaliação da felicidade humana, a não ser através de comparações deste tipo" (idem, 1793, p. v).

Para muitos historiadores do século XIX para o XX, a História da África – vivenciada ou contada – teria começado somente no contato com os europeus após as relações e mudanças estabelecidas, no hábito do registro e dos relatos oriundos das incursões feitas por viajantes, missionários, administradores e comerciantes do século XV ao XIX. Tal entendimento era fundamentado na ideologia do darwinismo social, que em consideração às teorias darwinistas sobre a evolução das espécies, acreditava que assim como as espécies animais e vegetais, somente os fortes sobreviveriam, ou seja, as civilizações mais preparadas sobreviveriam e deveriam por isso, dominar as menos preparadas, as que na concepção deles eram destituídas de civilização.

Essas e outras representações racistas e interpretações discriminatórias elaboradas sobre a África e incorporadas pelo mundo - em especial nas Américas - ao longo dos tempos, são resultado de relações intrínsecas entre ações e pensamentos do passado e do presente oriundas das dificuldades de compreensão do olhar estrangeiro, e que configuram no mundo ocidental um cenário de distorções, simplificações e generalizações da cultura e história das populações africanas.

¹⁴ Hegel exclui a África da totalidade da história universal, dizendo que a África negra vive no estado de barbárie e selvageria que a impede de fazer parte da civilização (MUNANGA, 2015, p.26).

Portanto, as leituras preconceituosas europeias realizadas em África e sobre ela, incorporadas durante o período colonial no Brasil, por exemplo, tornou-se tradição nas representações sociais que vem sendo reforçadas ao longo dos séculos. É importante frisar que nesta pesquisa, os termos utilizados que derivam do “colonial” fazem alusão a situações de opressão diversas, constituídas a partir de fronteiras de gênero, classe ou étnico-raciais, definidas não pela supremacia biológica, mas pelas condições históricas particulares e injunções sociais forjadas. Tal argumento é útil para explicar as desigualdades sociais entre a população no Brasil (COSTA, 2006).

Sabe-se que nem todas as situações de opressão são consequências do colonialismo, mas sabe-se que a estrutura criada a partir dele, além de surtir efeitos e consequências políticas, econômicas, sociais e culturais; engendrou, reforçou e reproduziu muitas dessas opressões históricas como decorrência ideológica, veja-se as nuances históricas do patriarcado e da escravidão no Brasil e também na América Latina.

Hoje, utiliza-se o termo colonialidade para localizar as construções discursivas presentes no imaginário coletivo, decorrentes da experiência básica da dominação colonial, que desde então vem permeando, enquanto ideologia, as dimensões mais importantes do poder mundial, incluindo sua racionalidade específica, o eurocentrismo, como padrão mundial específico e constituinte do poder capitalista, bem como da imposição de uma classificação étnico-racial da população mundial (QUIJANO, 2010; 2007; 2005; 2002).

Em suma, a representação negativa de África deve muito ao imaginário do homem ocidental que construiu e formulou imagens do “Outro” africano em oposição à imagem que tem de si mesmo e a partir de uma ótica eurocêntrica. Para Horta (1995, p. 189):

Ao lermos os textos europeus que retratam o africano (o mesmo sucede, aliás, se interpretarmos ícones), mesmo os mais descritivos, temos de partir sempre do princípio de que estamos perante representações, o que é dizer, perante (re)construções do real [...]. Essa construção faz-se de acordo com as categorias culturais e mentais de quem viu, ou (e) de quem escreve [...]. A representação é, aqui, a tradução mental de uma realidade exterior que se percebeu e que vai ser evocada — oralmente, por escrito, por um ícone — estando ausente.

Deve-se pensar que a representação social e negativa de África é apenas uma leitura a partir de um ponto de vista comum e partilhado entre europeus, e que não necessariamente define e atesta a realidade vivenciada na África e pelos africanos.

Obviamente, que os africanos, também constroem representações a partir de suas interpretações e significações, em contato com os colonizadores europeus. Conforme afirma Horta (1995), a antinomia identidade/alteridade se pauta em representações recíprocas, dinâmicas e em constante ressignificações:

Em suma: as representações recíprocas são uma dimensão essencial do encontro de europeus e africanos, de uma história em comum. Práticas e representações constituem um binômio indissociável. As últimas têm, portanto, um papel coadjuvante na explicação da natureza do relacionamento entabulado entre duas partes que se observam e que interagem. [...] Trata-se de uma convergência natural e necessária em todos os fenômenos resultantes do encontro ou confronto de culturas [...] (HORTA, 1995, p. 191).

No entanto, essa convergência não deveria justificar uma relação de dominação, está aí a dificuldade de reconhecer e compreender a alteridade. A negação do outro se dá pela comparação entre culturas, pelo confronto e embate entre dois mundos pela abstração e percepção da realidade num sentido de superação/guerra e não de diálogo.

Desse modo Assim, conceitos valorativos se cristalizam em categorias, estigmas e estereótipos se naturalizam, constituindo-se como referências vigentes para identificar e/ou representar determinados indivíduos e grupos sociais. O olhar do europeu para com o Outro africano se impregnou de um "estranhamento", oriundo da dificuldade de aceitar as diferenças, de aprender e emprestar significados com ela, colocando-o como exemplo negativo no centro egocêntrico e civilizacional.

Desse modo, por mais que a obrigatoriedade do ensino de história e cultura africana, afro-brasileira e indígena nos currículos escolares¹⁵ esteja em vigor desde 2003 e institucionalize uma narrativa diferente da versão histórica oficial; desconstruir essa visão pejorativa e preconceituosa, ainda, é um desafio que requer conhecimento e muita aceitação para deslocar o foco de uma visão eurocêntrica, para uma visão interculturalista¹⁶; sem hierarquia ou classificações assimétricas entre culturas do mundo.

¹⁵ A temática indígena foi inserida pela lei 11.645 em 2008.

¹⁶ No sentido de que não há uma cultura inferior a outra. Há culturas, e diversidade de culturas, que tem seus processos civilizatórios diferentes entre si, o que é importante para uma cultura, não necessariamente é importante ou tem funcionalidade para outra. A interculturalidade nesse estudo traz a noção de que é preciso olhar as culturas de uma maneira horizontal, abrindo espaços e possibilidades para conhecê-las e aprender com elas; entendendo que muitas culturas interagem entre si, se correlacionam por vezes em situações híbridas ou não, sobrepostas em contextos históricos, estratégicos e até opressivos. Para entender as culturas se faz necessário entender os processos históricos que as conformam. Isso coloca o desafio de exercitar o respeito pela diversidade presente entre os seres humanos, consequentemente entre as culturas de diferentes povos e contextos.

Um desafio que conta com muitos materiais e pesquisas já produzidas por intelectuais de várias áreas do conhecimento. Inclusive as Diretrizes Curriculares Nacionais para a Educação das Relações Étnico-Raciais e para o ensino de História e Cultura Afro-Brasileira, instituída pelo Parecer CNE 003/2004 e Resolução Nº 1, de 17 de junho de 2004 que regulamenta a alteração trazida pela Lei 10639/2003 à Lei 9394/1996, nos seus artigos 26, 26A e 79B da Lei de Diretrizes e Bases da Educação Nacional (LDB) traz uma série de recomendações e orientações a serem tratados e aplicados como conteúdos e práticas educativas do tema. Essas Diretrizes além de assegurar o direito à igualdade de condições de vida e de cidadania; e garantir o direito e o acesso igualitário às diferentes histórias e culturas que compõem a nação brasileira, ela também atende o estabelecido na Constituição Federal nos seus Art. 5º, I, Art. 210, Art. 206, I, § 1º do Art. 242, Art. 215 e Art. 216.

3. *O Egito antigo é negro. O Egito antigo nunca foi branco.*

O Egito - civilização multimilenar - foi eminentemente negro até Roma invadi-lo e a miscigenação desenvolver a pigmentação mais clara da pele como observamos nos dias atuais. Antes disso, o Egito era eminentemente negro, até porque se localiza ao norte do continente africano, historicamente composto pelos povos kushitas: etíopes e núbios, povos que apresentam uma pigmentação de melanina mais acentuada, ou seja, são negros mais escuros.

Ou seja, na antiguidade africana, as mulheres reais egípcias, os faraós comandantes de suas dinastias, bem como as populações desses reinos - comumente representados nos filmes e novelas como brancos - eram negros. Logo, boa parte do conhecimento que forma a base do mundo ocidental é um conhecimento africano, negro. Quem foram as pessoas capazes de empreender inteligência para construir conhecimentos e obras tão complexas como as pirâmides, por exemplo? Quem eram essas pessoas que detinham conhecimento científico, espiritual, médico, astronômico, arquitetônico, matemático, gastronômico, dentre outros? Quais foram suas histórias, como construíram tudo isso, como dominavam as cheias do Rio Nilo, aproveitando dela para irrigar e cultivar a agricultura? Conhecimentos que até hoje não se conseguiram decifrar por completo, como o processo da medicina de embalsamar mortos, por exemplo.

O mundo ocidental ensinou nos currículos escolares que o Egito não ficava em África e que não era negro. Negros e brancos cresceram pensando que a história

magnífica do Egito era branca. Por que afinal, como negros poderiam empreender tamanho conhecimento, pelo simples fato de serem negros? Pessoas historicamente consideradas escravas e inferiores. No entanto, essa ideia é parte de uma representação social oriunda do eurocentrismo que exibiu a civilização egípcia como sendo uma civilização de um povo branco. Essa versão etnocêntrica da história vem sendo contestada por historiadores, sociólogos e antropólogos africanos, como Cheikh Anta Diop (2010) por exemplo, que além de revisar esta história, descreve em sua tese toda a origem da humanidade e o progresso da mesma em África, afirmando que a “Antiguidade egípcia é, para a cultura africana, o que é a Antiguidade greco-romana para a cultura ocidental. A constituição de um corpus de ciências humanas africanas deve ter isso como base” (idem, p.34).

Nessa direção, após dezesseis anos de pesquisa e estudo de campo, em seu livro “The Destruction of Black Civilization: Great Issues of a Race from 4500 B.C. to 2000 A.D”, o sociólogo e historiador Chancellor Williams (1974) fez revolução ao afirmar que o Egito era uma nação negra, o escritor trouxe uma abordagem revolucionária na década de 1970, oferecendo uma abordagem reveladora para a pesquisa, o ensino e o estudo da história da África, deslocando o foco da história de árabes e europeus em África para os próprios africanos. Em *Stolen Legacy: The Egyptian Origins of Western Philosophy* livro escrito pelo George G. M. James (1954) essa afirmação traz inúmeras projeções e confirmações da história negro-africana no Egito. Mas não são somente autores negros ou africanos que confirmam isso, autores brancos e europeus também deixaram relatos sobre a aparência negro-africana dos egípcios, tais como Gerald Massey, Richard Francis Burton, Rt. Pritchett Heródoto, Conde De Volney Constatin, George Rawlinson, especialmente Cheikh Anta Diop, do Senegal, Chancellor Williams, dos Estados Unidos, Ivan Van Sertima e George G. M. James, da Guiana, Yosef Bem-Jochannam, da Etiópia, Theophile Obenga, do Congo-Brazzaville e Wole Soyinka e Wande Abinbola, da Nigéria, figuram entre os muitos estudiosos, pesquisadores, cientistas, filósofos e criadores de literatura e arte, pessoas do continente africano e da diáspora africana que estão ativos, produzindo obras fundamentais para a África contemporânea e futura (NASCIMENTO, 2009, p. 198). Ainda há outros pesquisadores que comprovam a presença negra no mundo antigo antes de Cristo, trazendo os Hebreus, os antigos israelitas, como povos com aparência física semelhante à dos egípcios, ou seja, negros com cabelo lanudo, leia-se crespo.

Todavia, para romper com a historiografia oficial é preciso estudar, usando os recursos do conhecimento histórico para desmascarar o lugar comum e estigmatizado atribuído à África. E a escola tem um papel preponderante nisto:

A escola, às vezes de forma velada e, às vezes, de maneira explícita, torna-se um espaço no qual essas concepções se perpetuam graças a distorções da realidade histórica, omissão de fatos, reprodução de inverdades, sempre no sentido de mostrar os povos africanos como tribos estáticas no tempo, alheias ao conhecimento científico e ao progresso humano. [...] A escola tem sido apresentada, de um modo geral, nas pesquisas sobre as questões raciais, como uma base conservadora e excludente ao se pautar em um modelo de currículo que poderíamos denominar de embranquecido diante da ausência de conteúdo que possa contribuir para a integração e o reconhecimento dos alunos negros (FERREIRA, 2000, p. 43).

É preciso estudar isso e muitas outras dimensões dessa história, para saber que a inferioridade do negro é uma construção histórica dos colonizadores, para deslegitimar a capacidade que encontraram no continente antes de invadirem, saquearem e explorarem. Não haveria exploração se não houvesse nada a explorar; o que não era o caso. Ninguém chuta cachorro morto. Esse provérbio popular, por vezes, dá conta de entender o posicionamento dos colonizadores. Essa expressão traz o sentido de que pessoas não atacam o que não tem valor, não atacam aquilo que é insignificante, medíocre, irrisório. Disputar os espaços, as narrativas e o conhecimento africano foi parte da expansão do mundo ocidental pela corrida de acúmulo de dinheiro, poder e domínio. Dentro desse contexto, não haveria narrativas que humanizassem o oponente, quando o que estava em jogo era a dominação dos povos e a exploração das terras. Certamente, a partir desse ímpeto imperialista, não seria interessante criar e nem deixar possibilidades para ameaças e conflitos que atrapalhassem os interesses colonialistas a época.

4. *Em África no passado havia cidades e, no presente, há tecnologia e desenvolvimento.*

A ideia de que a África é um continente atrasado, repleto de pobreza, mazelas, doenças e safáris, leva as pessoas pensarem que por lá só há deserto e mata com habitantes vivendo somente em choupanas e aldeias. Ao contrário disso, há várias cidades e centros urbanos expressivos. Por outro lado, há também comunidades locais e tradicionais. Viver na cidade não deveria ser uma forma de discriminar quem nela não reside. Essa maneira classificatória de estabelecer quem faz parte da civilização, e quem faz parte de sociedades consideradas “primitivas” faz parte do processo de

inferiorização de povos e culturas que vivem em áreas rurais e tem outras maneiras de se organizar socialmente.

Por outro lado, há sim uma insuficiência provocada pela interferência externa, sobretudo pela corrupção, guerras coloniais e conflitos motivados por interesses internacionais e europeus. Mas não se justifica pensarem que África é excluída da era digital, além de ter cientistas e gênios da computação no continente africano é preciso pensar que ele nunca foi um continente isolado, sem contato com outros continentes da terra. A modernidade é contemporânea aos povos africanos que também são contemporâneos a outros povos. A questão é quais foram os processos, causas e consequências que defasaram e subdesenvolveram estruturas políticas e econômicas de estados africanos?

As respostas estão nos processos históricos ocorridos no continente, tais como o colonialismo, escravidão, apartheid, emancipação dos povos africanos e a atual globalização neoliberal. A independência dos países africanos ainda é recente e carece de reordenamento interno e cooperação externa para que África volte a trilhar seu caminho promissor, interrompido no passado pelos conquistadores europeus¹⁷. É preciso refletir sobre isto, pois a partir dos termos de Joseph Ki-Zerbo (2009) e Carlos Moore (2010) a deflagração e flagelo material e imaterial de África, de sua cultura e descendência negra tem origem, contexto, memória e temporalidade histórica, que resultam numa conjectura de relações de poder, domínio e expansão engendrada pelo imperialismo capitalista e globalizado.

Todavia, mesmo diante disso tudo que foi exposto até aqui, pode-se dizer que a África como um todo está se reerguendo, que sua história passou a ser contada pelos próprios africanos e que as visões sobre ela estão sendo cada vez mais ressignificadas e ampliadas para mostrar uma realidade atravessada por inúmeras violências, mas também por diversas resistências e tempos de grandes glórias. A história africana é tão bonita e potente quanto às outras.

Segundo Ki-Zerbo (2009, p. 24-25), desde a antiguidade egípcia até meados do século XVI, a África evoluía de maneira progressiva. Por que ainda se vê poucos edifícios e monumentos antigos em África? Porque boa parte desses patrimônios e mais de cem cidades africanas foram invadidas, destruídas, saqueadas e queimadas pelos europeus. Segundo o historiador Robin Walker (2006), autor do livro ‘When We Ruled’

¹⁷ Pois segundo Dagoberto José Fonseca (2004a) não houve colonização em amplas partes do continente, mas a sua tentativa que foi o colonialismo que ficou apenas nas áreas litorâneas de África.

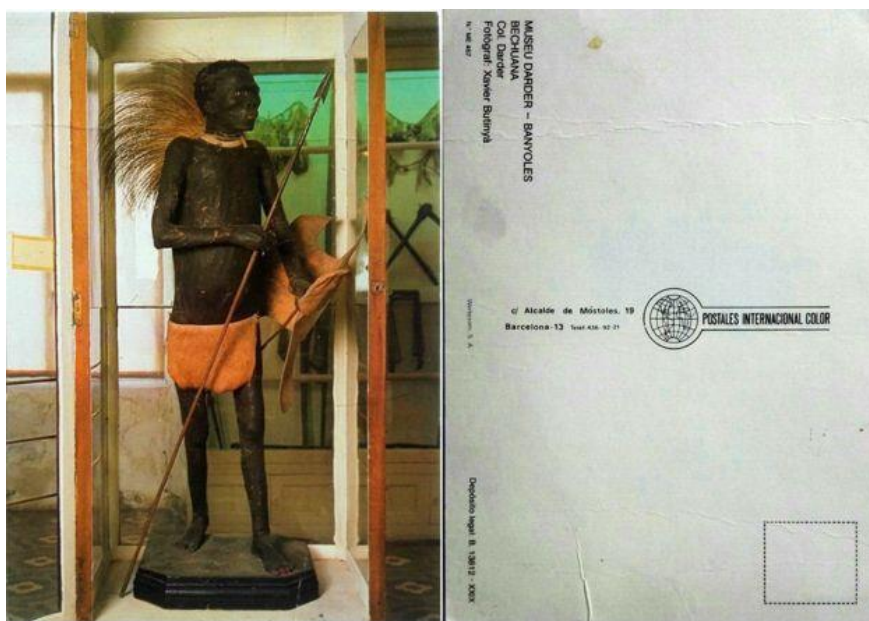
(Quando Governamos) há uma história completa, mas pouco conhecida dessas cidades antes de sua destruição. O que leva muitas pessoas a pensarem que em África não existiam cidades desenvolvidas.

Outros livros importantes para entender toda essa dinâmica histórica são a obra de Walter Rodney (1975) que escreveu o livro *How Europe Underdeveloped Africa* (Como a Europa subdesenvolveu a África), e o livro *African Cities and Towns Before the European Conquest* (Cidades Africanas Antes da Conquista Europeia) escrito por Richard W. Hull (1976), além de desconstruir visões estereotipadas sobre os africanos, as obras trazem relatos de viajantes europeus e desenhos dessas antigas cidades ricas em edifícios, monumentos, arquitetura, urbanização, design, planejamento, cultura, conhecimento e comércio.

Porém, esse patrimônio foi aniquilado a partir da invasão europeia. Aquilo que não foi destruído foi roubado. E muito do que foi roubado pertence a colecionadores particulares ou estão expostos em museus europeus ou norte-americanos. O que se conhece da arte africana nesses espaços é fruto dos processos de empilhamento e saqueamento de povos inteiros, corpos de pessoas vivas e mortas e peças materiais por vezes sagradas que quando retiradas do seu contexto familiar de origem, serviram como peças de exposição, decoração e entretenimento nos museus e em espaços das tradicionais famílias da Europa.

Um exemplo disso, foi a exposição do corpo de “El Negro”¹⁸ de “Banyoles”, um guerreiro sul africano pertencente ao grupo Kgatlane de BaTlhaping, que os irmãos comerciantes franceses Edouard e Jules Verreaux empalharam e colocaram à venda em sua loja, identificando-o como o “Bechuana”, um homem de Tswana de África do Sul / Botswana). Posteriormente, em 1988 seu corpo foi vendido a um naturalista espanhol, chamado Francesc Darder que o exibiu como peça na Exposição Universal em Barcelona (PARSONS, 2002). Após a morte de Darder, juntamente com outras peças de sua coleção particular, El Negro se tornou um símbolo das conquistas imperialistas que representava todos os “negros”, ou seja, povos conquistados pela exploração e escravização espanhola. O corpo de El Negro foi exposto à visitação até meados de 1997 no Museu Nacional de História de Darder na Espanha.

¹⁸ Para ler mais sobre acesse os sites <http://www.thuto.org/ubh/afhist/elnegro/elno.htm> e



Cartão Postal do El Negro no Museu Darder, na Espanha. Foto: Frank Westerman¹⁹

A história trágica desse guerreiro começou quando ele morreu em 1830. Após ser enterrado no cemitério na Cidade do Cabo, o corpo do sul-africano foi roubado pelos irmãos Verraux e levado para a Europa, sendo exposto durante 170 anos em vários museus da França e da Espanha. Até que em 1983 o escritor holandês Frank Westerman (2004) o descobriu numa visita ao Darder; vinte anos depois, o escritor decidiu escrever um livro sobre a extraordinária jornada de El Negro de Botswana (Bechuana) até Banyoles na Espanha.

Em 1992, indignado com a situação, Alphonse Arcelin, o médico espanhol de origem haitiana, escreveu uma carta para o jornal El País, sugerindo que El Negro fosse retirado do museu, porque isso certamente poderia ofender atletas e turistas que fossem visitar o museu na ocasião dos Jogos Olímpicos, realizados naquele ano em Barcelona, cujo o lago de Banyoles era um dos locais de competição. A partir disso a história do guerreiro se espalhou pelo noticiário internacional e Arcelin contou com o apoio de pessoas expressivas na mídia, como o pastor americano Jesse Jackson, o jogador de basquete Magic Johnson e o ganhador Kofi Annan, então secretário-geral assistente da ONU²⁰.

Vários foram os escritos em formato de carta e contestação sobre o futuro do El negro, publicados nos jornais The Midweek Sun e The Reporter da cidade de Gaborone,

¹⁹ Imagem disponível em <http://www.bbc.com/news/magazine-37344210>. Acesso: 17 jan 2016.

²⁰ Informações retiradas da matéria da BBC News intitulada “A história do homem que foi empalhado e exibido como um animal”, disponível em <http://www.bbc.com/portuguese/internacional-37447603>. Acesso: 17 jan 2017.

Capital do Botswana. As reportagens e relatos de imprensa sobre o caso do El Negro não somente comoveram pessoas, como provocaram um alvoroço para saber de sua real origem e a data de seu regresso à África. Trazer a público a informação sobre o El Negro, possibilitou engendrar sensibilizações de pessoas de diversas partes do mundo que se sentiram solidárias a sua história. Essas notícias além de servirem de dados materiais dessa trágica história, ao darem visibilidade para o caso, contribuíram e muito para o regresso de El Negro a sua terra natal. Mesmo após a influência da mídia no sentido de pressionar as autoridades da Espanha, disseminando conhecimentos e indagações a respeito do caso, o regresso de El negro ocorreu somente 100 anos mais tarde do sequestro de seu corpo.

Foi no ano de 2000, que os restos mortais do negro de Banyoles começa a ser preparado; em 2002, o guerreiro é repatriado, trazido de volta para África e enterrado novamente em Botswana sua terra natal; foram mais de 170 anos sendo exibido como animal na Europa. Mesmo assim foram colocadas dentro do caixão apenas o crânio, alguns ossos de braços e pernas; sua pele rachada e dura, por conta do tratamento com polimento de sapato após deixada no Museu de Antropologia de Madri na Espanha.

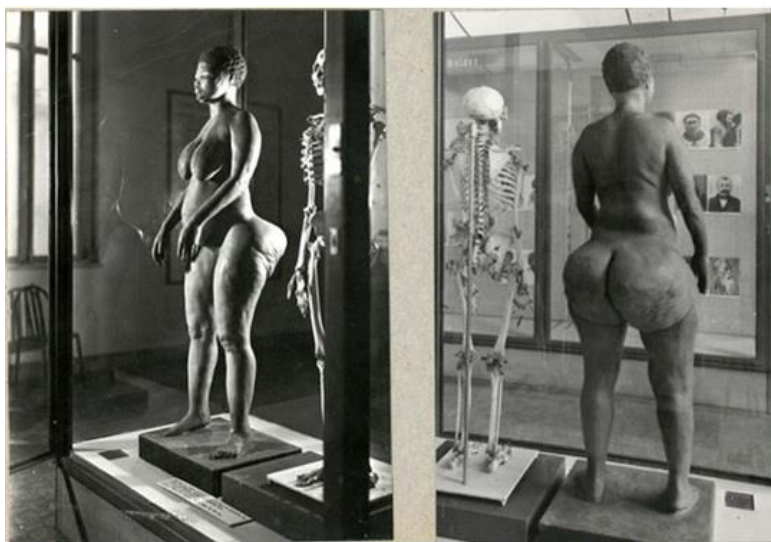
Essa história tão bizarra demonstra a maneira desumana e hierárquica pelo qual europeus tratavam africanos, qualificando-os como negros, objetos semoventes, segundo suas concepções etnocêntricas. Para a mentalidade da época, a escravidão/exploração de corpos negros era considerada normal, boa parte das pessoas não se escandalizavam com essa injustiça e violência social. “A escravidão não era escandalosa como é hoje”, não havia ética com o Outro visto como diferente (SCHMIDT, 1999, p. 213).

Assim, o valor da humanidade não se estendia a esses povos, por eles considerados como coisas primitivas e inferiores. Por isso, imbuídos desta concepção, se justificavam superiores perante o tratamento perverso e destinado ao negro, que ora servia como deboche e entretenimento, ora como arte bizarra a ser exposta como atração circense e exploração sexual, como ocorreu com Saartjie Baartman; um caso semelhante a do El Negro e mundialmente conhecido, cuja parte da história de seu rapto, escravização, exposição, exploração e morte se retrata no filme intitulado *Venus Noire*, dirigido pelo tunisiano Abdellatif Kechiche.

Nascida em 1789 na região do vale do Rio Gantoos em Botsuana na atual África do Sul, pertencente à etnia Khoisan do povo considerado pejorativamente pelos

holandeses como povo bosquímano ou hotentote, que significa homens do mato²¹; Saartjie, a pequena Sara, mais conhecida como Sarah Baartman, a “Vénus Hotentote” ou a “Vénus Negra” em referência a deusa grega da fertilidade, foi uma mulher africana sequestrada e escravizada aos 10 anos de idade por holandeses de quem herdou o sobrenome e uma condição social terrível de trabalho doméstico, exposição e crueldade. Em vida, seu corpo foi utilizado para servir como atração exótica em circos, feiras, teatros e em outras exposições fetichistas e sexualizadas; e após sua morte em 1815, seu corpo continuou a ser explorado em exposições e incursões científicas na Europa do século XIX.

Posterior à autópsia do médico anatomista Georges Cuvier, o molde retirado de seu corpo, seu esqueleto, suas nádegas, cérebro e toda sua região púbica, foram conservadas em formol e expostas durante dois séculos até a década de 1980 no Musée de l'Homme, em Paris. Porém, antes de morrer a pequena Saartjie já havia enfrentado a curiosidade de pintores e cientistas naturalistas que mapearam e mediram todo seu corpo e suas partes, registrando as verificações em caricaturas e ilustrações compostas no Jardin du Roi (Jardin Royal des Plantes Médicinales), que serviriam de tema e base científica para estudos de museus, institutos e zoológicos de ciências naturais.



Sarah Baartman - remains and a cast of her body on display in a Paris museum 22

Segundo Amanda Braga (2015), Saartjie é um grande ícone da ferocidade do colonialismo científico; a promoção desses espetáculos de zoo humano, da arte,

²¹ Embora seja um filme de comédia, o filme "Os Deuses Devem Estar Loucos", gravado em 1981 em Botsuana na África do Sul, traz um homem Hotentote como um dos protagonistas.

²² Imagem disponível em <https://mrdivis.wordpress.com/2016/01/13/the-sarah-baartman-story-continues/> Acesso: 14 jan 2017.

entretenimento e da ciência europeia relacionava-se intimamente com às teorias eugenistas da época, que por meio do tom jocoso e artístico consideravam as pessoas por eles capturadas e exploradas como objetos de estudos às teorias médicas, cuja finalidade servia para tentar comprovar a suposta superioridade da raça branca em detrimento das outras raças em que titulavam como selvagens, primitivos, monstruosos e animais incivilizados próximos aos macacos.

Todavia, nos tempos atuais, as comparações libidinosas e as associações de negros a macacos, têm sua origem popular nessas incursões do racismo científico impregnado com maior ênfase desde o século XIX. Tal ciência permitiu, aos conquistadores europeus, fundamentar a animalidade do negro, bem como seu tratamento desigual enquanto ser sem cultura, incivilizado, ser bruto próprio ao trabalho braçal e escravo.

Essa construção do pensamento e imaginário europeu proporcionada pela ciência que alimentou as emoções e as ações entre pessoas dessa época, ainda está presente no imaginário social e coletivo do povo brasileiro; basta acessar as estatísticas e perceber os casos de racismo e sexismo em que mulheres negras cis e trans, semelhantes ao fenótipo negro de Saartjie, são as principais vítimas da violência: quando assediadas e exploradas pelos empregadores; quando são brutalmente assassinadas e espancadas em decorrência de violência doméstica ou ódio misógino; quando são espezinhas pela violência obstétrica nas instituições de saúde desse país; quando têm seus filhos, netos, sobrinhos, irmãos, companheiros, amigos jovens e homens negros assassinados sistematicamente; quando permanecem sozinhas e menosprezadas em suas relações afetivas; quando são silenciadas pelas opressões e solidariedade machista masculina; quando evitam andar sozinhas por medo do estupro e do assédio nas ruas; sobretudo, quando vítimas dessas e de outras formas interseccionais de violência, discriminação, misoginia e LGBTfobia, morrem ou permanecem mortas em vida, tendo seus direitos humanos negados e usurpados.

Segundo Neusa Souza Santos (1983, p.17-18), “saber-se negra é viver a experiência de ter sido massacrada em sua identidade, confundida em suas perspectivas, submetida a exigências”, daquilo que Sueli Carneiro (2003, p.119) identifica como “privilégios que advêm da exploração e exclusão dos gêneros subalternos” superlativados e hierarquizados pelo racismo e sexismo, que em intersecção, instituem por meio dos gêneros hegemônicos e heteronormativos “padrões que seriam inalcançáveis numa competição igualitária” (CARNEIRO, 2003, p.119). Por outro lado,

essa experiência de ser negra e mulher além de revelar articulações para o desmantelamento do mito da democracia racial e do ideal de branqueamento, também desvela o protagonismo que essa mulher tem ao incorporar - em sua luta pela (sobre)vivência - toda a “dinâmica de uma memória cultural ancestral”, legada por mulheres africanas que no continente África ou em sua diáspora, lutaram a favor de suas culturas e comunidades.

Portanto, a luta atual de mulheres negras por reconhecimento de suas humanidades também é uma continuidade da luta memorial por libertação, cidadania, direitos e respeito engendrada por seus antepassados (Lélia González apud BAIRROS 2000, p.57). Assim, ser mulher e negra e diversa, num país cuja herança colonial ainda prevalece não é algo trágico, mas também não é algo fácil. Ser mulher negra e continuar viva no Brasil, quando não é fruto de um milagre, é fruto da resistência e resiliência dessas pessoas que em apoio se recriam em suas potencialidades e se fortalecem cotidianamente, para combater e menoscar com as representações que fazem de seus corpos negros, vistos como libidinosos, provocantes e incontrolavelmente sexuais; alvos vulneráveis a retaliação temerosa de setores conservadores, dependentes e/ou alienados da sociedade brasileira (GOMES, 1995; COLLINS, 2000; HOOKS, 2006; SOUZA, 1983; WERNECK, 2000; WHITE, 2000; CARNEIRO, 2003; DAVIS, 2016).

Tal realidade se correlaciona historicamente em sua gênese com a concepção que fundamentou o tratamento dispensado ao corpo negro de Saartjie no século XIX, em que somente mulheres brancas, ainda sim sujeitas ao machismo patriarcal, eram consideradas como padrões de beleza, delicadeza e feminilidade. Por certo, antônima a esse padrão, considerada uma aberração, e hostilizada por isso, Saartjie em suas apresentações foi tratada como selvagem ao ser exibida nua e acorrentada numa jaula, onde seus movimentos eram coordenados por um domador de animais: que além de acentuar o suposto caráter animalesco atribuído pelos europeus da época; permitia que os mesmos, envolvidos num clima de erotismo, apalpassem suas partes mais íntimas, assim atenuando o apelo sexual e pornográfico das representações ocidentais europeias. A lascívia voluptuosa e a curiosidade pornográfica eram parte do exotismo presente no imaginário europeu, composto pelo deleite do rigor e do despojamento científico, racista e racional nutrido a época desde XVI.

Com 1,35 metro de altura, lábios vaginais avantajados e acúmulo de gordura nas nádegas e barrigas, fenótipo característico da sua etnia, Saartjie teve seu corpo negro hipersexualizado e violado pelas turnês em que participou como uma das atrações

principais das festas da elite aristocrata, de espetáculos circenses e interesses de pintores e cientistas; o final de sua vida se resume a prostituição e alcoolismo. Saartjie morreu miserável aos 25 anos de idade em decorrência de uma doença infecciosa, que segundo especulações pode ter sido pneumonia, sífilis ou alcoolismo (CRAIS e SCULLY, 2009).

No entanto, é somente em 1985 que a história e memória dessa experiência torturante de Saartjie Baartman se torna, de fato, reconhecida e alcança visibilidade mundial após ser retratada no ensaio intitulado *The Hottentot Venus*²³ escrito por Stephen Jay Gould e publicado no livro *The Flamingo's Smile* pela Norton & Company da cidade de Nova Iorque, Estados Unidos.

Assim, após 194 anos de sua morte e alguns anos de discussão, disputas políticas e protestos públicos, a saga tenebrosa da “Vênus Negra” tem seu fim em 6 de março de 2002, quando seus restos mortais: um esqueleto e dois frascos de vidro - um contendo seu cérebro e o outro, seus órgãos sexuais, conservados em formol - são repatriados e sepultados por meio de um funeral solene com recepção e honras de um chefe de Estado em sua terra natal, a Cidade do Cabo na África do Sul. Finalmente Sarah é sepultada sob salvas de canhão e um discurso inflamado proferido por Nelson Mandela, que na ocasião como presidente da África do Sul reivindicou formalmente a França a repatriação dos restos mortais de Saartjie como parte importante da herança e da identidade africana. Assim, com um final trágico e amargo, Saartjie se tornou símbolo na luta contra o racismo e pelos direitos humanos dos povos africanos (BRAGA, 2015).



Autoridades sul-africana e francesa com o molde de gesso de Saartjie antes da devolução²⁴

²³ Gould, Stephen Jay (1985). *The Hottentot Venus*. In: **The Flamingo's Smile**. New York: W.W. Norton & Company. p. 291-305

²⁴ Imagem disponível http://www.bbc.com/portuguese/noticias/2016/01/160110_mulher_circo_africa_lab
Acesso: 15 jan 2017.



Sepultamento dos restos mortais de Saartjie na África do Sul²⁵

Os casos de “El Negro” e da “Vênus Negra”, além de escancararem as argumentações pseudocientíficas do racismo no século XIX, colocam em evidência a audácia, prepotência e arrogância da ideologia racista que impregnava e estruturava o pensamento europeu a época. Como disse Carlos Moore (2012, p.230), “o racismo beneficia e privilegia os interesses exclusivos da raça dominante, prejudicando somente os interesses da raça subalternizada”. Isto equivale dizer que esses fatos estruturaram uma consciência histórica moldada pelas relações de poder e dominação total exercida concretamente de uma raça contra a outra em benefício próprio.

Infelizmente, o ímprobo colossal dos europeus aos bens materiais e imaterias da África gerou consequências gravíssimas. Conforme apontam Ki-Zerbo (2009) e Marco Aurélio Luz (2000), após a invasão externa - a quebra de várias rotas de comércio, a internalização do tráfico negreiro, seu impacto demográfico e a extração das matérias primas legalizada pelo pacto colonial - a África foi aprisionada, dividida e esquarterjada, sendo substancialmente explorada pelo processo econômico global.

Para Ki-Zerbo (2009), a invasão dos conquistadores europeus provocou uma reviravolta na história e no desenvolvimento africano. A lógica de mercado e do lucro capitalista, e ainda, a consolidação dos Estados Nacionais além de deteriorar as lógicas locais de comércio e organização política no passado, não correspondem às singularidades e pluralidades dentro dos territórios africanos contemporâneos. Sendo assim, como adequar povos tradicionais africanos, numa lógica ocidental de organização social, econômica e política? Como engendrar um reordenamento dessas estruturas, que transcenda os processos da globalização ao qual estão todos submetidos a partir da lógica de relações internacionais e comércio exterior? Isso seria possível? De

²⁵ Imagem retirada do mesmo site citado acima, na nota 19. Acesso: 15 jan 2017.

que maneira? Sem dúvida, um desafio para os dias atuais. Entretanto, mesmo diante desses impasses, há um desenvolvimento tecnológico e científico que impressiona setores mais progressistas do mundo atual; nessa África contemporânea a era digital e informatizada está presente.

Mesmo diante desses processos históricos que subdesenvolveram o continente, pode-se afirmar que há avanços econômicos expressivos em muitos setores da economia de vários países, como é o caso de Angola que está entre os cinco países mais ricos e em franco desenvolvimento da África, com um PIB em torno de US\$ 132 bilhões em 2016. Um outro exemplo de desenvolvimento são as cidades de Abuja capital da Nigéria e Adis Abeba capital da Etiópia que vem crescendo a cada ano. Com mais de 3 milhões de habitantes, Adis Abeba é uma cidade cosmopolita considerada o centro cultural da África, pois além de abrigar mais de 100 embaixadas, ela ainda é o centro diplomático da África e sede da União Africana e da Comissão Econômica das Nações Unidas no continente (FARIA, 2015). Já Abuja, integrando o país da Nigéria, tem um dos PIB mais altos do mundo²⁶ (GONÇALVES, 2014). Apesar da presença do Boko Haram a Nigéria vem liderando a economia do continente africano e já conseguiu ultrapassar a África do Sul. África não é só miséria, tem riqueza e desenvolvimento. Do mesmo modo que brasileiros não gostam quando estrangeiros norte americanos dizem que no Brasil só tem selva e sexualização, os africanos também não endossam a falácia de que por lá a civilização nunca chegou.

5. *Para que falar de Racismo? Racismo é coisa do século passado, do século XIX e a escravidão já acabou.*

Realmente a escravidão acabou, mas suas consequências ainda estão longe de acabar. Segundo Alencastro (2000) a África está presente no Brasil, oficialmente, desde meados do século XVI quando começaram a chegar os primeiros africanos traficados, sequestrados e escravizados. Povos sobreviventes de muitos que, por condições subumanas, tiveram suas vidas interrompidas e extraviadas do seu curso natural. Parece um tom trágico escrever dessa forma, aparentemente apelativa, mas acontece que essa foi uma triste realidade imposta aos milhares de africanos antepassados dos negros aqui no Brasil. Assim, como o povo judeu tem o respeito pela memória dos anos de

²⁶ Saber mais sobre em <http://projeto101países.com.br/2015/02/adis-abeba-capital-da-etioopia-muito.html>
Acesso: 17 jan 2017.

sofrimento causados a seus antepassados pelo holocausto e a política racista de Hitler, a população negra, além de ter sentimentos de memória parecidos e experiência longamente drástica, ainda sofre nos dias de hoje com as consequências da escravidão, ocorrida no Brasil e em outras partes do mundo, somadas às mazelas deixadas pelo colonialismo em África. Essa é a experiência histórica de cunho racial que une diversos movimentos negros espalhados pelo mundo, em sua maioria, com o ensejo de reeducar posturas e olhares convalescentes para ascendência e descendência africana.

A situação atual da população negra no mundo, e principalmente no Brasil, tem uma localidade histórica, e não se resume somente a problemas de ordem socioeconômica. Poderíamos dizer que as estatísticas negativas das péssimas condições de vida a que estão submetidas boa parte da população negra, se dá pela mobilidade da tradição social do racismo bem fecunda no país desde a escravidão; que tanto aqui quanto no mundo, gerou vítimas inseridas num sistema desigual, assimétrico e de exclusão que se estabelece por meio das barreiras impostas pelo racismo social, científico, ambiental e institucional.

Sistema esse que opera em boa parte das esferas, relações e instituições da vida em sociedade, e quem vem se complexificando, ou melhor, se sofisticando com o passar do tempo. O racismo impede a população negra no geral de ter uma boa qualidade de vida e acesso aos bens materiais na sociedade. O racismo impede e exclui essas pessoas de ter as mesmas oportunidades que outras, imputando-lhes a uma opressão e violência histórica que as exclui da sociedade. Porque a própria sociedade as exclui devido à cor da sua pele, o estilo do cabelo, a classe social, ao gênero, a cultura e a religião que professam.

Imprime-se aqui nessas ligeiras palavras, noções sobre mazelas provocadas pela ambição do conquistador europeu demarcada na memória e na cultura do povo brasileiro. Isso nos permite localizar alguns dos problemas que atingem parte de sua população de mais de 50% de descendentes de africanos. Trazer esse histórico não exclui os processos de resistência e de exceções que ocorreram e que ocorrem no Brasil, apenas aponta a política expansionista de um eminente capitalismo que se sustentou nas pseudoteorias científicas para justificar tal crime, e com isso estruturou relações, instituições e a nação que vivenciamos hoje.

Não se pode negar que o país passou por importantes mudanças, entretanto, tem-se que assumir e reconhecer que boa parte das transformações pelas quais o Brasil passou, e vem passando, são devidas as intervenções do povo por meio de movimentos

sociais, especialmente ao movimento negro (FONSECA, 2009b) que vêm pautando a garantia do direito social, a necessidade de corrigir distorções, validar e reconhecer as diferenças. Sobretudo, a diversidade multicultural de povos - tais como negros e indígenas - que não somente contribuíram para a cultura nacional, como participaram ativamente com seu trabalho e conhecimento para o desenvolvimento desse país.

O continente americano, com destaque para América Latina, especialmente o Brasil, é fruto de um processo violento e violador dos direitos humanos. Essas terras não foram descobertas, mas sim invadidas e muito disputadas entre etnias europeias, como portugueses e espanhóis, que permaneceram aqui com o intuito de explorar os recursos naturais, e com isso acumular riquezas materiais. Sob o jugo desse intento, foram muitas as formas de opressões sofridas pelos povos originários daqui, que quando não exterminados, foram afastados de seus territórios de origem, escravizados, e substituídos pelo trabalho escravizado de africanos para alavancar a exploração, ocupação e expansão colonialista.

O desenvolvimento do país deve e muito ao trabalho forçado, mas bem-sucedido de negros e indígenas. Esse país tem uma dívida histórica e impagável com essas populações que empreenderam com seus corpos, forças e tecnologias para a construção desta nação, embora relegados à animalização e à negação do direito de exercer sua humanidade, pode-se afirmar que essas pessoas participaram do projeto de Brasil; mesmo na condição de exclusão a que foram submetidos, elas em certa medida subverteram a ordem, transformaram-na e a partir do que tinham antes e do que construíram depois dos conquistadores, elas resistiram (SOUZA, 2012; FONSECA, 2009; NASCIMENTO, 1994, 2008, 2009; OLIVEIRA, 2003; LUZ, 2000).

Ainda assim, essas pessoas estabeleceram legados históricos não somente para os brasileiros, mas para o mundo por meio da diáspora. Desse modo, a assunção dos descendentes dessas vozes revela e desvela um passado que, ainda, se faz presente na tradição das relações étnico-raciais socialmente construídas no Brasil, e que em certa medida provoca um impacto na vida e na realidade de muitas pessoas que participam do Congado; pessoas em sua maioria descendentes de africanos que fazem uma cultura afro-brasileira acontecer do passado até os dias atuais.

Em suma, de acordo com Mario Furley Schmidt²⁷, "muitos brasileiros de hoje descendem de povos africanos. Por isso, conhecer a história da África nos faz conhecer nossa própria história". Na realidade essa afirmação soma-se a ideia expressa por Souza (2012), Munanga & Gomes (2006), quando afirmam que para conhecer a história e a cultura do Brasil, é preciso conhecer a história e a cultura africanas para além do tráfico negreiro; pois a construção deste país e a produção do conhecimento e da identidade brasileira passa pelas africanidades expressas nas vestimentas, religiosidades, culinárias, danças, músicas, ciências e nas tecnologias inscritas na corporeidade do povo brasileiro.

Por esta razão, a matriz africana possibilitou desenvolver este país multicultural e diverso do ponto de vista étnico-racial, etário, de gênero, orientação sexual e religioso. Retrabalhar a África no cenário brasileiro é desmontar os obstáculos que tornaram sua história e cultura em imagens e representações injustiçadas, esquecidas, folclorizadas e deformadas pelo eurocentrismo.

6. *Negros não são descendentes de escravos, e sim de pessoas que foram escravizadas.*

Negro, africano e escravo foram categorias negativamente inventadas pelos conquistadores e ao longo da história foram ressignificadas positivamente por intelectuais e movimentos negros, que a partir dessas categorias estabelecidas principalmente fora da África, tiveram que remodelar suas identidades, inserindo-as num contexto de luta por respeito, reconhecimento e fortalecimento de suas identidades a partir de suas raízes africanas, e também, a partir da reivindicação por direitos e cidadania. Partindo da oralidade de Makota Valdina²⁸ e da escrita do antropólogo Dagoberto José Fonseca, além de ter uma diversidade étnica e cultural imensa no continente, os “africanos de diferentes etnias-nacionais da África, não nasceram escravos, eles foram escravizados pelo sistema político-econômico e pela instituição sócio-jurídica implantada pelos conquistadores” (FONSECA, 2009, p. 29).

Chamar essas pessoas de escravos é o mesmo que reduzi-las a um estado de natureza, quando na verdade elas são parte de uma realidade histórico-cultural a qual

²⁷ SCHMIDT, Mario Furley apud OLIVA, Anderson Ribeiro. A História da África nos bancos escolares: representações e imprecisões na literatura didática. *Estud. afro-asiát.*, Rio de Janeiro, v. 25, n. 3, p. 421-461.

²⁸ Frase proferida por Makota Valdina e registrada na página 7 de carta-documento, disponível no site <http://www.tst.jus.br/documents/10157/5da95f6f-63ad-4973-8fcc-d859b5de234a> Acesso: 20 jan 2017.

foram vítimas de sequestro, cárcere privado e trabalho escravo que durou mais de trezentos anos no Brasil. A história do africano trazido à força não “nasceu” no navio negreiro, na verdade sua história e cultura antecede a chegada dos asiáticos orientais e dos conquistadores árabes e europeus conforme apontam Diop (2009), Fonseca (2009), Ki-Zerbo (2009), Nascimento (2008), Munanga & Gomes (2006) e Luz (2000).

Embora essa ideia seja óbvia, ela ainda é inoperante nas relações e no imaginário social do Brasil. Muitos brasileiros pensam que africano não tem diversidade, que é tudo igual e que sua história começa no Brasil. Ao contrário disso, é necessário pensar que a história do Brasil se impulsiona com a chegada dos africanos, que com suas culturas impregnaram esta terra de sentido e civilização. Para o historiador Manuel Querino (1955; 1980) e os antropólogos Dagoberto José Fonseca (2009; 2015) e Marco Aurélio Luz (2000), os negros - africanos e afro-brasileiros - com todo seu ethos civilizatório colonizaram o Brasil, essa influência é visível e perceptível no modo de ser, se vestir, andar, falar, dançar e comer do povo brasileiro. Povo esse que em termos gerais desconhece e, por vezes, desvaloriza suas origens africanas.

De maneira geral, a utilização do termo escravo ao invés de escravizado é recorrente em textos e falas de pesquisadores até renomados na área da história e das ciências humanas e sociais como um todo. É como se ainda pensassem que a relação que a África estabeleceu com o Brasil foi apenas enquanto fornecedora de mão de obra escravizada. Muitos descartam as relações bilaterais, de comércio e diplomacia que vários povos da África já possuem com outros povos (FONSECA, 2015).

Em síntese, não restam dúvidas de que a humanidade surgiu na África, portanto os negros não surgiram no Brasil. Como vimos, a história do negro é antecedente e sua raiz africana nunca foi carente de história, pelo contrário, as culturas africanas se alimentam da história, assim como se fundamentam na memória, na tradição oral, na identidade e no sentimento de pertença do seu povo a suas origens. Silenciar essa história ou distorcê-la é uma dimensão do racismo enquanto fato social, enquanto tradição social que se renova a cada geração e que influencia as assimetrias e desigualdades raciais e de classe entre negros e brancos (SOUZA, 2014). E mais, invisibilizar essa história traz sérias e reais consequências para o devir respeitoso e a convivência entre as diferenças.

Todas as culturas têm suas narrativas de glórias e conquistas, essas fazem parte da consolidação de identidades e personalidades entre pessoas. Pensar as culturas de origem africana e indígena no Brasil sem considerar o contexto racial em que se inserem

as dinâmicas sociais entre sua população é o mesmo que afirmar que por aqui o racismo não existe e não interfere na realidade dessas pessoas e de suas culturas. Não é possível pensar cultura negra no Brasil sem apontar a resistência da mesma contra o racismo. A cultura negra no Brasil já é uma dimensão da resistência frente ao racismo e suas nuances.

Desse modo, entender que a história de África é rica e diversa é um passo para entender que a história da África é extremamente importante para compreender a história do Brasil. Porque a cultura brasileira da qual nos alimentamos cotidianamente descende de mais da metade de sua população que é negra, de ascendência e descendência africana. A história e cultura de raiz africana é tão importante quanto a de raiz europeia, asiática e/ou indígenas, por isso merece ser estudada, respeitada e conhecida.

Ela faz parte do que somos, em nossa particularidade e diversidade também, pois no território brasileiro perpassa a identificação das identidades em contexto, como as identidades afro-brasileira, afro-indígena, por exemplo. Identidades essas forjadas pela diáspora negra, ou seja, pela saída em massa de africanos escravizados da África para o Brasil, que ajudaram a povoar e a desenvolver esta terra. Os africanos não somente acompanharam os ciclos de desenvolvimento do Brasil, como em cada um deles inventou, criou e empregou técnicas e conhecimentos utilizados por eles à milênios na África. E é justamente com a chegada desses africanos que a história do Congado no Brasil começa; história essa que aprofundaremos na segunda parte dessa tese. Então, diante do exposto de que África está se falando?

Certamente, do plural de África, de muitas Áfricas com inúmeras possibilidades e potencialidades. Daquilo que foi possível recriar e dar continuidade nas terras estrangeiras onde os milhares de escravizados aportaram e fundaram aqui parte do Mundo Africano, compreendido neste estudo não somente como uma localização geográfica e sociopolítica da África enquanto continente, mas também de sua expansão e posicionamento enquanto Diáspora em contextos d'além mar no Atlântico, Índico e Pacífico, bem como no mundo islâmico.

Interconexões, fluxos e refluxos afrodiaspóricos

A África e suas diásporas sempre foram um ciclo de movimentos. A diáspora se caracteriza como um intenso deslocamento de sentidos, rotas e rumos que partem de um lugar em comum, mas criam dimensões infinitas enquanto possibilidades profundamente enraizadas em contextos sócio-históricos. Entre trânsitos, circulações e movimentos, a diáspora supera a arcaica divisão do mundo em territórios nacionais, engendrando fluxos contínuos e globais enquanto processos sociais, econômicos, culturais e demográficos que além de transcender as nações, geram a intensificação das relações sociais numa escala global (DIAS & LOBO, 2012, p.10).

Não há um único modelo de experiência, temporalidade e narrativa de diáspora. A diáspora africana ultrapassa o Atlântico e outras fronteiras nacionais e geográficas e se estabelece desde os primórdios da humanidade em África. O primeiro êxodo se deu na saída em massa de populações africanas para povoar outros continentes no mundo, depois esse fluxo continuou em outras rotas de interesses e trocas comerciais entre nações africanas e intercâmbios com o mundo oriental, ameríndio e aborígine, e a mais recente é a diáspora africana forçada e impelida pelo imperialismo europeu que também estabeleceu conexões diaspóricas a partir da modernidade ocidental imposta.

Pessoas de ascendência e descendência africana criaram conexões afrodiaspóricas em territórios dessa modernidade, influenciando a dinâmica dos lugares onde se estabeleceram antes, durante e após os períodos de colonização e escravidão.

Algumas dessas pessoas na condição de escravizadas, outras libertas dessa condição por alforrias voluntárias ou compradas. Havia pessoas que não eram escravizadas, em situação de liberdade civil, e outras, que mesmo nessas condições adversas insistiam em exercitar sua liberdade.

Neste sentido, os ensaios presentes nos livros “Extending the Diaspora: New Histories of Black People” (CURRY; DUKE & SMITH, 2009), “Black Europe and the African Diaspora” (HINE; KEATON & SMALL, 2009) e “The African Diaspora: A History Through Culture” (MANNING, 2009), mostram a dimensão desse campo de estudo e das discussões mais contemporâneas sobre o tema. Essas obras evidenciam a diversidade de culturas, comunidades, histórias e relatos de experiências que se constituíram na diáspora africana. Assim, esses ensaios ampliam o debate trazendo reflexões que permitem; primeiro, considerar, dentre outros, a construção de

significados sobre raça, política, sexo, gênero e nacionalidade que se interseccionam na conformação de ideologias fundantes para a construção de projetos nacionais em todo globo (FLORVIL, 2012).

Segundo suas discussões levam a considerar perspectivas de histórias construídas a partir e com a experiência e presença dessas pessoas negras de ascendência e descendência africana, espalhadas por fluxos migratórios forçados ou não, mas responsáveis por influenciar e remodelar certas realidades na Europa, na Austrália, no Japão, na Holanda, por exemplo, a partir da presença dos mouros, africanos convertidos ao Islã, presentes no norte da África em meados de 1596.

Terceiro, esse entrelaçamento de análises de localidades geográficas distintas do eixo atlântico, oportuniza pensar e problematizar as experiências afrodiáspóricas para além das experiências e interações afro-estadunidense pelo mundo, muitas vezes privilegiadas pelos estudos da diáspora africana.

O quarto tópico ressalta que as noções de diáspora africana, comunidades e identidades negras presentes na Europa tem sido ressignificadas e articuladas politicamente, sobretudo com o advento da imigração de africanos oriundos da África pós-colonial subsaariana e islâmica, além do contato com outras minorias étnicas e nativas, por vezes, europeias e/ou estrangeiras como parte da globalização mundial. Enfim, a diáspora é permeada por fluxos e refluxos de conexões e interconexões dessa dinamicidade globalizada, que está sendo considerada e estudada com mais atenção nos últimos tempos (FLORVIL, 2012; MALOMALO, FONSECA & BADI, 2015).

Em suma, a diáspora que se destaca neste estudo é a afrodiáspora involuntária deliberada pelo ocidente que provocou deslocamentos de populações inteiras da África para o Brasil. Mas para falar da Afrodiáspora, se faz necessário citar a eurodiáspora, ou seja, a saída dos europeus que migraram da Europa para África e para outras partes do mundo, engendrando também mudanças significativas nas dinâmicas das comunidades locais onde se estabeleceram enquanto colonos, grileiros ou agregados em terras estrangeiras.

Sabe-se que várias foram as formas de tratar, discriminar e racializar os grupos nativos dos lugares conquistados, imputando a eles uma categoria sub-humana e inferiorizada com relação às identidades brancas, de diferentes nacionalidades europeias, que foram sendo reforçadas nesses territórios estuprados pelo imperialismo ocidental. Um exemplo disso foi a maneira como os descendentes mestiços entre

africanos e alemães no sudoeste da África²⁹ foram marginalizados e excluídos dos direitos de exercerem cidadania por sua descendência afroalemã.

Mesmo assim - diante de leis e tratados discriminatórios e eminentemente violentos e genocidas, vigentes tanto nos territórios colonizados pela diáspora europeia, quanto nos territórios que receberam a diáspora africana - a lista histórica de rebeliões, guerras e insurgências frente aos sistemas coloniais e escravistas é extensa por toda a África e sua diáspora.

Os povos africanos não foram passivos diante das invasões estrangeiras. Um exemplo disso foi a batalha travada pela sacerdotisa Dahia Al-Maria, nascida no que agora é Argélia, no final do século XVII. Ela foi ativa na resistência na África do Norte durante as invasões árabes de África. Por volta do ano 1690, ela esteve à frente do comando dos exércitos africanos, obrigando legiões árabes a se retirar e avaliar suas estratégias de guerras³⁰. Esse foi um dos milhares de enfrentamentos feitos por homens e mulheres africanos que dificultaram a entrada dos conquistadores em África.

Foram mais de 400 anos de tentativas e guerras por parte dos europeus para invadir as fronteiras de África até que em meados século XV conseguiram dar início a tal feito (CUNHA Jr, 2010). Se nesses anos, antes e após a colonização, a resistência negra esteve presente, por que não teria sua continuidade insurgente nos territórios do Brasil? Certamente, essa é uma evidencia de conexão comunicativa de resistência que as inúmeras travessias além-mar não encerraram. Por outro lado, apesar de muitas pessoas europeias terem retornado para seus territórios de origem, estima-se que cerca de 60 milhões de pessoas deixaram o continente europeu entre os anos de 1815 a 1932.

A diáspora europeia se refere a comunidades brancas, as suas nações e etnias de ancestralidade, ascendência e descendência europeia fora da Europa, oriundas do movimento migratório histórico de vários povos e etnias europeias pelo planeta, principalmente a partir dos séculos XVI ao XIX, quando os impérios coloniais da Europa se expandiram para a América, África, Austrália e Ásia; representados em evidencia pelo Império Espanhol, Britânico, Alemão, Russo, Francês e Português, os mais agressivos em extensão territorial nesse sentido. No sul do Brasil, principalmente, se tem várias colônias de descendentes europeus que ainda mantêm suas tradições.

²⁹ O Sudoeste Africano Alemão de 1884 até 1915 foi uma colônia alemã, sendo assumido e administrado como Sudoeste Africano pela África do Sul até 1990, quando se tornou República da Namíbia. Leia mais sobre o assunto no artigo “História, memória e colonialismo (alemão) em questão” escrito por Silvío Marcus de Souza Correa (2014).

³⁰ Trecho extraído de algumas falas e publicações do historiador Runoko Rashidi em sua rede social.

Ocorreu uma diáspora europeia em África, mas também uma diáspora africana na Europa e em outras partes do mundo. Entretanto, o que difere a diáspora europeia da africana a partir da entrada dos europeus em África, é que a diáspora europeia não foi forjada, forçada e nem imposta, os imigrantes europeus migraram de maneira espontânea e voluntária para novas terras, uns para construir novas possibilidades de vida como fuga a pobreza, outros em condições temporárias, cujo retorno já era previsto. O interessante é que muitos não foram impedidos de gerar fortunas e riquezas para sua descendência. Ao contrário das pessoas africanas que foram forçadas a migrarem sem perspectivas de vida e liberdade, forçadas a trabalhar como escravizadas, sem perspectiva de lucro e mais valia e nem dignidade aos olhos dos imigrantes europeus.

Certamente, o tráfico de africanos escravizados foi, o mais expressivo e sem dúvida o mais cruel e importante dos processos migratórios transatlânticos e das diásporas africanas pelo mundo, gerando impacto significativo para a modernidade e os modos de produção capitalista (ALENCASTRO, 2000; CORREA, 2015).

A despeito disso, resta dizer que, nesta terra brasileira, - negros e brancos são imigrantes, apartados apenas pelas linhas tênues e agressivamente históricas dos processos coloniais e escravagistas. Enquanto um grupo se tornou referência de dominação, o outro foi brutalmente violentado e explorado. Assim, como desdobramento desse processo, a desigualdade social que se vislumbra nos dias atuais é consequência do percurso sócio histórico que foi construindo lugares específicos e subalternizados para os grupos considerados superiores e para os outros considerados inferiores.

Ademais, Malomalo e Badi (2015) ressaltam que nos dias atuais, como herança desse processo, a superestrutura herdada dos preconceitos e representações raciais da época da escravidão e colonização europeias explica as atitudes e agressões racistas adotadas e praticadas pelas pessoas e pelas instituições oficiais contra estudantes e imigrantes negros, tais como africanos e haitianos no Brasil. “E pior, a prática da violência contra os corpos dos imigrantes africanos encontra-se no mercado de trabalho e entre os cidadãos comuns no Brasil e outras partes do mundo” (idem, 2015, p.13).

Essa repulsa pela África aparece na realidade dos negros nascidos no Brasil que também sofrem preconceitos por sua descendência africana; quanto mais a identidade negra se exalta, mais racismo se presencia. Entretanto, ainda há esperança.

Sem dúvida, o Brasil com um importante legado africano, histórico e cultural, há de seguir o caminho, já iniciado, de superação de racismo ou de discriminação racial, convertendo seus próprios cidadãos negros da diáspora, que formam a parte da sexta região africana, em “cidadão completos”, e por extrapolação estender esta política a essa nova comunidade negra procedente do continente africano, contribuindo deste modo ao “renascimento africano” (MALOMALO E BADI, 2015, p.12).

Quer dizer que essa

é uma das maneiras de assumir uma de suas raízes raciais e culturais, a africana, deixando de considerar neste país os negros como um “problema”, e sim como uma “solução” de muitos desafios que tem para enfrentar, em particular a redução das desigualdades raciais e sociais e das migrações regionais (idem, 2015, p.12).

A partir disso, para compreender o termo cultura d’além mar é preciso assumir essa realidade, considerando tanto a especificidade, quanto a diversidade presente nos espaços geográficos e culturais onde a presença africana se estabeleceu e se estabelece fora do continente, no passado e nos dias atuais. Quando se fala em África no plural, considera-se justamente que identidades africanas estão sendo recriadas nos espaços coloniais e colonizados até hoje, mas não somente, considera-se também que a diáspora africana fruto da travessia transatlântica não encerrou os processos civilizatórios, pelo contrário, os expandiu.

Pensar desta maneira oportuniza pensar que a África atravessou fronteiras, rompendo barreiras, estabelecendo relações e ampliando horizontes. Foram fluxos contínuos de informações tecidos a cada contato intercultural que se estabelecia. Isso não quer dizer que esse processo foi harmonioso, pelo contrário ele foi dialógico envolvendo estratégias, tensões, impasses, regimes, assassinatos, ações violentas, insurgentes revoltas, muitas negociações, em resumo relações mútuas e conflituosas entre os povos.

Nesse curso, entre conquistadores e escravizados o que ocorreu não foi a fusão ou até mesmo a mistura homogênea entre culturas, mas sim a imposição de uma cultura sob a outra, e a dupla sobreposição e justaposição da cultura considerada dominada pelo conquistador europeu. Para o negro não havia alternativa a não ser justapor sua cultura entremeio a cultura imposta para continuar preservando suas raízes. Basta dizer que, inseridos num sistema escravagista violento e perverso, os negros reelaboravam a cultura imposta a partir de sua própria cosmovisão. Como já foi citado antes, a esse processo se dá o nome de africanização, uma maneira de dar continuidade a perspectiva africana e que transforma o objeto e o fenômeno em contato a partir de sua percepção e

experiência no mundo africano. É importante pensar em africanização, não somente porque a diversidade africana se transplantou em massa para as Américas e Brasil, mas, sobretudo, porque agrupamentos étnicos de nações africanas inteiras além de instalarem seus territórios por aqui, desempenharam um papel fundamental e complexo no desenvolvimento tecnológico e humano a partir de suas sociedades africanas agrárias e urbanas³¹ (CUNHA Jr, 2010, 2005; MOORE, 2005; THORNTON, 2004). Engendrando assim, por meio de suas corporeidades, processos da continuidade de África pela diáspora.

Por isso, sendo um conceito comumente relacionado à experiência judia, mas diferente em sua concepção histórica - a diáspora africana - coloca para a sociedade o desafio: de conhecer suas múltiplas histórias, identidades, culturas, memórias; bem como de reconhecer seus elementos e processos civilizatórios oriundos da expansão dos povos africanos, desde as experiências dos tempos mais remotos em condições de liberdade, civilização e soberania na África, passando pelas condições adversas durante e após o processo de colonização e independência, até os dias atuais dessa modernidade globalizada (NASCIMENTO, 2009; SOUZA, 2012).

Importante notar que nesse fluxo identidades fluídas e memórias múltiplas são restabelecidas por sua conexão afrodiaspórica e de origem histórica, situadas localmente em circunstâncias nacionais e regionais de maneira específica, mas também global.

Neste sentido,

a diáspora tem uma temporalidade que é fundamental à identidade do grupo. Dito de outra maneira trata-se de uma condição temporal na qual os indivíduos se situam como se estivessem na intersecção entre passado (deslocamento forçado ou impelido), presente (lugar não escolhido) e futuro (retorno ao lugar predileto). Essa temporalidade múltipla (de uma experiência passada, de uma situação atual e de uma projeção futura) presente na memória coletiva é, geralmente, compartilhada por mais de uma geração (CORREA, 2015, p.3).

Esse sentimento de continuidade da identidade africana também toma contornos políticos extracontinentais. Segundo a União Africana³² a Diáspora representa a sexta

³¹ Sociedades africanas agrárias e urbanas, resultantes de aprimoramentos civilizatórios milenares advindos desde os primórdios da humanidade, conforme salienta Henrique Cunha Jr (2010).

³²Fundada em 25 de maio de 1963 e reconfigurada em 11 de julho de 2000, como a organização que sucedeu a Organização da Unidade Africana; a União Africana (UA) representa os interesses dos países africanos do continente África, atuando na promoção da democracia, da solidariedade, cooperação, direitos humanos e desenvolvimento econômico em África.

região de África, o que permite entender que também há uma identidade africana a partir do engajamento de seus descendentes espalhados pelo mundo³³.

Isto quer dizer que mesmo com cidadania, nacionalidade e etnias diferentes os povos de origem africana possuem uma ligação histórica e fenotípica em comum: a primeira é a melanina acentuada presente na dimensão física e biológica do corpo negro; a segunda é a filosofia africana³⁴ na maneira de ver, sentir, perceber, expressar e transformar o mundo; a terceira é a experiência traumática com o colonialismo que retirou a África dos africanos e com a escravização que retirou os africanos de África, descarrilhando conceitualmente e emocionalmente as referências valorativas da história e da cultura africana no continente e na diáspora, conforme aponta o psicólogo Wade Nobles (2009).

A esse processo de dessocialização, de despersonalização e negação da humanidade dos africanos, acompanhada do desprezo e do desrespeito coletivos e contínuos, ao direito de existir - Marimba Ani (1994)³⁵ citada por Wade Nobles (2009), definem conceitualmente como *maafa* - o processo de descarrilamento do desenvolvimento das sociedades africanas levadas a aviltamento pelas sociedades escravistas (NOBLES, 2009).

Mesmo submetidas nesta temporalidade opressora, essas pessoas criaram oportunidades para disseminar e ampliar territórios simbólico-culturais africanos para além-mar, a partir do que lhes restavam de mais precioso, seus corpos. Foram corpos negros que espalharam a África pelo mundo. A África passou por aqui, ali e acolá. Contudo, há Áfricas d'além mar. Há Áfricas espalhadas pelo mundo. Há várias Áfricas. Áfricas na Europa, nas Américas, principalmente na América Latina, onde se situa esse estudo a respeito do Congado.

Portanto, sem deixar de considerar o contexto brasileiro e suas especificidades, tais afirmações se endossam das palavras de Hall (2009) quando ele se refere à permanência da África no Caribe:

³³ Como vimos, espalhados no passado pelo processo de escravização e, contemporaneamente, pelos fluxos migratórios.

³⁴O site <http://filosofia-africana.weebly.com/> disponibiliza textos de filosofia africana em língua portuguesa, o acervo é parte da pesquisa "Colaborações entre os estudos das africanidades e o ensino de filosofia", desenvolvido pelo prof. Wanderson Flor do Nascimento, da Universidade de Brasília em parceria com o Grupo de Estudos e Pesquisas em Educação, Raça, Gênero e Sexualidades Audre Lorde - GEPEGES Audre Lorde (UFRPE/UnB-CNPq).

³⁵ANI, Marimba. **Yurugu: An African-Centered Critique of European Cultural Thought and Behavior**. Trenton: Africa World Press, 1994.

Retrabalhar a África na trama caribenha tem sido o elemento mais poderoso e subversivo de nossa política cultural no século vinte. E sua capacidade de estorvar o "acordo" nacionalista pós-independência ainda não terminou. Porém, isso não se deve principalmente ao fato de estarmos ligados ao nosso passado e herança africanos por uma cadeia inquebrantável, ao longo da qual uma cultura africana singular fluiu imutável por gerações, mas pela forma como nos propusemos a produzir de novo a "África", dentro da narrativa caribenha. Em cada conjuntura — seja no garveyismo, Hibbert, rastafarianismo ou a nova cultura popular urbana — tem sido uma questão de interpretar a "África", reler a "África", do que a "África" poderia significar para nós hoje, depois da diáspora (HALL, 2009, p.39)

Cabe salientar que

Antropologicamente, essa questão foi frequentemente abordada em termos de "sobrevivências". Os sinais e traços dessa presença estão, é claro, por toda parte. A "África" vive, não apenas na retenção das palavras e estruturas sintáticas africanas na língua ou nos padrões rítmicos da música, mas na forma como os jeitos de falar africanos tem estorvado, modulado e subvertido o falar do povo caribenho, a forma como eles apropriaram o "inglês", a língua maior. Ela "vive" na forma como cada congregação cristã caribenha, mesmo familiarizada com cada frase do hinário de Moody e Sankey, arrasta e alonga o compasso de "Avante Soldados de Cristo" para um ritmo corporal e um registro vocal mais aterrados (HALL, 2009, p.39).

Essa África que Hall descreve se reinventa diante das circunstâncias, sobrevive a partir da memória de sua dimensão continental, e se consolida através do que já se tinha antes, se reinscrevendo no cenário do novo mundo.

A África passa bem, obrigado, na diáspora. Mas não é nem será a África daqueles territórios agora ignorados pelo cartógrafo pós-colonial, de onde os escravos eram sequestrados e transportados, nem a África de hoje, que e pelo menos quatro ou cinco "continentes" diferentes embrulhados num só, suas formas de subsistência destruídas, seus povos estruturalmente ajustados a uma pobreza moderna devastadora. A "África" que vai bem nesta parte do mundo é aquilo que a África se tornou no Novo Mundo, no turbilhão violento do sincretismo colonial, reforjada na fornalha do panelão colonial. Igualmente significativa, então, é a forma como essa "África" fornece recursos de sobrevivência hoje, histórias alternativas aquelas impostas pelo domínio colonial e as matérias-primas para retrabalhá-las de formas e padrões culturais novos e distintos. Nessa perspectiva, as "sobrevivências" em suas formas originais são maciçamente sobrepujadas pelo processo de tradução cultural (HALL, 2009, p.39-40).

Isto quer dizer que a presença africana fora de seu continente recriou outras Áfricas com novos territórios e velhas insígnias cravadas na corporeidade das pessoas, em suas memórias, histórias, culturas e línguas distribuídas forçosamente pelo mundo; submetidas sim a um sistema de exploração e mercantilismo, mas nunca submissas a ele, sem expressão de resistência. Acomodar-se ao sistema para sobreviver e existir não é o mesmo que submeter-se a ele. Mesmo em condições desiguais, em um estado de servidão e de desigualdade, associado à coerção física e psicológica, a dimensão

humana dos escravizados e de sua descendência já liberta permaneceram, pelo menos aos próprios olhos.

Um exemplo disso foi a primeira tentativa liderada para reinstalar na África os africanos libertos pelo sistema abolicionista nos Estados Unidos:

Em 1787, mais de quatrocentos africanos alforriados foram enviados a Serra Leoa, para lá se instalarem. Pela primeira vez, a ideia do regresso coletivo dos antigos escravos africanos concretizava-se. A primeira tentativa neste intuito, organizada e financiada por africanos, ocorreu nos Estados Unidos e foi liderada por Paul Cuffee. Ele impressionara-se com as perspectivas abertas pela experiência de Serra Leoa, empenhando-se em reunir os negros que almejavam voltar à África. Além disso, Cuffee queria também desenvolver as trocas comerciais com o continente africano. Além do regresso à África de 38 negros, em 1814, foram poucos os efeitos imediatos dos ideais e dos esforços de Cuffee. Contudo, seu exemplo serviria de fonte de inspiração às futuras gerações. Ao passo que os europeus dos Estados Unidos estavam formando uma forte comunidade e criando instituições refletindo sua cultura e sua independência, os africanos, cujos sentimentos de desencanto e de decepção eram reforçados pelo orgulho racial, também implementaram suas próprias estruturas. Começaram a designarem-se como “africanos”, passo este de grande importância se levarmos em conta o fato da maioria deles ter sido arrancada de suas famílias quando criança, tirando-lhes assim os fundamentos necessários à clara definição de sua identidade étnica. Os estatutos vigentes proibiam aos negros falarem os idiomas africanos e praticarem suas religiões, enquanto a venda de escravos frequentemente dividia as famílias. (HARRIS, 2010, p.143)

Esse exemplo de organização social se espalhou por outras partes do mundo, influenciando iniciativas no sentido de retornar a África de maneira simbólica, tendo-a como referência de origem étnica e cultural, resgatando seus valores e retornando a algumas tradições já relidas pelos contextos afrodiaspóricos:

Colocando-se sob o signo da África, os negros afirmaram assim sua vontade de asseverar sua identidade, com base nas suas tradições e culturas de origem. Entretanto, tais organizações defendiam valores ocidentais, tais como a poupança, a teologia puritana, a promoção do indivíduo pelo trabalho e a instrução, a atenção dada às pessoas desfavorecidas e a ideia segundo a qual era preciso colocar-se ao dispor da sociedade (HARRIS, 2010, p.147).

Assim, para muitas iniciativas da América do Norte e em outras partes do mundo, reportar-se à África se estabeleceu no sentido identitário, político, sobretudo, simbólico e ritualístico de resistência, cidadania e identidade diaspórica. Todavia, “a presença dos negros no mundo inteiro deve-se principalmente ao tráfico intercontinental de escravos” (HARRIS, p. 2010, 163). De certa forma, o tráfico de escravizados para as Américas, por um lado gerou desmantelamento de nações, muitas mortes e sofrimentos, mas por outro lado oportunizou fundar novos hábitos, culturas, territórios, sociedades e

famílias inteiras, com relações diversas, consanguíneas e/ou estendidas, a partir da raiz africana em novos contextos. E mais,

a natureza de tal tráfico e suas consequências, mais especificamente na América e nos Caribes, levaram os africanos a travarem lutas por sua liberdade. Essas lutas, com o passar do tempo, despertaram nas consciências a preocupação generalizada da redenção da África e da libertação dos negros do mundo inteiro (HARRIS, p. 2010, 163).

Segundo Hall (2009), a África que hoje passa muito bem na diáspora é a África que foi possível recriar e permanecer como fonte inspiradora para recomeçar a vida, para reestruturar o patrimônio material e imaterial dos seus descendentes. Identificar e interpretar essa "África", relê-la, compreender no que pode significar e dos sentidos que ela dispõe e sua influência hoje na identidade e no sentimento de pertença das pessoas e dos grupos congadeiros na afrodiáspora é o que pretendemos investigar dentro do Congado Brasileiro.

Estudar o Congado como parte das experiências africanas e afrodiaspóricas no mundo, em especial na América Afro-Latina nos termos do historiador George Reid Andrews (2007), é fundamental para compreender a história dos negros e dos países que ajudaram a construir. Além de auxiliar na compreensão das permanências africanas, enquanto filosofias contínuas dos processos civilizatórios dessas culturas e seus territórios transnacionais, globais e locais em contato e expansão.

Abre-se um parêntese, por outro lado, o autor não amplia sua percepção para compreender que os negros propõem a partir dessas organizações, projetos democráticos de nação, a qual possa participar ativamente com direitos assegurados e garantias em todas as esferas e dimensões sociais. Para Hall (2009), essa postura desestabiliza as concepções do universalismo ocidental.

O estudo do Congado, enquanto manifestação religiosa e expressão cultural afrodiaspórica na América Latina, ajuda a entender e aproximar o debate cultural das relações étnico-raciais estabelecidas nesse território. Tanto o Congado quanto as irmandades e confrarias religiosas, as escolas de samba, os blocos carnavalescos, os clubes sociais, assim como o movimento negro contemporâneo em insurgência nos anos 1970 até os dias de hoje, dentre outras, são experiências de mobilização negra coletiva que transformaram e ainda transformam as realidades sociais, segundo Andrews (2012).

Desse modo, que expressões da cultura negra emergiram em outros países da América Latina? Até que ponto elas podem ou não convergir com as expressões da cultura negra brasileira? Se há laços afrodiaspóricos entre essas populações, que

expressões se convergem enquanto manifestações e usos dos elementos e continuidades africanas?

Certamente essas não são questões centrais neste estudo, mas algumas de suas respostas - além de aparecerem no livro de Andrews (2007) - apontam evidências para pesquisar as continuidades e rupturas proporcionadas pela afrodiáspora enquanto deslocamentos de populações inteiras para tais regiões, especialmente populações africanas de origem bantu traficadas para o Brasil e para outros países da América Latina, em virtude do desmantelamento do antigo Reino do Kôngo em meados do século XVI.

Em síntese, falar sobre África é trazer essa dimensão histórica e a problematização da realidade. Falar de Áfricas é citar as muitas Áfricas que instauraram nas Américas e em outros continentes. *Áfricas*, essa ideia como construção de um conceito, direciona o debate para mostrar a diversidade étnica e sócio-histórico-econômico-cultural presente no continente e na diáspora africana, bem como as unidades e ligações intercambiais e comuns entre as culturas africanas e sua vasta contribuição para o desenvolvimento da humanidade.

O entendimento de Áfricas que essa pesquisa toma por referência é amplamente interdisciplinar e abarca desde as produções criativas, inventivas, culturais e científicas de africanos nascidos no continente e na diáspora, até as permanências africanas em territórios marcados pela opressão desumanizante da colonização e escravização (ASANTE, 2009; NOBLES, 2009; SOUZA, 2012).

Portanto, *as Áfricas*, enquanto dimensões transcendentais de África estão conectadas a sua diversidade e multiplicidade como um continente de Áfricas múltiplas, porém com íntimos laços e elementos civilizatórios que chamamos de continuidades africanas, responsáveis por conferir sentido e atribuir significado as culturas materiais e imateriais, cuja origem anuncia África como berço matriz.

Pode-se afirmar que, em manifestações de origem africana, haverá sempre a expressão de um ou mais elementos civilizatórios responsáveis por traduzir e fortalecer elos de pertencimento às tradições cultivadas dentro e fora do continente. Por certo, as continuidades africanas, tais como oralidade e ancestralidade, dentre outras, ajudam a manter criações e recriações da cosmovisão africana no mundo.

Ciente disso, Áfricas diversas foram e estão sendo forjadas nas Américas. E, no Brasil, essa africanização não foi e nem é diferente, devido a afrodiáspora que se estabeleceu no contexto brasileiro a partir do tráfico negreiro. A diáspora africana foi a

origem do Brasil, se não fosse a escravidão não haveria capitalismo no Brasil e nem assimetrias e desigualdades entre classes sociais.³⁶

Conforme Moore (2010, p. 21) e Alencastro (2000, p.533), desde o século XVI até fins do século XIX, o Brasil recebeu da África, a maior parte de sua população, em torno de seis milhões de africanos escravizados, pertencentes às etnias Bantu da África-Central, tais como Mbundu, Bakôngo, Ovambo, Macua, Angico, dentre outras, traficadas e exportadas nos portos das regiões de Benguela, Cabinda, Loango, Moçambique e Luanda (Angola). Essas pessoas a partir de 1500 foram as que desenvolveram todos os ciclos econômicos do Brasil - o do açúcar, o do ouro, do charque, do café e do cacau - por meio de sua mão de obra, tecnologias e conhecimentos escravizados, resultantes da pilhagem do continente africano.

Essas pessoas não influenciaram somente o vocabulário atual do português falado no Brasil³⁷, elas transformaram a comida, a dança, o pensamento, enfim, transformou o contexto brasileiro, adaptando e transformando-o, segundo o estilo africano. E mais, essas pessoas transformaram a cultura corporal do Brasil, colocando nela a ginga, a malemolência, o ato de gingar, de driblar e levar a vida com movimento e precisão.

Boa parte desses conhecimentos continua fomentando os territórios negros, como comunidades quilombolas rurais e urbanas, terreiros de matriz africana, espaços contemporâneos e manifestações culturais como o Congado, por exemplo. Africanos e sua descendência por meio de seus corpos provocaram transformações, sobretudo deslocamentos nas paisagens geográficas, simbólicas e culturais no Brasil, devido às tecnologias e saberes que dispunham.

Assim, é importante frisar novamente que os/as africanos/as trouxeram a África em seus corpos, e seus corpos se configuraram enquanto territórios africanos; mergulhados em regiões vividas e repletas de memórias étnicas e culturais afloradas e reverenciadas. A corporeidade negra por meio de sua cultura se estabeleceu como território de África no Novo Mundo. O que permite entender junto a Geertz que o corpo enquanto uma construção cultural expressa o conjunto de códigos simbólicos

³⁶ Reflexão advinda das falas de Joel Rufino e Rafael Sanzio na palestra Diáspora africana e construção do Brasil, no Programa Entrelivros, exibido pela TV Brasil, em 16 de abril de 2014 no link <https://www.youtube.com/watch?v=F9nQVL7IRsM> Acesso: 20 fev 2017.

³⁷ O português brasileiro tem forte influência das línguas africanas, em especial das línguas bantu, do idioma kimbundu e kikongo, línguas nacionais de Angola (CASTRO, 2001).

reconhecíveis pelo grupo, sobretudo, resultantes do processo de cada sociedade (GERTZ, 1989).

Para tanto, se a África ainda hoje permanece rica, diversa cultural e simbolicamente, embora ressignificada é porque sua continuidade civilizatória está impressa na identidade e memória corporal de sua descendência.

O corpo é diáspora de África, sua região territorial, sua continuidade, seu movimento. O corpo também é linguagem, espaço de produção material e imaterial, lugar de memória e caminho de conexão entre os mundos visível e invisível dentro das tradições africanas. Assim, foi por meio de milhares de corpos negros, que a África se deslocou para o Brasil, criando raízes, frutos e ramificações frondosas neste lugar.

Essa África incorporada feito árvore do baobá - forte, bonita e resistente - está presente no imaginário das pessoas que dela descendem, o que se torna perceptível na dança, no falar, nos jeitos de ser e pensar e no cotidiano de muitos brasileiros. Desse modo, acredita-se também que a África está viva no meio congadeiro exercendo influência nos diversos grupos que a celebram através dos rituais e das narrativas dentro do Congado.

Desse modo, é possível verificar essa premissa, nas falas de congadeiros/as que ao participarem da pesquisa de mestrado intitulada “Áfricas: processos educativos presentes no Terno de Congada Chapéus de Fitas” (SOUZA, 2012), mencionaram a África como referência e origem étnica e cultural das pessoas e dos grupos dentro do Congado. A análise do discurso desses congadeiros/as mostra a importância e a necessidade de compreender o legado ancestral da África na formação do Congado, que por sua vez, se expressa tanto como um movimento de continuidade e afirmação dos valores culturais africanos, quanto como um oásis de resistência cultural em meio à fofalha efervescente do racismo e de sua produção dominante herdada dos mais de 350 anos de escravidão no Brasil.

A partir disso, percebi que a África permanece no imaginário coletivo de seus descendentes e, por meio dela, pessoas compõem e recompõem constantemente suas identidades, sentimento de pertença e tradições (SOUZA, 2012). Restava-me saber como e de que maneira essa África se faz presente e influencia a ritualística e as relações entre pessoas e grupos dentro do Congado. Ao final da pesquisa de mestrado, após ouvir e trazer esses relatos na dimensão “Sendo negro/a e congadeiro/a na

sociedade”, uma pergunta não saia da minha cabeça e foi justamente essa pergunta que se tornou a questão de pesquisa suleadora³⁸ dessa tese:

Afinal, que permanências africanas são possíveis identificar dentro do Congado e de que forma elas influenciam a identidade dos grupos e o sentimento de pertença de seus participantes?

Meu intuito é compreender as permanências africanas dentro da tradição congadeira. Assim, essa questão de pesquisa e objetivos apresentados no início, têm o intento de sular o curso teórico-metodológico desta pesquisa, que se descreve a seguir.



A Congada Ferreira da cidade da Lapa é a única congada no Paraná. A Família Ferreira mantém por mais de 200 anos a tradição congadeira com as embaixadas entre o Reinado do Kôngo e de Angola³⁹.

³⁸ Sular é uma expressão utilizada por Paulo Freire em *Pedagogia da Esperança* (1992), que reflete sobre a noção de orientar nosso pensamento e olhar a partir do hemisfério sul, ultrajado pelas potências imperialistas dos países europeus e EUA que localizados ao norte do mundo, norteiam as relações socioeconômicas e culturais historicamente impostas como modelos de ascensão, riqueza, desenvolvimento, civilização e bem-estar, forjadas pelo subdesenvolvimento de regiões e países do sul. Tal expressão corrobora com as discussões problematizadoras do pensamento moderno ocidental, considerado por Boaventura de Souza Santos, como um pensamento abissal.

³⁹ Embaixadas é uma história narrada e interpretada por congadeiros que representam o Rei do Kongo e a Rainha Ginga de Angola. A Congada da Lapa participou do Filme *Cafundó*, veja mais no youtube <https://www.youtube.com/watch?v=nXx0OgAlIGY> e <https://www.youtube.com/watch?v=iUrJucOyLVM> Crédito da imagem disponível em <https://museuafroparanaense.wordpress.com/2016/02/11/congada-da-familia-ferreira/#jp-carousel-216>

II. AFRO-PERSPECTIVA: REFERÊNCIAS TEÓRICO-METODOLÓGICAS - Cortejo

Para olhar a África no Brasil é preciso olhar o Brasil a partir de África
Tatiane Pereira de Souza.

Com o esforço de trazer a Afroperspectiva enquanto método, este capítulo aborda uma discussão tecida a muitas “mãos” interdisciplinares, para sustentar às categorias teórico-práticas em curso no desenvolvimento da pesquisa e na inserção da pesquisadora no campo Brasil-África.

É possível separar e dissociar o método, a metodologia do esquema conceitual? Qual a distância ou proximidade que o pesquisador precisa ter de seu objeto/sujeito de pesquisa? Esse debate é importante? Há diferenciação e/ou relação entre os campos etnográfico e teórico? Por que abordar tal binaridade? Tais campos estão num plano horizontal ou vertical? Em que se concentra a particularidade e a função social e científica da etnografia? Quais as mudanças, quais as distâncias, há semelhanças? Isso importa? Qual o lugar que ocupa as ideias em nossa prática?

A leitura do artigo “Fora de Contexto: as ficções persuasivas da Antropologia” escrito pela antropóloga britânica Marilyn Strathern, no livro “O efeito etnográfico e outros ensaios” (2014) chamou minha atenção para pensar não somente na problematização de conceitos ou ideias, mas na maneira como essas são implementadas. Atrevo-me a pensar como essas palavras podem ou não ser evocadas em nossa vida. Sendo assim, os conceitos que operamos na pesquisa devem ser úteis apenas para o âmbito acadêmico?

Não me arrisco a responder de pronto tais indagações, mas permito-me refletir sobre elas e o modo como o ocidente europeu tem separado as coisas no sentido de uni-las a uma totalidade ou a uma visão homogênea que não sustenta tal ímpeto antropológico, pois as categorias em uso, ou não se aproximam da realidade e nem permite percebê-la, ou a partir dessas categorias se tenta engessar e remodelar a teoria aquilo que se observa desconsiderando sua rede extensa de relações, trocas, conflitos e tensões, para imprimir e provar uma verdade absoluta.

Desafio é dar conta de trazer uma descrição densa da pesquisa de campo, sem engendrar comparações binárias e assimétricas do fenômeno e sujeitos da pesquisa. Mas o caminho também é perceber que ao entrar em contato com o fenômeno e os sujeitos da pesquisa, tanto a pesquisadora como os sujeitos em pesquisa, elaboraram

interpretações e discursos em torno do próprio fenômeno em destaque. Arrisco-me em dizer que como performance, os diálogos se estabelecem com atenção, transformando-se estrategicamente. A interlocução no campo precede sempre a aproximação, depois o aprofundamento de relações que vão se estabelecendo com o passar do tempo, criando laços de confiança e até amizade; se assim for o caso, conflitos e outras intercorrências de ordem política ou social também compõe a trama.

Não é fácil inserir-se num campo complexo como é o caso dos estudos das culturas de raiz africanas no Brasil. Campo marcado de processos históricos, permeados por conflitos ideológicos, conceituais, analíticos e políticos que ainda perduram e conformam a realidade social. E, por situar-me como pessoa dentro da própria tradição em evidência na investigação, já tenho desafios a enfrentar enquanto pesquisadora, um deles está impresso em minha corporeidade, pois sou uma jovem mulher negra nascida no estado de São Paulo, bisneta de angolano, buscando entender a complexidade das relações identitárias que se estabelecem dentro do Congado, a partir do que a África pode ou não representar para as pessoas e para os grupos.

Assim, parto da seguinte postura de que neste caminho, resta-me apreender, participar para ouvir, aprender e observar, tendo a certeza de que o campo é um espaço repleto de imprevisibilidade, e que as informações coletadas, bem como a práxis empreendida neste capítulo, são parte de um material que compreendemos em perspectiva, essa é a apreensão de uma totalidade inacabada, simultânea, mutável, dinâmica, pluriespectral e holonômica, sobretudo, multidimensional. Não porque encaramos o fenômeno da maneira cartesiana, como René Descartes descreve em seu livro *O Discurso do Método* (2009), tendo que separá-lo em pequenas partes para entendê-lo, mas porque sabemos que o olhamos de um lugar, de uma perspectiva que potencializa novos olhares e formas de enxergar, de redescobrir, de interpretar e compreender.

A totalidade nesse sentido não indica a ausência de conflito, pelo contrário, indica que há um recorte de pertencimento compartilhado e experimentado pelas pessoas e os grupos. Meu papel é perceber essa totalidade enquanto manifestação cultural, sociabilidade e experiência concreta e compartilhada entre a comunidade, descrevendo-a, tornando-a reconhecível e compreensível a outras linguagens e contextos por meio de conjecturas dos significados (MAGNANI, 2009). Ou seja, estabelecendo diálogos a partir do triplo olhar, de múltiplos: o meu olhar para os congadeiros e o Congado; o olhar deles para comigo e nossos olhares se entrecruzando

entre nós e a sociedade como diálogos em fluxos, refluxos, avanços e recuos que nos permitem múltiplas interpretações e transformações na maneira de significar o fenômeno. Afinal, minha tarefa “é descobrir as estruturas conceptuais que informam os atos dos nossos sujeitos, o “dito” no discurso social, e construir um sistema de análise em cujos termos o que é genérico a essas estruturas, o que pertence a elas porque são o que são” (GEERTZ, 1989, p.38).

Essa compreensão abarca uma dimensão desse todo, que pode vir a ser compreendido de outra forma por outras pessoas e pesquisas. Inclusive, a compreensão dessa totalidade pode vir a ser reconhecida pelos participantes da pesquisa, por meio das categorias analíticas que expressem suas experiências do cotidiano em seu contexto cultural. Dizendo de outro modo, a totalidade aplicável à etnografia

é aquela que, experimentada e reconhecida pelos atores sociais, é identificada pelo investigador, podendo ser descrita em seus aspectos como categorias que: para os primeiros, é o contexto da experiência, para o segundo, chave de inteligibilidade e princípio aplicativo (GEERTZ, 1989, p. 20).

Por isso, sustento-me em Geertz (1989) a partir da compreensão de aproximação e aprofundamento para conseguir ler, apreender, escrever, interpretar, analisar e descrever a experiência - comportamento, saber e percepção - dessas pessoas e dos grupos dentro do Congado. Meu olhar de perto e de dentro, a partir da referência do método, da imprevisibilidade do próprio campo e arranjo das pessoas que por ele transitam, coloca o desafio de descrever densamente o universo congadeiro, considerando que “o ponto global da abordagem semiótica da cultura é, auxiliar-nos a ganhar acesso ao mundo conceptual no qual vivem os nossos sujeitos, de forma a podermos, num sentido um tanto mais amplo, conversar com eles” (GEERTZ, 1989, p.35). O diálogo é a porta de entrada para este universo. As conversas são mais do que técnicas empreendidas, são os próprios caminhos da história experienciada, vivida, compartilhada e/ou lembrada.

Eis uma missão, apreender o significado e sentido que pessoas e grupos do Congado trazem nas conversas e no comportamento, descrevendo-os nos termos da pesquisa, compartilhando e incorporando esse horizonte a partir de suas referências, sistemas de valores, percepções e crenças numa relação horizontal de troca, pois não quero inferir comparações assimétricas entre culturas.

Novamente, eis minha tensão e grande desafio: entrelaçar ao corpo da descrição um repertório de categorias analíticas - tais como identidades, experiência, cultura,

memória, história, religiosidade, inter e transgeracionalidade, percepção, corporeidade interseccional e tradição - que expressem o papel da cultura congadeira e da África na vida dessas pessoas; “na esperança de tornar cientificamente eloquentes as simples ocorrências. O objetivo é tirar grandes conclusões a partir de fatos pequenos, mas densamente entrelaçados” (GEERTZ, 1989, p.38). Nesta expectativa, espera-se ampliar e expandir as experiências de quem lê essa tese.

Assim, trazer a África enquanto epistemologia e perspectiva teórica e metodológica em diálogo com outros autores e autoras da América Latina e do Mundo, faz deste capítulo uma tentativa de diálogo teórico-prático que possibilite ampliar o olhar sobre o Congado, para além de uma manifestação folclórica, resignada, sobretudo, localizando-o como expressividade de uma identidade negra afrodiaspórica, como parte do legado africano e das experiências por sobrevivência num contexto racializado de forma binária, sexista, patriarcal e geracional⁴⁰. Com isso, busca-se oferecer suporte compreensivo para os capítulos seguintes, para a prática e experiência em campo orientada pela afroperspectiva enquanto método.



Terno de Congada Chapéu de Fitas no Revelando São Paulo em Atibaia⁴¹

⁴⁰ Segundo o Prof. Dagoberto José Fonseca “o contexto racializado também é geracional”, pois o racismo de hoje não é o mesmo vivido pelas gerações anteriores; ele se atualiza (Caderno de Campo, 2017).

⁴¹ Foto por Reinaldo Meneguim disponível em <http://www.abacai.org.br/revelando-noticia.php?id=618>

O que há entre o “nós” e os “outros”? Crítica à racionalidade eurocêntrica

“A partir das margens ou das periferias, as estruturas de poder e de saber são mais visíveis” - Boaventura de Sousa Santos⁴².

Existe mesmo conhecimento verdadeiro, único e exclusivamente universal? Há uma verdade absoluta? Ou há conhecimentos e “verdades” a partir de perspectivas? Se for responder de pronto, deve-se refletir que a perspectiva se situa numa realidade concreta e imaterial, numa determinada cultura, num tempo histórico, político e social no mundo.

A perspectiva é o próprio olhar, teoria e ponto de vista consciente que se funda numa relação intrínseca entre conhecimento, pessoa cognoscente (conhecidora) e objeto cognoscível (conhecido). Toda pessoa é capaz de adquirir conhecimento e possui a capacidade de conhecer. Nesse sentido, o objeto cognoscível é a coisa ou o fenômeno que se pode conhecer, desvelar, compreender, traduzir, atribuir significado e/ou sentido, e até transformar. Assim, como resultado processual, o conhecimento transcende e se transmuta da correlação que existe entre a pessoa cognoscente e o objeto cognoscível (MERLEAU-PONTY, 1996; SILVA, 1987; DUSSEL, 1992, 1986⁴³; FIORI, 1986).

Logo, essa estreita relação passa pela cultura enquanto transmissão ideológica, intencional, educativa e identitária do conhecimento, que por sua vez, também é base valorativa e o capital cultural que compõe a identidade das pessoas, dos grupos sociais e das sociedades. Considerando o princípio da identidade enquanto sentimento de pertença a uma comunidade, a uma cultura; o que seria considerado conhecimento verdadeiro e universal?

O conhecimento e a ideia considerada verdadeira são conjecturas produzidas e observadas a partir da percepção e da experiência de pessoas num determinado tempo e espaço. Dizer que ambos – conhecimento e verdade - são universais, apontam que em muitos momentos a narrativa da ciência no mundo ocidental se coloca muito mais em situações de disputa do que de escuta das visões alternativas que relativizam o modelo europeu de civilização e sua noção de superioridade autoatribuída e evolutiva em relação a outros contextos geopolíticos do mundo.

⁴² Conferência realizada na Abertura do VIII Congresso Luso-Afro-Brasileiro de Ciências Sociais, realizado em Coimbra, de 16 a 18 de setembro de 2004.

⁴³ Acesse obras e artigos do Prof. Enrique Dussel no site http://enriquedussel.com/tesis_trabajos.html Acesso 21 fev 2017.

Cada acontecimento histórico, assim como cada fenômeno social, deve ser estudado cientificamente considerando que a história é muito mais do que uma simples narrativa dos fatos. A história é uma percepção dos fatos, o que nos permite indagar a maneira como essa história foi transmitida, contada, escrita ou socializada.

Que universalidade é essa que narra e insere como narrativa no e do mundo apenas a ótica das experiências e histórias acumuladas pela Europa Ocidental? Como se pode considerar tal universalidade do conhecimento, se nos deparamos frequentemente com discursos científicos que exprimem as visões europeias sobre o restante do mundo, como parte dos processos de expansão econômica, científica, política, cultural e militar de países da Europa ocidental e dos Estados Unidos. Neste caso, não seria o conhecimento uma forma de imputar a dominação expansionista dessa racionalidade?

O universalismo europeu além de subjugar a diversidade no mundo, forja um lugar e um modelo hegemônico de sistema-mundo, onde as produções alternativas de significar e conferir sentido ao mundo se tornam periféricas. Principalmente quando, a partir da ótica imperialista, não atingem a direção evolucionista - da ordem, do progresso e do desenvolvimento - fundada nas relações entre Estados-nação e seus processos civilizadores, conforme aponta a historiografia da consolidação das sociedades europeias (RAMOSE, 2010, 2011; FANON, 2010, 2008, 1980; ADORNO & HORKHEIMER, 1978; BOBBIO, 1987.).

Então, se faz necessário refletir em como incorporar e apresentar outros processos civilizatórios tanto na produção e disseminação do conhecimento, quanto nas relações interpessoais e interestatais no mundo. Mas, a história de expansão dos povos e dos estados europeus não é universal? Por que questionar isso?

Afirmar que a história da Europa é uma história universal e comparar o desenvolvimento dos outros povos a ela é ignorar a diversidade humana e seus processos civilizatórios, mas mais do que isso, é colocar a Europa como o único modelo de civilização a ser seguido na modernidade (ASANTE, 2016; 2009; RAMOSE, 2010, 2011; DUSSEL, 2005a, 2005b; 1992; LANDER, 2005). Dizer que a história da Europa ocidental é a história de evolução da humanidade, aponta que em muitos momentos a narrativa da ciência se coloca muito mais dominadora e abrangente do que universal.

Universal seria se as perspectivas produzidas pela diversidade humana fossem consideradas pelo acúmulo científico ou estivessem sendo historicamente apreendidas por todos de maneira horizontal, o que seria bem difícil de acontecer. Universal seria se as ideias inatas estivessem povoando o ideário das sociedades e das pessoas.

Acontece que a maneira como classificamos, aprendemos e ensinamos o conhecimento, principalmente nos espaços escolares tem um cunho marcadamente etnocêntrico. A pensar que conhecemos muito mais dos estudos desenvolvidos pelos europeus e na Europa, do que por africanos, latino-americanos e de outros pertencimentos étnicos e culturais. E mais, somada a essa questão, ainda indagamos a ausência e pouca expressão das mulheres e da diversidade sexual e assexual compondo as disciplinas, os espaços e os currículos escolares (ASANTE, 2016; DAVIS, 2016).

Conhecimento é poder. E não foi utilizado somente para conhecer as coisas, o mundo e as pessoas que nele vive, foi utilizado também para dominar esse mundo, as coisas e as pessoas. A ausência de teorias e metodologias fundadas pela diversidade, ou seja, a partir de outras perspectivas de se relacionar, observar e compreender o mundo e a realidade, nos mostra explicitamente que a ciência historicamente tem sido lugar de homens, heteros, ricos, brancos, europeus e norte-americanos, em sua maioria. O que nos leva a pensar que o conhecimento hegemônico tem raça, cor, classe, geração, religião, gênero e sexualidade entrelaçados numa perspectiva exclusivista, privilegiada e dominante; única, muitas vezes irracional, mas jamais universal do ponto de vista de reconhecer a diferença e o operar positivamente com a diversidade.

Se esse “conhecimento universal” de fato fosse universal não seria possível utilizar as categorias de civilizações primitivas, sociedades mais e menos complexas e etc. Essas categorias que o cânone acadêmico utiliza com frequência se estabelecem numa comparação desigual e assimétrica, “quase num tom imperialista do início do sec. XX, o qual apregoava a necessidade de se difundir o progresso do mundo civilizado” e dos valores culturais ocidentais às demais nações consideradas primitivas (MORAIS, 2018, s/p). Na gênese dessa classificação está o ímpeto de nomear e classificar as coisas a partir de sua própria experiência e maneira de ver e representar o mundo; isso não é só uma questão de hermenêutica ou fenomenologia, essa é uma questão de estratégia mercadológica e política.

O princípio universal dessa lógica eurocêntrica estabelece e subsidia fronteiras físicas, geográficas, culturais, intelectuais e ideológicas que em sua visão não devem ser ultrapassadas e nem rompidas, porque são parte constituinte do legado herdado da dicotomia entre conquistadores europeus e escravizados, brancos e negros, portanto, segundo essa visão, o que tende e deve prevalecer são as continuidades dessas ideias, somadas as noções de subalternidade herdadas do ‘velho mundo colonial’, agora configuradas sob a égide do capitalismo e da globalização.

Criam-se, assim, estigmas e estereótipos como princípios ‘universais’ em relação às populações historicamente marginalizadas, no sentido de representá-las como abjetos, sub-humanas, ignóbeis, sem capacidade de pensar, transformar, desprovidas de sabedoria e conhecimentos, totalmente dóceis e passivas. A esse respeito considera-se que a racionalidade ocidental capitalista, insurgente enquanto sistema socioeconômico a partir do século XIX passa a estreitar seus laços com a ciência moderna, utilizando-a enquanto instrumento no interior do modo de produção capitalista, que a partir de seus conhecimentos passa desenvolver um conjunto de tecnologias que permitem legitimar as práticas e as ignomínias de seu discurso hegemônico.

Classificar, nomear e hierarquizar povos, culturas e suas produções têm sido discursos para ampliar ideologias, explorar lugares e pessoas e expandir mercados econômicos, políticos e culturais. Mas não somente, além de classificar, nomear, construir relações e categorias – esse espírito do eurocentrismo, enquanto etnocentrismo, ideologia, paradigma e/ou discurso⁴⁴ - forja uma realidade binária que se propõe absoluta e singular, impondo uma série de valores, práticas e categorias que inferiorizam e estabelecem hierarquias e crenças entre as pessoas e as coisas, e mais subsidia assimetrias entre povos e suas próprias culturas e conhecimentos. Deve-se enfatizar que o

Eurocentrismo está assentado sobre noções de supremacia branca que foram propostas para a proteção, privilégio e vantagens da população branca na educação, na economia, política e assim por diante [...] às custas da degradação das perspectivas de outros grupos. Além disso, o eurocentrismo apresenta a história particular e a realidade dos europeus como o conjunto de toda a experiência humana (ASANTE, 1987). O eurocentrismo impõe suas realidades como senso “universal”, isto é, apresentando o branco como se fosse a condição humana, enquanto todo-não branco é visto como um grupo específico, por conseguinte, como não humano. O que explica porque alguns acadêmicos e artistas afro-descendentes se apressam por negar sua negritude; elas e eles acreditam que existir como uma pessoa negra significa não existir como ser humano universal. Conforme Woodson, elas e eles se identificam e preferem a cultura, arte e linguagem europeia no lugar da cultura, a arte e linguagem africana; elas e eles acreditam que tudo que se origina da Europa é invariavelmente melhor do que tudo que é produzido ou os assuntos de interesse de seu próprio povo (ASANTE, 1991, p. 171-172 apud SANTOS JÚNIOR, 2010, p. 3).

⁴⁴ Sustentado na colonialidade do poder: “o eurocentrismo torna-se, portanto, uma metáfora para descrever a colonialidade do poder, na perspectiva da subalternidade. Da perspectiva epistemológica, o saber e as histórias locais europeias foram vistos como projetos globais, desde o sonho de um *Orbis universalis christianus* até a crença de Hegel em uma história universal, narrada de uma perspectiva que situa a Europa como ponto de referência e de chegada (MIGNOLO, 2003, p. 41), ou seja, tem suas raízes estruturadas do renascimento à gênese do capitalismo como modo de produção e sistema mundial. Para Anibal Quijano (2000) o eurocentrismo se estabelece como paradigma.

Como se vê, essa concepção etnocêntrica vem subsidiar equívocos que além de sustentarem a pseudo-neutralidade científica, ainda exaltam a particularidade da experiência da Europa e dos europeus como modelos universais de ciência e humanidade. Segundo Muryatan Santana Barbosa (2008, p.47), esse espírito/olhar eurocêntrico, “fundado na crença da superioridade do modo de vida e do desenvolvimento europeu-ocidental”, se encontra evidente nas produções científicas desde os textos clássicos que fundaram a historiografia moderna no iluminismo até os dias atuais, sendo identificado em evidência no pensamento social europeu produzido de maneira recorrente nas Filosofias da História dos séculos XVIII e XIX, a partir de autores considerados clássicos como Voltaire, Vico, Condorcet, Hegel, Marx e Engels.

O eurocentrismo deturpou a visão dos europeus acerca dos demais povos do mundo, que por eles foram vistos como seres não humanos e infantis, que deveriam ser educados e evangelizados pelas luzes da razão iluminista, que além de levar consciência, levaria racionalidade e distanciamento do primitivo, da natureza. Portanto, a noção de civilidade nesta época, seria a própria negação da alteridade e diversidade de mundo entre os povos. Pesquisadores latino-americanos, pensando as relações na América latina e o impacto do colonialismo nessas relações, vêm exercendo crítica a essa visão heterogênea presente nos autores clássicos como Descartes segundo Quijano (2005), Kant segundo Eze (2001), Hegel segundo Dussel (1992), etc. Assim, o que os une enquanto “principais fundadores da Teoria da História, são suas tentativas da/a partir da Filosofia”, impor tal racionalidade e “construir interpretações evolutivas das sociedades humanas, baseadas no progresso da história européia-ocidental” (BARBOSA, 2008, p.47). Eis aí a base interpretativa que sustenta práticas discriminatórias de dominação, violência e exclusão de/e entre grupos sociais.

Repetindo de uma outra forma, eis aí a base da sociedade mundial globalizada que sustenta práticas discriminatórias de violência, dominação e exclusão, “que não remove apenas mercadorias e capital, mas também pessoas, força de trabalho e culturas” segundo Achille Mbembe (2015, s/p). Portanto, tal repressão além de ocultar outras trajetórias, produções, insurgências e histórias, tende a silenciar o que é divergente, o que é diverso, o que sai da norma ou do centro etnocêntrico dessa racionalidade. Ou seja, esse discurso hegemônico visibiliza uns e silencia outros.

Nesse sentido, as raízes eurocêntricas e colonialistas na maneira de fazer, divulgar e pensar a ciência e seus percursos/as tem sido também uma maneira de estender e ensinar-aprender um modo de percepção, e consequentemente de dominação

do mundo e do enquadramento hegemônico da vida social, a partir do sistema mundo europeu/euro, norte-americano, moderno/capitalista e colonial/patriarcal.

Embora esse seja um debate frequente e não muito novo dentro das ciências sociais, em que muitos cientistas⁴⁵ questionam o papel desse eixo, em destaque da Europa e de alguns europeus no descaso com os países e pessoas do hemisfério sul, principalmente de lugares historicamente explorados pelos países europeus; ainda se observa uma continuidade dessa ideia de universalidade e superioridade acadêmica dos grandes centros e do hemisfério norte, em detrimento das produções e pessoas advindas de outros lugares do mundo, definidos tanto pelo eixo geográfico, no sentido do lugar, quanto pela localidade filosófica no sentido da práxis e do pensamento.

E essa continuidade eurocêntrica, em seu sentido filosófico e antropológico, ainda continua a tratar tudo aquilo e aqueles/as que estão fora do modelo universal eurocêntrico como objetos de pesquisa, por vezes inexistentes, semoventes e sem validade discursiva; uma vez que muitos estudos e estudiosos/as, ainda, insistem em utilizar categorias arcaicas e com alto apelo colonialista desconsiderando a alteridade (SANTOS & MENESES, 2010). Enfim, o que há entre o “nós” e os “outros”?

Certamente, absolutismo e dogmatismo, segundo Ramose (2010), a exigência de que uns devem se posicionar no centro e outros as margens é uma forma distintiva do absolutismo dogmático, que não prevê a mutualidade social, mas sim a estagnação dos grupos sociais para permanecer a manutenção de privilégios.

Esses sujeitos considerados os Outros diferentes de Nós foram historicamente privados dos processos e meios de produção científica, foram, por muito tempo, tratados apenas como objetos de pesquisa, e não como sujeitos detentores e portadores de voz e protagonismo próprios. E infelizmente a produção desses Outros ainda se encontra marginalizada em subáreas do conhecimento científico. Pois, o discurso eurocêntrico ainda nega tal alteridade em nome de uma superioridade universal, axiológica, neutra e científica. Eis que não há neutralidade na construção do conhecimento científico como defendem as ideias positivistas. E mais, esse discurso ainda sob a égide da racionalidade etnocêntrica e cartesiana utiliza-se do racismo para fechar as fronteiras.

⁴⁵ Sobre discussões das concepções eurocêntricas dominantes na ciência social moderna e contemporânea, veja as contribuições pioneiras no âmbito nacional, dos sociólogos Guerreiro Ramos (Redução sociológica, 1958) e Abdel-Malek (A dialética social, 1972), no âmbito internacional com Edward Said, *Orientalismo* (1978).

Pesquisas como as de Maria Aparecida Silva Bento (2002), Sueli Carneiro (2005)⁴⁶, Lia Vainer Schuman (2012)⁴⁷ e CARDOSO (2014), percebem a branquitude enquanto ideologia engendradora pelo racismo na construção e estigmatização do Outro⁴⁸. A isso nos referimos como epistemicídio, o processo que dimensiona e articula conhecimento e poder como processos violentos de subjetivação e apagamento dos grupos historicamente oprimidos pelas ideologias supremacistas.

Dizendo de outro modo, o eurocentrismo - enquanto expressão de dominação objetiva da diáspora europeia no mundo - evoca o epistemicídio, ou seja, o racismo epistêmico e científico ao segregar e dispensar o conhecimento produzido fora de suas fronteiras ocidentais sob o argumento dele ser essencialista, muito particular daquela realidade, incapaz de alcançar a universalidade. Romper com essa lógica significa descolonizar o olhar do pesquisador, o currículo e o método da pesquisa (MIGNOLO, 2006; ALCADIPANI, 2010; RAMOSE, 2010, 2011; SANTOS & MENESES, 2010).

Nesses casos, o epistemicídio atua como uma tecnologia do poder, consolidando conhecimentos e hierarquias sociais em virtude do apagamento e inviabilização da diversidade. É preciso dizer que essa ideologia está presente no Brasil e que contribui de maneira estratégica para a distorção e invenção do ser negro segundo expectativas racistas; desdobrando-se em exclusão e/ou subalternização da população negra brasileira, relegando a essa população um caráter de subcidadania numa sociedade organizada racialmente.

Assim, sendo o racismo uma dimensão do poder estrutural sobre o direito à vida e a morte, podemos dizer com Michel Foucault, que o racismo se operacionaliza, como tecnologia ou dispositivo de poder, que permite a eliminação dos segmentos indesejáveis na sociedade; sua expressão “deixar viver ou deixar morrer”, exemplifica bem essa barbárie. De certa forma, nos dias atuais,

(...) o racismo é indispensável como condição para poder tirar a vida de alguém, para poder tirar a vida dos outros, a função assassina do Estado só pode ser assegurada desde que o Estado funcione, no modo do biopoder, pelo racismo (FOUCAULT, 2002, p. 306).

⁴⁶ “A construção do outro como não-ser como fundamento do ser” é o título de sua tese defendida por Aparecida Sueli Carneiro em 2005 no Programa de Pós-Graduação em Educação da Universidade de São Paulo.

⁴⁷ “Entre o “encardido”, o “branco” e o “branquíssimo”: raça, hierarquia e poder na construção da branquitude paulistana” é o título da tese de Lia Vainer Schuman, defendida em 2012 também na USP, no Programa de Pós-graduação em Psicologia Social.

⁴⁸ Ver também RAMOS, Alberto Guerreiro. *Patologia social do “branco” brasileiro*. IN: RAMOS, Alberto Guerreiro. **Introdução crítica à sociologia brasileira**. Rio de Janeiro: Editora UFRJ, 1995

Sendo o Estado permeado pela sociedade e a sociedade pelo Estado. Pode-se inferir que a presença do poder político e ideológico de grupos sociais hegemônicos e dominantes presentes na esfera pública tem contribuído para a disseminação de suas ideologias por meio das instituições. Pesquisas organizadas por Marcelo Paixão (2005; 2008), Rosana Heringer (2002), Carlos Hasenbalg (1992; 1995), entre outros, têm mostrado a cor, a raça, o gênero, a escolaridade, entre tantas outras categorias, que permitem identificar e qualificar os grupos sociais que ainda predominam no acesso, uso e permanência das oportunidades, bens e serviços públicos e corporativos nas áreas da saúde, mercado de trabalho, segurança, esporte, mídia e educação, dentro e fora das organizações públicas e privadas do país. Ainda, que se tenha políticas públicas e sociais de ação afirmativa em exercício, as desigualdades ainda permanecem distanciando os grupos marginalizados daqueles historicamente hegemônicos.

O Estado imerso nessa realidade pode ser improdutivo; capaz de produzir e reproduzir violências e reforçar as desigualdades por meio de seus operadores, ou dispositivos de poder, tais como instituições e atores sociais que por meio de sua representação, influência e ofício nessa esfera “impessoal”, sugam dos cofres públicos via corrupção, toda vitalidade e excedente econômico que pertence ao povo. Longe de querer polemizar o debate, mas uma sociedade assim engendra não somente a ideologia, mas a cultura da corrupção coletiva a serviço dos interesses econômicos e hegemônicos, de grupos elitistas, que nos termos de Karl Marx (MARX; ENGELS, 1998), se constituem como a burguesia; composta por famílias, políticos e grupos economicamente poderosos no cenário social. Esses grupos, quando articulados, travam lutas tanto por posições de domínio e controle na sociedade, quanto pela hegemonia de seus saberes, conhecimentos e interesses com relação a outros grupos sociais (FOUCAULT, 1977a; BOBBIO, 1987; DELEUZE, 1999; AGAMBEN, 2007).

Como afirma Gramsci (1981, p. 37), “toda relação de “hegemonia” é necessariamente uma relação pedagógica” - nos termos de Foucault (2002), de poder - “que se verifica não apenas no interior de uma nação, entre as diversas forças que a compõem, mas em todo campo internacional e mundial, entre conjuntos de civilizações nacionais e continentais”, nas micro e macro relações e estruturas, sobretudo, nas instituições, que quando operadas pelo Estado e pelas pessoas na sociedade não se isentam do predomínio de interesses de grupos sociais, que pode ser ou não hegemônicos, que portanto são culturais e ideológicos. E que por se tratar de interesses sociais de grupos historicamente dominantes e/ou oprimidos podem ser modificados,

aprimorados ou tornarem inoperantes a qualquer momento; pois tais interesses se transformam na realidade à medida que a sociedade muda (SILVA, 1995).

No entanto, isto não quer dizer que não há resistência, nem descontentamento que anunciam conflitos de interesses e/ou disputas entre os diversos grupos e classes sociais. Isto quer dizer que a ideologia dos grupos hegemônicos e dominantes tem uma relação intrínseca com o conhecimento tido como universal. Pois, esses grupos possuem expressivos recursos e vantagens nessa disputa assimétrica pelo acesso, apropriação e manutenção de seus privilégios e bens materiais e imaterias.

Por essas, entre tantas outras razões, que enquanto detentores de capital econômico, social, cultural e simbólico nos termos de Bourdieu (1987, p.4), esses possuem maior acesso aos espaços de poder e decisão, onde predominam de maneira quantitativa e qualitativa no que tange a expressividade de suas presenças e o exercício de influência nas instituições do Estado; em que o poder enquanto dispositivo ideológico se ramifica por toda estrutura, universo e dimensão do social.

Assim, pode-se pensar o poder como uma constelação estratégica, múltipla e transversal ao se fazer presente dentro dos aparelhos estatais e instituições privadas; nas elaborações e construções teóricas, práticas e discursivas, dentro e entre as relações, saberes, conhecimentos, objetividades e subjetividades de corpos políticos e sociais, coletivos e individuais. Enfim, o poder está enraizado no mundo social sendo tecnologia condutora dos mais variados interesses ideológicos, sejam eles egoístas ou altruístas, de dominação ou libertação, de tolerância ou respeito à vida, as coisas, as pessoas, ao mundo (GRAMSCI, 1981, p. 37; BARRÈT, 1996; LACLAU E MOUFFE, 2004; DUSSEL, 2006; ALVES, 2010; AVRITZER, 2015). Não obstante, no seio dessa relação e reação instintiva e constante entre poder e resistência, como infere Foucault (1995, p. 239), “temos que imaginar e construir o que poderíamos ser para nos livrarmos deste ‘duplo constrangimento’ político, que é a simultânea individualização e totalização própria às estruturas do poder moderno”.

Assim, como a ideologia, por vezes oculta, mas onipresente, o poder está por toda parte, principalmente na construção do próprio conhecimento científico, “não porque englobe tudo”, e sim, porque como uma relação de forças se comunica e “provém de todos os lugares” e grupos sociais, sobretudo, porque além de atravessar pessoas e suas vocações, o poder ultrapassa as estruturas sociais e “se produz a cada instante, em todos os pontos, ou melhor, em toda relação entre um ponto e outro”, numa instituição ou qualquer outro espaço social numa determinada realidade, cujos interesses

de uns, podem se sobrepor aos interesses de outros, inclusive dentro das instituições do próprio Estado, como já ocorre (FOUCAULT, 1977a; 2001).

É importante ressaltar que o poder é um fenômeno invisível e visível operado nas relações pelas pessoas e grupos sociais, que por consequente como parte da lógica de produção, operam suas ideologias dentro do Estado, isto quer dizer, “que o poder não está localizado no aparelho de Estado” em si (FOUCAULT, 2001, p. 149-150), mas sim nas pessoas e nos interesses que grupos sociais vinculam no interior do Estado, sob a premissa da universalidade, maritalmente consensual e composta por grupos dominantes cujas vontades particulares e privadas são evocadas enquanto consciência coletiva no exercício de seus valores, de poder, tradição e domínio sobre as massas (FIORI, 1986; FREIRE, 2005, 1979). Por outro lado, o poder incita a competição e o Estado à concorrência, parte da lógica neoliberal a qual todos são partícipes ativos.

Logo, escolas, universidades, famílias, sindicatos, igrejas, o poder judiciário e etc, se apropriando dos termos de Althusser (1985), se configuram como aparelhos ideológicos do Estado responsáveis por disseminar tais ideologias, que por sua vez, representam “a relação imaginária dos indivíduos com suas condições reais de existência” ou, em outras palavras, “os homens representam-se de forma imaginária suas condições reais de existência”. Todavia, para Althusser,

[...] não são as suas condições reais de existência, seu mundo real que “os homens” “se representam” na ideologia, o que nela é representado é, antes de mais nada, a sua relação com as condições reais de existência. É essa relação que está no centro de toda representação ideológica, e, portanto, imaginária do mundo real [...] é a natureza imaginária desta relação que sustenta toda a deformação imaginária observável em toda ideologia (idem, 1985, p. 86-87).

A partir desses contornos não há isenção de valores, mas sim uma imposição desses com a justificativa da imparcialidade, totalmente contrária à ética no sentido empregado por Enrique Dussel, em “Ética da libertação: na idade da globalização e da exclusão” (2000), quando aborda o sentido mais equânime da ética enquanto valorização da vida, de rompimento com a dominação, sobretudo enquanto possibilidade e caminho de diálogo e troca com a alteridade; considerando a maneira como age e se constitui histórica e socialmente com seus signos e significância própria.

Num mundo demarcado especificamente por protagonismos produzidos no e partir do hemisfério norte, as ciências sociais e humanas têm deixado de ser uma fonte de novas ideias criativas sobre a sociedade e tem passado a ser um nicho de reprodução das arcaicas insígnias, conceitos e métodos, por vezes excludentes ou inadequados para

uma determinada realidade e compreensão do objeto de pesquisa. Portanto, alguns velhos conceitos oriundos de teorias sociais e metodologias convencionais são cada vez mais inadequados para captar a inesgotável variedade e dinamicidade das manifestações mundanas. O que é compreensível quando entendemos que a ciência também se renova, ainda mais quando compreendemos fenômenos sociais tão dinâmicos e complexos.

De um ponto de vista antropológico, consideramos que a ciência é uma produção humana, logo essa produção não é neutra e é cultural, enraizada numa realidade, dentro e pela experiência. Isso diz muito sobre o ponto de partida ou a motivação para seu desenvolvimento. E se todo conhecimento científico pressupõe a adesão a um determinado método. A construção desse conhecimento perpassa por uma cosmovisão de mundo, que, por conseguinte é oriunda do processo de formação intelectual, cultural, política e filosófica das pessoas e dos grupos sociais que elaboram tal conhecimento - historicamente concentrado em perspectivas - formuladas pelos mais diversos grupos em torno das experiências destes e de outros conhecimentos e contextos locais em que se situam.

Neste sentido, tanto o conhecimento, quanto a ciência e racionalidades outras são passíveis de contextualização. As diversas áreas de conhecimento, bem como a maneira de produzi-lo, seja no âmbito da ciência ou de outras dimensões da vida são modos de estar no mundo que, pautados em maneiras próprias de interpretação, simbologia e sentidos, elaboram à sua maneira significativa de dialogar com o mundo⁴⁹.

Pôr em prática o fazer investigativo inspirado na etnografia compreensiva, no sentido conceitual da compreensão atribuída por Geertz (1997, p.12), Schutz (1979, p.164) e Bernardes (1989), possibilita ao caminho teórico-metodológico da pesquisa, considerar e compreender o contexto no qual fazem sentido os modos de estar, ser, sentir e pensar incorporados nas diversas realidades, disciplinas e áreas do conhecimento acadêmico, científico e da vida que podem conectar-se por meio do diálogo e de sua historicidade. Parafraseando Peter Burke (2012, p.343) há uma história social subjacente na produção, disseminação e credibilidade do conhecimento; isso permite “perceber melhor a influência de suas [nossas] posições sociais sobre a maneira de interpretar a sociedade” e construir o conhecimento. Para esta pesquisa, isto significa confrontar estruturas e epistemologias opressivas a despeito do direito de pessoas de ascendência e descendência africana de estarem “onde quer que estejam e a reivindicar

⁴⁹Tais como: SOUZA, 2012; NASCIMENTO, 2009, 1994; FREIRE, 2005; DUSSEL, 2005a; 2000, 1997; LAROSSA BONDÍA, 2002; GEERTZ, 1989, 1997; MERLEAU-PONTY, 1996; HAMPATÉ-BÂ, 1982.

a agência⁵⁰ na localização, no espaço, na orientação e na perspectiva” (ASANTE, 2016, p.11), conseqüentemente, de refletir sobre a construção do conhecimento como sujeito que também constrói, interpreta e modifica a realidade.

Contudo, afirmar que assim como a realidade a ciência é socialmente construída, a priori pode situá-las numa espécie de lugar comum, um tanto que generalista, mas de fato o que interessa é refletir sobre os processos ideológicos, indagando de que forma, como e porque tanto a realidade quanto a ciência passam a ser construídas de determinadas maneiras e por determinados grupos. Refletir sobre a localidade dessa construção social se faz necessário para entender que ideologias professam.

Isso explica inicialmente porque determinados significados socioculturais, e não outros, além de fazerem mais sentido para um grupo e não para outro, são selecionados e distribuídos por meio das instituições, como escolas e universidades, perfazendo um controle do conhecimento que as preserva enquanto instituições. Essa ênfase dada por Apple (2006, p.6), na produção, distribuição e disseminação do conhecimento, pode relacionar-se de maneira significativa com o predomínio ideológico e interesses de grupos poderosos de uma coletividade social.

Assim se pode pensar que a distribuição social das culturas, bem como a construção e produção do conhecimento, dos discursos, narrativas e representações relacionam-se com “à organização e ao controle da vida econômica e social” (idem).

O padrão de significado e valores pelos quais as pessoas conduzem suas vidas inteiras pode ser visto, durante um tempo, como algo autônomo, que evolui de acordo com seus próprios termos. Contudo, é bastante irreal, sem dúvida, separar esse padrão de um sistema político e econômico determinado, que pode estender sua influência às mais inesperadas regiões de sentimento e comportamento (WILLIAMS, 1961, p.119-120).

Do mesmo modo que o capitalismo exerce influência no mundo social, o bullying, o preconceito, a discriminação, o machismo e o sexismo resultantes do racismo e do patriarcado, enquanto culturas e estruturas vigentes nesse sistema socioeconômico - exercem igualmente influencia na realidade que permeia a vida e o comportamento humano, sendo responsáveis pelas mais diversas combinações de

⁵⁰ Do verbo em movimento: agir, o termo agência, traz em sua compreensão à capacidade das pessoas de perceberem, atuarem e agirem no mundo de maneira autônoma, sendo protagonistas de suas histórias ao realizarem ações, que possibilitam em função de seus interesses altruístas, transformar a si e o mundo em constante contato com ele, as pessoas e as coisas que nele há. Essa expressão “agência” está presente em várias áreas de conhecimento, com destaque para os estudos africanos e afro-brasileiros, localizados dentro das Ciências Sociais, da Psicologia, da Educação e da Filosofia, cuja epistemologia africana atribui sentido multidisciplinar, de liberdade e criatividade humana ao estudar a África e sua afrodiáspora, conforme observamos entre outros em Molefi Kete Asante (2009, p.94) e Abdias do Nascimento (2009).

opressão e violência na sociedade. Dada a complexidade do contexto social atual que viola sistematicamente direitos humanos a partir dessas categorias, qualquer tentativa de tratar tal interseccionalidade como um fenómeno isolado é um convite a naufragar (DAVIS, 2016).

Assim, considerando esse viés interseccional, por ser mulher, negra, jovem e congadeira, parte de grupos sociais historicamente discriminados, a pesquisadora neste caso, faz parte de uma determinada realidade e condição social. Logo, o conhecimento científico fruto de sua ação no campo, também dialoga com seu processo de inserção numa realidade. Sendo parte de um constructo imaterial, concreto e historicamente situado, os conceitos teórico-metodológicos se delineiam como reflexos condutores de uma visão científica gestada por uma visão de mundo atribuída pelo método. Dizendo de outro modo, tanto o conhecimento quanto a interpretação da realidade social estão condicionados direta ou indiretamente a uma perspectiva socialmente atribuída por uma visão social de mundo⁵¹.

Tanto Apple (2006) como Willians (1961) trazem discussões que possibilitam refletir sobre essa relação entre ideologia e conhecimento e de que maneira esses conceitos quando articulados conformam culturas em relação de dominação, seja simbólica, política e/ou cultural. Todavia, não surpreende que muitos intelectuais⁵², tais como Marx, Gramsci, Althusser e Habermas - cada um à sua maneira – tenham discorrido sobre o uso da ideologia, muitas vezes utilizada como técnica de poder e instrumento cultural e doutrinador de um grupo sobre outro. A história do século XX mostra isso, mostra a ideologia a serviço da dominação racista e fascista nos regimes europeus totalitários, ditatoriais e segregacionistas, como do apartheid na África do Sul entre os anos de 1948 a 1994; o regime fascista de Mussolini na Itália de 1922 a 1943, e o regime nazista na Alemanha de 1933 a 1945⁵³.

Ainda assim, perceber o eurocentrismo e, por vezes, o racismo, presentes enquanto ideologias nos pressupostos teórico-metodológicos sobre os quais as ciências sociais foram erigidas - tais como nos escritos de Marx e Engels (WEYL, 1979) por

⁵¹ Lowy (1994, p.13) define a visão social de mundo como "... um conjunto relativamente coerente de idéias sobre o homem, a sociedade, a história, e sua relação com a natureza ... estando ligado a certas posições sociais, isto é, aos interesses e à situação de certos grupos e classes sociais." In: LÖWY, M. As Aventuras de Karl Marx contra o Barão de Münchhausen. 5. ed. São Paulo, 1994, p. 13.

⁵² Veja CHAUÍ, Marilena. **O que é ideologia**. Editora Brasiliense, 2008.

⁵³ A memória e história desses períodos pode ser conferida nesses documentários e filmes: A onda (2008), Sarafina (1992), Invictus (2009), Distrito 9 (2009), Bopha! A flor da pele (1993), Winnie (2013), A História De Adolf Hitler (1889 - 1945), A Menina Que Roubava Livros (2013), A rebelde (1951), Nós que amávamos tanto (1974), Chá com Mussolini (1999), Mussolini a história não contada (1985), dentre outros.

exemplo - foi uma das categorias da *Redução Sociológica*, teoria cunhada por Alberto Guerreiro Ramos (1965) que anunciava desde as décadas de 1940, a necessidade de denunciar e revisar o caráter ideológico presente nas Ciências Sociais, e mais, ele questionou a ideologia da brancura implícita nos estudos “científicos” sobre o negro:

As Ciências Sociais, na forma que assumiram nos meios acadêmicos oficiais, são, em grande parte, uma ideologia dessa dominação, na medida em que os seus enunciados gerais estão afetados do que se poderia chamar de ilusão etnocêntrica ou ptolomaica e, ainda, na medida em que dificultam a compreensão global do processo histórico-social e distraem a atenção dos estudiosos para aspectos fragmentários desse processo (idem, 1965, p. 159).

Esse caráter revisionista da própria ciência só tem sentido quando cientistas oriundos de regiões e países periféricos em diálogo questionam o teor etnocêntrico e ideológico de tais teorias. E isso já vem ocorrendo com métodos e perspectivas na ciência, como se observa no livro *Eurocentrism* de Samir Amin (2009)⁵⁴, a exemplo.

Diante disso, com quais conteúdos deveriam a ciência e as universidades se preocuparem? Na verdade, a questão central é entender e reconhecer que a cultura preservada e difundida pelas universidades - e também por outras instituições, bem como os currículos selecionados no interior das disciplinas, dos programas e grupos de pesquisa - não é necessariamente neutra, pelo contrário, torna-se fundamental considerar que há muitas relações de poder e de saber nessa escolha, que refletem a complexidade das relações sociais e da própria realidade geradas num determinado contexto e momento sóciohistórico, multidimensional e dinâmico, conforme apontam Arroyo (2007), Apple (2006), Morin (2002), Lima (2001) e Saviani (2000).

A seleção do que estudar, ministrar e pesquisar é um recorte que pode envolver nuances ideológicas, pois “os currículos não são conteúdos prontos a serem passados aos alunos. São uma construção e seleção de conhecimentos e práticas produzidas em contextos concretos e em dinâmicas sociais, políticas e culturais, intelectuais e pedagógicas” (MOREIRA e CANDAU, 2007, p.9) que estão “expostos às novas dinâmicas e reinterpretados em cada contexto histórico” (MOREIRA e CANDAU, 2007, p.9), ou seja, “os currículos são orientados pela dinâmica da sociedade” (MOREIRA e CANDAU, 2007, p.9). E mais, as discussões sobre currículo incorporam

⁵⁴ Ao propor diálogo e crítica a visão marxista tradicional, o egípcio Samir Amin (2009), faz uma análise do eurocentrismo e suas raízes, cuja tese rompe com a noção do progresso linear, da linha do tempo, no desenvolvimento das sociedades humanas, narrada de maneira sintética e etnocêntrica na sucessão comunismo primitivo, escravismo, feudalismo, capitalismo e socialismo, como se fosse a verdade universal da história da civilização humana. Amin, rompe com essa lógica, problematizando-a ao dar ênfase para refletirmos sobre uma terceira via: um “socialismo não-europeu e não-branco”.

e perpassam os debates sobre conhecimentos escolares, procedimentos pedagógicos, relações sociais, relações de poder, verdades e identidades (FOUCAULT, 1996; 2001; 2002; GOMES, 2007, 2008; ARROYO, 2007; FONSECA, 2009, 2004a, 2004b).

De todo modo, essas questões historicamente significativas e recorrentes alimentam a discussão sobre a relação intrínseca entre ideologia, cultura, currículo e pesquisa científica. Assim, pode-se pensar em estudos que busquem desvelar tais ligações entre significado, controle e nuances ideológicas nessas instituições educativas (APLLE, 2006, p.64). Entretanto, segundo Aplle (2006), os cientistas, Basil Bernstein (1971), Raymond Williamns (1973) e Jean-Claude Passeron & Pierre Bourdieu (1977) já apresentaram teorizações no sentido de comprovar a interlocução da cultura e do controle nas instituições escolares. É possível encontrar tal verificação, respectivamente nas obras *Class, codes and control* (1971), *The country and the city* (1973) e *Reproduction in education, society and culture* (1977). Em suma, é um equívoco afirmar que toda produção de conhecimento seja isenta de ideologia. Embora se tenha a tendência de afirmar que essa construção é apolítica e a-histórica, tal tendência pode ser uma manobra discursiva e estratégica de esconder as complexas relações de poder nas esferas políticas, econômicas e culturais que se subscrevem nos contextos sociais.

Embora não seja esse o intuito desta tese, apontar tal reflexão ajuda a entender o contexto em que se inserem os estudos sobre o Congado, a pensá-lo como cultura negra, afrodiaspórica, religiosa e tradicionalmente popular no Brasil que ultrapassem as fronteiras do pensamento abissal⁵⁵ nos termos de Boaventura de Souza Santos (2008). Por outro lado, essa reflexão situa a temática dessa pesquisa na mira de estudos que também trazem perspectivas capazes de redescrever o mundo a partir de novos constructos da realidade. No sentido político, orienta-se: reedescrava o passado se não as histórias oficiais devoram-te!

Por isso, em termos científicos, não há possibilidade de uma verdade absoluta, mas sim de uma perspectiva sobre a verdade que se observa de um ângulo, de um ponto de partida e de compreensão do mundo, dos fenômenos sociais e do objeto de pesquisa

⁵⁵ Para Santos, o pensamento moderno ocidental é um pensamento abissal. E o pensamento abissal que é “uma característica da modernidade ocidental, consiste num sistema de distinções visíveis e invisíveis que dividem a realidade social em dois universos ontologicamente diferentes. O lado de cá da linha, correspondendo ao Norte imperial, colonial e neo-colonial, e o lado de lá da linha corresponde ao Sul colonizado, silenciado e oprimido. Essa linha é tão abissal que torna invisível tudo que acontece do lado de lá da linha. O que caracteriza este pensamento abissal é a impossibilidade de copresença entre os dois lados referidos. No domínio do conhecimento, a ciência e o direito, por exemplo, constituem as manifestações mais bem-sucedidas deste pensamento abissal na medida em que definiram, do ponto de vista científico, a distinção entre verdadeiro e falso e, do ponto de vista jurídico, a distinção entre legal e ilegal, impondo, internacionalmente, esta diferenciação através do direito internacional” (2007, 71).

escolhido. Não há verdade definitiva. Por mais que se encontrem respostas para as perguntas e hipóteses empreendidas, ainda assim são perspectivas desnudadas a partir de um prisma, de um caminho, de um método de orientação da teoria e da prática que não começa e nem encerra em si. Um caminho, que se possível, pode ser percorrido, refeito e criticamente analisado.

No entanto, essa trajetória científica, no campo de produção de conhecimento na área das ciências humanas e sociais, traz contextos promovidos por estruturas de poder instauradas nas instituições acadêmicas e centros de pesquisas, que anunciam o devir na maneira de estabelecer pressupostos e padrões não somente na construção de saber, mas na legitimidade e prática do mesmo, ditando o que é aceitável e acessível, diferenciando aquilo que tem credibilidade do que é marginal, arcaico e defasado.

Sendo assim, o caminho da ciência também é de descobertas e de reelaborações, aprimoramentos, superações e de explicações satisfatórias. Ciência é movimento nem sempre linear, mas dinâmico. Ciência também é diversa e sinalizada por percursos diferentes e repletos de desafios, de rupturas e continuidades, de idas e de vindas, ainda mais quando se encontram nas veredas das Ciências Sociais e Humanas que exigem interlocuções criativas, por vezes interdisciplinares, dialógicas e constantes com a realidade social que se quer compreender, em alguns casos até intervir (SANTOS & MENESES, 2010).

Aos caminhos para se construir a ciência e sua diversidade de conhecimento nos referimos enquanto método. A esse respeito, método é aqui compreendido como um fio condutor que sustenta e orienta o caminho da pesquisa e da pesquisadora numa constante ação-reflexão da teoria e (sua) prática; a partir de um diálogo constante de integração e complementariedade entre os conceitos teórico-metodológicos que se compõem como referências para pensar, estudar e compreender o contexto e o objeto da pesquisa, neste caso o Congado. O método orienta de maneira integral o caminho da compreensão entre a existência humana, o mundo, as coisas e os fenômenos sociais que nele há. O método é a perspectiva que se apresenta por meio dos conceitos teórico-metodológicos sintetizados como uma maneira de ver, ler, ouvir, sentir, representar e traduzir o mundo.

Dizendo de outro modo, o método está presente no delineamento dos sentidos e significados das categorias teórico-metodológicas, permitindo um movimento de reflexão daquilo que se faz, do que se pensa, da maneira como se sente, idealiza e constroa a pesquisa. O método vai sendo exposto à medida que os objetivos, a questão

de pesquisa, as trajetórias, idas e vindas do campo vão se tornando evidentes pela observação, pela escrita e pelas conversas desenvolvidas no fazer, no pensar e na prática da pesquisadora.

A esse fio condutor nomeamos de Afroperspectiva⁵⁶, um método traçado e enraizado a partir, dentro, na e pela experiência da África e sua descendência no mundo, na América Latina, especificamente no Brasil⁵⁷. Mas não somente, pensar numa Afroperspectiva nos leva a querer ampliar o debate e considerar outras produções e perspectivas que além de problematizar a universalidade e hegemonia eurocêntrica, trazem formulações teóricas de suas matrizes culturais indígenas, asiáticas e europeias para compreender o mundo; no sentido de pensar e reconhecer os lugares que ocupam e que lhe foram atribuídos como construções sociais.

Essas pontes de diálogo nos possibilitam construir compreensões acerca do Congado como uma cultura africana recriada num contexto de escravidão no Brasil, mantida em sua maioria por pessoas negras, que ainda são vítimas de opressões e condições desiguais, oriundas das assimetrias provocadas no passado pela colonização e agravadas na contemporaneidade pelo capitalismo e pela cultura do racismo.

Mas não somente trazer uma afroperspectiva como método é compreender que há uma fonte inesgotável de possibilidades, conhecimentos e processos civilizatórios dentro das culturas africanas e que trazem elementos e cosmovisões do Mundo Africano, tanto em sua especificidade, quanto em sua diversidade continental e afrodiaspórica. Desse modo, nosso ensejo é elaborar conceitos inseridos e recorrentes dos legados e tradições indígenas, africanas, afro-brasileiras e afro-indígenas, dentre outras identificações políticas dessas raízes; buscando inspirações nessas tradições e suas produções materiais e imateriais para pensar a cultura afro, e compreender em especial o Congado.

⁵⁶ Esse método toma como inspiração o trabalho desenvolvido pelo Professor Doutor Renato Noguera dentro da filosofia de raiz africana, cuja Afroperspectividade em conceito e ação tem conduzido sua docência e pesquisa no Brasil, saiba mais sobre em <http://afrosin.com.br>

⁵⁷ Compreendida aqui como experiência do Mundo Africano: África e Diáspora, como vimos na introdução deste trabalho.

Epistemologia de raiz africana

Da experiência à localização

Pensar a produção do conhecimento a partir de uma afroperspectiva foi algo que me conduziu na elaboração e desenvolvimento da pesquisa de mestrado intitulada “Áfricas: processos educativos presentes no Terno de Congada Chapéus de Fitas”, sob orientação da Profa. Dra. Petronilha Beatriz Gonçalves e Silva. No entanto, anterior a isso já havia realizado leituras que versavam sobre o protagonismo e legado dos povos africanos pelo mundo, mas foi no mestrado cursado na Universidade Federal de São Carlos (UFSCar) que tive a oportunidade de conhecer pessoalmente o Dr. Wade Nobles⁵⁸, psicólogo, professor e pesquisador de estudos africanos da San Francisco State University/USA.

Nos dias que passamos juntos, em outubro de 2010, em virtude do Curso sobre Filosofia, Pedagogia e Psicologia de Raiz Africana, intitulado “Excelência na Educação: contribuições do pensamento africano em Psicologia e Educação”⁵⁹ em que participei enquanto membro da comissão organizadora vinculada ao Núcleo de Estudos Afro-brasileiro NEAB/UFSCar; tive a oportunidade de escutá-lo no curso, e em orientações individual e coletiva e, através disso, ampliar minhas próprias perspectivas sobre o tema.

A partir desse encontro surgiu o Malick, um Coletivo de Vivências e Estudos Africanos⁶⁰, composto por estudantes negras/os da UFSCar, a qual fui membro fundadora. Em virtude das atividades realizadas em coletivo, o Malick realizou em 2011 na cidade de São Carlos, a Semana da Calourada Malick intitulada “A coisa tá ficando preta”, dentre os palestrantes das conferências estavam o Prof. Dr. Kabengele Munanga, (USP) e o Prof. Dr. Renato Nogueira (UFRRJ) que em 2012 participou da minha banca de defesa do mestrado. Ainda em 2012, participei do VII Congresso Brasileiro de Pesquisadores(as) Negros(as) – Copene em Florianópolis- SC, onde assisti um painel

⁵⁸ Diretor executivo do Institute for the Advanced Study of Black Family Life & Culture, Inc., diretor do Center for Applied Cultural Studies and Educational Achievement.

⁵⁹ Wade Nobles é um dos fundadores da linha de estudos em psicologia africana e esse curso e sua vinda foram financiados pela Fapesp, em 2010.

⁶⁰ O objetivo do Coletivo era aprofundar o conhecimento e a reflexão sobre a cultura africana em seu continente e na diáspora, atuando na elaboração de atividades para atuação junto à comunidade, interligando universidade e comunidade para uma excelência acadêmica. E o objetivo principal dessa semana foi construir espaços para recepção dos estudantes ingressantes, em especial dos estudantes que ingressaram pelas Ações Afirmativas, aproximando-os do debate étnico-racial, bem como promovendo o respeito, a valorização e o reconhecimento de diferentes olhares, saberes e trajetórias.

temático com a presença do Dr. Molefi Kete Asante, que além de apresentar pressupostos teóricos e práticos a partir da África, trouxe a Afrocentricidade como uma abordagem teórica e metodológica de desenvolvimento de pesquisa e de condução de vida.

Ainda no Copene pude ouvir pesquisadores, como Robert Lee Adamns, da University de Chicago/EUA; George Eliot Clark, da University of Toronto/Canadá; Boubacar Barry, da University Cheikh Anta Diop/Senegal; Jean-Michel Mabeko Tali, da Howard University, nos EUA; Elikia M. Bokolo, da Universidade de Kinshasa Congo, e Shirley Campel Barr (Costa Rica), o congresso foi riquíssimo para mim, no sentido de trazer novas perspectivas para dentro do debate científico e conceitual que apreendia.

Porém, foi em 2016 motivada pelo meu orientador o cientista social Prof. Dr. Dagoberto José Fonseca (UNESP) que encarei o desafio de pensar numa epistemologia a partir da experiência africana para delinear minha tese. A disciplina intitulada “Identidade, oralidade, memória e tradição: teoria e metodologia em Ciências Sociais” por ele ministrada na companhia das Profas. Dras. Claudete de Sousa Nogueira, Elisângela de Jesus Santos e Eva Aparecida da Silva e do Prof. Dr. Humberto Perinelli Neto foi um divisor de águas nesse processo, pensar as temáticas propostas no título da disciplina me ajudou a formular tal pensamento epistemológico. Nessa ocasião, as discussões realizadas não somente estimularam o que havia aprendido com o Dr. Nobles, o Prof. Dr. Renato e a Profa. Dra. Petronilha, mas também me oportunizaram pensar, elaborar e instaurar práticas pedagógicas, culturais e científicas a partir da epistemologia de raiz africana presente nesta tese.

Aprendi por meio deles, que considerar a epistemologia africana como método do conhecimento é considerar a África e seus territórios e desdobramentos geopolíticos e simbólicos como objetos do conhecimento, logo considerar sua descendência melano-dérmica como sujeitos produtores de conhecimento, é considerá-los como sujeitos protagonistas de suas histórias, culturas e ciências, sendo também sensível e atenta aos processos históricos e sociais antes, durante e após a colonização e escravização.

Toda essa concepção que acabo de me referenciar só foi possível pelas construções teóricas de pessoas cujo legado ultrapassou tempos influenciando até hoje a ampliação epistemológica e a produção do conhecimento sobre Áfricas. Portanto, antes de passar para o delineamento do que vem a ser a Afroperspectiva, trago uma breve contextualização de suas principais influências teórico-metodológicas.

Influências da Afroperspectiva

A Afroperspectiva é o método dessa tese que tem em sua base conceitual as contribuições do pan-africanismo, do quilombismo, da afrocentricidade e da filosofia afroperspectivista para subsidiar toda a discussão em torno do título “Permanências Africanas no Congado Brasileiro”. Isto posto, passo a falar de cada uma dessas abordagens e de suas contribuições para o método que tem sua produção voltada para a realidade da população negra seja no continente ou na afrodíáspora.

Cunhado a partir de meados do século XIX, o Pan-africanismo é um movimento político-intelectual de luta pela valorização, (re)conhecimento, liberdade e libertação das populações de ascendência e descendência africana pelo mundo - originado no contexto da afrodíáspora - por meio da mobilização de intelectuais ativistas e lideranças negras, das Américas, Caribe, Europa e África, engajados contra as políticas de opressão, o colonialismo em África e no combate a teorias racialistas, como darwinismo social, que afetava diretamente as populações negras pelo mundo.

A história de sua consolidação como movimento político começa no ano de 1900 por ocasião da Conferência dos Povos de Cor em Londres onde Sylvester Willians, advogado negro de Trinidad, exclamou pela primeira o termo. Apesar da contribuição de muitas pessoas por vezes esquecidas pela história, tais como James A. Horton e Edward W. Blyden, a ideologia pan-africana só foi consolidada no I Congresso Pan-africano, organizado em Paris, em 1919, sob a liderança de William Edward Burghardt Dubois conhecido por Du Bois, até então pan-africanismo se referia somente a um conjunto de ideias, teorias e visões de mundo sem apelo e articulação expressivos (LIMA, 2011; PAIM, 2014).

Pode-se dizer que o pan-africanismo teve três fases, (i) sua concepção como citamos; (ii) sua consolidação como movimento político a partir do engajamento especial de Henry Sylvester William, articulador da 1º Conferência Pan-Africanista, Marcus Garvey fundador da UNIA- Universal Negro Improvement Association e W.E.B. Du Bois fundador da NAACP- National Association for the Advancement of Colored People; (iii) e sua internacionalização enquanto movimento, ampliando os consensos, mas também os contornos revisionistas, sobretudo, nas dissidências presentes nas diversas gerações e formas de entender e expressar a perspectiva pan-africana presente na expoência de Paul Cuffee, Martin Delany, Booker T. Washington,

Amy Garvey, esposa de Marcus Garvey, até os mais recentes Patrice Lumumba, Malcolm X, Aimé Césaire, Frantz Fanon, Cheik Anta Diop, Maulana Ron Karenga, Halie Salassie, Amílcar Cabral, Muammar Khadafi, Kwame Nkrumah, Abdias do Nascimento, Théophile Obenga, Bob Marley, Molefi Asante, dentre outros⁶¹.

Como qualquer outro movimento, o pan-africanismo não é homogêneo, mas há princípios, tais como a libertação do colonialismo e do neo-colonialismo; a integração; a solidariedade e a personalidade africana, que perpassam, de um modo ou de outro, pelas tendências que influenciaram a atuação de muitas lideranças e movimentos político-culturais negros da luta pela libertação e independência dos países africanos. Dentre as diversas personalidades e ideários que compunha o movimento, pode-se pensá-lo em algumas vertentes o pan-africanismo educacional, cultural, histórico, religioso e político que foram com o tempo evoluindo e transformando as demandas conforme a época. No caso, tomamos de empréstimo algumas contribuições do pan-africanismo que solidificam os propósitos desta tese e as alinhas do método da Afroperspectiva, são elas:

A noção de *unidade* pressupõe entender que a opressão sofrida pelos africanos e sua descendência negra foi reproduzida dentro e fora da África, seja nos períodos de dominação, conquistas e escravização europeias; portanto, no sentido histórico e políticos temos na afrodíaspóra e no continente as marcas da conquista e escravização europeia que até hoje marcam os flagelos contra a população negra. De outro modo, somos filhos herdeiros de um mesmo continente a África, cuja ancestralidade perpassa nossa existência; um sentido filosófico em discussão pela filosofia africana da antiguidade aos tempos atuais. Tem-se então a noção de uma irmandade simbólica entre a população negra do mundo favorecendo processos de descolonização dos corpos e de suas dimensões.

A partir dessa noção de irmandade entre negros, nasce a *solidariedade*, o engajamento entre todos para estabelecer ações concretas e alianças diversas de equidade que fortaleçam cada negro, cada comunidade e que gerem o cooperativismo de forma ampla, numa cooperação seja institucional, econômica ou pessoal entre todos. Assim, consolida-se um sentimento de coparticipação negra em que todos compartilham interesses e perspectivas, enquanto grupo étnico-racial, povo, espírito, comunidade, assim se funda diálogos com o “universo simbólico contemporâneo para embasar uma

⁶¹ Dentre outros, tais como Alexander Crummell, George Padmore, Eric Williams, C. L. R. James (Cyril Lionel Robert James), Agostinho Neto, Eduardo Mandlane, Sékou Touré, Walter Rodney, Jomo Kenyatta, Kwame Ture (Stokely Carmichael), Huey Newton, Thomas Sankara e etc.

luta comum do negro (africano e afrodescendente) contra o colonialismo e o racismo” (BARBOSA, 2012, p.141).

Dessa noção se desencadeia a *integração* em ações, posturas e percepções positivas acerca das contribuições, dos valores civilizatórios e do legado de África e de sua descendência para o mundo. Ademais, orienta-se problematizar a tradição ocidental, reformulando suas teorias e ideias, por meio de uma postura crítico-assimilativa, para seus devidos fins e interesses, conforme salientava Edward Blyden e W. E. Du Bois, ideia primordial desses autores que foi retomada pelas gerações posteriores da intelectualidade negra e não negra (BARBOSA, 2012, p.141).

Mas não somente baseados nos direitos fundamentais (humanos) da população negra, os pressupostos integracionistas postulavam e reivindicam princípios comuns de autogerência no desenvolvimento, sem restringir investimentos, mas incentivando a autossuficiência individual e coletiva para a liberdade, autonomia política, reconquista dos recursos próprios, da capacidade humana e do bem-estar de todos os africanos que viviam dentro e fora do continente. Desse princípio resultou muitas políticas, tais como a inclusão da afrodiáspora como a sexta região de África pela União Africana (UA), antiga OUA (Organização da Unidade Africana), um caminho em direção a unidade e a personalidade africana tão vislumbradas por panafricanistas.

Em suma, a ideia de raça que aparece no pan-africanismo toma um sentido social e histórico, e não biológico, como alguns sugerem (PAIM, 2014). Essa noção é central para unificar aqueles cujo infortuno histórico deslocou seus antepassados para um novo mundo, destituindo deles o direito de exercitarem suas humanidades. Essa ideia centra a *personalidade africana*, cuja unidade negra se estabelece contra o racismo e sua subjugação discriminatória e violenta. E mais, essa categoria reforça a afirmação de que a população negra já possuía uma história própria dos elementos constitutivos de suas culturas, identidades e cosmovisões de mundo que legou a construção do mundo e de África no continente e na diáspora. Retornar para a África, além de promover uma revolução cultural na maneira de entender suas continuidades na diáspora, toma um sentido cultural e espiritual de compreensão de suas insígnias e de origem de nossa humanidade. Isso fica bem evidente nas posturas e discursos de vários pan-africanistas, inclusive no discurso do imperador Haile Selassie (Etiópia) realizado na inauguração da OUA:

Reunimo-nos para reforçar o nosso papel na condução dos assuntos do mundo e para cumprir o nosso dever para com este grande continente. **O conhecimento da nossa história é indispensável para estabelecer a nossa personalidade e a nossa identidade de africanos.** Proclamamos hoje aqui que a nossa maior tarefa consiste na libertação definitiva de todos os nossos irmãos africanos que se encontram ainda sob o jugo da exploração e do domínio estrangeiro. Sejam isentos de recriminação e de rancor. Que a nossa acção (sic) se coadune com a dignidade que reclamamos para nós próprios como africanos orgulhosos das nossas qualidades próprias, das nossas características e das nossas capacidades. Temos de evitar, antes de tudo, cair nas ciladas do tribalismo. Se nos dividirmos entre nós numa base tribal, isso constitui um convite à intervenção estrangeira, com todas as consequências nefastas que daí advém. “Reconhecendo que o futuro deste continente reside em última instância, numa reunião política, devemos reconhecer também que são numerosos e difíceis os obstáculos a vencer para lá chegar”. “Por consequência, é inevitável um período de transição”... certas organizações regionais devem assumir funções e satisfazer necessidades que não poderiam ser satisfeitas de outra maneira. Mas o que existe de diferente aqui é que reconhecemos estas situações no seu justo valor, isto é, como sucedâneos e expedientes temporários de que nos servimos até o dia em que tivermos atingido as condições que tornem possível a unidade africana total ao nosso alcance. Esta conferência não pode terminar sem a adoção de uma carta africana única. Não nos podemos separar sem criar uma organização africana una que reúna os atributos que descrevemos. A carta africana de que falamos deve ficar de harmonia com a das Nações Unidas (KI-ZERBO, 1972, grifo meu).

Mesmo tendo se iniciado na afrodiáspora, o movimento pan-africano foi rapidamente absorvido por intelectuais do continente africano e repercutiu por lá de diversas maneiras, influenciando, sobretudo, a derrocada do imperialismo europeu por meio dos movimentos nacionalistas africanos. Enquanto movimento de resistência e de luta pelos direitos dos povos africanos e sua descendência nas diásporas - o pan-africanismo - legou aos intelectuais um campo de referência hermenêutico e epistemológico para repensar não somente África, mas toda sua extensão na diáspora; propondo soluções e análises de problemas; influenciando a educação e a emancipação dos movimentos de resistência negra pelo mundo, a partir de suas africanidades num âmbito global de diálogo intercultural e solidário entre os povos. Das trajetórias e dimensões desse movimento surgiram inúmeros saberes, experiências, ações e políticas que constituíram novas propostas e abordagens epistemológicas afrodescendentes⁶² (TAVARES, 2015).

Adepto dessa ideologia pan-africana, Abdias do Nascimento, cunhou o Quilombismo, como um documento oriundo da contemporaneidade do ativismo pan-africanista que, no Brasil e alguns países da América Latina como Colômbia, teve seu principal reflexo a partir da década de 1970 com os Congressos de Cultura Negra. Pode-

⁶² Entende-se por afrodescendentes a população negra, cuja ascendência e descendência origina-se de antepassados e ancestrais africanos do continente e da afrodiáspora (ou da diáspora africana).

se dizer que no Brasil como resultado dessas articulações e discussões nascem as primeiras propostas que sustentam e que puderam consolidar o que hoje são conteúdos e orientações da Lei de Diretrizes e Bases da Educação Nacional alterada pelas Leis 10.639/2003 e 11.645/2008 regulamentadas pela Res 001/2004 do Conselho Nacional de Educação do Brasil que institui as Diretrizes Curriculares para a Educação das Relações Étnico-Raciais e o Ensino de História e Cultura Africana, Afro-brasileira.

O ativismo de Abdias Nascimento não somente contribui para essas conquistas, como também ampliou a difusão do Pan-africanismo⁶³ no país a partir de sua defesa de África, de sua descendência e culturas como detentoras de conhecimentos e de direitos a igualdade e a justiça, foram muitos os resultados positivos e políticos obtidos da atuação e influência pan-africana de Abdias do Nascimento para inclusão da população negra com seus direitos na sociedade brasileira.

Em 1980 na primeira edição de seu livro *Quilombismo* (2002) Abdias do Nascimento já nas primeiras páginas enfatiza a política de sua tese:

Em memória dos 300 milhões de africanos assassinados por escravistas, invasores, opressores, racistas, estupradores, saqueadores, torturadores e supremacistas brancos;

Dedico este livro aos jovens negros do Brasil e do mundo, na esperança de que continuem a luta por um tempo de justiça, liberdade e igualdade onde estes crimes não possam jamais se repetir.

Com o amor fraterno do Autor

A partir da ideia de reparação do maior crime contra humanidade acometido pelo tráfico de escravizados, Abdias do Nascimento propõe uma reorganização social das populações negras na afrodíaspóra a partir do continuum dos valores civilizatórios e dos modelos de organizações sociais africanos que foram trazidos para o Brasil nos corpos capturados pela invasão colonialista. Dizendo com as palavras do autor, o quilombismo tem o objetivo de revelar a experiência dos africanos no Brasil oriunda “dos esforços das mulheres e dos homens negro-africanos de qualquer parte do mundo em luta para reconquistar sua liberdade e dignidade humana, assumindo por esse meio o protagonismo de sua própria história” (NASCIMENTO, 2002, p.5).

Em diálogo com o pensamento social brasileiro produzido a época Abdias do Nascimento lida com a desconstrução das ideias de passividade e inferioridade

⁶³ A cronologia dessas ações e a memória de Abdias do Nascimento pode ser acessada no site <http://ipeafro.org.br/acoes/encontro-e-congressos/> ou ainda <http://www.abdias.com.br/> Acesso 28 jan 2018.

atribuídas as populações negras, além disso ele propõe alternativas para superar a dominação, exploração e subjugação racial que acometem violentamente as populações negras em virtude do racismo. Para isso, ele traz o quilombo como um espaço de resistência negra, de reunião fraterna, de comunhão da liberdade, convivência e solidariedade entre negros, espaço de libertação do jugo racista.

A preocupação do autor é trazer para o centro das análises a ótica de interpretação dos próprios negros, ou seja, de objetos de análise os negros passam a ser sujeitos nesse processo, avaliando, inferindo, investigando e compreendendo os problemas e a realidade, enfim, os fenômenos próprios da condição de ser negro e da realidade negra no Brasil. Para Abdias

A cristalização de nossos conceitos, definições ou princípios deve exprimir a vivência de cultura e de práxis da coletividade negra, deve incorporar nossa integridade de ser total, em nosso tempo histórico, enriquecendo e aumentando nossa capacidade de luta. Precisamos e devemos codificar nossa experiência por nós mesmo, sistematizá-la, interpretá-la e tirar desse ato todas as lições teóricas e práticas, conforme a perspectiva exclusiva dos interesses da população negra e de sua respectiva visão de futuro (NASCIMENTO, 2009, p.204).

Tal prerrogativa busca romper com as barreiras intelectuais que ainda marginalizam os negros como incapazes de gerar teorias e métodos de compreensão de quaisquer fenômenos, sobretudo aqueles que se referem às tradições africanas no Brasil. O racismo enquanto sistema dificulta o acesso das populações negras no conhecimento e consciência de sua própria realidade, naquilo que está sendo produzida por outros negros em contextos semelhantes na diáspora e no continente. Para ele a libertação da alienação negra advém do acesso às lutas, estratégias e experiências positivas e bem-sucedidas de África e de suas diásporas:

A luta comum dos povos negros e africanos requer o conhecimento mutuo e uma compreensão recíproca que nos têm sido negados, além de outros motivos, pelas diferentes línguas que o opressor branco-europeu impôs sobre nós, através do monopólio dos meios de comunicação, do seu controle exclusivo dos recursos econômicos, das instituições educativas e culturais. Tudo isto tem permanecido a serviço da manutenção da supremacia racial branca. A publicação deste livro teria como alvo defender esse bloqueio que nos isola, contribuindo, ainda que limitadamente, para iluminar e compreender o processo e as diversas estratégias utilizadas pelas forças que nos exploram, oprimem e alienam. Para o restabelecimento da integridade de nossa família - a família africana, no continente e fora dele (NASCIMENTO, 2002, p.16).

O acesso a esse conteúdo gera novas oportunidades de revolução e transformação das realidades maculada pelas discriminações raciais. Como se vê a

influência do pan-africanismo está presente no ensejo de integração apresentado nas palavras de Abdias do Nascimento, porém o autor renova o movimento pan-africano dando a ele um caráter global e de transição ideológica, ao enfatizar e introduzir a experiência negra da América Latina, não somente na compreensão da unidade africana por meio da continuidade de África na diáspora, mas também nas estratégias de atuação ideológica e prática, colocando assim, as diásporas africanas nas Américas, do Caribe e do Pacífico no mesmo caráter de urgência, estratégias dos povos do continente africano; para Moore (2008) essa foi uma das contribuições de Abdias do Nascimento para o pan-africanismo mundial.

Entretanto, apesar de discordar de alguns métodos extremistas e correntes assimilacionista, como a de Senghor e de africanistas, Abdias do Nascimento se identificou e adotou em sua atuação reflexiva e prática as tendências do pan-africanismo político-cultural da Négritude, mediado pelas contribuições de Aimé Césaire, Léon Damas, Léopold Sédar Senghor, Cheikh Anta Diop, Frantz Fanon e Alioune Diop que se baseava numa “noção de uma identidade africana específica de cunho racial e cultural globalista e na proposta de uma independência nacional sustentada num amplo e permanente processo de desalienação psíquico-cultural” (MOORE, 2008, p. 244).

Para atender a essa noção, na luta pela liberdade da negritude, Abdias do Nascimento sendo um homem de personalidade branda e moderado no confronto das ideias, optou por adotar a negociação como metodologia de luta e denúncia contra a opressão racial. Segundo Moore (2008, p. 246) foi a partir dessa postura de diálogo e prudência que Abdias do Nascimento promoveu um importante papel de conciliação entre vertentes do pan-africanismo, podendo explicitar melhor “a natureza orgânica e estrutural do racismo latino-americano” enquanto “sistema de dominação étnico-racial e socioeconômico” (MOORE, 2008, p.246), baseado nos termos atuais, no mito da democracia racial e na mestiçagem entre os grupos étnico-raciais situados “em posições fixas de inferioridade e superioridade”. O que Abdias do Nascimento propôs com o quilombismo foi um projeto político-intelectual de nação com uma reorganização social e cultural capaz de engendrar novos rumos à sociedade brasileira e latinoamericana, por meio de formas alternativas de compreender a realidade social e produzir conhecimento.

Desse modo, a afroperspectiva enquanto método teórico-metodológico se alimenta do pan-africanismo “nascimentista” expresso em sua tese do quilombismo para subsidiar a postura - de diálogo e de compreensão das realidades e culturas de África e suas diásporas - baseadas na busca pela equidade e no “respeito às diferenças entre

povos, culturas, civilizações e gêneros” (MOORE, 2008, p.246), dentre outras particularidades da existência humana. Toda essa atuação de uma ciência engajada, inspirada na visibilidade de intelectuais e teorias postos à margem da produção científica e social dos cânones, pode ser feita por meio de uma cultura de comunicação não violenta⁶⁴, isso inspira o método em evidência.

Diante disto, se do quilombismo tomamos a postura dialógica de engajamento, da Afrocentricidade emprestamos os conceitos de agência para situar a afroperspectiva como um método. Antes de explicitar o que se entende por agência a partir da afrocentricidade, se faz necessário trazer uma breve conceituação de seu significado e contexto.

Orientada por contribuições pan-africanas, a afrocentricidade é uma abordagem epistemológica cunhada como paradigma em 1980, quando Molefi Kete Asante, idealizador e diretor do primeiro programa de doutorado em Estudos Africanos na Universidade Temple na Filadélfia (EUA), lançou o livro “Afrocentricity: the theory of social change”, a partir disso a afrocentricidade vem sendo elaborada e ampliada por diversos intelectuais adeptos a ela. No entanto, como linha de pesquisa e reflexão o trabalho anunciado pela afrocentricidade dá continuidade a uma longa tradição da abordagem afrocentrada, desenvolvida desde o século XIX por estudiosos que não lhe atribuíam esse nome, mas que desenvolveram pesquisas nessa direção, como o historiador Cheikh Anta Diop, referência básica da Afrocentricidade (NASCIMENTO).

No método da afrocentricidade “os povos africanos têm que ver o mundo desde sua própria perspectiva, o que significa que a pessoa africana, em todas as situações, é um agente sujeito da sua própria experiência, não só nas margens da Europa” (ASANTE, 2012, s/p; ASANTE, 2009). O método entende que pessoa africana, como conceito compreende todas as pessoas negras de ascendência e descendência de África, seja no continente ou na diáspora. Já o termo africana se refere ao plural dessas pessoas e também à metodologia pluralista, multidisciplinar, interdisciplinar, pluridisciplinar e transdisciplinar⁶⁵ que circunda os estudos e a experiência negra afrodescendente no

⁶⁴ A Comunicação Não-Violenta (CNV) é “baseada nos princípios da não-violência – o estado natural de compaixão quando a não-violência está presente no coração. CNV começa por assumir que somos todos compassivos por natureza e que estratégias violentas - se verbais ou físicas - são aprendidas ensinadas e apoiadas pela cultura dominante. CNV também assume que todos compartilham o mesmo, necessidades humanas básicas, e que cada uma de nossas ações são uma estratégia para atender a uma ou mais dessas necessidades” trecho extraído do site <https://www.cnvc.org/> Acesso: 19 fev 2018.

⁶⁵ Multi, Inter, Pluri e Transdisciplinaridade são formas e estratégias de articulação das disciplinas que corroboram com as possibilidades de produção de conhecimentos: (1) Multidisciplinar, é o trabalho com mais de uma disciplina, sem priorizar a relação uma com a outra, mas trazendo cada disciplina com sua

mundo. Os principais expoentes da afrocentricidade em suas várias áreas de atuação são: Molefi Kete Asante, Ama Mazama, Wade Nobles, Maulana Karenga, Asa Hilliard III, Richard King, Frances Welsing, Na'im Akbar, Reiland Rabaka, Mark Christian, etc.

Um conceito principal dentro da afrocentricidade que orienta a afroperspectiva enquanto método é a agência a “capacidade de dispor dos recursos psicológicos e culturais necessários para o avanço da liberdade humana” (ASANTE, 2012, s/p), em outros termos a agência é capacidade de compreender, analisar e estruturar nossas ações a partir de nossa própria experiência histórica se há consciência política dessa história, “se nós estamos engajados no processo de maturidade, então precisamos estudar a nossa própria cultura, a nossa filosofia, precisamos honrar nossos ancestrais, precisamos respeitar as tradições filosóficas que durante milhares de anos produzimos” (ASANTE, 2012, s/p; ASANTE, 2009). Para Asante não se pode desconsiderar essa experiência e os conhecimentos derivados dela, para ele “não podemos simplesmente jogar isso fora (...) a experiência da escravidão, escravatura do colonialismo, o idealismo nos colocaram longe de nós mesmos, ficamos desorientados e, conseqüentemente, nos tornamos imitações da Europa” (ASANTE, 2012, s/p; ASANTE, 2009).

Nas palavras de Asante (2009; 2012), a afrocentricidade é um projeto para a sanidade, para resgatar a humanidade e orgulho milenar que o processo do escravismo desvirtuou. Como reflexão, pensamento, crítica, prática, perspectiva e método a afrocentricidade, concebe os/as africanos/as como sujeitos e agentes de sua própria história e dos fenômenos da realidade, das memórias, biografias e imagens de si conforme seus próprios interesses humanos. Toda essa postura só é possível por meio da consciência da opressão, das violências e violações, sobretudo, das vitórias, conquistas e inovações constituídas pela África e suas diásporas.

Essa é a chave principal para a reorientação e a recentralização, da visão e do olhar, cuja perspectiva coloca África no centro, não de modo etnocêntrico e

metodologia própria para contribuir na formação de conhecimento sobre determinado tema; (2) Pluridisciplinar, nesse trabalho há uma cooperação múltipla, uma troca de informações e estudos entre as disciplinas para compreender o mesmo objeto, mas sem coordenação; o sentido é ainda multidisciplinar; (3) A interdisciplinar propõe uma intereção recíproca e um intercâmbio mútuo entre os diversos conhecimentos de maneira coordenada. Há uma organização e perspectiva metodológica comum a todas as áreas envolvidas, de modo que seja possível integrar os resultados, perpassando pelos interesses cada disciplina em articulação; (4) Na perspectiva transdisciplinar, o trabalho não só atinge as interações ou reciprocidades, mas situa essas relações no interior de um sistema total em que não é possível separar as matérias. Como abordagem científica, a transdisciplinariedade visa a unidade do conhecimento e estimula uma nova compreensão da realidade articulando categorias que passam entre, além e através das disciplinas para compreender a complexidade do fenômeno em questão. Fonte: <https://osmurodaescola.wordpress.com/2011/07/06/multi-pluri-trans-inter-mas-o-que-e-tudo-isso/>

essencialista, mas a África que está ao centro, está para ser observada, conhecida, para ser atuante nas escolhas conceituais, epistemológicas das experiências e culturas de sua raiz. Ter África no centro é colocá-la em destaque para a partir dela conhecê-la com mais profundidade. Isso significa considerar África fora das representações desumanizantes e estigmatizadas pelas tradições sociais e acadêmicas do ocidente, isso significa em termos contemporâneos descolonizar os olhares para entender as Áfricas, suas culturas e descendências. Significa também a mudança de postura ao olhar; significa despir-se de olhares etnocêntricos e destituir-se de práticas preconceituosas que orientam as pessoas a olharem com piedade para África e sua descendência. Segundo Asante, a “Afrocentricidade estabelece uma perspectiva de que é possível a existência de um pluralismo de culturas sem hierarquia, mas isto exige igualdade cultural e respeito”. Nesse sentido é preciso desconstruir estigmas e construir essa autonomia para ver as pessoas africanas como agentes, protagonistas:

Em nossos termos, um agente é um ser humano capaz de agir de forma independente em função de seus interesses. A base da ideia afrocêntrica está na perspectiva de que nós, africanas e africanos, devemos operar como agentes autoconscientes, não mais satisfeitos em sofrer definições e manipulações de fora, extraíndo da cultura africana os critérios para a nossa autodefinição positiva e assertiva (ASANTE, 2009).

Desse modo, tomar a agência como pressuposto teórico e prático na afroperspectiva possibilita compreender o Congado como um agente produtor de conhecimentos situados em seus próprios fins e interesses, no caso, a partir da raiz africana, de suas trajetórias históricas e do legado dos antepassados africanos que constituíram essa tradição.

No mais, sendo a filosofia afroperspectivista uma reunião dos pressupostos expostos acima e de outros, tomamos dessa filosofia além da inspiração no nome, sua postura científica, metodológica e política de construir conhecimentos e analisá-los a partir das contribuições das filosofias africanas e das unidades temáticas, tais como, entre outros: o “samba, futebol, o drible como método intelectual, a roda como metodologia de pesquisa, capoeira e seus movimentos como conceitos argumentativos, jongo, candomblé, greve, *black blocs*, Lei Maria da Penha” (NOGUERA, 2015, p. 1)⁶⁶, dos movimentos sociais, como o “Movimento Negro, Movimento de Mulheres, Movimento LGBT⁶⁷, a vida na cidade grande, rolezinho, os justiceiros de classe média,

⁶⁶ Versão manuscrita do texto publicado originalmente no livro *Sambo, logo penso: afroperspectivas para pensar o samba filosoficamente* organizado por Wallace Lopes, Rio de Janeiro: Editora Héxis, 2015.

⁶⁷ Movimento de Lésbicas, Gays, Bissexuais, Transgêneros, Travestis e Transexuais.

a cultura da competição e da corrupção, ações afirmativas, discriminação positiva e políticas públicas” (NOGUERA, 2015, p.1). Expressões essas, que atravessam e compõe múltiplas realidades e maneiras dos jeitos de ser e estar no mundo de pessoas negras.

Nesse sentido, entender as diversidades que atravessam a experiência de pessoas negras nos permite pensar - nos inúmeros dispositivos de (sobre)vivência e de bem estar que essas geram diante e para além das opressões cotidianas - a partir do contributo da filosofia afroperspectivista enquanto “expressão conceitual guarda-chuva”. Isto é, que “reúne diversas perspectivas e olhares (...) de produções filosóficas africanas, afrodiaspóricas e comprometidas com o combate ao racismo epistêmico” (NOGUERA, 2011, p. 44). Portanto, da filosofia afroperspectivista legamos esse entendimento de que é necessário diversificar as análises dos fenômenos por diversos ângulos e ampliar as leituras para combater a injustiça cognitiva legada pelos modelos epistemológicos hegemônicos, universalizantes e ocidentais. Em outras palavras, a filosofia afroperspectivista traz a necessidade de realizar o “exercício filosófico protagonizado por pessoas com pertencimentos marcados principalmente pela afrodiáspora” (NOGUERA, 2012, p.66) e povos indígenas.

Em suma, todas essas abordagens de que falamos acima nos influenciam em certa medida para construir o método que subsidia essa pesquisa e nos permite desconstruir estigmas e construir uma África mais humanizada, centrada em sua própria experiência e devir.

Da crítica ao processo histórico à proposição

Falar *sobre* África é falar de um lugar comum onde lhe atribuíram o lugar de objeto a-histórico, na maioria das vezes. Porém, falar *a partir de, na, com e através de* África é um desafio e tanto, pois estamos falando de lugares socialmente construídos e socialmente reivindicados e atualmente questionados a partir do ponto de vista de africanos do continente e da afrodiáspora⁶⁸, num momento em que as identidades passam a serem políticas, no sentido de reconhecimento de suas humanidades historicamente negadas e marginalizadas. Ser negro num contexto global e dentro dos espaços de produção do conhecimento e da ciência passa pela construção política do engajamento científico, refutando teses e posicionamentos que ajudaram a subdesenvolver a África sob justificativas falaciosas, religiosas e científicas da suposta inferioridade de sua população.

É importante dizer novamente, junto com Joseph Ki-Zerbo (2009, p. 24-25), que a África até o século XVI, trilhava seu percurso de desenvolvimento e possuía além de diferentes formas de organização política, religiosa, científica e social, tais como reinos, impérios, chefaturas e até democracia; possuía também fortes intercâmbios culturais e relações comerciais e diplomáticas fora do continente, tanto com as populações da Europa, quanto com as da Ásia e Américas. Muitos viajantes do passado e pesquisadores do presente relatam a presença dos africanos nas Américas e suas relações de intercâmbio com os povos daqui séculos antes dos europeus, imprimindo as marcas africanas no México, nas civilizações olmeca, tolteca, asteca e maia, bem como na inca, no Peru.

Tais pesquisadores como Abdias do Nascimento (2009) e Elisa Larkin Nascimento (2009) relatam também a imponente, dentre outros, que era a Etiópia, as várias dinastias do antigo Egito e suas faculdades e bibliotecas como a de Alexandria, onde gregos como Arquimedes, Platão, Aristóteles, Thales, dentre outros estudaram e receberam instruções dos sacerdotes egípcios. Relatam também os reinos de Ashanti, Njoya e Sudão; o Império do Mali que aliava de maneira integrada a escrita com o saber oral; a cidade de Tombuctu, que entre os séculos XIII e XIV, possui universidade e era mais escolarizada que as cidades europeias na época, e dentro do território desse

⁶⁸ Como vimos na introdução deste trabalho, a afrodiáspora ou diáspora africana significa nesse caso a expansão dos povos africanos e suas culturas no mundo não só no processo de colonização, mas desde os tempos mais remotos em condições de liberdade, civilização, soberania, etc. (NASCIMENTO, 2009; SOUZA, 2012).

império já existiam mais de 150 escolas com um vasto acervo em suas bibliotecas com escrita árabe.

Há conhecimentos e registros escritos e orais no continente africano; bibliotecas, escolas e universidades; há também um vasto material escrito egípcio e malinense e de outras nacionalidades africanas, verificáveis em Théophile Obenga (2001, 2004), Hampatê Bá (1982), José Nunes Carreira (1994), Cheikh Anta Diop (2010), Molefi K. Asante (2009), George James (1954), Abdel Kader Yéro Haïdara (1992), Kwame Gyekye (2002), Ellen Tedla (1995), dentre outros. Essa oralidade e escrita africana, bem como as formas de organização política ainda são pouco conhecidas.

Em seu livro “Lûmbu: A democracia no antigo Kôngo”, o filósofo e historiador Patrício Batsîkama (2013) relata que a democracia já existia no antigo Reino do Kôngo antes da chegada dos portugueses no século XV. Os portugueses se referiam aos moradores do Estado do Reino do Kôngo de os gregos de África, tanto é que entre os séculos XVI e XVII, os cidadãos do Kôngo foram ensinar Humanidades em Portugal, pois existiam escolas de qualidade em Mbanz’a kôngo, segundo Batsîkama⁶⁹.

Inclusive Mbanza-kôngo, capital desse estado, localizada atualmente ao norte de Angola tem grande relevância na história da humanidade, pois foi de lá que vieram a maioria dos escravizados trazidos para o Brasil e para as Américas, além de ser de lá o primeiro embaixador africano enterrado no Vaticano e ainda a resistência de mulheres africanas como a Rainha N’Zinga Matamba e Kimpa Vita que atuaram contra a conquista europeia, pela manutenção do Reino do Kôngo e do Ndongo e Ngola, atual Angola. Assim, antes do seu declínio, o Antigo Reino do Kôngo, possuía relações diplomáticas e amistosas com os portugueses, que passaram a escravizar sua população, traficando-a para o Brasil, após golpes, invasões e traições políticas neste território.

Essa disputa pelo território, também está presente nos dias atuais sob forma de disputa de narrativas, segundo o site Mbanza Kongo: um lugar, muitas histórias, desenvolvido pelo arqueólogo Bruno Pastre Máximo⁷⁰ como desdobramento de suas pesquisas, traz uma outra narrativa, diferente das narrativas escritas e oficiais sobre o próprio reino do Kôngo. No site ele contesta a partir da fala dos descendentes do reino, a afirmação de que Kulumbimbi seja a primeira igreja católica da África Subsaariana.

⁶⁹ Seguindo a provocação epistêmica, é possível inferir, com as palavras de Dagoberto José Fonseca, que a prática da democracia e do seu significado político-cultural tenha nascido na África e levados para a Grécia por seus estudantes tais como Sócrates, Tales, etc.; suponha-se que as praças africanas se tornaram as ágoras gregas, como ocorreu com outros elementos africanos, segundo (NASCIMENTO, 2008).

⁷⁰ Endereço do site <http://www.mbanzakongo.com/>

Segundo os moradores locais, provenientes do povo bakôngo, etnia predominante no Antigo Reino do Kôngo, as ruínas de Kulumbimbi fazem referência não a uma catedral de origem portuguesa, pelo contrário essas ruínas evidenciam uma concepção de vida, um passado ancestral, um legado dos africanos antes dos colonizadores. As ruínas são parte do legado ancestral. Tanto o arqueólogo quanto o historiador e filósofo consideram o conhecimento antigo e tradicional do povo bakôngo no desenvolvimento de suas pesquisas. Colocando para nós o desafio de tornar a oralidade acessível e tão importante como a escrita.

Considerar a tradição oral como fonte material e histórica, nos aponta para a oralitura, uma metodologia que se esforça para transpor o “texto” oral para o registro escrito, criada por Leda Maria Martins (2000; 2003), discutida pelo filósofo Renato Nogueira e desenvolvida pelo linguista Pio Zirimu, pelo escritor e professor de literatura comparada Ngũgĩ Wa Thiong’o e a professora de arte Micere Mugo, ambos explicam que a oralitura “é a teoria da composição oral, um modo de catalogar o repertório de registros orais. Não se trata de oralidade, mas de “técnicas” do campo da linguística que criam um acervo oral. Ou seja, a tradição oral pode ser preservada através dessa abordagem” (NOGUEIRA, 2015, s/p).

Outro aspecto que merece ser ressaltado é o fato de que boa parte dos escravizados que vieram para o Brasil é de origem bantu Kôngo-Angola, da região que descrevemos acima. E tanto as manifestações culturais quanto as insurgências políticas por aqui, têm a ver com o que os africanos viviam em seus territórios. Podemos dizer que mesmo após a travessia do Atlântico, os africanos trouxeram em seus corpos a memória e a identidade territorializada de suas vidas e dos conhecimentos que acumularam no continente. Tendo suas origens históricas no Kôngo, podemos dizer que a Congada tem a ver com a forma como os africanos, oriundos desse reino e de suas províncias, administravam suas vidas e diplomacia.

Estima-se que esse conhecimento anterior à captura e invasão europeia, acompanhou os negros escravizados pelo novo mundo. Estima-se também que a violência da escravização não lhes atingiu a dimensão espiritual e filosófica de suas culturas e concepções de mundo. Muito do que permanece aqui é uma continuidade dos valores de África; uma motivação para viver, sobreviver e insurgir no sistema-mundo-eurocêntrico. A África bantu influenciou as insurgências no novo mundo, de acordo com Batsíkama (2013) a revolução do Haiti, mais conhecida como a Revolta de São Domingos de 1791 a 1804 foi à primeira insurgência bem-sucedida de escravizados e

foi protagonizada pelos descendentes do Kôngo. O historiador afirma que os militares haitianos fizeram o juramento em kikôngo do mesmo modo como faziam entre os Mazômbos do Kôngo.

Em síntese, a África que esses e outros pesquisadores trazem é uma África diversa, complexa, cheia de histórias, memórias e tradições importantes que influenciaram e, ainda, influenciam o mundo, e que muitas pessoas ainda desconhecem, tanto do ponto de vista acadêmico, quanto das nuances do cotidiano. Muito do que vemos por aqui no Brasil e na América Latina é continuidade de uma série de elementos materiais e imateriais dessa África pluridimensional. Queremos afirmar com isso, que a África possui uma história que antecede a invasão imperialista europeia. Queremos dizer que a África nunca foi isolada, pelo contrário, ela produziu a primeira globalização do mundo com sua humanidade criadora, bem como expandiu a sua civilização para além do Atlântico, do Índico e do Mediterrâneo (FONSECA, 2009; 2015) foi exploradora sem submeter os povos, mas é explorada, desde os rompantes imperialistas até extração capitalista nos dias de hoje.



Rei e Rainha do Kôngo, com sua embaixada, coroas, manto e insígnas reais, no início do século XX⁷¹

⁷¹ Imagem disponível em <http://memoriasangolanas.blogspot.com/2011/11/rei-do-congo-inicio-do-seculo-xx.html> Acesso 19 fev 2018.

Proposição

Diante disso é necessário questionar: Que lugar a África vem ocupando na produção do conhecimento? De quais Áfricas estamos falando? Qual África queremos falar ou tomar como perspectiva? De uma África historicamente oprimida e afetada negativamente pelas representações sociais e pelos engendramentos do racismo científico e do sistema capitalista de produção? Ou de uma África consciente desse processo e de sua história e produção anterior à invasão conquistadora e o tráfico de escravizados? Optamos pela segunda opção considerando a primeira como um marco de análise da realidade social que afetou a história e o desenvolvimento dos territórios africanos.

Portanto, a Afroperspectiva reconhece o lugar da África como protagonista na história e a partir dela busca sulear o modo de pensar e agir dentro e fora do processo de pesquisa. Enquanto método, a afroperspectiva procura trazer as cosmovisões do mundo africano (África e Diáspora) para compreender os fenômenos sociais, em especial o Congado. Assim, é possível trazer categorias analíticas, que potencializam nossa consciência, que orientam nosso comportamento e que subsidiam nossas práticas a partir dos valores e produções das culturas africanas no continente e na diáspora.

Considerar a afroperspectiva como uma forma de ver o mundo e fazer pesquisa, nos coloca o desafio permanente de estudar e investigar a diversidade de culturas presentes no mundo africano e nos mundos indígenas também. Estudar essas raízes do conhecimento endógeno não nos habilita a desconsiderar a matriz europeia, apenas nos possibilita visualizá-la sem as amarras ideológicas de suas identidades culturais quando eurocêntricas. Trazer a afroperspectiva para o centro da produção do conhecimento não é tornar tal matriz como um marcador etnocêntrico, pelo contrário é expandir diálogos, conhecer e romper com as fronteiras historicamente construídas, ressaltando suas limitações, engajando-se contra toda sorte de preconceitos, intolerância e discriminações correlatas. Construindo, assim, pontes para o conhecimento ao invés de muros e muralhas.

Com isso estabelecer a equidade enquanto ética e respeito à vida é um dos pressupostos para o fazer científico; um esforço metodológico para aliar teoria à prática, sabendo que ambas são interdependentes e que se correlacionam, mas que na afroperspectiva são indivisíveis e complementares: uma não se faz sem a outra; não se consolida pensamento sem a prática e assim, respectivamente.

Outro desafio é observar o princípio da equidade para não reproduzir o eurocentrismo - com sua hegemonia e naturalização do saber único - nem em pensamento e nem em ação. Conforme aponta Joseph Ki-Zerbo “os intelectuais sabem perfeitamente que o pensamento não é um exercício inocente” (KI-ZERBO, apud MAMA, 2010, p.603). É preciso ter ética, sobretudo, perspicácia para perceber quando se reproduz tal hegemonia, não há isentos

Esse é, sem dúvidas, um exercício desafiador e constante para garantir que o pensamento social ultrapasse a colonialidade do saber e do ser⁷², e consiga trazer novas nuances e conhecimentos para além da racionalidade cartesiana; que orienta a maneira como o ocidente pensa e constrói seu conhecimento, compreendendo das partes para o todo. Ou seja, como se falou anteriormente, o ocidente olha para a totalidade e seleciona diante do todo, as partes a serem aprofundadas, isso tem a ver com as inspirações que lhes motivam escolher a parte que mais lhe interessa compreender.

Já na afroperspectiva, isso não tem importância, pois não há separação entre as partes do conhecimento, não há pré-seleção, entende-se que no interior da totalidade ocorre uma complementação entre a multiplicidade de conhecimentos: tudo está interligado, não há uma cisão rígida entre as partes, pois as partes são complexas e dependentes uma das outras. Isso oferece subsídio para questionar inclusive a hierarquia que se estabeleceu entre conhecimento científico, erudito e popular; milenar e moderno; com registro oral e documento escrito.

Conceber a pluralidade cultural como um canal construtor de conhecimento é admitir que a razão etnocêntrica europeia tem uma descontinuidade demarcada, principalmente quando esta fragmenta o conhecimento em partes assimétricas, a partir da dicotomia e da mescla ambígua e contraditória das culturas consideradas dominantes e de outras consideradas dominadas. Da resistência e da resiliência a essa concepção é que nasce o ensejo pela libertação epistêmica e decolonial, frente à naturalização do conhecimento enquanto símbolo da dominação e continuidade colonialista⁷³.

⁷² Quijano (2005, p.227-228) define colonialidade como a "construção mental que expressa a experiência básica da dominação colonial e que desde então permeia as dimensões mais importantes do poder mundial, incluindo sua racionalidade específica, o eurocentrismo", e ainda, “a colonialidade é um dos elementos constitutivos e específicos do padrão mundial do poder capitalista. Se funda na imposição de uma classificação racial/étnica da população mundial como pedra angular deste padrão de poder” (QUIJANO, 2007, p. 93). Saiba mais sobre a colonialidade e o racionalismo cartesiano, a partir de Edgardo Lander (2005), Enrique Dussel (2005a), Edgar Morin (2002), Boaventura de Sousa Santos & Maria Paula Menezes (2010), Anibal Quijano (2005), etc.

⁷³ Para aprofundar sobre a perspectiva dos estudos de África leia obras de Paulin Hountondji (2010), Mogobe B. Ramose (2010), Amina Mama (2010), Joseph Ki-Zerbo (2009), Kabengele Munanga (2010), Frantz Fanon (2010; 2008) Ama Mazama (2009), Elikia M' Bokolo (2003), Ellen Tedla (1995) e etc.

O terceiro desafio é estabelecer de que lugar estamos falando, de qual localidade geopolítica e ideológica que se transmite as nuances de nosso método. Toda teoria e metodologia tem um endereço de origem e um destinatário. O saber tem um local remetente. Interessa-nos explicitá-lo, por isso estamos ao longo deste texto pontuando a geopolítica do conhecimento sob o marco do eurocentrismo, trazendo também a Afroperspectiva como um marcador da produção de conhecimento, nem igual, nem melhor e nem pior que outras matrizes epistêmicas, apenas diferentes. Sendo mais uma raiz alternativa para somar, pensar e produzir fora dos eixos pragmáticos dos centros hegemônicos.

Não estamos preocupados em reivindicar a primazia do conhecimento, e nem em disputar narrativas eletivas e dogmáticas; essa perspectiva é apenas uma maneira de reapropriação e apropriação crítica do processo de produção, capitalização e compreensão dos conhecimentos de África, considerando que em África e a partir dela se tem conhecimentos. Bons conhecimentos, que dentro da ciência ou dentro das tradições podem e tem condições de subsidiar conceitualmente nossas incursões investigativas (HOUNTONDJI, 2010).

Para que isso de fato ocorra é preciso romper com os ideários filosóficos, antropológicos, sociológicos, entre outros, que ainda localizam a África e sua descendência como objetos, lugar e pessoas sem história, acríticas e primitivas; que necessitam do olhar e da ajuda do estrangeiro para se desenvolverem e compreenderem suas próprias culturas e tradições. É preciso erradicar essa etnogenia sintomática do preconceito, expressa em muitas obras dos clássicos e contemporâneos estudos sobre a África e suas populações.

A distinção entre quem faz pesquisa sobre África, e de quem faz pesquisa de África é a experiência e a localidade do discurso histórico. É a experiência e percepção enquanto perspectivas que determinam a maneira como a África é apresentada e representada nesses estudos. Desse modo, pode-se inferir que, os estudos de África são desenvolvidos por africanos. Os estudos sobre a África são desenvolvidos por pessoas e a partir de categorias do pensamento não-africano (HOUNTONDJI, 2010). Ambos podem vir carregados de preconceitos. O que determinará uma visão mais emancipatória é a consciência e a necessidade de pensar o conhecimento também como um processo político. Logo, todo conhecimento se torna específico, uma vez que nasce e é oriundo de uma visão de mundo situada num saber local e ideológico. A esse respeito vários intelectuais dos mundos oriental, africano, indígena e ocidental já vem

tecendo elaborações, como afirma Paulin Hountondji “tudo isto já pertence a história” (2010, p.138) e merece ser estudada.

Nessa direção, ao considerar a África e suas diásporas, a Afroperspectiva se torna um método pluralista, compreensivo e policêntrico para essa pesquisa:

(1) quando se opõe ao racionalismo e empirismo eurocêtricos, principalmente, para evocar a história e culturas africanas a partir de seus próprios pontos de vista; considerando pessoas e culturas africanas como base para uma nova abordagem e produção do conhecimento;

(2) quando reconhece a importância da África e sua descendência no progresso da humanidade, desviando-se dos dogmatismos, problematizando-a em sua diversidade étnico-cultural, ideológica, política, social e histórica;

(3) quando compreende que é necessário lançar mão da interculturalidade, multidisciplinariedade, transdisciplinar, pluridisciplinaridade e pluridimensionalidade para estudar essa realidade diversa africana que localizada num tempo e num espaço é oriunda de uma cultura e de uma história localizada numa totalidade dinâmica do mundo em constante movimento;

(4) quando sugere as cosmovisões e culturas do mundo africano como subsídios analíticos e teórico-metodológicos para o pensamento, as relações e a ação;

(5) quando busca consolidar caminhos próprios ou em diálogo com diversos saberes para se apropriar dos conhecimentos de África, ou seja, do Mundo Africano;

(6) quando considera que as culturas de origem africana continuam a ser grafadas e corporificadas, escritas e reescritas nas corporeidades integrais e inter-relacionadas de sua descendência;

(7) quando reconhece que nos corpos negros por meio de suas incorporações há existência ancestral⁷⁴, há saberes enraizados num sistema cultural africano informando o fazer científico e o fazer da vida, desde os primórdios da antiguidade até os dias atuais.

Isso não quer dizer que essas culturas permanecem estáticas, quer dizer que essas culturas se reatualizam com o passar do tempo renovando e encerrando suas tradições orientadas por princípios, que aqui chamaremos de elementos civilizatórios da

⁷⁴ No corpo negro há resistência social, mas há também a existência ancestral. É ela que nos permite avançar, recuar e trazer para a memória a força daqueles que nos legaram a vida. Em seu poema “Meu Rosário” Conceição Evaristo retrata essa força que alimenta nossa alma que luta para existir e sobreviver sem perder suas raízes (EVARISTO, 2017). De todo modo, estudar a espiritualidade nas raízes africanas nos permite compreender a intencionalidade das muitas manifestações (re)criadas pelo legado africano. Acesse on line esse poema em <http://www.letras.ufmg.br/literafro/autoras/11-textos-dos-autores/924-conceicao-evaristo-meu-rosario>

cultura africana, correspondentes às continuidades africanas que aprofundaremos mais nos capítulos que seguem. Dizendo de outro modo, há um sistema cultural africano que já orientava o fazer científico e a vida desde os primórdios da humanidade e que ao longo dos tempos, como processos civilizatórios permaneceram enquanto continuidades africanas materiais e imateriais que compõe e dão forma ao escopo simbólico das pessoas e de suas culturas, e que como fenômenos tornam-se interesses de investigações na área da africologia dos saberes ou pensamento africano⁷⁵. Essas raízes estão inscritas na corporeidade e são reproduzíveis pela textualidade interpretável nos corpos e nas manifestações (re)criadas do mundo africano.

A esse sistema cultural africano, nos referimos como continuidades africanas que produzem, criam, recriam e traduzem o ethos civilizatório do mundo africano em crenças, valores, ações, comportamentos, sentimentos e pensamentos que se desdobram em cada território: corporal, físico, simbólico, individual e coletivo, subjetivo e objetivo - num devir transgeracional, transcontinental, resiliente e transdisciplinar - conforme podemos observar a partir e nas imersões de Molefi Asante (2014; 2009); Carlos Moore (2010), Amadou Hampâté Bâ (1982), Frantz Fanon (2010; 2008), Cheikh Anta Diop (2010), Angela Davis (2016), Sueli Carneiro (2003), Muniz Sodré (1988), Renato Nogueira (2015), Joseph Ki-Zerbo (2009), Petronilha Beatriz Gonçalves e Silva (1987), Kabengele Munanga (2009; 2010), Dagoberto José Fonseca (2009), Abdias do Nascimento (2009), Stuart Hall (2009), Paulin Hountondji (1997; 2010), Mogobe B. Ramose (2010), Henrique Cunha Jr (2010), Wade W. Nobles (2009), dentre outros⁷⁶.

Alguns desses teóricos por vezes divergentes entre si pelas escolhas e ideologias que professam, mas que para essa pesquisa contribuem quando se desprenderam a observar dinâmicas e elaborações identitárias, rotas e percursos das culturas de raiz africana em seu continente e diáspora. Interessa-me essa multiplicidade de perspectivas debruçadas em compreender fenômenos e experiências em comum, convergentes ou não nas culturas recriadas além-mar pela afrodiáspora. O olhar é transdisciplinar.

⁷⁵ Termo preconizado por Ama Mazama, em seu clássico *The Afrocentric Paradigm*. Trenton: Africa World Press, 2003. Molefi Kete Asante, define também o termo no livro *Kemet, Afrocentricity and Knowledge*. Trenton, Nova Jersey: Africa world press, 1990, p.14. Tal citação apareceu também nas páginas 352-353 do livro *O Atlântico negro* escrito por Paul Gilroy quando este faz uma crítica aos pesquisadores da afrocentricidade. Visitar também o site do Centro de Estudos Panafricanos chamado Africologia, <http://www.africologia.com/>

⁷⁶ Kwame Anthony Appiah (1997), Frantz Fanon (1975, 2008), Ama Mazama (2009), Elikia M' Bokolo (2003), Ellen Tedla (1995), Clóvis Moura (1988), Lélia Gonzalez (1984), Luiza Bairros (2000), Jurema Werneck (2000), Audre Lorde (1984), Kimberlé Crenshaw (2002; 2004), Achille Mbembe (2001), Alice Walker (1979), Valentin Yves Mudimbe (2013), Patrícia Hill Collins (2016; 2000), Beatriz Nascimento (2008), Alberto Guerreiro Ramos (1965), Nilma Lino Gomes (1995), Amina Mama (2010), etc.

Portanto, quero dizer que, a Afroperspectiva tem - a partir da história, da ancestralidade, da oralidade, das experiências e de outros elementos civilizatórios do mundo africano - a preocupação e finalidade de orientar a condução da vida e dos caminhos científicos empreendidos. Essa afroperspectiva oferece epistemologias, pedagogias e a intersecção da complementariedade da teoria e a prática para pensar os fenômenos oriundos, influenciados e/ou (re)criados a partir do mundo africano, tanto no continente quanto além mar, nas Américas e outras regiões do mundo, onde a corporeidade negra se faz presente, desde os primórdios aos tempos contemporâneos.

Por fim, entende-se que a construção do conhecimento não é linear, é cultural e dinâmica, o que exige a observância do princípio da complementariedade; uma noção filosófica africana estruturada na diversidade de possibilidades e compreensões acerca da verdade do que venha a ser o mundo e as relações humanas. Nessa concepção pode haver meio termo, nem tudo se explica de uma maneira fechada e dicotômica, sim ou não, pelo contrário, entre o sim e o não, pode haver muitos caminhos interpretáveis, nada é tão exato quando se trata dos fenômenos desse mundo. O próprio mundo nas mitologias de origem africana é narrado e compreendido por meio de histórias que fundam tradições, que por ora explicam o mesmo fato: a criação do mundo. Ou seja, pode haver várias explicações para um mesmo fato, o que não retira a perspectiva da verdade narrada, apenas representa a especificidade e as inúmeras possibilidades de responder uma indagação e de narrar uma verdade.

Num mundo onde há várias verdades, as perspectivas sobre essas verdades podem ser complementares, cíclicas e míticas, relacionadas com a noção de tempo passado, tempo presente e tempo futuro, que não obedecem à ordem para evoluir e intervir na realidade, pelo contrário se complementam e interagem. Essa complementariedade cíclica mostra que o tempo na perspectiva afro, não obedece ao tempo exclusivamente de relógio; obedece sim, a temporalidade em que o passado pode estar no presente através das memórias coletivas situadas numa tradição, por exemplo.

Nessa visão acredita-se que os vários caminhos se cruzam e dialogam criando múltiplos caminhos dentro do tempo, não fragmentados, mas interligados uns com os outros a partir de um ponto comum: à encruzilhada de possibilidades. Isto sugere que há múltiplas visões e caminhos para se compreender algo. Há diferentes lógicas e raciocínios que se comunicam e se complementam. Uma maneira bem distante do entendimento dicotômico e cartesiano de construir o conhecimento a partir de hipóteses fechadas entre “isto” ou “aquilo”. A verdade é sempre complementar, o conhecimento

também, isto não impede que tanto a verdade quanto conhecimento sejam bases elementares das tradições e artes africanas. Vejamos o porquê.

Num sentido próprio estamos falando junto com Hampate Bá (1982) que a verdade nas culturas africanas traz o compromisso com a comunidade, traz o comprometimento com o desenvolvimento dessa comunidade e traz, sobretudo, um testemunho do valor e da seriedade da palavra bem contada, bem-dita, séria e comprometida com as pessoas. A mentira, nesta concepção, seria o suicídio da palavra nos rumos da história da comunidade e comprometeria a transmissão dos valores e saberes que constroem os princípios das pessoas e de suas comunidades.

Em suma, a verdade está ligada a fidedignidade das memórias individuais e coletivas atribuídas na e pela comunidade, o que torna a palavra um valor comum a ser compartilhada e ministrada entre todos. A palavra bem-dita pressupõe o conhecimento bem utilizado. Assim, a complementariedade cíclica enquanto transmissor da palavra na tradição, nos permite compreender a importância de conduzir nossas vidas e nossas pesquisas a partir das manifestações e valores culturais do compêndio civilizatório das culturas de origem africana, é óbvio que sem excluir o diálogo com outras matrizes do conhecimento, mas expandindo-as.

Entre memória, história, experiência, temos muito o que aprender e desvelar acerca da diversidade de África expressa nas manifestações do mundo vivido e nas identidades experienciadas por nós humanos, certamente um desafio inacabado para quem faz antropologia e sociologia das populações africanas e afro-brasileiras. Um desafio de desenvolver uma tradição de conhecimento fundada a partir das experiências e disciplinas em África, “uma tradição em que as questões a estudar sejam desencadeadas pelas próprias sociedades africanas [continente e diáspora] e a agenda de pesquisa por elas direta ou indiretamente orientada” (HOUNTONDJI, 2010, p. 141).

A partir deste lugar que me situo como pesquisadora-congadeira, que já tem familiaridade com o tema, justamente por vivenciar essa tradição. Mas que tem a curiosidade epistemológica de conhecer a partir de uma perspectiva científica, a partir de um método, que além de racionalizar, nos permite sentir e aproximar dessas tradições de corpo inteiro. Posso dizer que empreendo no campo uma participação observante, cujas trocas são reais e recíprocas, em que também sou pesquisada, observada e indagada pelos congadeiros-pesquisadores. E que dada à proximidade com a temática, me confere um comprometimento com a ética e um ensejo de superar as tensões e os desafios que o campo me coloca. A ética, nesse sentido, me confere responsabilidades

diferentes para com as comunidades em que estou inserida como congadeira e como pesquisadora, reforçando o compromisso e comprometimento com ambas.

A produção de conhecimento é coletiva, conjunta à medida que se situa numa historicidade construída da nossa relação, as vozes ecoam por seu próprio protagonismo, minha interpretação é decorrente dessa relação, e óbvio, envolve negociação. Nós pesquisamos, eu e eles/as, cada um com sua responsabilidade, conduzem e constroem esse conhecimento numa pesquisa que conta com financiamento público e é de domínio popular.

Nesse caminho, deslocamentos de noções e temporalidades são provocados pela proximidade, à percepção se transforma, se aguça para a pesquisa, ao passo de que muitas coisas se tornam visíveis quando permitem sua visibilidade. O que é permitido se torna público para a pesquisa, que também é pública e que ficará disponível para o público. O que não cabe é a ética do segredo sob a ótica da tradição em evidência na investigação. Investigar envolve negociação entre a natureza daquilo que se propõe com o saber e com o conhecimento sobre tal.

Não basta conhecer, desvelar e desnudar o cognoscível, em comunidades tradicionais como o Congado, todo saber não é mero conhecimento, é serventia coletiva e individual, tem funcionalidade, significado e sentido útil para a comunidade cognoscente. Há um entremeio e diferenças entre conhecimento e informação, saber, conhecimento e escrita que fica evidente no interior dessa tradição, a qual o conhecimento não assume apenas sua função racional, ele incorpora missões e percorre outras atribuições de ordem social, espiritual e religiosa.

E sobre os percursos, vale a pena ressaltar, que nos momentos de incursão no campo, tanto bibliográfico como empírico, tenho a oportunidade de aprender e de descobrir o quanto o Congado é diverso, e o quanto as pessoas e os grupos produzem novas experiências a partir dos fundamentos da tradição, a partir da unidade cultural que os compõe. É perceptível os diálogos e as intervenções nos territórios em que situam os grupos e a maneira como esses se articulam para trazer a memória do passado, mas também para lutarem pela cidadania no presente. Esses constroem aqui e agora um futuro que em todo momento pode ser aferido e modificado pelas experiências no passado, se no presente assim decidirem. O tempo é cíclico, contínuo e, por vezes atemporal, avesso ao tempo de relógio, pois obedece sua própria natureza (SOUZA, 2012).

Isto posto, a partir da afroperspectiva, passamos para a introdução das categorias teórico-metodológicas que nos ajudam a compreender a África presente no Congado e sua influência nesta tradição, nas identidades dos grupos que o compõe e nas pessoas que deles participam, são elas: identidade/ethos identitário, experiência, cultura, memória, história, religiosidade, percepção, corporeidade interseccional e tradição.



Apresentação de grupo de Congado na Festa do Divino em Mariana-MG⁷⁷



Banda de Congado no 35º Festival de Congado em Conselheiro Lafaiete-MG em 20/07/2014⁷⁸

⁷⁷ Imagem disponível <https://mariana.portaldacidade.com/noticias/cultura/religiosidade-e-tradicao-na-festa-do-divino-em-mariana> em Acesso 24 fev 2018.

⁷⁸ Imagem disponível em <http://conselheiolafaiete.mg.gov.br/portal/festival-reune-bandas-de-congado-em-lafaiete/> em Acesso 24 fev 2018.

Principais categorias teórico-metodológicas

Ethos identitário. Um conjunto de características peculiares que atribuem identidades, atitudes, estilo, personalidade, comportamento, hábitos e costumes que o definem enquanto atributos específicos de uma pessoa ou de um grupo dentro de uma sociedade. Podemos dizer que *ethos identitário* dentro do Congado é a definição de como nós somos, a que cultura e grupo pertencemos, de onde viemos, características que nos situam e que situam as demais pessoas sobre como nos identificamos.

Uma definição por vezes visível do nosso pertencimento, da nossa ética, daquilo que somos, da maneira como nos comportamos, andamos, daquilo que define nossa forma de ser e se posicionar no mundo a partir de nossas atitudes, do nosso jeito de falar, do que gostamos de comer, de vestir, de nossos valores, ideias ou crenças.

Enfim, o *ethos identitário* enquanto continuidade filosófica e visão de mundo esculpe a maneira própria como nos colocamos, envolvemos e comunicamos com o mundo. Somos informados a partir daquilo que foi possível incorporar, aprender, assimilar da cultura, de sua comunidade, das raízes culturais de um povo. Esses conjuntos de informações são o que determina aquilo que somos, nosso caráter e a maneira como racionalizamos e agimos a partir disso; isso é *ethos identitário* (EGGS, 2005; GEERTZ, 1989). Todavia esse conjunto ético, estético, religioso e cultural de hábitos e comportamentos fundantes e dimensionais no âmbito de uma determinada coletividade como ocorre no Congado, permite que seus membros, compartilhem e interpretem suas experiências e organizem sua cultura, atribuindo sentidos a si próprios.

Portanto, enxergamos o *ethos identitário* enquanto processo educativo e de socialização que oportuniza a formação das pessoas e de suas personalidades e identidades a partir das tradições estabelecidas dentro de uma sociedade, dos grupos sociais, de suas culturas e valores que compartilham, outrossim no Congado. Somado a isso e as incursões de Clifford Geertz (1989, 1997) e Muniz Sodré (1988a, 1988b), compreendemos *ethos identitário* enquanto uma consciência e sentimento de pertença a uma comunidade, a um grupo social. Essa pertença pode ter sido construída desde a infância até sua iniciação reivindicatória, por meio das experiências construídas ao longo de sua história de vida.

Nesse sentido, o *ethos identitário* também é patrimônio da memória que traz desde o passado a informação da pessoa e do grupo que pertence, o que possibilita que esse passado seja constantemente atualizado no presente. Logo, o *ethos identitário* é a

consciência humana de uma história experienciada, seja na condição do vivido ou na condição da memória daquilo que alguém já viveu, do que ocorreu, daquilo que foi transmitido. O ethos identitário não é somente a identidade em si, mas toda a rede de sentidos, simbologias e significados que potencializam as pessoas e os grupos serem o que são; nesse sentido, ele é atualizado pela história, fortalecido por ela e por meio da memória se revigora (ANDRADE, 2006; HALBWACHS, 1990).

Assim, o ethos identitário se constrói, se constitui e se fortalece no seio de uma cultura, podendo ser renovado, revogado, reivindicado e até mantido, desde que se tenha laços afetivos para mantê-lo em sua concepção. Quero dizer, com isso, que há uma dinamicidade presente no ethos identitário, podemos dizer que há uma pluralidade de identidades que se acumulam em seu interior sujeitas aos papéis e lugares sociais que os grupos e as pessoas conformam e atribuem. Da mesma forma que as identidades são dinâmicas, afirmamos que o ethos identitário, além de dinâmico, também é afetivo, relacional e fidedigno as suas raízes, quando essas são valorizadas, reconhecidas e alimentadas pelo social ou pela comunidade que se situam as pessoas e os grupos.

Contudo, a noção de identidade que estabelecemos aqui, e que utilizaremos ao longo da tese para compreender o Congado, traz em sua concepção o seu sentido de ethos identitário, ou seja, o sentimento de pertencimento a uma determinada comunidade e cultura por meio de suas tradições e dispositivos simbólicos impressos no e pelo corpo, intrinsicamente ligados pelas noções de experiência, pertença, afetividade e memória coletiva, enquanto manifestações emocionais dos laços familiares, espiritualizados, comunitários e políticos que constituem a história de um povo, de um grupo social.

Considerando a identidade em seu aspecto facultativo, quando as pessoas escolhem se expressar por meio dela. Assim, a partir da noção de complementariedade, afirmamos que a identidade enquanto processo do ethos identitário está conectada com a noção de comunidade, cultura, memória, história, corporeidade e ancestralidade (SOUZA, 2012; HAAL, 2011, 2009; MUKUNA, 2006, POLLAK, 1992, 1989; HALBWACHS, 1990; LE GOFF, 1990).

Tudo está interligado. A complementariedade possibilita a junção das diferenças. É na soma das diferenças, ou seja, das diferentes formas de sentir o mundo e inspirar a vida que o todo é potencializado. A totalidade do mundo vigente é a própria vida. E, neste sentido, para as culturas africanas a vida tem um caráter eterno, imutável e intransponível. A vida neste sentido é um fluxo contínuo mesmo após a morte, essa vida

toma outros contornos e condições, mas jamais morre enquanto desaparecimento. A vida não se encerra, ela continua.

A ancestralidade é justamente o elo entre o mundo dos vivos e o dos mortos, conservando a noção que a vida continua entre as gerações com e por meio do legado dos antepassados. A vida não é homogênea, é heterogênea, há inúmeras experiências de vida que também compõe a noção e o ethos identitário entre as pessoas (SOUZA, 2012; LUZ, 2000; LEITE, 1984, 2008; OLIVEIRA, 2003, 2007).

O ethos identitário não é somente uma noção/concepção que agrega as semelhanças, ele agrega também as diferenças em prol de um valor ou tradição em comum, como se observa dentro da diversidade de pessoas e grupos que compõe o Congado. Desse modo, a diferença é entendida como um fator, característica ou uma condição específica de cada pessoa ou grupo social. A diferença seria o “eu individual”, leia-se ego, que somado ao “eu coletivo”, leia-se alteridade, encontra sua funcionalidade na composição do “nós”, daquilo que nos une em torno de nossa humanidade, em prol da comunidade.

Não há nada que seja inútil e descartável. Todos podem contribuir com a totalidade, cada um do seu modo. A diferença aliada a noção de ancestralidade, nos possibilita entender que cada pessoa nasce com uma missão e visão diferente da outra, mesmo situadas numa determinada cultura. As pessoas têm suas subjetividades que devem ser reconhecidas, integradas e respeitadas (MALOMALO, 2014; RAMOSE, 2010, 2011; LUZ, 2000; OLIVEIRA, 2003, 2007).

Essa noção nos possibilita pensar a identidade num movimento de complementariedade, uma vez que todos podem contribuir com o desenvolvimento da comunidade, a partir do que há de específico em si. O sujeito está na totalidade e a totalidade está presente no sujeito. A diferença é a expressão da diversidade de experiências individuais e coletivas que se pode ter a partir de uma mesma cultura.

Nesse aspecto, sendo reconhecido enquanto argumentação e discurso enunciado pela corporeidade congadeira, o ethos identitário também manifesta as experiências coletivas entre, para e nas pessoas, como ocorre na educação oral dentro do Congado, cujas experiências e conhecimentos dos antepassados são transmitidos de geração a geração. E ainda, cuja filosofia do nós: de igualdade e equidade de condição humana, ao mesmo tempo que representa o coletivo, enuncia subjetividades dispostas a se unirem por um objetivo, por uma intenção em comum, cujo sentido expressa a conexão e diálogo entre o mundo visível e o invisível, ou seja, o elo de pertencimento e

comunicação das pessoas com a vida, com a natureza, com o sagrado e a comunidade em si. Um elo vigente de partilha, responsabilidade e compromisso com princípios e valores civilizatórios da ética africana, portanto de compartilhamento do ethos identitário (NASCIMENTO, 2014; MACHADO, 1999).

Assim, observa-se a partir das leituras de Tatiane P. Souza (2012), Larissa Gabarra (2004, 2009), Leda Maria Martins (1997), Núbia P. M. Gomes & Edimilson Pereira (2000), entre outros, que o ethos identitário do Congado é, sobretudo, enunciação de toda experiência e ciência, no sentido de acúmulo de conhecimento, transmitidas ao longo do tempo por seus antepassados e anciãos, pessoas mais velhas, em faixa etária e/ou experiência, na vida e dentro da tradição.

Experiência. Sobre a percepção e consciência que se tem do mundo a partir daquilo que se sente ou vivencia se resume em experiência. Mas não somente, experiência é aquilo que se funde na relação entre o conhecimento e a existência humana, ou seja, a experiência produz um saber e um sentido que se adquire ao longo da vida e que podem ser transmitidos. A experiência enquanto sabedoria é finita, compartilhável e particular a uma pessoa até mesmo a uma comunidade, mas, sobretudo, apesar de uma pessoa ou comunidade passarem pelo mesmo fato, ainda assim cada um sentirá de uma maneira, logo a experiência pode ser coletiva, mas a maneira como a percebe e a sente é individual, concreta e complexa.

A maneira como o saber da experiência produz sentido na vida das pessoas ou dos grupos dentro do Congado é um modo muito singular e cultural de estar, pensar, dançar, rezar, lembrar, sonhar, sentir, ver e viver no e o mundo, que permite além de atribuir significados, erigir, identificar e compartilhar percepções e interpretações a partir do fenômeno em comum: o Congado (LAROSSA BONDÍA, 2002).

Cultura. A ideia de cultura aqui traz a noção de sua dimensão dinâmica e histórica a partir da realidade local e global. Cultura é o conjunto de ideias, símbolos, práticas, crenças, técnicas, valores e repertórios materiais e imateriais oriundos da experiência humana, sendo ou não transmitida entre gerações, resignificada, fortalecida, mantida e por vezes refeita com o passar do tempo. Em outras palavras, cultura é a experiência humana vivida e transmitida de uma geração para a outra, embora seja uma experiência vivida e sentida de maneira particular para cada grupo e pessoas, ainda sim, a cultura promove os elos de pertencimento a uma tradição.

Há inúmeras concepções sobre cultura, umas mais conservadoras, outras mais progressistas, umas que possibilitam a ampliação dos repertórios, outras que priorizam a exclusão e dogmatismo. A cultura é reflexo e é parte da visão de mundo de um grupo social. A cultura é a memória acumulada e exercitada de um grupo que se atualiza a partir de referenciais. Cultura é o próprio território simbólico que se estabelece por meio de uma rede traduzível repleta de sentidos, signos e significados - entrelaçados e interpretáveis – que como sinais de inspiração e conspiração produzem o mundo a partir de uma localização sócio-histórica.

A cultura é uma construção ideológica, situada num tempo, numa história, num espaço, numa memória e apresenta-se na e a partir de uma realidade com muitas facetas e múltiplas dimensões e interesses. Por isso consideramos o Congado como cultura e não como folclore, por sua capacidade de introduzir a África em sua concepção e ritualística; fruto de constante diálogo, tensão e resistência às imposições europeias, desde a memória da invasão de África, passando pela escravidão até os dias atuais (GEERTZ, 1989, 1997; SODRÉ, 1988a, 1988b; FREIRE, 1979; MARTINS, 1997; GOMES & PEREIRA, 2000; CUNHA, 1987, 2009).

Sendo a cultura uma construção social e histórica; ela reflete sua concepção e/ou ideologia por meio de seus sistemas culturais e tradições que cada grupo elabora dentro das sociedades. A cultura como um produto da vida humana não é única e nem universal. Precisamos falar em culturas, pois elas são e se constroem por meio de processos heterogêneos, diferentes e multidimensionais. Também precisamos romper com estigmas que se fundamentam a partir de dicotomias entre culturas superiores e inferiores, civilizadas e primitivas, cultura erudita versus cultura popular e folclore; concepções essas que tangenciam muitos estudos sobre as culturas negras, em especial sobre o Congado e, que por vezes, disseminam as facetas ideológicas do eurocentrismo (DUSSEL, 1997; BRASILEIRO, 2001; CHAÚÍ, 1989; INGOLD, 1994; FREIRE, 1999; SOUZA, 2012; CANDAU, 2008, 2011).

Romper com categorias que geram classificações assimétricas no campo da cultura é entender que há um pluriverso de culturas oriundas da experiência humana. Precisamos entendê-las, ou melhor, conhecê-las de maneira humanizada (RAMOSE, 2010, 2011). Em síntese, compreendemos a cultura como uma expressão semiótica da atividade, da criação e da experiência humana, capaz de conferir dignidade, pertencimento e autonomia para as pessoas serem capazes de conduzirem suas vidas,

deixarem legados, experiências e conhecimentos a serem transmitidos às gerações (SODRÉ, 2014).

Sem uma história e memória coletiva não há transmissão e perpetuação da cultura; por outro lado, sem a memória de uma cultura não há nem identidades e nem vidas fortalecidas. Pois, a memória é evocação e orientação temporal da cultura, tal como o hábito é portador de valores, de práticas sociais e processos educativos presentes na vida das pessoas e dos grupos. A cultura se estrutura por meio da memória, que, por conseguinte é fonte da experiência no mundo (BARROS, 1999).

Memória. Lembrar é um refazer da experiência vivida, a cada vez que se lembra, se revivi na memória, sente novamente o que se passou, rememorar é a fragmentação do que se viu, infinito e gravado no consciente e inconsciente de nosso corpo. Cada lembrança traz uma maneira de sentir a experiência que afeta nossa corporeidade e que por vezes traz para o presente um passado distante na linearidade cronológica, mas atual na dimensão do vivido, tanto individualmente como em grupo. Mas, a memória não é somente a lembrança, memória também é a atividade biológica e psíquica que estabelece o elo de coesão entre história, cultura e identidade. Um elo que fortalece a pertença das pessoas e dos grupos a uma tradição. Esse elo é o que oportuniza a vivacidade do Congado, que nos termos de Hampaté-Bâ (1982), permanece como cultura viva e composta pelos elos afetivos da palavra, enquanto uma narrativa da verdade, da história e do legado de seus antepassados.

Todavia, não haveria preservação da cultura sem a memória, cuja definição perpassa pelo ato ou movimento de guardar permanentemente na memória do corpo a consciência dos fatos, situações, vivências e pensamentos retidos pelas experiências anteriormente vividas; circunstancialmente vivenciadas pela lembrança ao recordar do fato, ao narrar histórias (BOSI, 1998; HAMPATÉ-BÂ, 1982, 1997; POLLAK, 1992, 1989; HALBWACHS, 1990; LE GOFF, 1990; MARTINS, 2000; FONSECA, 2000).

Sendo uma construção diretamente relacionada ao afeto, ao sentimento, ao pertencimento a uma comunidade, a memória é a estrutura primordial do ethos identitário, uma base de dados que retém informações, conhecimentos, experiências e fatos da história individual e/ou coletiva. Portanto, a memória é uma fonte histórica da cultura. Proteger, manter, preservar, invisibilizar ou ocultar memórias é uma maneira de manter viva ou matar uma ou muitas histórias. Logo, memória é poder. Principalmente quando ela é a referência e a representação da história e da cultura de um povo, que por

sua vez constrói sua autoestima a partir de identidades que reconhecem positivamente ou negativamente suas raízes étnicas e culturais (FONSECA, 2000), especificamente como ocorre no Congado (SOUZA, 2012). Assim, a memória social e coletiva de um povo tem o poder de construir ou destruir a formação, o caráter, a psicologia e a história de uma pessoa ou de um grupo.

História. Não haveria a memória de uma cultura se não houvesse uma história transmitida oralmente ou até por meio da escrita. A história é a narrativa da experiência humana. A história também pode ser o recorte dessa narrativa tanto para fortalecer ou enfraquecer um povo ou uma pessoa. Para os pensadores africanos tudo é história; e essa história é transmitida pelos mais velhos aos mais novos, por isso a história é a própria tradição viva da memória coletiva da comunidade (HAMPATÉ-BÂ, 1982, 1997; HAMA & KI-ZERBO, 2010). Essa concepção, própria das culturas de raiz africana como o Congado, tem na história seus caminhos de continuidade e temporalidade enunciativa e narrativa. O Congado é performance da história.

E essa história é dançada e narrada numa mitopoética que conduz a vida das pessoas, uma narrativa que não traz somente as expressões da vida cotidiana, mas também a dimensão sagrada da vida, do elo entre a ancestralidade e os dias de hoje. Não haveria comunicação ou sociabilidade de uma comunidade se a tradição não fosse transmitida para as gerações futuras, portanto não haveria nada se essa história não fosse narrada (HAMPATÉ-BÂ, 1982, 1997; LE GOFF, 1990; MARTINS, 2000).

De certo modo, o Congado conduz inúmeras histórias de pessoas e de grupos que por diferentes desígnios e experiência de fé e devoção, engendram histórias surpreendentes dentro dessa tradição, histórias, por vezes de superação, de amor, de fé e até de milagres. Crenças da experiência transcendental, que como memória da ancestralidade, o corpo congadeiro carrega e conduz dentro da tradição. Portanto, as inúmeras manifestações culturais, espirituais e filosóficas do Mundo Africano é uma forma de contar, recontar e socializar as memórias e histórias do legado ancestral, e no Congado essa concepção permanece (SOUZA, 2012).

Logo o conhecimento é produzido e atualizado das histórias que se contam e que se ouvem. Mas, a história não é somente uma narrativa, história é percurso, tradução, discurso, interpretação e perspectiva. História é um movimento vivo e tradicional, com uma intenção e finalidade que pode ser tanto política, quanto ideológica, sobretudo religiosa e transcendental.

Religiosidade. Pensar a religiosidade a partir da cultura afro é pensar a reterritorialização das práticas sagradas de raiz africana e sua intersecção com aspectos da religião e da espiritualidade. Entendendo que religião, religiosidade e espiritualidade são conceitos e práticas muito distintas um do outro, mas que em todas elas a dimensão do sagrado está presente, pois há crenças e motivações envolvidas. Posso dizer que o sagrado é a junção ou a justaposição dessas três categorias tomando significados e contornos distintos para cada pessoa ou grupo.

A religião é uma crença num sistema de símbolos que traz uma série de doutrinas, rituais e dogmas que interligam seus fiéis ao sobrenatural, e que ensina maneiras de como se relacionar com o sobrenatural. A religião por meio de sua ritualística coletiva doutrinária religa seus participantes ao sobrenatural que recebe inúmeras nomeações a depender das concepções e formulações dogmáticas (GEERTZ, 1989).

A religiosidade seria a prática individual de uma concepção religiosa ou até mesmo de uma crença não vinculada a uma determinada religião, mas motivada por ela. Já a espiritualidade é a concepção que se faz de uma crença e o exercício dela, mas que não necessariamente procede uma orientação religiosa específica. A espiritualidade é a consciência que se tem que a vida transcende ao próprio corpo e a dimensão visível, concreta e material do mundo (SOUSA JUNIOR, 2004, 2011; MACHADO, 1999, 2006; OLIVEIRA, 2003).

Essa distinção nos interessa saber, pois no Congado há uma presença de muitas religiões coexistindo em práticas da religiosidade e dialogando com inúmeras fontes do exercício da espiritualidade. Ademais se percebe uma presença dos ritos católicos, mas ao mesmo tempo se observa performances e crenças nas religiões de matriz africana, por vezes se observam católicos e evangélicos compartilhando das mesmas insígnias espirituais da tradição do Congado.

O que para nós fica nítido é que religião é uma coisa, a prática da religiosidade outra e o exercício da espiritualidade também; ambos podem estar conectados, mas nos interessa muito saber o que motiva essa realidade, essa convivência e quais pressupostos e raízes filosóficas estão neste diálogo (BRANDÃO, 1985, 2007; SILVA, 2010; MELLO e SOUZA, 2002b). Esses grupos e participantes compartilham da mesma fé, crença, motivação ou é um engajamento pela cultura e tradição? O que motiva a aproximação de tantas diferenças num mesmo território? O que é vivenciar o sagrado para os congadeiros a partir de tantos códigos de significação, bem como de valores e

visões de mundo tão diferentes entre si quando se trata de religião e tão próximos e passíveis de exercitar quando se vê pelo viés da espiritualidade. Interessa-nos saber até que ponto o orixá/nkisi/entidade dialoga com o santo católico que dialoga com o Deus de várias religiões de raiz judaico-cristã, a saber dos catolicismos e dos catolicismos e dos protestantismos.

Percepção: uma maneira de ver o mundo a partir da história e da memória de uma cultura. O qual se reconhece a objetividade, subjetividade e abstração do ser-no-mundo e de sua realidade por meio das experiências vividas e da consciência decorrente delas. Dizendo com outras palavras, a percepção é fundada pela consciência das experiências vividas ao longo da vida. Diria até que a percepção faz parte da consciência corporal do congadeiro que vive, pensa e está no mundo a partir de seu ethos identitário e posicionamento crítico e reflexivo na tradição (SOUZA, 2012).

Nesse sentido, percepção é uma atitude corpórea, essa é a concepção de Percepção defendida por Merleau-Ponty (1964/1992, p.21), a qual afirma que: “antes da ciência do corpo – que implica a relação com outrem –, a experiência de minha carne como ganga de minha percepção ensinou-me que a percepção não nasce em qualquer outro lugar, mas emerge no recesso de um corpo”.

Sendo a percepção uma ação do corpo, ela é, sobretudo, uma forma de ver, sentir, experienciar o mundo que é inesgotável, mas também, uma interpretação provisória e inacabada; logo, há inúmeras percepções que se comunicam com e interpretam o mundo. Assim, a percepção abarca os sentidos do corpo e de sua vivência social, a partir de suas dimensões no campo visual, auditivo, afetivo, emocional, artístico, estético, olfativo, gustativo, tátil, espiritual, social, científico, filosófico, religioso, temporal e espacial. Ademais, a cultura e suas teias de significâncias, suas crenças, bem como a fé e outras percepções são adesões ao mundo e à realidade tal como vemos e sentimos, e que pela empiria de muitas vidas coletivas e individuais, conferem sentido e importância (FONSECA, 2016).

Assim, o modo como percebemos o mundo é parte da nossa experiência nele, e é por meio dela em nosso corpo encarnado que construímos o conhecimento e o próprio mundo. É por meio do corpo que conhecemos o mundo, que elaboramos representações dele e, que ao mesmo tempo, geramos experiências para transformá-lo em conhecimento abstrato e refletido. Perceber o mundo é uma forma de pensar, representar e senti-lo a partir da significância de nosso espírito filosófico, científico e mundano.

(MERLEAU-PONTY, 1964/1992). Isso ocorre comigo, com você e com pessoas congadeiras, pois se conhece o mundo por meio do corpo e da maneira como o mesmo percebe o mundo, justamente porque somos bio-psíquico-cultural-espiritual (FONSECA, 2016).

A percepção é a sensibilidade que o corpo tem de perceber a realidade em seu meio, decifrando horizontes cognoscíveis e interpretando existências, significando experiências e conhecimentos; na dimensão política, resistindo e lutando por realidades mais justas e equânimes. Essa concepção, por exemplo, se torna evidente quando congadeiros anunciam suas origens e por meio dela se posicionam no mundo, evidenciando o racismo e lutando contra ele (SOUZA, 2012). Desse modo, a “apreensão das significações se faz pelo corpo: aprender a ver as coisas é adquirir um certo estilo de visão, um novo uso do corpo próprio, é enriquecer e reorganizar o esquema corporal” (Merleau-Ponty, 1945/1994, p. 212), encarnado numa determinada realidade.

Portanto a percepção é uma forma integral de unir as funções biológicas, motoras e afetivas do corpo para captar as nuances da realidade em que as pessoas ou o grupo estão inseridos, mas não somente, a percepção também é uma atividade holística e artística que permite captar as nuances do mundo visível, mas também do mundo invisível no que tange a espiritualidade e outras sensações e experiências do sagrado transcendental. O corpo é o ponto de partida para perceber e compreender a si mesmo, o mundo, sua realidade e as coisas que nele há. A percepção é essa relação do corpo com o mundo, da arte com outras racionalidades, sendo parte dessa realidade concreta, mas passiva de interpretação e deslocamentos do olhar (MERLEAU-PONTY, 1996; HAMPATÉ-BÂ, 1982, 1997; OLIVEIRA, 2003).

Corporeidade interseccional. Ser Congadeiro e Congadeira, ser negro, ser negra, ser homossexual, rico, pobre, cristão, umbandista, candomblecista, espiritualista, ateu ou etc. Estar feliz, triste ou em paz. Dançar, cantar, orar, meditar, pensar, sentir, cuidar, curar, benzer, movimentar, soprar, lembrar, parar, parir, sorrir, chorar, viver, morrer, andar, comer, falar, correr, brincar, dormir, criar, interagir, socializar, compreender, contar, transmitir, ensinar, aprender, amar, repugnar, querer, resistir, ir e voltar, tudo isso e um pouco mais, são palavras que, presentificadas⁷⁹ no e pelo corpo, trazem as multidimensões conectadas da existência humana. Racionalizar, sonhar, sentir e agir são

⁷⁹ Palavra que toma sentido pela presença de algo em imagem, texto, pensamento e ação característica ao tempo vivido, sentida no presente e integrada ao passado e ao futuro como tal pela memória.

expressões contínuas e não dicotômicas do nosso corpo, que existe e por isso logo pensa, dança e desempenha suas funções biológicas, culturais, cognitivas e sociais. Pode-se dizer que o corpo congadeiro compreende o mundo, falando, rezando, cantando, dançando e pensando sobre, nele e a partir dele (SOUZA, 2012); posto que não há nada fora dele, portanto é com ele.

Pois seu corpo é a locomotiva da vida, é a experiência anunciada na dimensão do vivido, daquilo que experimenta, que sente, que pensa, que racionaliza e emociona (MERLEAU-PONTY, 1964/1992; 1994). Na perspectiva africana o corpo abriga um espírito que se for bem cuidado independente da religião alimentará a condução da própria vida em que habita (HAMPATÉ-BÂ, 1982, 1997; OLIVEIRA, 2003; MACHADO, 1999). Mas esse corpo além de trazer uma dimensão biológica, física e espiritual, traz também uma dimensão social que lhe atribui sentido político, estético e identitário a partir de categorias sociais, tais como classe, gênero, sexualidade, raça, geração e religiosidade. No corpo interseccional não há separação, raça informa classe que informa gênero que informa religiosidade, e que somada a outras categorias, informa a dimensão biológica do corpo (CRENSHAW, 2002, 2004; DAVIS, 2016).

O corpo enquanto entidade e território da experiência traz e expressa a manifestação de sua própria consciência e identidade; o corpo é portador do ethos identitário. O que nos permite pensar o corpo congadeiro com sua própria racionalidade afetiva, manifestada por meio da consciência, que para Muniz Sodré constitui-se numa “operação que se realiza em toda parte do corpo (...) a consciência é corpórea” (2014, p.12). Cujas dimensões se expandem como territórios, situados no mundo por meio do ethos identitário de sua comunidade, no caso o Congado.

Queremos dizer, com isso, que o corpo congadeiro também se define e é definido pelo quadro social que se encontra, no campo das experiências pessoais, subjetivas e coletivas, ou seja, ele é veículo de nossa própria subjetividade em contato com a objetividade da realidade social. O corpo é espaço de luta, local de poder e de subjetivação das dimensões sociais e históricas que se entrecruzam com as experiências vividas e transmitidas (LYRA & GARCIA, 2001; BOURDIEU, 2003; FOUCAULT, 2008; SODRÉ, 2014; FONSECA, 2016). Em síntese, podemos pensar que o corpo, em especial dentro do Congado, não é somente estética, é ética: dimensão do respeito e concepção da vida; é imagem corporal, território sagrado, consciência mundana e representação social pelas quais as pessoas conceituam suas próprias existências,

anunciando histórias de vida. Corpo é percurso e performance da percepção, experiência, cultura, história e tradição.

Tradição: uma palavra que significa trazer, entregar, passar a diante, transmitir, ensinar, oriunda do latim, do verbo tradere. Uma continuidade ou permanência de uma ideologia, visão de mundo, costumes e valores de um grupo social transmitida pela oralidade falada ou escrita de geração a geração no decorrer dos tempos. Território de múltiplas identidades e maneiras de perceber e lidar com o mundo. Espaço da religiosidade performando o sagrado no exercício da espiritualidade, na adoção e profissão da fé, na vida, na religião. Lugar de trabalho, de lazer, de milagres, de lutas sociais, de conquistas, alegrias e tristezas. Espaço da casa, do quintal, do terreiro, do território da rua, do lar, da família consanguínea e estendida. Território de afeto, de amor, de rivalidades, demandas, disputas e acolhimento, marcado pela colonialidade, mas também pela resistência negra. Espaço das memórias, lugar das histórias, daquilo que se ouviu falar, daquilo que falou para um, para dois, para todos. Tradição é espaço identitário das raízes culturais e filosóficas africanas, lugar de memória, território simbólico da fé, daquilo que une pessoas por meio de sua crença, daquilo que a elas tomam sentido pelas experiências, pelos conhecimentos vividos.

Com este pensamento, pode-se inferir que o Congado é território da tradição. De maneira mais enfática, penso que o Congado é a própria tradição do legado de África no Brasil. Já que, tradição é a memória cultural de um povo, de uma comunidade, que possibilita reinventar, ressignificar e articular presente-passado-futuro; memória-identidade; percepção-experiência; sagrado-religiosidade-espiritualidade; corporeidade, imagem e movimento num espaço criativo e criador da história e legado de um povo.

Tradição essa, que no caso do Congado, se configura como espaço e território, onde o povo pode preservar suas raízes culturais por meio do exercício e da prática de suas identidades e memórias num diálogo constante com a modernidade, readaptando-se com autoridade reconhecida em coletivo às condições da contemporaneidade (SOUZA, 2012). Território esse que revela as fronteiras e delimitações do conjunto de elementos culturais, costumes, comportamentos, memórias, rumores, crenças, histórias, celebrações, provérbios, músicas, danças, práticas, orientações e doutrinas que são transmitidos para pessoas de uma comunidade, sendo parte de sua cultura, de seu desenvolvimento e continuidade, daquilo que permanece na continuidade de determinada ritualística, pensamento e crença.

Por fim, por meio dessas categorias teórico-metodológicas, concebemos o *Congado* como uma *permanência africana*, ou seja, como uma continuidade da tradição de origem africana no Brasil, que além de ter sobrevivido ao infortúnio escravagista, trouxe elementos civilizatórios da presença de África e de suas etnias; politicamente organizadas pela ritualística de suas crenças, que se uniram para celebrar o reinado da corte real do antigo reino do Kôngo. O que me intriga saber é que África é essa que confere identidade e reconhecimento aos grupos e pessoas participantes do Congado.



Rei e Rainha Congo com suas coroas, manto e insígnas e sua embaixada na Festa da Abolição da Irmandade do Rosário dos Arturos, comunidade quilombola e congadeira, em Contagem-MG⁸⁰.



Rainha do Congado dos Arturos - Unicamp, 1996.⁸¹

⁸⁰ Imagem disponível em <http://www.unicamp.br/folclore/folc7/relatori/relatorio.html> 20 fev 2018.

⁸¹ Texto e imagem disponíveis em http://www.unicamp.br/folclore/folc6/festa_rosario.html 20 fev 2018.

2.1 DA APROXIMAÇÃO AO APROFUNDAMENTO DO CAMPO

“A cultura negra é uma cultura das encruzilhadas” (MARTINS, 1997, p.26).

Aproximação – das direções em roda às concepções da pesquisa

Nos dicionários a roda traz enquanto significado, a peça em círculo, objeto, relação, movimento ou aglomeração circular que se move e gira ao redor de um eixo ou de seu centro, com diversos usos, cujos sentidos também podem ser variados. Esse significado de roda me faz pensar numa analogia com o trançar fitas dentro do Congado, uma dança em roda, cantada entre pessoas dos ternos, que ao segurarem as fitas coloridas prezas a um eixo central no mastro, traz em sua simbologia a união de povos diferentes a partir de uma centricidade comum: o Reinado das realezas coroadas das sociedades bantu-africanas no Brasil, nesse caso, o eixo central é o próprio Reinado e os Santos de devoção.

Essa dança, conhecida também como dança-da-trança, dança-do-mastro, pau-de-fitas ou trança fita, está presente em muitas celebrações do Congado e dentro de alguns grupos da tradição congadeira, tais como Marinheiros e Vilões por exemplo. Porém, sua ocorrência e presença varia de região para região, de grupo para grupo, de festa para festa, conforme contexto e histórico. A simbologia dessa dança liga-se a coreografias realizadas em círculo em torno de árvores e para cada povo o significado toma um sentido próprio de cada cultura. Dentro das raízes africanas no Brasil, ou seja, da cultura negra congadeira por aqui, essa dança cantada se organiza e se constitui:

- A partir de um mastro bem alto fincado no chão, que traz no seu topo um estandarte decorado com adornos, geralmente flores que ornamentam as imagens dos santos negros da devoção congadeira;
- Logo abaixo do estandarte estão as fitas de cetim longas e coloridas presas ao centro do mastro;
- Cada participante, que pode ser homem e/ou mulher, podendo ser somente um ou outro, segue posicionado um ao lado do outro de frente para o mastro em formato de roda;
- Posicionadas entono do mastro - essas pessoas ao mesmo tempo em que dançam segurando as fitas, cantam e coreografam as músicas variadas, num embalo sinérgico dos movimentos de zigue-zague que constroem o trançar das fitas da ponta ao final do mastro;

- Esse movimento dançado permite a feitura da trama ou a trança das fitas até cobrirem todo o mastro, depois os movimentos dançados são repetidos em sentido contrário para então desfazer as tranças.



Terno Marinheiro de São Benedito trançando as fitas na 98ª edição da Festa do Congado de Uberlândia em 2014⁸². Um dentre os poucos grupos que ainda mantem a dança internamente como tradição.

A partir dessa estrutura, a grande roda é formada, as fitas são trançadas e tanto as tranças quanto os caminhos são desfeitos por todos; esse ato nos permite inferir que muitos são os caminhos e as ações diversas que se entrecruzam entorno do mastro; parece simplória essa analogia, mas ela nos indica as nuances e trajetórias dos escravizados africanos e suas experiências na sociedade brasileira lembradas por seus descendentes congadeiros, desde África, passando pela escravidão aos dias atuais. Já que tudo tem significado e sentido no Congado, essa analogia carrega experiências que podem ser partilhadas e outras que permanecem acessíveis para poucos, somente para aqueles cuja iniciação nos conhecimentos tradicionais (espiritual e ancestral) permite acesso, ou para aqueles que se colocam dispostos a ouvir e aprender.

Porquanto, o que interessa para os congadeiros posicionados ao redor desse eixo central, é que esses podem traçar vários caminhos e compor vários passos de danças e

⁸² Imagem disponível em <http://www.correiodeuberlandia.com.br/entretenimento/festeiros-louvam-imagens-de-nossa-senhora-rosario-e-sao-benedito> Acesso em 13.jan.2018.

cantorias diversas, sem se desprenderem do centro do mastro. Em analogia, o mastro significa a própria tradição congadeira sustentada pelos fundamentos do Congado: princípios básicos e valores profundos da tradição, passados e conservados de geração a geração. No entanto, cada grupo ou pessoa que segura à fita, para realizar a trança construída pelos movimentos dançados, representa por meio das singularidades a totalidade de Áfricas.

Nessa significação, o Mastro é o caminho que liga a terra ao céu, um dos símbolos da comunicação entre os mundo visível (natural) e invisível (sobrenatural); as fitas são os diversos povos, linhagens e famílias dentro do Congado; o trançar de fitas são as nações africanas que dialogam e concebem a resistência e (sobre)vivência cotidiana num mundo, que vai sendo tramado conforme os caminhos que se entrecruzam pelas estratégias de orientação e de condução da própria vida. Segundo Silva (2010, p. 181),

Na perspectiva africana, a construção da vida própria tem sentido no seio de uma comunidade, e visa não apenas o avançar de cada um individualmente. O crescimento das pessoas tem sentido quando representa fortalecimento para a comunidade a que pertencem.

Sendo assim, a vida é tramada pelas tranças (pessoas e suas nações), ou seja, a vida é trançada por todos por meio das relações estabelecidas entre os que já se foram e aqueles que permanecem nessa dimensão do que aqui e do agora, mantém-se o continuum do material e do imaterial dos mundos visível e invisível. Ambos os presentes em vida ou após a morte vão tecendo essa trama, moldando no presente os trajetos para o futuro por meio de ideias criativas das experiências do passado, que compõe o processo contínuo do ensino-aprendizagem do ser congadeiro e ser um grupo dentro do Congado (SOUZA, 2012).

Em suma, o Congado é a grande roda da vida trançada no palco das experiências engajadas que orientam e compõe muitas histórias de vida. O Congado é o conjunto da trama enredada por vários corpos que posicionados no mundo anunciam suas origens étnico-culturais em enredos familiares. O interessante é que nesse entrecruzar na roda, fica muito evidente essa lógica da encruzilhada que se apresenta na variedade das fitas coloridas, simbolizando as diversas nações africanas, unidas e ligadas pelo eixo central que personifica o Reino africano. Por sua vez, essas fitas se entrecruzam pelos trajetos de vidas e cortejos políticos como estratégias que consolidam a força do Reinado Africano no Brasil, reinado esse presente pela ancestralidade e manifestação dos

antepassados e ancestrais. O trançar de fitas é a presença colorida e diversa dessas Áfricas.

Por isso, é possível compreender com Leda Maria Martins que “a cultura negra é uma cultura das encruzilhadas” (1997, p.26), pois desse eixo central que simboliza Áfricas se estende vários caminhos que africanizam territórios negros como o Congado, em que as continuidades africanas - no sentido civilizatório, estético, ético, tecnológico, religioso, espiritual, cultural, dentre outros - dão sentidos próprios, por vezes híbridos, mas totalmente cíclicos, evidentemente complementares e infinitamente contínuos à tradição.

É aí que reside nossa concepção de cultura. Conforme aponta Geertz (1986) influenciado por Max Weber, a cultura é esse entrecruzar de experiências que entrelaçam os sentidos criados pelas pessoas submersas e amarradas na teias de significados que elas próprias teceram, sendo assim, “assumo a cultura como sendo essas teias e a sua análise” (GEERTZ, 1978, p.15). A cultura é uma grande roda da vida composta por muitas fitas (pessoas) que se encontram e se entrelaçam em vias infinitamente múltiplas.

A cultura é contexto, portanto, uma criação humana. Criação essa que nas sociedades africanas vem acompanhada da interpretação da realidade natural e sobrenatural. A noção que oportuniza a explicação da vida na terra e no céu, atribuindo não somente explicações, mas sobretudo, relações contínuas entre aquilo que se vê, sente, vive e percebe. A cultura não é a vida em si, mas é a roda que dá mais movimento para a vida.

A própria roda, nessa direção, é cíclica, contínua e holística. Cíclica e contínua, pois os momentos, etapas e pressupostos que abarcam nossa própria existência e a concepção sobre ela não se finda por nada, nem com a morte, essa última representa apenas uma passagem de um estado para outro, estado; nada se encerra, tudo se modifica e se transforma continuamente, numa ordem que ultrapassa a linearidade. Só há devidamente a morte quando o legado, a história e a memória de determinada pessoa e povo são esquecidos, mesmo assim, a vida pode brotar novamente, quando tal esquecimento é desconstruído e revitalizado pela memória que se ativa na valorização, (re)conhecimento e preservação histórica.

E essa roda é holística, porque cada pessoa é um ser no mundo, parte dele, participante e protagonista desse mundo manifestado de diversas formas, inclusive no seu corpo que congrega de maneira integral várias dimensões da natureza em si, desde

seu aspecto do físico, da mente, do espírito, como parte de um universo infinito de possibilidades tanto teóricas como práticas. O universo é infinito, seu raciocínio, temporalidades e desdobramentos também; há infinitas possibilidades para compreender esse todo, inclusive metodologicamente.

Por isso, a ideia que se orienta aqui – da aproximação ao aprofundamento – é estabelecer categorias de análise teórica e metodológica que emerge o sentido próprio daquilo que os congadeiros atribuem e que observo como significados da sua prática, só assim é possível descrevermos as dimensões que significam os sentidos próprios dessa tradição e das pessoas que dela participam.

Nesse sentido, a presente pesquisa de campo se realizou por meio de uma afroperspectiva etnográfica. Metodologia essa enraizada numa investigação qualitativa com referências da etnografia, a partir da afroperspectiva⁸³, que se qualificou como uma estratégia que informa o trabalho de pesquisa, rica para o estudo dos processos e interações sociais, das práticas, das interpretações e das representações que fazem os congadeiros em seu contexto. Possibilita por todas as suas características, acessar a complexidade, a singularidade, a "arte de fazer", que constituem as atividades cotidianas das pessoas (CERTEAU, 1994) e, ainda, possibilita interpretar e sistematizar a gama de significados que essas pessoas trazem para desvelar o objeto em estudo na pesquisa (GEERTZ, 1989).

A abordagem etnográfica tem se mostrado importante metodologia para se compreender e interpretar como as pessoas se constroem coletivamente e dinamizam sua cultura e tradição no interior de sua comunidade, como essas pessoas se expressam no cotidiano de sua vida diária e como atribuem significado às suas práticas sociais que ganham formas de uma organização formalmente constituída na sociedade (SATO e SOUZA, 2001). Nossa preocupação reside também em encontrar o significado da ação, observando holisticamente, os modos como os congadeiros conduzem suas vidas, para então desvelar o significado do congado construído no cotidiano, por intermédio e na ação dessas pessoas, e a partir disso construir uma descrição densa do saber e fazer local de congadeiros (GEERTZ, 1989; 2006).

⁸³ A Afroperspectiva como referencial teórico-metodológico não somente (in)forma um conjunto de ideias para pensar o Congado, como também orienta as práticas e incursões no campo e na pesquisa, a partir da etnografia na concepção de Clifford Geertz, e da epistemologia africana e da diáspora africana, segundo Hampaté Ba, Stuart Hall, Kabengele Munanga, Ellen Tedla, Muniz Sodré, Dagoberto José Fonseca, Renato Nogueira, Wade Nobles, Petronilha Beatriz Gonçalves e Silva, dentre outros.

Conforme Bodgan e Biklen (1994, p. 49), esse tipo de abordagem na pesquisa em Ciências Humanas e Sociais “exige que o mundo seja examinado com a ideia de que nada é trivial, que tudo tem potencial para constituir uma pista que nos permita estabelecer uma compreensão mais esclarecedora do nosso objeto de estudo” (BODGAN E BIKLEN, 1994, p. 49), no qual o “objetivo dos investigadores qualitativos é o de melhor compreender o comportamento e experiência humanos” (idem) e o “processo mediante o qual as pessoas constroem significados e descrevem em que consistem estes mesmos significados” (ibidem). Assim, os pesquisadores deverão se valer da “observação empírica por considerarem que é em função de instâncias concretas do comportamento humano que se pode refletir com maior clareza e profundidade sobre a condição humana” (BODGAN E BIKLEN, 1994, p. 70).

Ghedin e Franco (2008, p.40) explicitam que a educação, compreendida aqui como os processos de transmissão de conhecimento de uma tradição é um processo histórico. E essa educação “não poderá ser apreendida por meio de estudos metodológicos que congelam alguns momentos da prática” (idem), pelo contrário, o método que pretende captar o processo educativo inserido no Congado enquanto ele ocorre, no caso desta pesquisa, no momento do fazer e aprender Congado deverá captar os elementos nesse meio e “dar conta de apreendê-los em sua natureza dialética, captando não apenas as objetivações de uma prática real e concreta, mas também a potencialidade latente de seu processo de transformação” (GHEDIN E FRANCO, 2008, p. 40), sobretudo das concepções de África e de suas permanências no meio congadeiro.

Por isso que, segundo Bodgan e Biklen (1994, p.48) “os investigadores qualitativos frequentam os locais de estudo porque se preocupam com o contexto”; o referido autor entende que “as ações podem ser melhor compreendidas quando são observadas no seu ambiente habitual de ocorrência. Os locais têm de ser entendidos no contexto da história das instituições a que pertencem” (idem). Contudo, para compreender o sentido de mundo que expressam os congadeiros se faz necessário que a pesquisadora esteja junto para conviver e ser aceita como tal. Assim, conforme aponta Chizzotti (2003),

[...] o termo qualitativo implica uma partilha densa com pessoas, fatos e locais que constituem objetos de pesquisa, para extrair desse convívio os significados latentes que somente são perceptíveis a uma atenção sensível e, após este tirocínio, o autor interpreta e traduz em um texto, zelosamente escrito, com perspicácia e competência científicas, os significados patentes ou ocultos do seu objeto de pesquisa (p.221).

De acordo com esse entendimento, tendo a etnografia como parte da referência teórico-metodológica para desenvolver este estudo, almejou-se participar da situação de pesquisa, inserindo-se no cotidiano dessas pessoas que mantêm a cultura, identidade e fé no Congado. Segundo Vázquez et al. (2009) esse modo de pesquisar, “tem o propósito de compreender a complexidade e significados da experiência humana, assim como contribuir para a geração de teorias” (VÁZQUEZ et al., 2009, p.23) que podem potencializar e transformar práticas, entendimentos e políticas a respeito das manifestações e dos grupos da cultura negra.



Rei Perpétuo do Congado saudando grupo na 141ª edição da festa da congada de Uberlândia em 2018⁸⁴.

⁸⁴ Imagem disponível em <https://www.topuai.com/uberlandia/cotidiano/uberlandia-celebra-mais-uma-festa-do-congado> por Daniel Afonso, no dia 08/10/2017 em Uberlândia-MG,.

Aprofundamento – estratégias em campo e participantes da pesquisa

Como estratégias para coleta de dados, para aproximarmos do campo, utilizamos a observação direta e participante que Vázquez et al. (2009) define como “aquela na qual o pesquisador se integra à realidade que pretende observar, convertendo-se em um ou mais do grupo social objeto de estudo”, que no presente caso, serão os ternos dentro do Congado. Esse tipo de observação favorece a intersubjetividade entre pesquisador e participantes da pesquisa e “busca descobrir o sentido, a dinâmica e os processos dos acontecimentos que se dão em um determinado contexto social desde o ponto de vista dos participantes” (VÁZQUEZ et al., 2009, p. 69).

Nos valem da pesquisa bibliográfica e documental para, além de levantar autores e pesquisas sobre o tema em consonância com os objetivos da investigação, identificar e levantar materiais diversos, documentos, fotografias, cartazes, registros, relatórios, inventários, vídeos, gravações e etc, que possam nos informar sobre os elementos culturais africanos, sobre o Congado e os povos bantu. Tanto os arquivos disponíveis na web quanto aqueles que fazem parte de acervos públicos, privados ou pessoais. Também utilizamos a internet, a partir dos diálogos que se estabelecem nas conversas pelas redes sociais.

Para aprofundarmos o campo, realizamos conversas aprofundadas e roda de conversa, baseadas em critérios que delimitarão os participantes da pesquisa mediante seu tempo de convivência, histórico e indicação de seu grupo de origem no Congado. Para Nogueira (2008, p.71), a “roda de conversa é uma chance de explorar algum tópico, um estudo, um conceito que se pretende aprofundar por meio da experiência das pessoas”. E essa forma de diálogo mais participativo e coletivo, é “uma atividade que não se pretende rigidamente estruturada, mas a diferenciamos de uma conversa cotidiana por ser um pouco formal” (NOGUEIRA, 2008, p.71), por ser orientada por perguntas desencadeadoras de processos que buscam explicitar o fenômeno em estudo.

Os dados coletados por meio das observações foram registrados num caderno de campo, em que anotamos “as reflexões pessoais assim como as vivências, as percepções, expectativas, as relações estabelecidas com os sujeitos, seus sentimentos, suas expressões” (VÁZQUEZ et al., 2009, p. 70), sobretudo, os avanços e questionamentos da pesquisa. Cabe destacar que para registrar os diálogos nas conversas aprofundadas e na roda de conversa, bem como nas observações também usamos recursos audiovisuais, tais como gravador, câmera fotográfica e filmadora, que

foram utilizados conforme permissão dos participantes da pesquisa. Os dados das conversas foram posteriormente transcritos, organizados e analisados à luz da análise de conteúdo, com o intuito de encontrar caminhos para a questão de pesquisa e objetivos anteriormente formulados, sobretudo, “confirmar ou não as afirmações estabelecidas antes do trabalho de investigação (hipóteses)” (MINAYO, 1994, p.74).

Desse modo, conforme falamos anteriormente, juntamente com Saul Martins (1988), entendemos o Congado como uma grande família de sete irmãos, composto por grupos diferentes entre si, denominados como guarda, banda, batalhão, ternos ou cortes de Moçambiques, Congos/Congadas, Catopés/Catupés, Marujos/Marinheiros, Vilões, Caboclos/Caboclinhos e Cavaleiro de São Jorge, tendo o Candombe, como o pai/mãe, manifestação primeira e ancestral entre eles. E mais, tais grupos, segundo Larissa Gabarra (2009), diferentes uns dos outros pela nomenclatura dos ternos e ornamentos corporais, expressam as marcas de identidades africanas, entendidas em sua tese como relíquias da história da diáspora africana, que, além de registrar a história da África Central e Subsaariana, traz para o cenário do Brasil a unidade da diversidade de diferentes nações africanas que compõe o Congado (BRASILEIRO, 2001).

Tais grupos, posicionados exatamente na ordem expressa acima, traduzem a hierarquia de funções dentro do Reinado em alusão ao antigo Reino do Kôngo, localizado regionalmente na África Subsaariana, especificamente na sub-região da África Central⁸⁵.

O Congado, enquanto manifestação do Reinado do Antigo Reino do Kôngo no Brasil, expressa em sua ritualística toda a diversidade africana com seus marcadores étnico-culturais, que foi possível reatualizar e dar continuidade por aqui. Por isso que esses grupos são compreendidos como nações que compõem o Reinado do Kôngo no Império do Brasil, pois a partir de suas tradições africanas basearam sua coletividade, no sentido da unidade de seus povos, para circunscreverem seus territórios simbólicos a partir das singularidades e marcas culturais de vários grupos étnicos e antepassados africanos nesse contexto; com isso, podem ser tratadas como nações análogas às nações africanas em sua origem (GABARRA, 2009). Tal constatação nos faz querer saber mais

⁸⁵ Para ver no mapa a localização atual e antiga das imediações desse antigo reino, acesse os links: <http://wikitravel.org/upload/shared/thumb/f/f2/Central_Africa_regions_map.png/350px-Central_Africa_regions_map.png> e <<https://docs.ufpr.br/~coorhis/felipe/reinodocongo>>. Acesso: 24 fev 2018.

sobre as continuidades e rupturas históricas dessa linhagem de ancestralidade e elo com os antepassados.

Justamente por representarem nações africanas, observa-se, segundo a narrativa do mito de criação do Congado (SOUZA, 2012; SILVA, 2010; GOMES & PEREIRA, 2000), que há uma hierarquia entre os ternos durante o cortejo e/ou a procissão da festa que conduzem os santos padroeiros, nobres, reis e rainhas à igreja. Segundo Gabarra (2009), no caso do Congado de Uberlândia, a posição dos grupos no cortejo obedece a seguinte ordem: Moçambiques, Catupés, Congos, Marujos e Marinheiros; e, em outras cidades da região do Triângulo Mineiro e Alto Paranaíba, ainda se encontram após essa sequência: Caboclinhos, Catupés, e, por último, os Vilões.

Portanto, diante dessas constatações, para participar dessa pesquisa de campo escolhemos grupos de Moçambique, Catupé e de Congo/Congada, que compõem o Congado nas cidades de Olímpia-SP, Taubaté-SP e Uberlândia-MG.

Escolhemos esses ternos, segundo a importância desses grupos dentro do Congado, e sua história em relação ao mito fundador do reinado, cuja narrativa diz ser esses o Moçambique, o Catupé e o Congo, os principais grupos responsáveis por retirar Nossa Senhora do Rosário das águas e conduzi-la até a igreja, formando assim, o cortejo dos negros congadeiros que conduzem os santos negros padroeiros e a corte do Reinado. E, de fato, esses grupos conduzem o cortejo e nós queremos saber a razão e a importância desta responsabilidade.

Outro motivo de escolha foi a aproximação que tive com eles em decorrência do desenvolvimento da pesquisa de mestrado e que me possibilitou abrir os olhos para visualizar os papéis que esses grupos desempenham dentro do Congado e sua imensa diversidade, seja na forma de fazer, ornamentar e atuar na tradição. Já a escolha das cidades se faz pelo fato de que a maior ocorrência do Congado está no estado de Minas Gerais, local de seu nascimento no Brasil, e em Uberlândia o Congado é expressivo e bem antigo. Entretanto, há grupos que compõem o Congado e festeja a própria celebração do Congado em outros estados, como Goiás e São Paulo, por exemplo.

Nesse sentido, escolhi investigar grupos de Minas Gerais e São Paulo para conhecer, segundo a tradição congadeira, elementos que os diferenciam e que os aproximam enquanto membros de uma grande família, uns mais novos e outros mais velhos em experiência e anos de nascimento. Também escolhi Olímpia-SP e Taubaté-SP por tratar-se de cidades que tem guardas bem conhecidas dentro do estado e bem

antigas também, que, por meio de diferentes iniciativas, conseguem manter esta tradição em São Paulo.

O fato de encontrar o Congado e seus grupos no estado de São Paulo suscita inúmeras questões que podem ser investigadas com relação à migração interna de escravizados e de pessoas oriundas de Minas Gerais. Até porque muitas pessoas desconhecem o Congado fora de Minas Gerais, pensando até que não existe em outros lugares. E mais, do mesmo modo que boa parte das pessoas desconhecem expressões da cultura de raiz africana, desconhecem também os fluxos e refluxos de seus descendentes no interior do país.

Outro fator que considero importante é compreender tal dinâmica e filosofia fora de seu contexto berço, procurando entender como se configura a tradição congadeira fora de Minas Gerais; se os elementos materiais e imateriais do Congado e de seus grupos de São Paulo são ou não semelhantes aos grupos e ao Reinado de Minas Gerais, e se realmente há fundamentos que os unem enquanto família, entendida aqui como linhagens familiares de continuidade de ensinamentos dos antepassados africanos que, por laços estendidos ou de consanguinidade, conformam a tradição congadeira.

Ademais, para a escolha dos grupos obedeci às seguintes características: ser antigo ou mais novo na tradição, desde que tenha tempo histórico de sua formação e atuação reconhecida na tradição congadeira; ser um grupo oriundo dessas cidades citadas, Uberlândia-MG, Olímpia-SP e Taubaté-SP, cuja indicação precedeu de pessoas expoentes do Congado, como capitães, festeiros, embaixadores e etc, pessoas mais velhas em faixa etária e/ou experiência na tradição, com as quais estabelecemos diálogos ao longo da pesquisa da graduação até aqui, e que na fase de aproximação do campo poderemos identificá-las.

Já para a escolha das pessoas que integram tais grupos do Congado seguimos os seguintes critérios: ser congadeiro pertencente a um desses grupos do Congado; ser indicado pelos participantes desses grupos, considerando o tempo de envolvimento, experiência, histórico e colaboração com o grupo, procurando priorizar a participação de congadeiros de diferentes faixas etárias, sexo, gênero e orientação sexual, entre outras características religiosidade, profissão, escolaridade, etc. Também ressalto que nesse caminho contamos com pessoas informantes, pertencentes ou ligadas a tradição congadeira que conversamos ao longo do processo da pesquisa.

Feita a pesquisa de campo no Brasil, partimos para África, precisamente para Angola, para conhecermos e compreendermos a cosmovisão de mundo bantu presente

no imaginário dos congadeiros e dos próprios africanos, nos conhecimentos, ritualística e valores que tomam dela raízes. A viagem física não foi possível dado o momento político do país à época, pois o cenário do processo eleitoral estava conturbado em Angola, especialmente na região que eu deveria percorrer, que é uma área da etnia Bakôngo, mais ao norte do país, de oposição ao governo central. Região essa historicamente conhecida pelos movimentos de luta pela separação e independência localizada nas províncias de Cabinda e Zaire, locais de repercussão e centro da tradição e do antigo Reino do Kôngo. Resolvi acatar os conselhos de angolanos e brasileiros que conhecem a realidade angolana e daquela região que me aconselharam a não viajar naquele momento de incertezas e indecisões políticas. Porém, ainda assim, realizamos conversas aprofundadas pelas redes sociais com três angolanos conhecedores da cultura bantu africana, também tivemos acesso à bibliografia angolana que nos ajudou a traçar as concepções filosóficas e culturais que orientam o Congado no Brasil.

Nosso ensejo foi alcançar dois campos de pesquisa, um no Brasil e o outro em Angola, o primeiro nos permitiu compreender o Congado, o segundo nos orientou a ver o Congado como parte do território africano no Brasil, especificamente como extensão política e espiritual das terras do Antigo Reino do Kôngo, em Angola, cuja predominância do reino se destaca⁸⁶. Saliento que a investigação teve como foco a percepção dos/as congadeiros/as que participam de grupos do Congado e a cosmovisão de mundo de angolanos, por isso explicitamos os nomes das pessoas e seus respectivos ternos e origens somente nas falas destacadas como citação direta. Mas, aquilo que conversamos pessoalmente ou via rede social e o que pude observar participou de toda a concepção, organização, interpretação e análise dos dados. Ademais, reflexão que se faz nessa pesquisa é oriunda do processo de aproximação e aprofundamento no campo.

Todas essas ações e estratégias de pesquisa, incluindo as conversas aprofundadas, bem como as observações e incursões no campo, foram orientadas por um roteiro, que serviu como mapa subsidiado pela questão de pesquisa e objetivos propostos. Assim, para identificar os elementos de permanência africana dentro do Congado e dos grupos escolhidos, realizamos além da pesquisa de campo, uma pesquisa bibliográfica, visual e documental, a partir desta afroperspectiva etnográfica, histórica e cultural, sobre a África e sua Diáspora, procurando desvelar por meio de imagens, fotografias, arte, documentos e textos os elementos que existiam e existem no território

⁸⁶ Desejo que esse caminho de compreensão não se encerre aqui, pelo contrário, que esse ensejo de pesquisar as relações e influências de África-Brasil se estenda para outras e futuras pesquisas.

desse antigo reino africano em diálogo com o Congado no Brasil. Trazendo, também, à tona a intersecção das fontes teóricas e práticas disponíveis na memória das pessoas com a literatura, imagens e documentos disponíveis para consulta.

Para analisar o que permaneceu, temos que saber o que existiu antes, por isso levantamos tais dados situando o Congado em seu contexto com sua complexidade e origem. Assim, nosso ensejo é transformar esse material em um documentário a ser editado posteriormente à defesa do doutorado, mostrando alguns elementos que existiram/existem na África, precisamente em Angola e que continuaram no Brasil; para isso, nos valem do recurso da comparação (não assimétrica) no âmbito da sociologia/antropologia para identificar, comparar e analisar as (des)continuidades da África, de seus elementos e sua presença no Brasil, principalmente dentro do Congado. A intenção é trazer vozes africanas e congadeiras que significam sua própria tradição, tal concepção também será demonstrada por meio de imagens nas exposições fotográficas que forem possíveis de realizar nas cidades campo dessa pesquisa.

De toda forma, os congadeiros convidados para participarem desta pesquisa, do documentário e das exposições fotográficas foram esclarecidos a respeito dos propósitos desta pesquisa por meio do Termo de Consentimento Livre e Esclarecido (TCLE) que contém a Autorização de Uso do Som e Imagem, para explicitar as responsabilidades da pesquisadora, os objetivos da pesquisa e os compromissos éticos da mesma.

Com base na afroperspectiva, referência teórico-metodológica proposta, reunimos um conjunto de informações e compreensões que possibilitaram compreender o Congado como uma dinâmica cultural de raiz africana no Brasil, bem como sua interface no contexto das relações étnico-raciais e da elaboração de identidades nesse país. Acredita-se que essa reflexão contribui não somente para conhecer a África e seus elementos culturais presentes nas práticas, nas celebrações e no imaginário de seus descendentes congadeiros/as, mas também para o ensino de história e cultura africana e afro-brasileira nos currículos escolares, bem como a elaboração e implementação de políticas públicas, programas e estratégias adequadas a realidade desse segmento da população negra brasileira. Quanto melhor entendermos e descrevermos os processos de elaboração de identidades dentro do Congado, melhor compreenderemos os modos como o pertencimento intervém e influencia as relações entre o Congado, os grupos, seus participantes e a sociedade. Por fim, compreende-se que entender a história de um povo é entender a história de si mesmo; entender a história africana é entender a história que compõe boa parte da cultura brasileira.

Síntese da prática a partir da afroperspectiva etnográfica

De toda sorte, retomando a discussão inicial, num sentindo experimental e metamorfósico através da Afroperspectiva, foi necessário refletir sobre as estratégias de pesquisa que melhor aproximaria essa investigação do aprofundamento necessário para alcançar a compreensão, a escrita e a análise do universo africano presente no Congado. À vista desse universo - que se presume base das estruturas materiais e imateriais da tradição congadeira - que estabelecemos a agenda teórico-prática dessa tese.

Foi tomando de empréstimo o trançar de fitas juntamente com os elementos ritualísticos que compõe a celebração do Reinado, que organizamos essa tese como uma grande roda sistematizadora das encruzilhadas que tramam e compõem uma trança maior, identificada aqui como a Festa do Congado. É desse lugar plural, dessa celebração festiva que tomamos de empréstimo pontos em comum de sua ritualística para significar os momentos, estratégias, títulos e dimensões dessa pesquisa.

Esses pontos em comum que se estruturam como fundamentos da ritualística congadeira estão presentes de uma maneira ou de outra nas celebrações do Congado pelo país e vão por meio dessa roda entrecruzar os caminhos e diálogos teórico-metodológicos desenvolvidos nessa tese, são eles:

1. A **Alvorada** (*Aproximação*) no Congado é o momento em que se anuncia a festa. Aproveitei esse momento para anunciar minha inserção no campo enquanto uma pesquisadora-congadeira, nascida na tradição, mas com o compromisso ético e acadêmico de desvelar a África presente no Congado por meio da metodologia em descrição nesse momento; desse período resultou a introdução dessa tese, que também me permitiu aproximar da temática;
2. O **Hasteamento da bandeira** (*Aproximação*) é o momento em que todos os grupos se unem para levantar a bandeira bem no alto do mastro, anunciando quem está participando da festa. Nessa fase iniciei a entrada no campo da pesquisa aproximando-me enquanto observadora do campo e leitora das referências bibliográficas e audiovisuais recomendadas e outras disponíveis na internet. Isso me possibilitou ter uma ideia central sobre o Congado, tendo a preocupação de desmistificar o olhar negativo

sobre as Áfricas presentes no Brasil, situando o Congado como parte dessa herança;

3. O **Cortejo** (*Aprofundamento*) é o momento em que as realezas africanas seguem pelas ruas com os grupos do Congado. Esse período se caracterizou como aprofundamento do campo que me possibilitou realizar a pesquisa bibliográfica e a pesquisa de campo descrevendo na escrita e nos diálogos os pressupostos do método que orienta essa tese;
4. O **Reinado** é um dos momentos mais esperados da festa, pois é a celebração de todo o trabalho do ano para congregar as nações sobre a vista de seu rei e de sua rainha, que por sua vez, olham o passado para deliberarem o futuro; aqui nessa parte, respondo à questão de pesquisa dessa tese, descrevendo os significados e sentidos da presença de África na vida dos grupos e dos participantes do Congado; a expectativa é que a Banca - em alusão ao Reinado composto à mesa - possa contemplar e arguir a análise do trabalho realizado nesses anos.

Para isso, após a compilação de toda minha atuação no campo empírico e teórico-metodológico a qual resultou os capítulos anteriores tive nesse o momento para escolher, juntar e organizar o Reinado. Nessa etapa reuni às conversas já transcritas aos materiais selecionados entre bibliografias, fotos, conversas pelas redes sociais e documentos da internet, daqueles indicados e encontrados seja no campo do Brasil ou de Angola, conforme objetivo dessa tese.

Assim, **(a)** procedi à **leitura geral** de todo o material para captar a noção do contexto sócio-histórico e cultural sob o qual foram produzidos os dados, os sentidos expressos e os significados atribuídos pelos participantes da pesquisa, aqui, considerados como pesquisadores devido ao compromisso ético de colaboração com a tese. Quis nesse momento captar as ideias principais e os seus significados gerais dos dados através de uma leitura menos aderente. **(b)** A partir da assimilação geral do material sistematizado, fui anotando as elaborações mentais e intuitivas para delimitar as **unidades de significados temáticas** contidos nos dados. Desse modo, fui traçando a

partir deles uma lógica de significação expressa pelos temas ali abordados, sendo orientada pela necessidade de responder as questões de pesquisa, optando pela descrição desses temas em dimensões, que pudessem dar conta da ritualística congadeira. Retomei algumas considerações da banca de qualificação, sobretudo, na leitura do artigo “*Sambando para não sambar: afroperspectivas filosóficas sobre a musicidade do samba e a origem da filosofia*” de autoria do filósofo Dr. Renato Nogueira (2015) que me provocou a pensar o Congado como fonte metodológica.

Nesse momento, ao reler o material, vi com mais nitidez, o evidenciar dessas unidades de significado temáticas expressas na própria ordem e estrutura da Festa do Congado, percebi que os próprios elementos dessa celebração já pressupunham dimensões próprias para análise dessa pesquisa. (c) Com esse processo, pude criar uma interdependência entre as referências oriundas das conversas com pessoas e das conversas bibliográficas⁸⁷; sendo assim, a leitura dessas conversas me possibilitou explicitá-las nas discussões presentes nos capítulos que se constituíram nas **dimensões compreensivas** que estruturam e atravessam toda a tese: (1) *Alvorada*; (2) *Hasteamento da Bandeira*; (3) *Cortejo*; (4) *Reinado*; (5) *Descida do Mastro e (5) Resenha*.

Essas dimensões compreensivas, no sentido de captar, descrever e compreender os significados da tradição congadeira e o estar no mundo de seus participantes foram reunidas numa descrição densa, como um exercício de leitura simbólica e interpretativa do Congado. O interesse maior nessa maneira de descrever os dados não é diagnosticar uma cultura ou uma realidade, mas sim ampliar nosso universo de possibilidades para compreender e aprender com as realidades e culturas diversas expressas pelo discurso humano, aqui apresentado pelas conversas e experiências descritas.

Dizendo de outro modo, interessa-nos “o alargamento do universo do discurso humano” (Geertz, 1978, p.24), possibilitando diálogos e aprendizagens. Em suma, as dimensões compreensivas foram descritas considerando e explorando os significados da tradição congadeira expressos nas conversas. Também consideramos o conjunto dos dados coletados, que possibilitou não somente emergir a teoria aqui construída como base de fundamentação interpretativa para os capítulos, mas também possibilitou teorizar, interpretar e compreender as experiências em diálogo com a bibliografia.

Portanto, trago uma análise dos dados em dimensões compreensivas que dialogam com as leituras bibliográficas e de memórias de vidas dentro do Congado. Ademais, foi por meio de todo esse processo que reorganizei as nomeações dos

⁸⁷ Conversas bibliográficas é para mim leituras e diálogos que realizamos com a bibliografia.

capítulos em coerência com minha atuação e análise dos dados obtidos do campo, percebe-se que em todo esse entrecruzar teórico-metodológico a roda enquanto categoria estratégica conferiu movimentos cíclicos e complementares, de recuos e de avanços para os caminhos trançados na tese pela tradição congadeira.

5. Nesse sentido, a Descida do Mastro é o momento em que a festa se recolhe para o próximo ano. Encerra-se uma etapa para dar continuidade a outra. Assim, vejo esse tópico final como um ciclo que se despede, fincando o mastro na terra, com inúmeras possibilidades de outros ciclos e compromissos do devir e a cumprir. Um momento oportuno para trazer a análise interpretativa dos temas gerais que circundaram a tese, ampliando as discussões e problematizando os dados apresentados.
6. Por fim, dentre os inúmeros compromissos a cumprir está a **Resenha**, o momento não somente de comemorar e agradecer aqueles que estiveram conosco como fazem no Congado, mas, sobretudo, ela simboliza a fase de contínuos e novos projetos e ainda, o tempo de voltar para as comunidades e sentar com os participantes da pesquisa como devolutiva de todo um trabalho que realizaram na tese. É o momento de não somente anunciar e propor a compilação de um documentário, mas de disponibilizar a tese, distribuindo cópias e propondo rodas de conversas e exposições sobre ela. E, maiormente, é a hora oportuna de entregar a certificação dos colaboradores da tese, dentre informantes, congadeiros/as e africanos/as que participaram direta ou indiretamente das etapas de aproximação e aprofundamento dessa pesquisa. A partir disso tudo e por tudo que agradeço e me coloco a disposição para contribuir no que for necessário conforme demanda do campo.

Contudo, é a partir dessa lógica que os capítulos do início ao final estão organizados mediante inspiração da roda, como os trajetos iniciais e finais desse trabalho se unem ao mastro como as fitas, para anunciarem os inúmeros movimentos que um círculo de pessoas pode desencadear como possíveis caminhos a serem dançados e cantados: esse é o presente percurso que trago da rua para o texto por meio da afroperspectiva.

III CONGADO, O QUE É ISTO? - Reinado

Que origens históricas perfazem o surgimento do Congado no Brasil? E de que maneira podemos ampliar por meio dos conceitos a análise sobre o Congado? A propósito desse capítulo, seguem reflexões a partir dessas indagações.

O Antigo Reino do Kôngo

Essa tradição de coroação dos reis que tem a congada como forma de manutenção simbólica do poder real e ancestral, tem sua origem ainda em solos africanos no antigo Reino do Kôngo entre os séculos XVI e XVII⁸⁸, entendido pelos portugueses dos séculos XVI ao XIX, como terras abrangentes no Congo, Angola e suas imediações. O território desse reino antigo atualmente se situa geograficamente entre o noroeste de Angola, o enclave de Cabinda, a República do Congo, a parte ocidental da República Democrática do Congo e a parte centro-sul do Gabão, a população desse reino que foi formada por povos bantos principalmente pela etnia bakôngo.



Reino do Kôngo - Fundado por NtinuWene, no século XIII, esse Estado centralizado dominava a parcela centro-ocidental da África. Na sua máxima dimensão, estendia-se desde o oceano Atlântico, a oeste, até ao rio Congo, a leste, e do rio Oguwé, no actual Gabão, a norte, até ao rio Cuanza, a sul. Fonte: <http://historiadomundo-8a.blogspot.com.br/2013/04/o-reino-do-congo-fundado-no-seculo-xiv.html> Acesso: 02 fev 2016.

⁸⁸ Cabe salientar que não queremos aqui tecer uma revisão histórica e detalhista do Reino do Kongo de sua origem e declínio, uma vez que essas contextualizações carecem de informações provenientes dos próprios descendentes desse reino predominantemente Bakongo. Tudo o que se tem em sua maioria são trabalhos acadêmicos e literários com informações oriundas das cartas e registros dos colonizadores, o que dificulta a compreensão de um ponto de vista dos kongolezes, angolanos e do povo bakongo, descendentes desse Reino.

Com a expansão da Europa na conquista do mundo, de suas riquezas e extensão de poder escravagista, por meio da economia e religião, entre meados de 1482 e início de 1483⁸⁹ Diogo Cão chega à foz do Rio Zaire, também conhecida como foz do Rio Kôngo, que nominou de Rio do Padrão, ali sua armada finca uma pedra, assinalando a chegada dos portugueses. Não tendo intérprete para compreender os naturais, os portugueses assimilaram que os nativos dali diziam ser senhor daqueles povos um rei muito poderoso, que tinha a sua corte a muitos dias de caminho dali, para o interior do país. Diogo Cão envia alguns mensageiros a saudarem tal rei, e ficou à espera deles na povoação chamada Mpinda, assim contata por meio de seus mensageiros pela primeira vez o *manisSoyo*, chefe local do Reino do Kôngo. Após alguns meses os mensageiros não regressaram, pois foram retidos pela corte congoleza para prestar esclarecimento do que faziam ali e suas intenções (MELLO E SOUZA, 2002).

Cansados com a demora Diogo Cão decide regressar a Portugal, captura e leva consigo quatro negros daquela região, com a intenção de lhes ensinar português e outras matérias da civilização europeia, a fim de servirem de intermediários numa segunda viagem. Como prometido, a nova expedição retorna com os congolezes capturados, agora instruídos na língua e nos costumes portugueses, como veremos mais adiante, a mediação dos emissários portugueses e dos congolezes rendem preciosas informações aos planos de expansão econômica e marítima de Portugal (MELLO E SOUZA, 2002).

Os portugueses perceberam, constataram e tinham interesses no comércio forte e influente que o Kôngo exercia, e no sistema monetário de trocas e compras na qual o dinheiro eram as conchas extraídas na região da ilha de Luanda, chamadas de *nzimbu*. Num primeiro momento, os lusitanos “contentaram-se em reconhecer seus reis do Congo como irmãos de armas, trata-los como aliados, e não como vassalos” (BOXER, 2002, p.112). Após sucessivas invasões e negociações, portugueses e congolezes estreitariam laços e entrariam em conflito devido as “relações” de poder e de força, ora por parte do reino contra a dominação, invasão portuguesa e intensificação do tráfico de escravizados, ora os portugueses tentando impor-se, dominar, conquistar e subjugar os habitantes nas terras do Kôngo.

A formação do Reino do Kôngo é datada de meados do século XIV, um reino bem estruturado e forte, composto por vários povos bantos que residiam na vasta

⁸⁹ Nos registros de D. Domingos José Franque (1940), Diogo Cão aporta da foz do rio Zaire em meados de 1482, já para Marina Mello e Souza (2006), Charles R. Boxer (2002) datando o contato dos portugueses em 1483.

extensão da África Centro-Occidental, abrangendo províncias tais como: Soyo, Mbata, Wandu e Nkusu que eram governadas por chefes de primeira categoria, os herdeiros e descendentes de invasores que controlavam a região “dominada” politicamente, ou por chefes de segunda categoria que faziam parte da nobreza local, a “dominada” e que mediante escolha do rei administravam províncias que eram atribuídas pelo reconhecimento do Rei e dos grupos invasores.

Além de recolherem parte dos rendimentos no reino para si, ambos os chefes, tinham como dever arrecadar encargos e impostos para o rei - *mani* Congo, designação dada ao rei (do povo bakôngo que fala o idioma kikôngo). Essas províncias eram compostas por aldeias, cada aldeia tinha seu chefe, o *kitomi*, chefe religioso, ou os *nkuluntu*, o mais velho local, que eram os responsáveis pela divisão e estrutura do trabalho na aldeia, e ainda, pela comunicação entre os setores do reino, província e aldeia. A esses chefes era conferido o dever de receber os excedentes agrícolas, para repassar parte destes aos superiores políticos, os nobres das linhagens governantes- chefes das cidades das províncias locais (MELLO E SOUZA, 2002, p.45-47).



Mapa do Reino do Kôngo publicado em 1630 por Gerhard Mercator, 1512-1594⁹⁰.

⁹⁰ Disponível em https://upload.wikimedia.org/wikipedia/commons/8/8e/Mercator_Congo_map.jpg. Acesso 21 fev 2017.

Segundo Mello e Souza (2002), o controle do reino era exercido pelo rei, que estreitava e governava por meio da linhagem dos nobres que casavam entre si, e fortaleciam suas relações comerciais, sociais e políticas. O *Mwenekongo*⁹¹ e os chefes nobres controlavam a produção e cultivo nas terras dentre as diferentes regiões e provinciais do reino, da capital M'banza Kôngo (literalmente cidade do Kôngo), que mais tarde se chamaria São Salvador do Congo⁹² por influência portuguesa. O rei administrava juntamente com pessoas da nobreza num conselho real, com atribuições administrativas que eram divididas em: coletores de impostos, secretários reais, oficiais militares, empregadores pessoais e juizes que auxiliavam na administração das províncias, regiões e chefes do reino (MELLO E SOUZA, 2002).

Todo o trabalho que acumulava a riqueza e a produção do reino era feita pelo trabalho escravizado, mas não nos moldes europeus que retira a dignidade e humanidade do Outro, mas da soberania política de poder da guerra, que torna os vencidos em servos que com seu trabalho contribuem para a expansão dos territórios e das riquezas locais. Conforme uma apropriação da mão-de-obra dos prisioneiros de guerra, que em regime de servidão participavam no desenvolvimento do reino (MELLO E SOUZA, 2002). Os servos que trabalhavam na produção cultural e econômica do reino eram oriundos de várias etnias dos povos bantu da região ocupada da capital M'Banza Kôngo e viviam com suas famílias tendo direito de exercer sua humanidade e direito a vida.

Segundo Mello e Souza (2002), após a conversão dos reis congoleses ao cristianismo em 1641, a região de M'banza Kôngo passou a se chamar São Salvador. Segundo cálculos de 1650 essa região foi habitada por cerca de 500 mil pessoas, de diferentes etnias e linhagens nobres que conferia ao *mani* kôngo vital solidez e força política, pois apesar das revoltas e lutas sucessórias internas em relação à resistência no pagamento dos impostos e tributos, as diferentes etnias e nobres “linhagens preferiam aderir ao grupo que no momento dominasse a política da capital” (MELLO E SOUZA,

⁹¹ Mwenekongo na língua Bakôngo ou ManiCongo na tradução do Português, era o título dos reis governantes bakôngos do Reino do Kôngo.

⁹² Nas cartas de Álvaro I entre os anos 1568-1587, aparecem às primeiras referências a M'banza Kongo como São Salvador do Kongo, esse nome perdurou até 1975. Com a independência de Angola seu nome original foi restituído e a cidade volta a se chamar M'banza Kongo. Atualmente M'banza Kongo é uma cidade angolana da província do Zaire em Angola, e tem cerca de 68.000 habitantes. Esse município foi fundado antes da chegada dos portugueses, ela era a maior cidade da África subequatorial, e era o lar do Mwenekongo que governava o Reino do Kôngo desde 1483, durante guerras civis que eclodiram no século XVII o local foi abandonado (MELLO E SOUZA, 2002).

2002, p.48), reforçando a coesão da administração do rei. Apesar dos enfrentamentos militares empreendidos por expedições a mando da administração do reino aos rebeldes nas aldeias e províncias, o *Mwenekongo* manteve o reino unido e exerceu domínio significativo do final do século XV a meados do século XVII, segundo Mello e Souza (2002). A população do reino se sentia parte e membro daquela comunidade sob organização política do rei, “esse sentimento estava presente ao cumprirem com suas responsabilidades tributárias, ao se engajarem em guerras (...)” (MELLO E SOUZA, 2002, p.49), na aceitação das ordens do poder vigente, e nos momentos em que compareciam em cerimônias, eleições e entronizações da realeza. Mas como veremos a seguir, esse sentimento de pertença e organização social e política enraíza novos e piores contornos a partir do contato e acordos comerciais entre congolese e portugueses (MELLO E SOUZA, 2002).

O contato entre congolese e portugueses



Bakongos e Portugueses -O contato dos portugueses com as autoridades políticas do Kôngo⁹³.

Estudos tais como do inglês Battel, de W. G. L., entre outros⁹⁴, ainda descrevem o contato estabelecido entre congolese e portugueses do ponto de vista do

⁹³ Esse contato teve grande importância na articulação do tráfico de escravizados, uma expressiva parte dos escravizados que trabalharam na exploração aurífera do século XVII, principalmente em Minas Gerais, era proveniente da região do Kongo e de Angola. O intercâmbio cultural com os europeus acabou trazendo novas práticas que fortaleceram a autoridade monárquica no Kongo. Disponível em <http://civilizacoesafricanas.blogspot.com/2010/01/reino-do-congo.html> Acesso em: 02 de mar. 2018.

conquistador, e de interpretações de cartas e crônicas que não são aquelas oriundas dos próprios habitantes da terra. Infelizmente, tais estudos não consideram a tradição oral como fonte segura ou comparativa e nem sequer mostram em sumula a resistência e insurgência dos povos locais contra a invasão europeia. A tradição oral reconta e conta por meio da memória dos mais velhos, trajetórias e histórias dos povos e das famílias tradicionais em África.

Por muitos anos com a invasão europeia aos países do continente africano a escrita se postou com os conquistadores em detrimento e desvalorização da oralidade, que no nosso entender também é uma forma de escrita, mas se configura de outra forma, a caneta se constitui na fala, e o papel se constitui na memória de quem conta a história. E a história é uma narrativa do que se passou no passado, não é boato, algo inventado, e nem evidências, indícios, são fatos verídicos, que podem até tomar contornos distintos em algumas palavras, mas o fato narrado é sempre o mesmo nas escritas narradas e impressas na memória dos mais velhos.

Fica difícil entender a história disponível somente na versão e interpretação por indícios e comparações com entendimentos do que pode vir a ser uma palavra, um gesto e até mesmo as expressões da época. Mesmo porque quando os portugueses chegaram à região do Congo o idioma que se falava era o kikôngo não o português, esse último idioma foi ensinado-e-aprendido com o decorrer do contato-amizade-imperialismo-opressão, assim foram escritos documentos e cartas dos próprios congoleses já cristianizados (MELLO E SOUZA, 2002), mas essas informações carecem de metodologias que se aproximem mais da tradição oral e dos costumes locais da época, para entender maneiras próprias da escrita e da comunicação dos e entre os africanos.

É preciso considerar as dificuldades de entendimento da língua e também o fato de que as narrativas, registros e crônicas encontradas sobre esse contato foram às anotações em cartas entre congoleses e portugueses, quiçá sejam conflituosas e tendenciosas, dada ao projeto de expansão e domínio comercial e religioso europeu.

Continuaremos a breve contextualização dos fatos históricos, mas sabemos que no momento o que utilizamos como fonte escrita de informação, são pesquisas e escritos que ainda carecem de um bom entendimento desde a perspectiva dos povos que lembram e descendem da história e do reino do congo em África. Fica aqui impressa a

⁹⁴ Tais como Kenny Mann no livro *African kingdoms of the past* (1996) e Anne Hilton em *The Kingdom of Kongo* (1985), Wyatt Macgaffey no livro *Kongo, Ndongo, West Central Africa* (1996) e Claude Mellassoux (1995).

necessidade de desenvolvimento de pesquisas nesse sentido, de estudar a história dos povos e civilizações da África desde a perspectiva dos africanos, levando em consideração a oralidade que se faz presente nas distintas tradições e formas de desenvolvimento e organização das sociedades entre os povos deste continente.

Como já sabemos a história do Reino do Kôngo e dos demais povos africanos e de outros povos no mundo não começa com a “chegada”- invasão dos europeus. Os povos do mundo já eram protagonistas de sua história independente dos europeus, a história que começa com a chegada dos europeus, é a história da invasão, da conquista, escravização e malfeitorias em detrimento de outros povos, cujos europeus consideravam inferiores, criaturas não civilizadas, e que tinham que se redimir perante o amor de Cristo e ao trabalho redentor da salvação: a escravidão e a conquista europeia: o maior holocausto em massa da humanidade até os dias de hoje. É considerando o interesse religioso, sobretudo comercial desses invasores europeus e como consequência esse holocausto que abordaremos a seguir os fatos que se sucedem.

Segundo Teixeira (1967), Mello e Souza (2002), no fim do século XV, no ano de 1485, Diogo Cão e sua expedição retornam a África e chega ao Reino do Kôngo às margens da foz do rio Zaire, trazendo consigo os homens que haviam sido capturados e levados e que vinham satisfeitos com o tratamento que haviam recebido em Portugal. Desta vez a expedição sobe a foz do Rio Zaire até onde lhe foi possível e fica detido na foz do Rio Mpozo, ali seus homens gravam nas pedras de Yellala (pedras de granito), na altura do limite navegável do rio, a seguinte inscrição, que se mantém até hoje: “Aqui chegaram os navios do esclarecido rei Dom João o segundo de Portugal: Diogo Cão, Pedro Anes, Pedro da Costa”.



Inscrições portuguesas na pedra de Yellala, rio Zaire, R.D. Congo⁹⁵

⁹⁵ Imagens disponíveis em <<http://historia8.blogs.sapo.pt/4251.html>> e <http://afmata-tropicalia.blogspot.com.br/2011_04_01_archive.html>. Acesso 02. mar. 2018. A réplica dessas inscrições está no Museu de Marinha, na Sala dos Descobrimentos, em Lisboa, Portugal.

A partir daí se estreitam os contatos com os habitantes da província de Soyo (sonho), e começam as primeiras providências para a cristianização da população daquele reino. Acompanhados de interpretes congolezes (que haviam sido capturados pelos portugueses na visita anterior) e com instruções para contato pacífico, a chegada dos portugueses “a essa região nada mais foi do que o desenvolvimento do esquema econômico seguido pela nação portuguesa, no sentido de encontrar uma nova rota para o comércio com o Oriente” (Teixeira, 1967, p.77) e, impulsionar a expansão do comércio marítimo de mercadorias e pessoas escravizadas.

Para Teixeira (1967) o governo português já vislumbrava ótimos lucros e oportunidades de dominar a área e expandir o comércio, já para os habitantes locais do reino do Congo, o interesse se configurava nos laços de amizade, religiosidade e diplomacia que poderiam se estabelecer mediante o contato e acordos. Cabe ressaltar que, antes da chegada e invasão europeia ao continente africano, o Reino do Kôngo estabelecia acordos e relações diplomáticas com reinos e sociedade vizinhas e também do exterior, na qual, diplomatas do reino viajavam em defesa da política e da organização do Reino.

Cumprindo com o prometido na visita anterior, a expedição que hora havia aportado novamente traz consigo os presentes para o Mwenekongo e os congolezes capturados que agora sabiam expressar a língua e os costumes portugueses. Assim, a chegada dessa expedição foi comemorada e festejada pelos habitantes do reino. De acordo com Mello e Souza (2002) a comemoração na ocasião vislumbra um fundo da espiritualidade do povo Bakôngo, que estabelecia para garantir a sobrevivência e existência do povo, uma forte relação com o mundo dos antepassados do povo do Reino do Kôngo - os Bakôngo.

Segundo a autora, havia um entendimento que aqueles homens poderiam representar um reino distante, que foram enviados como presente pelos antepassados, pois haviam chegado pelo oceano, em embarcações. Eram estranhos esses homens brancos que seguravam um objeto do formato do que conhecemos como cruz. Na cosmovisão e simbologia da maioria dos povos bantos, principalmente dos Bakôngos, algumas características identificadas nas pessoas da expedição, foram ligeiramente relacionadas aos antepassados e crenças locais, tais como: a cor branca e o próprio oceano foram vistos como a morada dos mortos.

A cruz foi interpretada como um símbolo de passagem, uma espécie de encruzilhada entre o mundo dos vivos e o dos mortos, pois na representação da

cosmogonia bakôngo. “A cruz era símbolo de especial importância nas relações entre o mundo natural e o sobrenatural” (MELLO e SOUZA, 2002, 60). Esses entendimentos facilitaram o contato de uma possível admiração e amizade por parte dos congoleses.

Conforme Mello e Souza (2002) entendendo a visita como um presente dos antepassados para os vivos, o contato com o reino distante passou a ser aceito entre o povo como um prestígio do Mwenekongo. Assim, os chefes locais e os nobres foram comunicados para ouvir os congoleses que tiveram em Lisboa e conhecer os presentes enviados por D. João II, rei de Portugal na época.

De fato, quem se converteu inicialmente ao catolicismo no reino do kôngo foi a nobreza, a elite que governava o reino. Essa adoção do cristianismo por parte dos nobres congoleses deu aos portugueses a falsa impressão de que o povo se submeteu facilmente a nova forma religiosa, mas a massa da população do reino não se curvou à nova religião.

A estrutura espiritual e religiosa dos bakôngos reconhecia em Deus-Nzambi um ser supremo, e aspectos do catolicismo foram “assimilados” pela nobreza por conta da curiosidade e facilidade que alguns povos bantu tinham em se dar a conhecer e integrar outras culturas no sistema-mundo bantu, mas isso não é sinônimo de submissão e benevolência e sim de xenofilia, um interesse em conhecer o que parece ser diferente, estranho, estrangeiro, um tratamento e estima aos visitantes, um sentimento de amizade aos que visitam. Provavelmente, por conta desse interesse em tratar bem os visitantes e amigos, e a crença sobre o presente enviado pelos ancestrais, que o Mwenekongo se engana, ao se converter ele e a nobreza ao catolicismo.

Segundo Mello e Souza (2002) e Teixeira (1967), a conversão da elite congoleza ao cristianismo foi um “mal-entendido”, um equívoco, pois portugueses e congoleses estavam interpretando o mesmo evento de maneiras diferentes, ambos interpretavam a realidade conforme suas visões de mundo. O primeiro buscava brechas para expandir o domínio econômico-religioso e aumentar o tráfico de escravizados, o segundo entendia que além de ter vantagens nas relações diplomáticas com Portugal, esses que haviam se mostrado confiáveis e respeitosos, segundo a crença dos congoleses, os portugueses teriam sido enviados das “terras dos mortos”.

Diante da “institucionalização do mal-entendido”, após a conversão, os congoleses trataram de estreitar os laços diplomáticos e começaram a aprender os usos e costumes, e a falar, ler e escrever em português, foi construída igreja na qual se batizaram os primeiros congoleses pertencentes à nobreza. Com a expedição que seguiu

vitoriosa nos planos para Portugal, o Mwenekongo enviou pessoas nobres e embaixadores carregados de presentes para retribuir os favores recebidos e para comunicar de sua conversão e batismo.

O Mwenekongo além de enviar nobres para estudar em Lisboa, também solicitou pessoas de ofícios como escritores, padres, artesãos, dentre outros pedidos ao rei de Portugal, foram sucessivas ações, viagens, missões, cerimônias e confraternizações que marcariam o início das relações diplomáticas capitaneadas pela fé entre a elite congoleza e a elite de Portugal (MELLO e SOUZA, 2002; TEIXEIRA, 1967, VANSINA, 2010), “inseridos em universos culturais completamente diferentes, congolezes e portugueses criaram um campo de compreensão mútua a partir do qual se desenvolveram os “mal entendidos” propiciados pela leitura dupla dos mesmos eventos e ideias (MELLO e SOUZA, 2002, p.66-67).

Para Mello e Souza (2002) as crônicas desses primeiros contatos apontam um começo e duradouro tempo em que portugueses e congolezes traduziriam o contato como fonte de amizade e aprendizados para ambas as partes, mas com assimilações e “noções alheias para a sua própria cultura, forjando analogias que os levaram a achar que estavam tratando das mesmas coisas, quando na verdade os sistemas culturais distintos permaneciam bastante inalterados” (MELLO E SOUZA, 2002, p.54-55).

Conforme Teixeira (1967) e Mello e Souza (2002) os portugueses já haviam acordado de levar para lugares longínquos a fé em Cristo, para facilitar para outros portugueses em missão, os contatos, o processo de organização administrativa e aculturação dos povos locais considerados primitivos e inferiores. Nessa direção de dominação econômica, a Igreja serviu como posto avançado da expansão portuguesa, atribuindo aos naturais da terra-convertidos e iniciados na fé a missão de propagar o cristianismo dentre aos demais.

Dentro da estrutura e organização política e administrativa encontrada no Reino do Kôngo, os portugueses se beneficiavam de toda e qualquer oportunidade que favorecia seus projetos imperialistas, procurando tirar sempre o melhor proveito das situações em que era propício a contenda e o conflito nas lutas pela sucessão real, na qual tendiam posicionamento favorável ou não para esse ou aquele, dependendo da maleabilidade ou amabilidade do candidato que propusesse interesses que iam ao encontro dos planos dos dominadores - os portugueses. Foi assim, como consequência da imposição da sua cultura, na introjeção de falácias e intrigas que os portugueses começaram a exercer influência no declínio do Reino do Kôngo em meados do século

XVII e na expansão massiva do comércio de escravizados desse e dos lugares circunvizinhos (TEIXEIRA, 1967).

Mesmo assim, o catolicismo ensinado pelos portugueses ao qual muitos congoleses se converteram foi reinterpretado por meio da matriz africana. A forma como os portugueses chegaram trazendo os capturados reféns em 1485 foi decisiva para a sensibilização voluntária do Mwenekongo e dos nobres congoleses, pois estes entenderam que regressavam os mortos ressuscitados, “sobreviventes de uma iniciação excepcional nos poderes dos mortos, sendo o batismo prometido pelos visitantes uma iniciação numa nova e mais poderosa versão do culto dos espíritos locais” (MELLO e SOUZA, 2002, p. 63). Pode-se dizer que os africanos se apropriaram das insígnias católicas a partir de sua própria cosmovisão de mundo bantu [kôngo].



Ruínas da Catedral de São Salvador do Kôngo (Kulumbimbi), localizada em Mbanza- Kôngo, no Zaire, província de Angola. Mbanza- Kôngo foi a capital política e espiritual do Reino do Kôngo reconhecida como patrimônio da humanidade pela UNESCO em 08/07/2017; essa capital “representa a importância da tradição Kôngo e seus conflitos com a chegada dos portugueses e da religião católica” no século XVII. É uma terra com muitas histórias de luta e resistência, palco da existência africana (LUZ, 2017, s/p)⁹⁶.

⁹⁶ Imagem disponível em <http://www.pordentrodaafrica.com/cultura/angola-mbanza-kongo-patrimonio-da-humanidade> Veja também (1) <http://www.pordentrodaafrica.com/cultura/o-kongo-vivia-em-democracia-quando-os-portugueses-chegaram-no-seculo-xv-diz-patricio-batsikama> e (2) <http://www.pordentrodaafrica.com/cultura/as-historias-de-mbanza-kongo-arqueologo-lanca-site-sobre-capital-do-antigo-reino-do-kongo> Acesse também o site <http://www.mbanzakongo.com/> Saiba mais sobre a cultura Kongo no site <http://wizi-kongo.com/>

Cosmovisão bantu

Assim, como falamos anteriormente os habitantes do reino remetiam suas práticas religiosas em culto aos antepassados (bakulu) e nas forças da natureza (Ba-símbi), nesta área da bacia do rio Congo, atualmente Zaire (província de Angola) os cultos aos bakulu – antepassados/mortos do clã são dominantes. Acredita-se, conforme Teixeira (1967) aponta, que os bakulus habitavam próximos aos rios e bosques e dominavam sobre a terra formando “cidades semelhantes as dos vivos e viviam em perfeita harmonia” (TEIXEIRA, 1967, p.81), sendo que os antepassados maus após julgamento não eram admitidos a residir ali.

Havia também a devoção absoluta ao ser supremo que escapava a percepção humana, mas que não se envolvia diretamente nos problemas dos humanos. Esse ser dogmático e supremo identificado como NzambiAmpungu - senhor do mundo que separava o mundo dos vivos e o mundo dos mortos, reinava sobre tudo, e conferia a vida e regia ao homem suas leis fundamentais para a existência, seus significados: Nzambi - ser supremo; Ampungu ou Mpungu - significa mais destacado, o maior, o mais alto das forças, de grande categoria. (MELLO e SOUZA, 2002; TEIXEIRA, 1967).

A maneira como os congoleses identificaram a chegada dos portugueses, como emissários dos antepassados, e a adaptação de NzambiAmpungu como Deus celeste, originou os equívocos e favoreceu a cristianização do reino do Kôngo “uma vez que era hábito corrente entre os missionários a atribuição de significados cristãos a vocábulos correntes na língua ki Kôngo, numa busca de paralelismo de sentidos” (MELLO e SOUZA, 2002, p.54) que tornava a confusão e conflito de significados e sentidos ainda mais sincréticos.

Para Mello e Souza (2002) e Randles (1968) aos olhos do povo congolês NzambiMpungu significou o rei divino na figura do rei de Portugal que segundo a crença local vivia em outro mundo onde habitavam os mortos, além do rio dos mortos (oceano atlântico) na qual os bakulus haviam “enviado seus representantes, portadores de novos ritos religiosos e tecnologia desconhecida⁹⁷” (MELLO e SOUZA, 2002, p.58).

⁹⁷Obviamente volto alertar que a veracidade dessas interpretações narradas como próprias concepções dos kongoleses acerca dos acontecimentos carecem de estudos mais aprofundados em crônicas e narrativas equivalentes encontradas na tradição oral local em África.

Basicamente por meio desses equívocos o cristianismo foi se tornando uma religião de elite, atingindo aos poucos a população da capital, porém com menos força a população das províncias do reino. Cabe ressaltar que o cristianismo não era tão atraente aos congoleses, ao aceitarem a cruz e ao cristianismo católico muitos resistiam em sincretizar e adaptar a nova religião aos usos, costumes e conceitos locais, “expressando assim suas crenças tradicionais ao mesmo tempo em que levavam os portugueses a achar que abraçavam integralmente a nova fé” (MELLO e SOUZA, 2002, p.60).

Apesar de aceitarem e se converterem ao catolicismo, muitas práticas não foram abandonadas e sim adaptadas, os ritos cristãos foram aceitos como nova maneira de adaptar e lidar com velhos conceitos baseados na reinterpretação dos signos culturais próprios do povo congolês. Criava-se ali um tipo de catolicismo “que vem sendo chamado de cristianismo africano, que aceita vários elementos do cristianismo e combina de forma dinâmica as diferentes cosmologias” (idem, 2002,67): a portuguesa e congolesa, cujas características e significações perpassavam pelo sistema religioso já existente e na codificação da cultura local, numa “releitura do cristianismo a partir da cosmogonia Bakôngo” (idem, 2002,68).

No entender de Mello e Souza (2002) há um dinamismo entre os movimentos religiosos que percorriam constantemente a África Centro-Occidental, a tradição era flexível para aprimoramentos, ocorriam com frequência novas contribuições de pessoas e grupos, nessa lógica, o cristianismo foi recebido como um novo movimento religioso que trazia a renovação a alguns elementos da tradição local, sendo aos poucos incorporado na cultura e padrão tradicional de vida bakôngo, por meio das “danças, iniciação, queima de velhos *minkisi*, incorporação de novas rezas, ritos e símbolos, sonhos confirmadores” (idem, 2002,68). A luz desse dinamismo religioso dos ba Kôngos, segundo a autora (2002), a adoção da nova religião fortalecia o poder do Mwenekongo, pois representava a harmonia e segurança nas comunidades que governavam.

Assim, a postura da nobreza congolesa perante o cristianismo era a de controlar a difusão e a ação dos missionários nas aldeias e províncias do Reino. Nessa época, a partir de 1493 a meados do século XVI, a nobreza enviava muitos congoleses para estudarem e conhecerem Portugal e o cristianismo, para posteriormente auxiliarem na difusão da fé nas aldeias e nas missões pelo reino. Entre esses que chegavam a ocupar elevados cargos na administração do reino “que a educação religiosa e o ensino da

leitura e escrita estavam mais presentes” (idem, 2002,71), foram estes que expandiram e mantiveram o catolicismo a moda africana no reino.

Mesmo reconhecendo milagres e aceitando a conversão dos nobres congoleses, novos na fé cristã, “os missionários europeus nunca deixariam de ver parte considerável da religião congolesa como sendo de natureza diabólica” (MELLO e SOUZA, 2002, p.68). Muitos missionários portugueses não compreendiam as práticas religiosas locais, e sem respeito e diplomacia não entendiam a cultura e a tradição diferente. Com o proposito garantido em regimentos firmados, ainda, em solos portugueses deliberando a expansão marítima de Portugal, cujo objetivo era o de aculturar e dominar outros povos, os portugueses no Kôngo penetravam na cultura e política local excomungando, censurando e condenando o “politeísmo como feitiçaria e pratica do demônio, a poligamia como concubinação, as cerimoniais de iniciação como danças lascivas e práticas imorais” (TEIXEIRA, 1967) atribuindo como blasfêmia e de ordem primitiva os costumes e práticas dos habitantes do Kôngo.

Devido ao mau entendimento inicial com a “identificação dos portugueses com os emissários dos antepassados, e a adaptação de NzambiAmpungu às características do Deus cristão” (TEIXEIRA, 1967, p.81), no final do século XIX, os desdobramentos dessa conversão e o estabelecimento de um cristianismo africano, além de não excluir a estrutura socioeconômica e religiosa bakôngo, esse cristianismo, ainda, servia como instrumento de legitimação da nobreza do reino. Diante desse possível fortalecimento e consolidação religiosa local, “o catolicismo do reino passou a ser questionado” pelos “[...] europeus, que colocaram fora da esfera da ortodoxia o até então aceito cristianismo congolês” (MELLO e SOUZA, 2002, p.72). Esse tipo de cristianismo local não era conveniente para os planos coloniais dos portugueses, pois diante da nova religião poderia contribuir para a unidade e força do Mwenekongo no reino.

Ao longo dos anos, o entendimento cristão dos europeus foi produzindo a prática repressora aos costumes locais e as interferências nas relações religiosas e econômicas da nobreza e do reino. Assim, os conflitos e discórdias foram se acentuando ainda mais e esse tipo de prática foi se tornando ainda mais intransigente, pois a maioria dos missionários portugueses que vivia no reino se sentia “no direito de agir como fiscal da vida particular do rei e dos nobres” (TEIXEIRA, 1967, p. 83). Eram muitas as resistências contra a aculturação e a invasão, ainda, sutil dos portugueses e suas normas religiosas, tanto Mello e Souza (2002), Jan Vansina, quanto Teixeira (1967, p.83) apontam na população os atritos e conflitos entre os congoleses convertidos ao

cristianismo e os defensores da religião tradicional, que se dividiam em duas facções políticas: os modernistas - “que adotaram o Cristianismo e a nova cultura – e os tradicionalistas – os que permaneceram fieis a cultura e religião locais” (TEIXEIRA, 1967, p. 83).

De acordo com Mello e Souza (2002), um dos temas que mais provocavam polemica e incitavam os atritos entre o rei, a nobreza e os habitantes do reino eram a recusa à aceitação da monogamia imposta pelos padres, “uma vez que a extensão da rede de solidariedade tecida pelos casamentos” (MELLO E SOUZA, 2002, p.72) era uma tradicional e essencial forma de perpetuar os lações reais e a extensão do poder da nobreza local. No entendimento dos congolese o cristianismo não era uma forma de legitimar a crença e a posição católica do Mwenekongo, pelo contrário, o cristianismo católico incorporado à moda local se dava “como fator de fortalecimento do poder, conforme os moldes em vigor” (MELLO E SOUZA, 2002, p.74) e não como forma de opressão e dominação da população tal como pretendiam os portugueses.

Mais tarde após sucessivas lutas políticas entre as facções modernistas e tradicionalistas, os portugueses apoiando os modernistas contribuiriam decisivamente para o declínio do forte e poderoso Reino do Congo, por meio da influência e defesa da igreja ao tráfico e comercio de escravizados, e, conseqüentemente da ação do cristianismo como “força de dispersão e dominação” social e econômica dos habitantes do reino. No entanto, a Igreja Católica não teve êxito na eliminação da cultura do povo e nem conseguiu “vitória sobre a religião local” dos bakôngos (TEIXEIRA, 1967, 83).

Mas infelizmente os portugueses conseguem vitória na sua última e principal influência no Reino do Kôngo: a econômica. O reino tinha suas bases econômicas principalmente na exploração da terra e no comercio com outros reinos, mas naquela altura, os portugueses haviam estreitado com eles laços econômicos, auxiliando-os na expansão da riqueza do reino, na importação de mercadorias europeias, sobretudo, na incrementação da extração de cobre.

Com isso os portugueses visavam a implementação e expansão do tráfico de escravizados pelas rotas de comércio e mercados “nzandu” já desenvolvidas no reino do Kôngo. Em cima desse sistema econômico e comercial do reino é “que iriam processar-se as mudanças, por influencias dos portugueses e de outros estrangeiros” europeus (TEIXEIRA, 1967, p.84) que de posse de interesses comerciais buscaram expandir suas áreas de comércio e influência, não somente dentro e nas imediações do reino do Kôngo, mas em outras regiões de África (MELLO e SOUZA, 2002).

Assim, com a pretensão de avançar sob os domínios da Abissínia, terra de Preste João, D. Manuel, rei de Portugal, tinha como estratégia alcançar por meio do reino do Kôngo as fronteiras com a Abissínia e assim impor ao mundo islâmico as forças armadas cristãs, uma vez que “a expansão do islã preocupava ao rei católico e a igreja” (TEIXEIRA, 1967, p 78). Na esperança de chegar ao reino de Preste João, D. Manuel via no Reino do Kôngo com o reinado de D. Afonso I, um grande e possível aliado cristão para a segurança e expansão do catolicismo português na África e no oriente.

Dessa forma, em meados do século XV, D. Manuel envia por meio da embaixada liderada por Simão Silva, o Regimento de 1512, na qual continha uma série de instruções e regulamentos que favorecia a investigação sobre o reino na Abissínia e estabelecia o plano de aculturação formal e cristianização do reino do Congo. Contudo, “esse processo de cristianização seria usado juntamente com o tráfico escravo, justificando-o e amparando-o” (TEIXEIRA, 1967, p. 78). É no reinado de D. Manuel, que se iniciam as explorações marítimas que ao seu serviço os navegadores chegaram à Índia, ao Brasil e às ambicionadas “ilhas das especiarias” – as ilhas Molucas – nesse período, D. Manuel assume o título como o primeiro monarca “Senhor do Comércio, da Conquista e da Navegação da Arábia, Pérsia e Índia”.

Os portugueses foram estrategicamente se aproveitando das fragilidades do reino, das situações adversas e de invasões de povos guerreiros, e, aos poucos, introduziram sua moeda, aproveitaram e expandiram o tráfico de escravizados. Por volta de 1513 sai do reino do Kôngo a primeira remessa de 400 escravizados, em 1514 raptam mais 190 escravizados, daí em diante “a caça ao homem tornou-se fator de maior interesse para os portugueses” (TEIXEIRA, 1967, p. 86). E a situação do reino começa a fugir ao controle do Mwenekongo, oportunistas, os portugueses na ambição de raptarem e aprisionarem os escravizados “não deixavam escapar nem nobres, nem membros da família real” do reino do Kôngo (TEIXEIRA, 1967, p.86).

Em 1526, meados do século XVI, o rei do Kôngo MvembaNzinga, batizado de Afonso I, diante da situação calamitosa, escreve uma carta ao rei de Portugal reclamando dos abusos cometidos pelos traficantes de escravizados, mas a carta é ignorada pelo rei de Portugal (TEIXEIRA, 1967; MELLO E SOUZA, 2002).

Ainda na segunda metade do século XVI, os escravizados eram traficados da área do Reino do Kôngo e de Angola para trabalharem nas atividades agrícolas do Brasil. Nesse período de expansão do comércio para outras terras, após o descobrimento do caminho marítimo para a Índia e na sequência do lucro crescente com a venda de

escravizados, a ambição desmedida dos comerciantes portugueses desconsidera o proselitismo religioso que ficou relegado ao segundo plano. A coroa portuguesa começa a desinteressar-se pelo Congo e as relações entre os dois reinos começavam a perder o fervor dos primeiros tempos. As queixas apresentadas pelo Mwenekongo-Afonso I, ao monarca português, começam a ser frequentes e são linearmente ignoradas, desde a sucessão em 1495, de D. Manuel ao trono de D. João II (TEIXEIRA, 1967; MELLO E SOUZA, 2002).

A partir daí os Bakôngos começaram a se dar conta de que aqueles homens não eram seus antepassados que haviam voltado. Quando perceberam que o interesse dos portugueses era o lucro com o comércio de escravizados, já era tarde, o poder do rei já havia se desorganizado e ele perdera parte do controle sobre a arrecadação de tributos do comércio, exploração da terra e dos mercados. Muitos chefes já haviam se rebelado contra seu domínio, fazendo alianças diretamente com os portugueses, “a combinação de descontrole administrativo, revoltas internas e inimigos externos enfraqueceu o estado” (MELLO E SOUZA, 2002, p.77) que marcado por intensas lutas pelo poder, já não era o mais poderoso reino e, sua estabilidade começa a ruir.

Em 1568, o reino é invadido por povos inimigos e não consegue se reerguer até 1641, quando sobe ao trono um monarca que passou a combater os portugueses, várias são as resistências e tentativas com sucesso e com derrotas por parte dos congoleses em retomar o controle da situação. Porém, em 1665 na batalha de Ambuila, às forças congolesas lideradas pelo mani Congo Antonio I são derrotadas pelos portugueses, que matam a corte e o rei Antonio I. Depois disso, o Reino do Kôngo entra definitivamente em decadência política e econômica no século XVII, tendo cada vez mais baixa na população do reino, com cerca de milhares de escravizados embarcados por ano e, traficados em sua maioria para o Brasil (MELLO E SOUZA, 2002). No entanto, o país seguiu existindo, ao menos nominalmente como Reino do Kôngo, durante outros dois séculos até que o reino foi repartido entre Portugal, Bélgica e França na Conferência de Berlim (1884-1885).

O tráfico de pessoas passa a ser intensamente praticado e apoiado por padres e missionários da igreja que muitas vezes possuíam sociedade com os traficantes de pessoas escravizadas (TEIXEIRA, 1967). Ao lado da moeda portuguesa, as pessoas tornadas semoventes pela condição de escravizadas eram as moedas internacionais. Quando os portugueses evidenciam o domínio e a expansão do comércio de escravizados sob o pretexto da cristianização, os congoleses e demais províncias do

reino se aliam a outros invasores para expulsar e derrotar os lusitanos, como foi o caso que veremos mais adiante, da estratégia política de N'zinga, Rainha das províncias de Ndongo Oriental, regiões de Ndongo e Matamba, conhecidas hoje como Angola (MELLO E SOUZA, 2002, p.77).

O fim da centralidade e poder comercial e político do Mwenekongo é o início de um holocausto em massa da população africana. Certamente quando os portugueses se estabeleceram no reino do Kôngo, D. Manuel sabia o quanto poderia lucrar com o desenvolvimento do tráfico de escravizados, começa aí não só o declínio do desenvolvimento dos povos africanos, mas também o advento institucionalizado do tráfico de escravizados e declínio e massacre dos povos africanos, consequentemente dos povos indígenas.

Nos dias atuais, assim como várias outras chefias tradicionais que continuam a existir dentro dos países do continente africano, o rei do Kôngo não possui a hegemonia política de outrora, agora, ele apenas representa uma chefia local em Angola, mas esse rei e outros chefes já não possuem a mesma autonomia econômica e política que possuía antes da chegada dos portugueses. Mesmo assim, com toda a invasão e os processos de aculturação, os Ba Kôngo, com sua cultura visível e invisível, resistiram como um povo com história, tradições e cultura próprias, alimentadas pelos valores e visão de mundo, próprios a eles, que se evidenciam nas traduções materializadas da cosmovisão Ba Kôngo, na rica tradição e nas narrativas orais presentes no atual território de Angola.

Vale ressaltar, que nesse mesmo período, com o advento institucionalizado do tráfico de escravizados, o declínio e domínio comercial e político do Reino do Kôngo, os portugueses passam a expandir seus interesses escravagistas na África Centro-Occidental, buscando estreitar as relações nas províncias ao sul do Kôngo, em territórios independentes, que mais tarde se tornaria colônia portuguesa - chamada Angola.

Nessa região localizava-se Ndongo e Matamba, províncias do Reino do Kôngo que pagavam tributos ao Mani Kôngo, compostas pelos povos jagas e ambundos, esse território tornar-se independente do rei do Congo, entre lutas e batalhas pelo poder após a morte de seu irmão, o Ngola (chefe local na língua desses povos), a Rainha Nzinga Mbandi Ngola (1582-1663), mulher persistente e inteligente, assume o comando de Ndongo e Matamba, contemporânea a Zumbi dos Palmares, seu reinado é marcado por grandes lutas e resistência contra a dominação portuguesa (MELLO E SOUZA, 2002).

A maioria dos escravizados que vieram para o Brasil, a partir do século XVIII, foi arrancada dessa região do antigo Reino do Kôngo e da província do Ndongo e

Matamba, que além de ser conhecido é sempre lembrado e imortalizado na figura do rei D. Afonso, como soberano, rei da organização, hierarquia, poder e fé, no congado ele é representado na figura do rei Kôngo. E a Rainha Nzinga, mulher forte e guerreira, que hoje no Congado se faz representada como a Rainha Conga. Com o território africano presente na memória, muito dos ritos, costumes, presentes no antigo do Reino do Kôngo e suas províncias, foram e são lembrados até hoje na Coroação dos Reis Congo (Reis Negros) na América Latina: Cuba, Colômbia, Venezuela, Peru, Uruguai, Argentina - e em muitas outras manifestações no Brasil, tais como o reisado, o maracatu, banda de congo, candombe, dentre outras o congado. Resta-nos saber quais elementos e ritualísticas perfazem este caminho geossimbólico da reterritorialização de África por meio de suas continuidades na tradição congadeira.



Os Reis Negros do Congado, que representam o Reinado do Rei Congo e da Rainha Conga, aguardam os grupos que compõe a celebração no bairro de Santo Antonio, em Sete Lagoas, Minas Gerais⁹⁸.

⁹⁸ Imagem disponível em <https://cebi.org.br/2016/11/24/fe-cultura-e-presenca-feminina-no-congado-brasileiro> Acesso em 23 fev 2018.

Controvérsias, convergências e ressignificações do olhar para o Congado

“No final do século XVIII o Brasil formado a partir de Angola estava prontinho” – Alencastro (2000, p. 353).

Como se viu, após a invasão dos portugueses e o declínio do antigo Reino do Kôngo e do Ndongo entre os séculos XVI e XVIII, milhares de pessoas desse reino, incluindo servos e nobres, foram escravizadas e trazidas para o Brasil, com isso passaram a recriar e reatualizar suas culturas de origem. O congado faz parte dessa ressignificação da cultura africana e é uma das manifestações culturais mais antigas em solo brasileiro, relatada por viajantes desde do século XVII.

Apesar das convergências e controvérsias nas definições das datas de nascimento do congado, os estudos de Andrade (1982a), Alvarenga (1960), Cascudo (1978), Tinhorão (2000) apontam que os primeiros registros dessas celebrações datam entre os anos de 1711 e 1760⁹⁹, sendo observadas no Brasil e em outros lugares da América Latina, onde desembarcaram boa parte dos povos bantu¹⁰⁰ provenientes de Ngola (Angola), do Kôngo (Congo), Costa do Golfo da Guiné, Moçambique e Zimbábue. Entretanto, a incidência dessa festa se enraizou principalmente nos estados brasileiros de Minas Gerais, Espírito Santo, Goiás e São Paulo, por vezes vinculado às irmandades negras e aos quilombos. De acordo com Gabarra (2008),

O congado é uma manifestação de cultura popular criada no âmago da diáspora africana, em louvor de santos negros e homenagens a reis e rainhas Congo. [...] O congado significa reverenciar um reino, cuja organização social é baseada na interdependência de clãs africanos na sociedade escravocrata. [...] Ou seja, o congado é uma forma de representar a convivência das diferentes etnias africanas reunidas pela dependência de um reino, através do louvor a Nossa Senhora do Rosário e São Benedito [Santa Efigênia e outras santidades] (p.3-4).

Brasileiro (2001), Souza (2012) e Martins (1997) definem o Congado como uma festa maior de fidelidade a Deus, realizada por grupos que representam nações diversas,

⁹⁹ Datas dos registros oficiais mais antigos relatados por viajantes e missionários, contidas nas crônicas do padre jesuíta Antônio Pires que descreveu as festas e cortejos de indicação, eleição e celebração dos reis negros numa confraria do Rosário no estado de Pernambuco (ANDRADE, 1982a, p.20). Por vezes, entretanto, essas observações eram pontuadas por preconceitos, pois precediam de olhares estrangeiros vinculados a sociedade escravista que desde sua visão de mundo deixavam escapar detalhes significativos, cuja importância certamente nos ajudaria a compreender melhor o Congado naquela época.

¹⁰⁰ O termo bantu foi a categoria utilizada para definir os grupos etno-linguísticos-culturais que habitavam a região centro-sul do continente africano, apesar das inúmeras diferenças de hábitos culturais e crenças, os povos Bantu possuem aproximações da língua e cosmologia de mundo. Esse termo BANTU resulta da combinação de ntu (pessoa), acrescido do prefixo ba, que designa o plural de pessoas (SOUZA, 2006: 86).

possuidoras de uma história comum no passado escravista, que se juntaram para homenagear os ancestrais, louvar e coroar os reis, rainhas e santos negros, vistos como antepassados africanos. Para Luz (2000, p. 358) essa manifestação representa e traduz a resistência africana desde as estratégias e táticas utilizadas contra os invasores portugueses e sua imposição católica até a travessia transatlântica da África à escravidão nas Américas.

Segundo Martins (1997, p.37) o universo do Congado esculpe um saber bantu que expressa elementos da crença e da cultura bantu em sua concepção, além de representar simbolicamente nos rituais o elo com a ancestralidade africana. Definido por uma estrutura simbólica repleta de ritualística, o Congado performativa as travessias dos africanos da África às Américas. Essa “recriação dos vestígios e reminiscências de uma ancestral organização social remete-nos ao papel e função do poder real nas sociedades africanas transplantadas para as Américas” (MARTINS, 2002, p.78-79), nas quais o rei e a rainha, “representavam os elos maiores de ligação e de mediação entre a comunidade, os ancestrais e as divindades” (MARTINS, 2002, p.78-79).

Na visão dos povos bantu,¹⁰¹ esses espíritos são os intermediários entre a divindade suprema regida por Nzambi (Deus) e a humanidade. A concepção de N’zambi Mpungu cuja expressão significa Deus, ancestral original, supremo criador do universo e da humanidade, perpassa toda a ideia de fé e culto aos antepassados. Para os Bantu, os ancestrais estão mais próximos a N’zambi Mpungu e os antepassados mais próximos aos humanos, por isso a necessidade de rituais que aproximam tais entidades do mundo invisível, mundo espiritual dos mortos, ao mundo visível, mundo dos vivos tal qual se vivencia em realidade.

Entretanto, para se tornar um antepassado, a pessoa deve ter vivido e morrido de maneira digna e exemplar demonstrando respeito aos ancestrais, as mulheres, as crianças, aos filhos e aos mais velhos, ou se arrependendo em tempo, assim após sua morte física passa a ter a iluminação da sabedoria divina para orientar sua descendência, por meio de sonhos, aparições, sensações, vidências, intuições, dentre outras manifestações sensitivas. Tal concepção garante não somente a comunicação entre os dois mundos, mas assegura a mediação dos espíritos evoluídos entre os viventes e Deus. Além do mais, propicia a solidariedade e a estabilidade da comunidade a partir do

¹⁰¹ Os Bantu trazidos para o Brasil influenciaram a cultura brasileira, principalmente nas expressões e linguagens, cujas línguas africanas: kikongo, falada no Kongo, em Angola; o quimbundo e o umbundo, faladas em Angola contribuíram na formação da cultura, da religiosidade, da música popular brasileira e da língua portuguesa falada aqui (CASTRO, 2001; MUKUNA,2006).

legado transmitido pelos espíritos dos antepassados, por isso a importância da veneração dessa herança espiritual.

No entanto, apesar das especificidades entre as etnias Bantu essa compreensão está presente em similitudes entre a religiosidade desses povos, pois possuem elementos culturais que se aproximam para além do parentesco linguístico. Conforme aponta Lopes (2008) e Luz (2000), as diversas etnias africanas, entendem e identificam seus reis, os antepassados e os ancestrais como elementos de união e equilíbrio da comunidade, da família. Aliás, “a cosmovisão africana retira do culto aos ancestrais praticamente todos os seus elementos” de culto, fé, celebração e força vital para viver (OLIVEIRA, 2003, p. 61). Pois se entende, na concepção Bantu, que a família é origem de toda a sociedade, segundo Batsikama (2010, p.71).

Portanto, no entender dos povos Bantu, vêm dos mais velhos e dos antepassados o conhecimento, o ensinamento da sabedoria, dos provérbios; da disciplina e organização; das leis e da justiça na comunidade; da força e do trabalho; da cura e da manipulação das ervas, da dança, do canto e da fabricação dos instrumentos musicais. E no congado tal concepção não é diferente; essa tradição só é mantida pela vitalidade gerada pelos anciãos e pelos antepassados na vida dos vivos, um elo imortal dessa força vital.

Na África bantu, a vida é eterna, logo a família e toda a comunidade também é. A morte é um outro nascimento, neste sentido, os mortos não morrem nunca. Exceto, quando morrem mal, assim são abortados das relações familiares e comunitárias (COUTO, 2003). Estruturada por essas relações de parentesco, a organização social bantu na África Central compunham-se de linhagens ligadas a unidades familiares filiadas a clãs que por meio de casamentos, disputas entre territórios, aproximações e alianças políticas formaram Reinos com um Reinado bem amplo que agregou (os parentes) outros povos étnicos à estrutura social, familiar e comunitária (NGOU-MVE, 1994).

Por isso que como cultura devocional e celebrativa, o Congado ficou conhecido como Reinado ou festa da congada, pois além de congregar em grupos a junção de várias etnias e nações africanas na instalação do império negro com reis e rainhas - não somente como ultraje ao período colonial, mas como reterritorialização de uma África Ancestral - o Congado também servia como espaço de sociabilidade e acalento para lidar com a dor e a saudade de casa. Um território metafísico, espiritual e seguro onde

os africanos exercitavam sua religiosidade/espiritualidade e dramatizavam as relações conflituosas construídas no novo mundo pela diáspora africana¹⁰².

Segundo Leda Maria Martins (1997) se para os brancos escravizadores, a coroação dos reis negros significava a devoção ao catolicismo e um maior controle entre os escravizados, para os negros, essa celebração significava o retorno às origens africanas com suas formas de organização social, ritualística e devocional, inclusive de disputas políticas entre as etnias e seus territórios.

Assim, fruto desse legado ancestral e herança cultural, os elementos presentes no ritual do Congado, segundo Brasileiro (2001) têm funções e performances “africanizadas” conforme as variações e diversidade dos grupos que o compõe, denominados como guarda, banda, batalhão, rancho, ternos ou cortes de Congos/Congadas, Moçambiques, Marujos/Marinheiros, Catopés/Catupés, Vilão, Caboclos/Caboclinhos e Cavaleiro de São Jorge que além de representarem esse território simbólico e político de nações africanas, celebram a presença dos ancestrais e antepassados em louvar aos Santos Negros Padroeiros, tais como Nossa Senhora do Rosário¹⁰³, São Benedito, Santa Efigênia e outras santidades.

Segundo Saul Martins (1988), o Congado é uma família de sete irmãos, composto justamente pelos ternos citados acima, tendo o candombe como a manifestação ancestral entre eles. Cada grupo ou a festa do Reinado em si além de existirem individualmente, podem ou não estar ligados a uma irmandade negra, vinculados à devoção dos santos padroeiros, mas tal vinculação, incluindo, com as irmandades, bem como com os terreiros e outras religiosidades, dependerá do contexto onde situam as manifestações congadeiras.

Em suma, o Congado consiste numa festa maior que reúne as diferentes nações africanas representadas pelos diferentes grupos e, apresenta uma hierarquia e organização social própria, um espaço religioso em que se congregam santos católicos e entidades africanas dentro de um sistema ritualístico e simbólico, extremamente complexo e fascinante. No entanto, embora se tenha elementos católicos, esses elementos foram traduzidos e ressignificados conforme a visão de mundo bantu, ocorrendo uma sobreposição entre culturas, uma correlação sêmica e cínica de

¹⁰² A diáspora africana, também conhecida com diáspora negra é considerada a 6ª região da África, justamente porque consideram que esse fenômeno sociocultural e histórico que ocorreu no continente africano obrigou a imigração forçada e em massa de populações inteiras, traficadas para as Américas, Europa, Ásia e Oceânia, em decorrência do comércio dos escravagistas mercantis que perdurou do século XV ao final do século XIX. .

¹⁰³ Aparentemente Nossa Senhora do Rosário não é negra, mas é uma santa cultuada pelos negros.

cosmologias distintas que engendram um diálogo estratégico da dupla significância (MARTINS, 1997; 2001; SOUZA, 2012).

Por isso, podemos afirmar com Bastide (1989) e Silva (2010) que os africanos tornaram o catolicismo negro. Dizendo de outro modo, os africanos introduziram seus elementos culturais ao catolicismo da Igreja Católica Apostólica Romana, o que era para ser somente imposição dos brancos escravistas, passou a ser um catolicismo negro, popular, rural e devocional com aspectos simbólicos e ritualísticos da religiosidade e da espiritualidade africana. Apesar da imposição do catolicismo da Santa Sé Romana como estrutura litúrgica no Brasil, o negro congadeiro nunca deixou de cultuar seus ancestrais e antepassados ao se referir a qualquer santo católico. O que está em jogo não é o que está aparente e materializado em imagens, mas sim o que está materializado na mente e na intenção daquilo que se reza.

O Congado é uma vivência do sagrado, segundo a ritualística e simbologia Bantu que flui pela energia vital, sempre em alusão aos antepassados e ancestrais africanos. O que nos permite entender que dentro dessa manifestação os congadeiros elaboram suas identidades negras a partir da África ancestral celebrada e cultuada nos rituais. Mas, por conta dessa ligação com o catolicismo tal identidade é constantemente questionada. O que pouco se sabe é que o catolicismo vem sendo africanizado desde o antigo Reino do Kôngo, fruto de reelaborações e disputas políticas, ainda, em solos africanos. Há um senso comum em buscar essencialismos e seu sentido híbrido como justificativa. Nesses territórios do sagrado África e Europa se aproximam, se encostam, friccionam, dialogam e se atravessam, mas não se fundem, nem se tornam sincréticas ou diluídas uma na outra (MARTINS, 2010; SOUZA, 2012). E as permanências africanas revolucionam, sobrevivem, mesclam, misturam, compõem, sobrepõem, traduzem e transformam as imposições da cultura dominante em encruzilhadas das culturas negras, transformam essas ambiguidades do sistema em retomadas do relacionamento comunitário e das estratégias políticas na diáspora.

Não há um hibridismo cultural, mas sim uma reelaboração da cultura africana “em solo brasileiro, mediante as imposições do sistema e as formas e resistência desenvolvidas pelo negro” (GOMES & PEREIRA, 2000, p.19). Como parte deste processo, além de assumir variações de acordo com as características históricas e o contexto de cada lugar, o Congado foi sofrendo acréscimos e supressões ao longo do tempo, fruto dos acordos e negociações de cada realidade. Nesse processo de reelaborações históricas foram ocorrendo, a “força de conviver com a diversidade e

integrar as diferenças sem perder o horizonte da matriz simbólica originária é a principal característica do jogo negro” (SODRÉ, 1988, p. 130).

Jogo esse que ao invés de tornar os elementos culturais híbridos e sincréticos, os tornam elementos que tem autonomia entre si, que estão sobrepostos dentro da tradição, e cada um dentro de sua matriz filosófica e cosmovisão de mundo representam um sentido dentro de um significado maior. Ou seja, mesmo São Benedito, o mouro, sendo um santo cozinheiro dentro da matriz católica, para muitos congadeiros que preservam a linha africana, São Benedito não deixara de ser um antepassado africano, corporeificado como o Rei dos Pretos Velhos, entidade sábia, conciliadora e com uma vasta experiência e legado de bondade, capaz de orientar ações que permitem por fim a um histórico de mágoas e mazelas, conduzindo pessoas e grupos num caminho de compreensão, sabedoria, exercício da tradição e do amor (SOUZA, 2012).

A espiritualidade guiada por uma religiosidade ou não, tem o poder de orientar a vida das pessoas e dos grupos por meio da fé, do mergulho corpóreo da crença. Sem duvida, esse é um jogo sedutor entre encruzilhadas, porque trazem várias nuances, depende das perspectivas e das escolhas que se faz para olhar a mesma imagem, tendo representações e experiências diferenciadas a despeito dos óculos que se decide usar para interpretá-las e senti-las. E como muitos sabem os Pretos Velhos são os espíritos fundadores da religião de Umbanda no Brasil. De toda sorte, a religião se torna uma escolha para cada congadeiro, entretanto o exercício de sua espiritualidade depende da linhagem ancestral e familiar, e dos ensinamentos de cada terno, segundo o fundamento.

Incorporar tal cultura não é somente representar tal simbologia, mas vivenciá-la nas experiências cotidianas. A fé é sobretudo a experiência de crer em algo e enxergar aquilo que se crê; uma maneira imagética e criadora de por sentido na materialidade mundana. Conforme aponta Martins,

Para o congadeiro, o Reinado do Rosário é ato de fé, de devoção a Nossa Senhora do Rosário e tributo aos ancestrais, desde os mais longínquos antepassados, trazidos d'além mar, das terras de África; é celebração dos santos católicos e também de Zâmbi, o ser supremo banto, metáfora de todos os deuses; é memória dramatizada da filosofia telúrica africana, profundamente imbricada na percepção das forças farmacêuticas da natureza; é a relação de uma linguagem que canta a pujança do verbo e do corpo como forças motrizes. É rito religioso que se institui como manifestação do sagrado (MARTINS, 1997, p.170).

No Congado, os santos continuam a ser católicos e os antepassados continuam sendo africanos, um se sobrepõe ao outro, de acordo com a necessidade de sobreposição

entre os discursos e suas cosmovisões de mundo à realidade social; uma coisa não se funde na outra, mas dialoga em estratégia, de negociação e (sobre)vivência.

Por um lado, numa dimensão, cada grupo representa um povo africano, desempenhando papéis e funções específicas, conforme sua linhagem dentro da estrutura e simbologia do Congado. As performances, ritmos, danças, cantos, instrumentos e vestimentas de cada um desses grupos têm caráter próprio e diferenciado, sendo que estão ligadas à tradição do congado, ao histórico de criação de cada terno e à nação africana que ali se faz representada.

Por outro lado, noutra dimensão, tal manifestação dialoga com elementos do catolicismo negro, segundo Silva (2010), e da afro-religiosidade oriunda das diversas formas de cultos sagrados, tais como o Calundu, Candomblé, Umbanda, Omoloko, dentre outros. Mas não somente, vemos que há um ajustamento pessoal e coletivo dentro da tradição, há uma diferenciação entre a religião praticada oficialmente e o cultivo da espiritualidade, o que permite agregar pessoas de diferentes estilos religiosos, crenças e práticas de fé que através dos fundamentos do Congado celebram e manifestam suas identidades.

Há um modo de ser congadeiro/a que congrega vários jeitos de ser pessoa, de ser grupo e do fazer-se religioso/a dentro da tradição. Modo esse que nos convirá descrever precisamente na análise dos dados e, que de toda sorte, aponta a diversidade de estilos de exercitar a espiritualidade a partir da tradição do Congado dentro e fora de alguma religião escolhida. Compreender que tanto as identidades quanto a tradição são processos dinâmicos e indissociáveis na relação indivíduo-sociedade-cultura; nos permite pensar a identidade, enquanto processo social e pessoal de subjetivação do indivíduo, ligado à pertença a grupos ou categorias sociais. Sem dúvida, uma forma sócio-histórica do exercício da individualidade e da coletividade situadas dentro de uma cultura e de sua produção de significados e experiências.

Nesse sentido, como cultura das encruzilhadas o Congado aponta vários caminhos de interpretação, sendo capaz de trazer o anúncio de sua raiz em negociação com o território que se localiza. Quando visto de perto, vemos o quanto sua complexidade nos desafia a perceber que a história é perspectivacional e que dentro do Congado se converge para anunciar outras histórias à margem nem tanto conhecidas pela maioria da sociedade, mas reais e vivenciadas por um determinado segmento social da população negra, os/as congadeiros/as. Podemos perceber que essas histórias que se localizam dentro da história Africana e Afro-Brasileira se configuram na diáspora como

uma disputa de narrativa entre o discurso oficial de origem colonial posto no centro da linearidade-universalista-eurocêntrica e o discurso periférico nascido das vozes negras historicamente oprimidas, mas rebeladas por sua resiliência no Brasil.

No entanto, essa narrativa congadeira ao engendrar em sua ritualística a presença dos conflitos e da vida cotidiana dentro do continente africano, mostra que além de denunciar as consequências do racismo na contemporaneidade, a história contada pelo Congado e seus grupos narra não somente a resistência à imposição colonial e escravagista em África e no Brasil, como também os percursos das relações diplomáticas e de guerra nas lutas entre mouros e cristãos. Isso tudo, dá conta de mostrar o quanto a história é dinâmica, enquanto narrativa de uma memória acessada para preservar a lembrança. História contada para manifestar o passado, contada para perpetuar a cultura. O Congado é a celebração do passado no presente, uma narrativa histórica e memorial das lembranças presentes e representadas com o passar do tempo num espaço.

E toda essa temporalidade que não se conta pelo relógio, mas que significa e toma sentido pela vivência da pessoa mais velha, tanto em idade ou quanto em experiência (SOUZA, 2012), se fortalece pelo vínculo que se tem com os anciãos e os próprios antepassados.

Apesar das diferenças de papéis há confluências entre os grupos que seguem fundamentos estabelecidos no congado pelos antepassados africanos, passados de geração a geração e verificados pelos anciãos mais velhos, conhecidos como Majores e Comandantes. Esses anciãos percorrem o reinado participando das festas de sua comunidade e região, justamente para instruir os grupos e verificar se esses fundamentos estão sendo preservados pelos ternos nas celebrações do Reinado, em alguns casos além de instruções, há punições e retratações diante da sociedade congadeira.

De acordo com Martins (2002), os festejos de Reinado além de contarem com a participações desses vários grupos, se concretizam por meio de rezas cantadas e dançadas numa performance ritualística, mitopoética e interpretativa, repleta de celebrações, cortejos, por vezes, embaixadas, autos, dramatizações e encenações de lutas entre mouros e cristãos e entre o rei do Congo e a rainha Ginga.

Celebrar o Reinado desde essa época até os dias atuais se configura como uma estratégia cultural de reatualizar a ancestralidade e equilibrar a função social, espiritual, política, cultural dessa ontologia histórica africana. Uma percepção pensada, cantada,

rezada e dançada do sagrado que permanece do passado aos dias atuais, pois o Congado nunca foi profano, pois tal divisão entre a diversão, o lazer, a fé e o cultivo da espiritualidade não são divisíveis, separáveis, como instrui o binarismo eurocêntrico.

Logo utilizamos o termo Congado no singular, justamente por entendermos que há uma unidade e um conjunto de significados e sentidos que identificam essa tradição e que conferem identidade, pertença e reconhecimento a seus grupos e participantes. Tratamos permanência como uma continuidade do legado cultural africano que propiciou reinventar o Brasil e civilizar esta terra (FONSECA, 2015). Um legado continuamente tecido e atualizado no presente, do passado ao futuro, não necessariamente nesta ordem, a partir da comunicação, da transmissão oral, da persistência e da continuidade de elementos das culturas africanas que (sobre)viveram na diáspora africana.

Apesar do infortúnio da conquista imperialista europeia e da escravização, Bastide (1960) indica que os africanos conseguiram manter sua cultura por meio das representações e da consciência coletiva de suas próprias culturas, recriadas a partir de mutações construtivas da África para o Brasil. Para Kazadi wa Mukuna (1977, 2014) os elementos africanos e sua conceituação cultural vieram da África, porém sua formulação prática dialogou com o novo território para expressar sua origem. O que podemos chamar de uma inovação afro-brasileira, que por vezes ora deu continuidade a significação e uso inicial dos elementos culturais em África, ora realocou suas funções devido aos diálogos, tensões, lembranças e transformações situacionais no Brasil.

Assim, ao dizer “permanências” africanas nos referimos à continuidade dos valores e elementos culturais, científicos, filosóficos e ritualísticos próprios das raízes africanas, que de forma material ou imaterial africanizam a cultura, expressam suas insígnias e garantem vínculo simbólico e ancestral com as tradições da África bantu¹⁰⁴, identidade de origem do objeto deste estudo: o Congado. Dizendo de outro modo, ao intitular a pesquisa de doutoramento como “*Permanências africanas no Congado brasileiro*” queremos apontar a transmissão oral desse legado, considerando a presença de uma África diaspórica na América Latina, em especial no Brasil com toda sua capacidade de recriação cultural e ideológica a partir de sua origem étnica e cultural.

¹⁰⁴ Refere-se ao mundo africano entendido como um universo de sentidos e significados tecidos nas redes das culturas africanas tanto em África quanto na diáspora, que relevam sua concepção e cosmovisão presentes num conjunto de processos civilizatórios que influenciam modos de ser, pensar e agir, desde uma perspectiva racional, filosófica e cultural própria de povos africanos e sua descendência entre diferenças e semelhanças. Há elementos culturais, tais como ancestralidade, oralidade, dentre outros, concepções de força, vida e morte, que constituem a gênese de tal perspectiva, por exemplo.

Como vimos anteriormente, a África aqui sobreviveu e passa muito bem, porque a corporeidade de seus descendentes carregou em si um complexo sistema cosmogônico acumulado por anos em seu continente de origem. A África que aqui sobrevive; vive e revive subvertendo as lógicas do sistema, criando expressões de si mesma dentro daquilo que foi possível forjar no Novo Mundo em meio ao contexto violento e imperialista.

Essa África que “fornece recursos de sobrevivência hoje” (HALL, 2009, p.41), traz “histórias alternativas aquelas impostas pelo domínio colonial e as matérias-primas para retrabalhá-las de formas e padrões culturais novos e distintos” (HALL, 2009, p.41). As “sobrevivências” da continuidade africana “em suas formas originais são sobrepujadas pelo processo de tradução cultural, que recria novas expressões” a partir de suas bases de origem, pois a cultura não é estática, pelo contrário é dinâmica e inventada: preserva o que se tem e cria-se o que não tem a partir do que se tem, se reinventa (HALL, 2009, p.41).

Como afirma Martins (2010, p.64) “a África imprime suas marcas e traços históricos sobre os apagamentos incompletos resultantes das diásporas, inscrevendo-se nos palimpsestos que, em inúmeros processos, transcriam e performam sua presença nas Américas”. Neste sentido, a cultura negra é local de muitas convergências e divergências, sobretudo de estratégias. A “cultura negra é o lugar das encruzilhadas” (MARTINS, 2010, p.64), de junções opostas e justaposições homônimas, frutos de transgressões políticas que se entrecruzam por caminhos ligeiramente parecidos, mas totalmente antagônicos, que se complementam para conviver perante o caos, mas que se comunicam como água e óleo, leite e café, num trânsito intenso, sistêmico e epistêmico, fruto de “processos inter e transculturais, nos quais se confrontam e dialogam, nem sempre amistosamente, registros, concepções e sistemas simbólicos diferenciados” (idem, p. 65). Nessa perspectiva, a encruzilhada se estabelece como uma plataforma flexível de intersecções e sobreposições que traduzem, interpretam e compreendem os contextos e as realidades que se apresentam através de uma centralidade enunciativa dos conhecimentos ali constituídos.

Portanto, o Congado como parte do enredo dessa representação simbólica da organização africana em solos brasileiros, nos chama atenção não somente por trazer os aspectos da resistência congadeira (desde os tempos do cativeiro), ainda presente nos dias de hoje (SOUZA, 2012), mas principalmente por impregnar-se de elementos repletos de simbologias, sentidos e significados que nos motiva a querer conhecer e

indagar tais concepções em sua origem bantu. Uma vez que as culturas bantu, em comparação com as culturas sudanesas, carecem de mais estudos e investigação de suas tradições e cosmovisão de mundo no Brasil.

No entanto, é preciso ressaltar que o termo bantu faz parte do binarismo cartesiano conduzido pelos europeus que ao adentrarem em terras Angolanas e Kôngolesas não consideraram a diversidade entre os povos e suas tradições, passando a classifica-los sob a égide de uma única raiz homogenia, isso é perceptível na conceituação do termo bantu a partir da língua nos estudos de Placide Tempels (1961). O termo bantu a partir da lógica colonialista significava homens primitivos, sem alma e pelo que observo, para os africanos do continente, principalmente em Angola, não é interessante ressignificar este termo politicamente.

Nas palavras de Patrício Batsîkama, *“o termo ‘bantu’ já não faz parte da nossa terminologia, razão pela qual falaremos de ‘africana’, mais especificamente de ‘angolana’ uma vez que serão os Angolanos o objeto de estudo”*. O autor também traz uma série de diferenças filosóficas presentes nas palavras das línguas ditas bantu, diferenças que resultam na compreensão do mundo, consequentemente na compreensão da própria filosofia africana. Por exemplo, a palavra Kota título Mbûndu aos anciãos de uma linhagem que ocupam posições titulares, dignitários da Corte, que servem o rei, aparece com diferentes significados e sentidos nas línguas angolanas, como explicita Batsîkama, (2010, p.77-78), a palavra Kota:

- (1) em umbûndu, significa adquirir, guardar; acabar, terminar, dar fim; exorcizar, expulsar o espírito ou o demônio de uma doença;
- (2) Em ki Kôngo, significa engajar, impedir uma batalha, pôr obstáculo; custar, valorizar junto; exortar, advertir, persuadir;
- (3) Em Mayômbe, a palavra Khôta, significa responsabilidade.

As palavras além de terem suas histórias, têm sentidos e filosofias diferentes que ajudam a ler, a compreender, a descrever e a conhecer o mundo. Mas as proximidades dos sentidos empregados pelas palavras podem correlacionar entre si; uma palavra diferente entre os idiomas pode ter o mesmo significado, isso vale também para pensar os elementos de fé, tais como a devoção a São Benedito, que como santo pode ser identificado de maneira diferente a depender do léxico linguístico que se utiliza, porque a língua, neste sentido, não expressa somente uma palavra, mas toda a filosofia oriunda da cosmogonia de nações africanas e seus regionalismos.

Nesse entremeio, uma imagem, um culto, uma oração pode também ter elementos cuja fé se expressa no mesmo sentido, mas de maneira diferente a depender da matriz filosófica da cultura. Um culto pode ter nuances diferentes e semelhantes, isso dependerá da leitura que se faz disso.

A diversidade, neste sentido, ajuda-nos a compreender que apesar das semelhanças e parentescos linguísticos, o termo bantu deve ser encarado apenas como uma categoria utilizada no ocidente em oposição ao conquistador europeu, isto não significa que apesar das similitudes linguísticas as etnias denominadas bantu tenham uma única racionalidade e homogeneidade na maneira de ver e significar o mundo.

Mas isto também não quer dizer que essas não possuem traços em comum na maneira de ver o próprio mundo, há sim uma unidade, mas ela não se torna exclusivista como tendem colocar, apenas expressam a filosofia africana presente na maneira como esses povos nomeiam “seus conhecimentos, no sentido material, imaterial, espiritual. A organização das línguas Bantu reflete a organização de uma filosofia do ser humano, da coletividade humana e da relação destes seres com a natureza” (CUNHA JÚNIOR, 2010, p.81).

Contudo, por mais que as línguas desses povos tenham similitudes, é preciso evidenciar que possuem muitas diferenças étnicas e culturais entre si. Tal afirmação também serve para pensar as categorias Bantu versus Nagô, essas só servem em contraponto com as etnias europeias, pois em contexto africano, divergem enquanto sua realidade social.

Mais uma vez, na tentativa de agrupar, classificar e entender tais povos, muitos pesquisadores acabaram homogeneizando suas diferenças étnicas e culturais. No limite, utilizo o termo bantu apenas para contextualizar as diferenças e preterimentos investigativos que se forjaram por aqui entre bantus e nagôs. Mas tem-se a ciência de que esse termo não representa a heterogeneidade de povos africanos que formaram o Brasil, apenas explicita a imposição de uma racionalidade a partir de representações que brancos conquistadores fizeram sobre os povos africanos.

Breve crítica à tradição social do estereótipo antropológico

Nesse sentido, é sabido que os povos Bantu, principalmente as etnias Ba Kôngo, Kimbundo e Ovimbundo têm um papel preponderante na formação do Brasil. Muitos estudos têm sido elaborados no esforço de compreender as culturas africanas, há também muitas pesquisas sobre Congado e Congadas, mas poucas, ou quase nada, trazem em sua abordagem teórico-metodológica referências que nos permitem compreendê-las a partir do seu contexto de origem, a África. Muitas pesquisas conferem a tais manifestações um caráter folclórico, muitas vezes destituindo o ethos cultural que as orientam como culturas. Há um desconhecimento sobre esses povos que em sua maioria africanizou o Brasil e que muito contribuiu e, que são sumariamente desconhecidos tanto pela sociedade quanto pela academia. Há um senso comum em algumas pesquisas e por vezes conceituações que não conseguem compreender o fenômeno tal como ele se apresenta, justamente por querer engessá-los em conceitos que não dão conta de explicar ou compreender tal complexidade. Há uma tradição social que vincula em suas incursões científicas o estereótipo antropológico da inferioridade e superioridade entre as expressões das culturas afro-brasileiras.

Percebe-se concepções preconceituosas sobre a cosmovisão bantu advindas do nagocentrismo no século XX, ideia reducionista - de uma certa “pureza da cultura nagô no Brasil” que contaminou os estudos africanos no país a partir da década de 1920 - alimentada por Nina Rodrigues, Edison Carneiro, Arthur Ramos, Roger Bastide e Pierre Verger, que por conseguinte além de dicotomizar, classificar e hierarquizar culturas superiores e outras inferiores, reforçou a ideia supremacista de que os Bantu possuíam uma mítica paupérrima, com ausência total de mitos cosmogônicos, linguísticos e fundantes (ADOLFO, 2010; OLIVEIRA, 2008; MATORY, 2005; SOARES & GOMES, 2001; NEGRÃO, 1996; 1986; VIEIRA, 2010, PRANDI, 2001), razão pela qual os estudos deveriam se debruçar prioritariamente nos povos sudaneses que atendiam seus critérios científicos.

Essa tática de eleger povos africanos uns mais superiores que outros, acabou minando interesses de pesquisas para investigar as matrizes bantu, tal prerrogativa também influenciou uma série de preconceitos contra as manifestações situadas nessa raiz. Muitas pessoas, militantes e pesquisadores, incluindo negros e brancos, reproduziram preconceitos contra os considerados Bantu, sem ao menos saber sobre as etnias e o quanto essas compuseram o cenário civilizatório do Brasil. Os Bantu foram os

primeiros povos que aqui chegaram, logo sua resistência e cultura são fundantes da cosmovisão da própria cultura africana no Brasil.

Seguindo os caminhos da academia elege-se o Candomblé, como a única fonte de africanidade e modelo de resistência e religiosidade, mas não é único, nem o melhor. Tais classificações são muito genéricas e assimétricas. Além do mais, essas representam toda tática de guerra e violência simbólica que já vem sendo deflagrada desde os tempos do processo de colonialismo de conquista europeia em África. Joga-se um povo contra o outro para manipular ideologicamente. Assim, como não existe uma única maneira de ser negro, não existe também uma única forma da cultura de raiz africana se manifestar.

Percebo um preconceito muito grande contra a Umbanda, o Candomblé angola e o Candomblé caboclo dizendo que, diferentemente da matriz nagô, esses são sincréticos, deturpados, degenerados e fraudadores, pois afirmam que esses copiaram os cultos ritualísticos da prática nagô.

Quanto despautério e equívoco presente nas afirmações de Nina Rodrigues (1935). Ele e outros procuram uma raiz purista e essencialista nessas manifestações ao afirmar sua oposição opróbria com relação ao Candomblé, cuja própria palavra se localiza na matriz linguística bantu, mas que muitos insistem em afirmar sua incontestável pureza e autenticidade nagô. Eis um essencialismo do binarismo eurocêntrico, porque ao contrário do que se pensa, o Candomblé já é a própria miscigenação cultural entre as etnias africanas que juntas celebram, cada nação a seu modo, o panteão da ancestralidade de África no Brasil. Assim, como o Congado, pode-se dizer que o Candomblé, e outras manifestações são uma continuidade das tradições africanas em diálogo no Brasil. De certo modo, podemos dizer que como a Umbanda, o Candomblé também é produto nacional autêntico, isto é uma religião brasileira e de base/fundamento africanos. Aliás, muito da religiosidade, da espiritualidade e das devoções cristãs-católicas, bem como das práticas pentecostais e neopentecostais presentes no Brasil, somente tiveram a adesão que têm da população negra, ao se articularem ao universo cultural africano, especialmente das populações provenientes da grande cultura Bantu, inclui-se aí o próprio Congado, tema desta tese.¹⁰⁵

Entretanto, em nome de uma hierarquia étnica, ou seja, a superioridade de uma cultura a outra, tais pesquisadores, como os já citados Edison Carneiro, Arthur Ramos e Roger Bastide e outros contemporâneos como Reginaldo Prandi, acabaram alimentando a racionalidade eurocêntrica que tanto criticamos acima; seus pressupostos teóricos

¹⁰⁵ Ver pormenores em Fonseca (2000; 2015) e Roger Bastide (1989).

reproduzem categorias analíticas oriundas da teoria de tradições europeias das classificações primitivas que explicam a diferença entre os povos de maneira vertical e bem enviesada. E até hoje se percebe a cristalização dessas categorias analíticas estereotipadas oriundas de seus trabalhos que ainda influenciam as leituras e pesquisas que se propõe a estudar a África e sua diáspora, considerando dos Bantu apenas sua magia, comumente atrelada ao seu lado negativo, que não bastando, exerce influência em estudos realizados em outras partes da América Latina onde os Bantu também se fizeram presentes.

Alimentar tais dicotomias acaba por empobrecer o debate e a multidiversidade de África, além de reforçar e reproduzir, de maneira “científica”, a ideia de que africanos sendo “desumanos” não tem agência para transformar, influenciar, interagir e reinventar o mundo a partir de suas origens em diálogo com outras perspectivas de mundo. Contrária a essa postura, a proposta desta pesquisa é alargar compreensões, expandindo-as, a partir dos dados coletados, para compreender que as culturas africanas de origem Bantu também subsidiaram a cultura brasileira, principalmente o Congado no Brasil, portanto, para entender o Brasil é preciso entender essa África bantu, situada especialmente nas terras do Antigo Reino do Kôngo.

Assim, como parte dessa necessidade de (re)conhecimento, precisamos investigar os elementos culturais da África Bantu - sua cosmovisão, valores e ritualística - que permanecem nas celebrações, concepções e práticas a saber no Congado. Portanto, um meio para compreender as permanências africanas e sua influência no Congado brasileiro é nos debruçarmos sobre os conceitos de cultura, identidade, experiência, memória, pertencimento e religiosidade reelaborando suas correlações e intersecções, tal qual Geertz (1989; 1997), Sousa Jr (2004; 2011), Sodré (1988), Hall (2009; 2011), Halbwachs (1990), Fonseca (2000), dentre outros, sustentam, para pensar o Congado enquanto continuidade da tradição africana no Brasil.

3.1 TRADIÇÃO CONGADEIRA

Cultura, identidade e pertencimento: ressignificações da experiência congadeira

O conceito de cultura é polissêmico e apresenta pontos de convergência e divergência conforme a área de conhecimento, devido à multiplicidade das definições e dos diversos interesses ideológicos, institucionais ou disciplinares (SODRÉ, 1988; FONSECA, 2000). Diante desse quadro, nosso interesse é compreender a cultura como uma expressão da atividade e da criação humana, que faz das pessoas dignas em sua existência e capazes em sua experiência no mundo, de ter a autonomia de conduzirem suas vidas, de comporem legados, transmitirem conhecimentos, crenças, arte, linguagens, comportamentos, leis, direitos e deveres, enfim, de fazerem suas histórias numa sociedade. Para nós, em conformidade com Freire (1979, p.43) e Hall (2009, p.43) a cultura é uma produção. É um processo e resultado de experiências, de uma aquisição dinâmica e sistemática, de uma mutação crítica, criativa e criadora da experiência humana, sobretudo, é uma realidade que existe na prática social das pessoas e que pode conferir a elas um sentimento de inclusão se sentirem pertencentes, ou de exclusão se forem postas à margem.

Larrosa Bondía (2002, p.21) define a experiência como “o que nos passa, o que nos acontece, o que nos toca. Não o que se passa, o que acontece, ou o que toca”. Ao contrário, da informação, cujo sujeito se preocupa em manter-se informado com excesso de opiniões, de trabalho, da falta de tempo; a experiência conota o sentido do saber, um processo de formação, da sabedoria que denota sentido à vida. Não é simplesmente uma informação captada ligeiramente, mas sim um saber oriundo de uma experiência vivida, sentida, daquilo que nos acontece. Para o autor, “a experiência e o saber que dela deriva são o que nos permite apropriar-nos de nossa própria vida” (idem, p.27).

Por sua vez, pensando o sujeito da experiência, no caso os congadeiros podemos defini-los não “por sua atividade, mas por sua passividade, por sua recepção, por sua disponibilidade, por sua abertura” ao congado e aos grupos que participa. O congadeiro tem de estar aberto, disponível e receptivo para passar por tal experiência. Trata-se “[...] de uma passividade feita de paixão, de padecimento, de paciência, de atenção, como uma receptividade primeira, como uma disponibilidade fundamental, como uma abertura essencial” para tornar-se congadeiro (LARROSA BONDÍA, 2002, p.24).

A experiência é algo único, que não se repete da mesma maneira, mas se acumula ao longo do tempo. Se

a experiência não é o que acontece, mas o que nos acontece, duas pessoas, ainda que enfrentem o mesmo acontecimento, não fazem a mesma experiência. O acontecimento é comum, mas a experiência é para cada qual sua, singular e de alguma maneira impossível de ser repetida (idem, p. 27).

Com este entendimento buscarei por meio da oralidade, das conversas aprofundadas compreender as experiências de congadeiros(as) na, com, a partir e através do congado e dos grupos que participam. Em suma, a experiência é interpretativa, “não é descoberta, mas inventada, ela nunca é dada como o fato, é sempre uma interpretação provável” (MERLEAU-PONTY, 1996, p. 165), percebida, sentida no campo da subjetividade e da historicidade, das relações sociais, do sujeito encarnado num corpo situado numa objetividade, no mundo localizado por um tempo, num espaço, numa cultura. Toda essa construção só é possível de ser desenvolvida a partir das relações entre as pessoas e sua cultura, de que maneira se percebem dentro e fora dela, e, sobretudo de como elas agem a partir disso.

Na medida em que a cultura vai se constituindo como um espaço social de relações objetivas (SODRÉ, 1988) e subjetivas, nas quais se operam as interações individuais e/ou coletivas entre as tradições e os grupos sociais, sua influência pode libertar e restringir, promover e coibir, desvencilhar ou se impor, conformar ou transformar realidades, a depender da visão de mundo que se pretende transmitir ou consolidar. Por isso, a cultura não é neutra e nem estática, ela é imaterial em seu aspecto simbólico e material em sua produção. A cultura é uma rede cheia de caminhos, trânsitos, descontinuidades, permanências, rupturas e confluências; é uma colcha cheia de retalhos, tecidos e pregados por uma rede produtiva de experiências, sentidos, signos e significados - entrelaçados e interpretáveis - segundo Geertz (1989). Isto quer dizer

[...] que a cultura consiste em estruturas de significado socialmente estabelecidas, nos termos das quais as pessoas fazem certas coisas como sinais de conspiração e se aliam ou percebem os insultos e respondem a eles, não é mais do que dizer que esse é um fenômeno psicológico, uma característica da mente, da personalidade, da estrutura cognitiva de alguém, ou o que quer que seja [...] (Idem, p. 9).

Essa perspectiva semiótica do conceito de cultura traz o modo como às pessoas significam e percebem o que as rodeia, como interpretam e atribuem sentido aos signos e como se comportam diante deles. Nosso esforço é compreender densamente a simbologia e o contexto na qual todos estes elementos estão inseridos e compartilhados.

Segundo Geertz (1989) a cultura é uma teia de significados, amarrada coletivamente, tecida pelas pessoas, aprendidas e ensinadas por elas. A cultura não é, ela está sendo, é elástica em sua vivacidade; ela se produz e é densa, simplesmente porque as pessoas não são, elas estão sendo mediatizadas pelo mundo. Pessoas criam, transformam, adaptam, recriam, estranham, vislumbam, afetam e são afetados pela cultura “no ato de estabelecer relações, no ato de responder aos desafios que lhe apresenta a natureza (...) no ato de criticar, de incorporar a seu próprio ser e de traduzir por uma ação criadora” que define sua própria ideia de sociedade (FREIRE, 1979, p. 43).

Neste sentido, compreende-se o Congado como uma cultura das encruzilhadas, conduzida por um discurso refratado e reelaborado a partir da cultura africana num contexto marcado por imposições, confluências, contradições, tensões, conflitos racializados, perspectivas de gênero, de geração, de orientação sexual e inúmeras formas de resistência e engajamento que atravessam as fronteiras culturais, e que vem ao longo do tempo se reatualizando de geração a geração, desde o período da escravização até os dias de hoje (HALL, 2009; MARTINS, 1997; CUNHA, 1987).

Não entendemos o Congado como uma cultura passiva e dicotômica, ora dominada, ora dominante ou que somente resiste sem negociações; o entendemos como um contexto estruturante a qual as ações humanas geram interpretações sobre o mundo em questão. E mais, geram percepções que propiciam colaboração, contestação, revolução, resistência, negociação e elaboração de estratégias singulares ou coletivas - objetivas ou subjetivas - que fomentam novos signos de identificações, que produz símbolos, que dissemina valores, sem uma total hegemonia de uma cultura dominando a outra, mas com ações próprias que ressignificam suas raízes identitárias.

A cultura assim como as identidades e o pertencimento que dela se alimentam, são produções resultantes das interações e dos próprios processos de criação da experiência humana. É pela cultura que se constrói as identidades dos congadeiros e a partir de suas experiências em contato com as experiências dos outros que vão consolidando a tradição. De acordo com Munanga (1994, p.177-178),

A identidade é uma realidade sempre presente em todas as sociedades humanas. Qualquer grupo humano, através do seu sistema axiológico sempre selecionou alguns aspectos pertinentes de sua cultura para definir-se em contraposição ao alheio. A definição de si (autodefinição) e a definição dos outros (alteridade e identidade atribuída) têm funções conhecidas: a defesa da unidade do grupo, a proteção do território contra inimigos externos, as manipulações ideológicas por interesses econômicos, políticos, psicológicos.

Ao analisar a identidade e seu uso no plano do discurso, Novaes (1993) afirma que ela permite a criação de um “nós coletivo”, explicitado por Gomes (2005) como uma representação social do nós mulheres, nós indígenas, nós homossexuais, nós homens, nós professores, nós pobres e nós negros, num sentido da reivindicação da igualdade de acesso aos direitos e espaços negados historicamente. Compreender a identidade nessa direção é entender as representações decorrentes de classe, raça, sexo, religião, cultura e etc. Assim sendo, é, sobretudo, compreender os grupos e seus constantes movimentos quando esses por opção ou obrigação engendram processos de desestabilização e subversão à identidade fixa (HALL, 2011).

A identidade não se expressa somente pelos traços culturais, por rituais, celebrações, atividades festivas, práticas religiosas ou linguísticas, ela também se mostra por meio do posicionamento político que as pessoas e os grupos sociais adotam e que marcam a condição humana. Porém, a cultura é a própria expressão da identidade adquirida que pode ser transformada, reinventada como um permanente e inconcluso processo do “tornar-se” e “desfazer-se”. Cultura não é identidade, porém há uma relação de reciprocidade, a cultura informa a identidade, o que nos permite pensá-las como processos fluídos e afirmativos, complexos e em trânsito. Conforme a definição de Cunha entendemos que

A cultura original de um grupo étnico, na diáspora ou em situações de muito contato, não se perde ou se funde simplesmente, mas adquire uma nova função, essencial e que se acresce às outras, enquanto se torna cultura de contraste: este novo princípio que a subtende, a do contraste, determina vários aspectos. (...) A cultura não é algo dado, posto, algo dilapidável também, mas algo constantemente reinventado, recomposto, investido de novos significados e é preciso perceber (...) a dinâmica, a produção cultural (Cunha, 1987, p.99-101).

Essa visão antropológica sobre a cultura corrobora com um aspecto da perspectiva sociológica de Hall (2011) que nos permite compreender a dinamicidade cultural que incide sobre as identidades, principalmente quando o autor afirma que a identidade de um grupo não é automática, mas sim dinâmica e se constitui num processo construído ao longo do tempo. Em suma, os próprios sujeitos sociais adotam suas identificações, fazem escolhas, optam por identidades inseridas em situações sociais e históricas específicas.

Isso é possível se observar em grupos socialmente oprimidos, como é o caso dos congadeiros que em sua maioria são negros, pobres e trabalhadores descendentes pelo

fenótipo e/ou pela cultura de origem africana. Ou seja, há um cenário de conflitos, lutas e interesses políticos que envolvem essas identificações racializadas. Neste sentido, a identidade étnica, no caso deste estudo a identidade negra, é a dimensão política de um processo de valorização e reconhecimento da história e da cultura africana e afro-brasileira, atravessada por outras identidades, inclusive de classe, gênero e orientação sexual, totalmente imersas num contexto marcado pelo racismo e pela colonialidade (do poder, do saber e do ser)¹⁰⁶ legados da herança eurocêntrica e escravista¹⁰⁷. Essa fluidez da cultura informa o processo identitário, quando percebemos a identidade como fotografia da diferença. Para Pollak (1992, p. 6)

A identidade é compreendida como uma imagem que a pessoa adquire ao longo da vida, referente a ela própria, a imagem que ela constrói e apresenta aos outros e a si próprios, para acreditar na sua própria representação, mas também para ser percebida da maneira como quer ser percebida pelos outros.

Ao passo que as identidades refletem a autoimagem de um grupo para si mesmo. A sociedade também lhe alcança o olhar cujas imagens espelhadas produzem traduções e deslocamento do outro, do seu mundo, de sua cultura. Isso implica que “reconhecer-se numa identidade supõe, portanto, responder afirmativamente a uma interpelação e estabelecer um sentido de pertencimento a um grupo social de referência” (GOMES, 2005, p.42). Nesse processo se estabelece um sentimento de pertença tanto para as pessoas, quanto para os grupos sociais que permitem uma certa cumplicidade por meio do que é comum, próximo e compartilhável entre todos.

Para Andrade (2006) as raízes do pertencimento são entrelaçadas pela cultura, que constrói identidades, que por sua vez, estão enraizados pelo sentimento de pertença a um grupo, povo ou comunidade. A identidade, neste sentido, é um “fenômeno que se produz em referência aos outros, em referência aos critérios de aceitabilidade, de admissibilidade, de credibilidade, e que se faz por meio de negociação direta com outros” (POLLAK, 1992, p.204). Nesse percurso em que se define as tessituras da

¹⁰⁶ Para Quijano (2005, p.227-228) colonialidade é a "construção mental que expressa a experiência básica da dominação colonial e que desde então permeia as dimensões mais importantes do poder mundial, incluindo sua racionalidade específica, o eurocentrismo", e ainda, —a colonialidade é um dos elementos constitutivos e específicos do padrão mundial do poder capitalista, da racionalidade e formas de ser etnocêntricas. Se funda na imposição de uma classificação racial/étnica da população mundial como pedra angular deste padrão de poder (QUIJANO, 2007, p. 93).

¹⁰⁷ Que entendemos com um conjunto de signos, categorias e imagens que colocam a experiência da cultura europeia ocidental como o modelo homogeneizante e universal como o centro das experiências humanas, em detrimento de outros povos e culturas do mundo.

cultura, ressaltamos com Hall (2009) que as identidades não são monolíticas, pois não há pureza cuja essência permanece intocável e única.

[...] Se assimilarmos aqui a identidade social à imagem de si, para si e para os outros, há um elemento dessas definições que necessariamente escapa ao indivíduo e, por extensão, ao grupo, e este elemento é, obviamente, o Outro. Ninguém pode construir uma auto-imagem isenta de mudança, de negociação, de transformação em função dos outros (POLLAK, 1992, p.05).

A identidade é produto dos encontros e das demarcações da diferença que ilustram justamente as correlações de força no plano cultural de identificação de um grupo social. Mas não somente, as identidades demandam adesões por sentimentos de pertença, regidos por afetividades construídas ao longo de um processo. Por não ser um fenômeno estático, as identidades se renovam, se reestruturam, mudam de roupagem, conforme a evolução das sociedades, dos interesses dos grupos e das conjunturas históricas (MUNANGA, 1994).

Vale dizer que “memória e identidade podem perfeitamente ser negociadas, e não são fenômenos que devam ser compreendidos como essências de uma pessoa ou de um grupo” (POLLAK, 1992, p.205), mas como compreensões e experiências construídas em comum acordo; devem ser compreendidas também como insurgências da luta por narrativas da história, bem como das disputas entre as memórias oficiais e as memórias subterrâneas; um embate travado pela incorporação das memórias historicamente marginalizadas, silenciadas e oprimidas à narrativa oficial (idem).

Nesses espaços os laços subjetivos e afetivos são reconhecidos pela coletividade que se sente participante de um território comum, onde todos estão comprometidos com os papéis sociais, normas e valores que devem desempenhar. Assim, o sentimento de pertença se torna o elo afetivo entre as pessoas, o grupo e as tradições, vívido e concreto pelas convicções ou características culturais e raciais de que compartilham. Compreender o sentimento de pertença é imbuir-se da história, das lembranças, do passado, cujos sentimentos e afetos são reforçados pelo elo que a memória coletiva consolida entre as pessoas, seus grupos e comunidades.

A memória é o elemento de coesão que garante não somente a permanência do passado, mas também a elaboração de um futuro estando no presente. Tal referência serve para manter a coesão tanto das pessoas quanto dos grupos do Congado demarcando seu lugar, identidade e posição na sociedade. Isso faz com que as pessoas se sintam parte de uma história que começou lá atrás e que está em evolução com a participação delas, pois se acredita que se pode interferir no futuro e no passado desse

tal lugar do presente. Desse modo, o conceito de pertencimento nos ajuda a entender os processos pelos quais os congadeiros vinculam voluntariamente seu sentimento e sua vida ao Congado e a seus grupos (WEBER, 1999). Por sua vez, o conceito de memória além de ser fundamental para compreendermos as histórias dessas experiências vividas que permitiram gerar esse sentimento de pertença; possibilita-nos também compreender o Congado como um lugar social das memórias coletivas e individuais.

Dos saberes de experiência às memórias e tessituras culturais da oralidade e da história

“Resgatar a memória e recontar a história é ressignificar o olhar”
(KRAMER, 2002, p.52)¹⁰⁸.

Como saber da experiência a memória vai se entrelaçando nas tramas da história nas narrativas da oralidade. No tear do imaginário, os fios das narrativas vão sendo tecidos nas tramas das memórias, por meio das lembranças do passado distante e não tão distante, congadeiros recontam sua história. A partir do tempo, como dimensão da memória, o espaço se constitui como dimensão fundamental do lembrar-se de um fato, de um lugar, etc. A lembrança é o estímulo da memória. A memória é a possibilidade de entender essa temporalidade e espacialidade do Congado através de si mesma. A memória cria a oportunidade de conduzir as pessoas para que elas próprias estabeleçam o conhecimento e a consciência de sua história por meio das lembranças do que vivenciou e do que ouviu nas narrativas.

Lembrar, segundo Halbwachs (1990), “amarra a memória das pessoas à memória do grupo”, uma vez que está conectada “à esfera maior da tradição, que é memória coletiva da sociedade” (BOSI, 1998, p.55). Lembrar é atuar num constante refazer, repensar, reconstituir o vivido no passado à luz do presente. Lembrar é apreender a memória social e coletiva do grupo e por meio dela fortalecer aquilo que é comum a todos. Lembrar é esculpir o saber dessa memória coletiva como mecanismo pedagógico de transmissão e preservação da tradição congadeira, uma intersecção entre a oralidade e a experiência. Fonseca (2016, p. 20) afirma que

A memória é uma experiência pretérita fundada em fatos, atos (in)conscientes, objetivos e subjetivos. Ela armazena parte das práticas vividas pelos agentes e grupos sociais, podendo atravessar a história e alimentá-la. É parte do processo cultural legado as gerações futuras, sendo um referencial de preservação, de

¹⁰⁸ KRAMER, Sonia. **Autoria e autorização:** questões éticas na pesquisa com crianças. Cadernos de Pesquisa, n.116, 2002.

transformação ou de resignificação do meio social. Com base nesse pressuposto não podemos ter dela uma visão unilateral. Assim, suas informações sofrem mudanças sucessivas e legítimas, na medida em que a rotina e as condições de existência da sociedade não são imutáveis. Assim, os fatos são lembrados pela sua força, marcando a vida da coletividade ou da pessoa.

Nesta perspectiva, a oralidade carrega o que Larrosa Bondia (2002) define como o saber da experiência, aquilo que se funde na relação entre o conhecimento e a existência humana, ou seja, é toda a sabedoria acumulada pela experiência que adquirimos ao longo da vida. Para ele:

O saber da experiência tem a ver com a elaboração do sentido ou do sem-sentido do que nos acontece, trata-se de um saber finito, ligado à existência de um indivíduo ou de uma comunidade humana particular [...] Por isso, o saber da experiência é um saber particular, subjetivo, relativo, contingente, pessoal. O saber da experiência é um saber que não pode separar-se do indivíduo concreto em quem encarna. Não está, como o conhecimento científico, fora de nós, mas somente tem sentido no modo como configura uma personalidade, um caráter, uma sensibilidade ou, em definitivo, uma forma humana singular de estar no mundo, que é por sua vez uma ética (um modo de conduzir-se) e uma estética (um estilo) (LARROSA BONDIA, 2002, p. 27).

Dizendo de outro modo, o saber da experiência revela a pessoa no concreto e no singular, em sua dimensão individual e coletiva. Por isso, para Larrosa Bondia (2002, p.27) “o saber da experiência não pode beneficiar-se de qualquer alforria, quer dizer, ninguém pode aprender da experiência de outro, a menos que essa experiência seja de algum modo revivida e tornada própria”, compartilhada, ensinada e aprendida. E é justamente este ponto que nos permite interligar a relação entre memória, oralidade e história: como dimensões da experiência, ou melhor, como subsídios que a alimentam ainda que subjetivamente.

Partindo do pressuposto de que o Congado tem raízes africanas e é uma tradição oral que transmite seu saber de uma geração para outra, de pais para filhos, nas relações educativas e afetivas da família estendida e consanguínea (SOUZA, 2012), devemos, pois, ressaltar que para compreendê-lo é preciso considerá-lo como fonte histórica e cultural, tal como nos aponta Hampaté-Bâ (1982; 1997).

Para Hama & Ki-Zerbo (2010) o homem [mulher] é um ser histórico que faz história, logo compreendemos que os africanos e toda sua descendência cultural não escapam a esta definição. As pessoas fazem história e tem suas concepções sobre ela. As pessoas têm consciência de serem agentes de sua própria história. São essas as concepções que estruturam boa parte das tradições orais africanas e, que conferem ao

tempo e ao espaço uma noção histórica neste mundo. Para compreender tal concepção, segundo Amadou Hampâté-Ba e Boubou Hama, o historiador, neste caso a pesquisadora, deve “iniciar -se, primeiramente, nos modos de pensar da sociedade oral, antes de interpretar suas tradições” (HAMA & KI-ZERBO, 2010, p.140). Portanto, deve “aprender a trabalhar mais lentamente, refletir, para embrenhar-se numa representação coletiva, já que o corpus da tradição é a memória coletiva de uma sociedade que se explica a si mesma” (HAMA & KI-ZERBO, 2010, p.140).

O saber nessa perspectiva africana é a narrativa da história é aquilo que se pode transmitir como legado entre as gerações. O “saber é uma luz que está no homem[mulher]. É a herança de tudo o que nossos ancestrais puderam conhecer e que nos transmitiram em germe, exatamente como o baobá, que já está contido em potência em sua semente” (HAMPATÉ-BÂ, 1997, p.24). O saber é histórico, tudo é história. E essa história é ensinada pelos mais velhos e aprendida pelos mais novos, se o saber encontra pessoas receptivas para aprender ele se desenvolve, senão se estagna ou até se perde. Portanto, entende-se que se faz história e se produz memória por meio da correlação intrínseca e testemunhal da tradição oral.

Quando falamos de tradição em relação à história africana, referimo-nos à tradição oral, e nenhuma tentativa de penetrar a história e o espírito dos povos africanos terá validade a menos que se apoie nessa herança de conhecimentos de toda espécie, pacientemente transmitidos de boca a ouvido, de mestre a discípulo, ao longo dos séculos (HAMPATÉ BÂ, 1982, p.181).

É a palavra falada que acentua a memória da história. A palavra é a base da transmissão do saber, um instrumento da transmissão do conhecimento e perpetuação da visão de mundo. Enquanto um valor afrocivilizatório, a oralidade, traz a energia do mundo visível como manifestação do mundo invisível que se apresenta na e através da ritualística, performances, cantos e danças que narram várias histórias do passado ao presente. Que engendram histórias reais, de personagens reais, de vivos e de mortos que apresentam a realidade enquanto perspectiva da experiência vivida e transmitida de uma geração para a outra. Tudo se relaciona e se interliga, logo a palavra é a transmissão da energia, do axé, do conhecimento. A palavra não é coincidência, é sempre um fato narrado, um fragmento do poder de criação do sagrado, que a partir da sabedoria dos mais velhos tem sua vitalidade assumida enquanto conhecimento da experiência vivida.

Vêm de N’zambi (Deus), dos mais velhos e dos antepassados toda égide de conhecimento útil para a vida. Tal concepção se apresenta no Congado. Essa tradição é a palavra falada, é a oralidade que acentua a memória da história, e se constitui como a

base da transmissão do saber e da perpetuação da visão de mundo. Todo o conhecimento é transmitido, ensinado e aprendido oralmente, de corpo inteiro a qualquer momento e lugar, seja por meio das conversas profundas ou pela observação sistêmica. Ao contrário da perspectiva euro-ocidental, cujo conhecimento se arquiva no papel, nas culturas africanas boa parte do conhecimento se arquiva no corpo, se aprende vendo, observando e escutando (SOUZA, 2012).

Sendo a memória uma fonte histórica da oralidade, o corpo enquanto condutor de vidas também é fonte da e a própria história. O corpo é dimensão histórica da previsibilidade da humanidade, nele as marcas do tempo se tornam visíveis e se fazem presente no advento de sua morte, enquanto apodrecimento de sua materialidade mundo, algo já determinado pela natureza, uma certeza apreendida pela vida. Porém se ampliar a percepção para entender que o corpo não é somente um elemento biológico e material, será possível compreender esse corpo como uma imagem comunicável da feição humana, abrigo visível do espírito; da consciência, daquilo que identifica a identidade sexual, de gênero, a classe, a raça, a crença e outras identificações da experiência social de cada pessoa.

Falar dessas especificidades não é entender o corpo de maneira fragmentada, pelo contrário, é dizer que o corpo apresenta dimensões físicas, biológicas, espirituais e filosóficas que interagem em sua totalidade mundana. Neste sentido, Fonseca (2016, p. 21) afirma:

Nesses ambientes o corpo ganha a sua dimensão no universo da memória. Ele é concebido como depósito de informações, acúmulo de experiências e sua forma de estar no mundo, através do tempo. Ele porta a história e a memória da humanidade, perpetuando em si a nossa existência, sendo proprietário incontestado de consciência. O corpo, desta forma, é mediador, emissor e receptor de um saber e de um poder que transmite a memória da humanidade às gerações futuras.

O corpo até morre, mas a memória de si, que se imprime nas experiências das pessoas não. O corpo morre, mas a vida que nele habita não. De toda forma, a oralidade e a palavra encarnada é o sopro de vida literalmente incorporado na realidade visível e invisível. O corpo é ao mesmo tempo o movimento da dupla significância da palavra em contexto, da palavra encarnada. Pois, no plano da realidade é o corpo o responsável por conduzir e expandir vidas, permitindo pessoas desempenharem suas funções sociais ao falarem, pensarem, dançarem, no momento em que sentem emoções, que se comunicam

e exercitam ritos, práticas e crenças. O corpo também é a composição da palavra enquanto energia na condução da vida.

Neste sentido, podemos falar a partir de Hampaté-Bá (1982; 1997) numa ciência da vida que através da oralidade vai construindo, transmitindo e compartilhando conhecimento na escola da vida, onde tudo ocorre num processo que está interligado, é interdependente e se interage na grande História da vida. Uma aprendizagem contínua e constante, do nascimento à morte, do mundo visível ao invisível, cuja socialização e aprendizagem ocorre durante toda a vida. A própria vida é um processo educativo desse ensinamento cultural. E é a partir da palavra que a relação humana se projeta no mundo visível com as forças que sustentam o mundo invisível colocadas a serviço da vida. A tradição oral é a grande escola que transmite história, saberes e valores civilizatórios africanos. Uma “herança de conhecimentos de toda espécie, pacientemente transmitidos de boca a ouvido, de mestre a discípulo, ao longo dos séculos” (HAMPATÉ BÀ, 1982, p. 181).

Essa tradição só é mantida pela vitalidade oral - entre mais velhos e mais jovens - gerada pelos antepassados na vida dos vivos, um elo imortal dessa força vital.

Na perspectiva africana, a tradição oral é corporificada e preservada pelos mais velhos, sendo a guardiã da memória e da história vivas dos fatos e feitos dos ancestrais e antepassados. Contar histórias, exemplificar e explicar a vida por meio delas, é um ato sábio e tradicional de aconselhar e conduzir a própria vida mantendo as raízes culturais africanas. Boa parte da cultura e do conhecimento é transmitido oralmente entre as gerações, contendo na palavra um poder sagrado de criação e percepção da realidade.

Para compreender os mecanismos de transmissão, preservação e permanência das tradições de raiz africana, a exemplo do Congado é imprescindível realocar o olhar e a observação a partir dessa concepção. A tradição congadeira é a própria memória da história que institui origens, lembranças e verdades sobre os grupos e suas trajetórias de criação e participação social e cultural.

Tais memórias repletas de lembranças coletivas do cativeiro trazem simbolicamente nos rituais o elo com a ancestralidade africana; isto fica evidente quando observamos certos cantos dentro dessa celebração. Tal representação é constantemente rememorada pelos congadeiros que localizam esse infortúnio como uma experiência coletiva oriunda da vinda dos africanos para o Brasil. Relembrar, neste caso, dá acesso às memórias das experiências que recontam as trajetórias e percursos

pelos quais as pessoas construíram suas histórias pessoais e coletivas. Para Gomes & Pereira, tradições como o Congado

[...] não se mostram à superfície das ações cotidianas, é possível detectá-las através da memória dos descendentes de uma história marcada pela escravidão. Não se pode ignorar o caráter produtivo da memória, pois é por meio dela que os negros contemporâneos encontram estímulos para situar-se dentro da sociedade regional e nacional (2000, p.182).

Esse universo cheio de possibilidades emergentes, das narrativas e da relação complexa entre as experiências memoráveis do passado com o presente vivido, que reconfigura todo o território vivo, mítico e simbólico do Congado. É das histórias, relatos e experiência dos mais velhos que as pessoas congadeiras têm diferentes oportunidades de aprender a cultura do Congado e se manter dentro dela e com isso fortalecer seus laços consanguíneos e de pertencimento à sua comunidade (SOUZA, 2012). Essas são percepções históricas da memória que comunicam saberes e que produzem sentidos às narrativas das histórias cheias de outras histórias, de valores e ensinamentos.

Assim, podemos pensar o Congado por meio da noção weberiana de comunidade política constituída por um grupo social que busca reivindicar sua identidade étnica, compartilhar seus valores unidos por um ideal, por um sentimento a qual estabelecem relações de confiança, de afirmação e fortalecimento (WEBER, 1999). Ademais, por ter seu caráter a gênese da (re)criação e da vivacidade histórica - a cultura determina a identidade de um grupo social - e a memória fortalece os vínculos gerados no interior dessa cultura, conforme nos aponta Halbwachs:

A história não é todo passado, mas também não é tudo aquilo que resta do passado. Ou, se quisermos, ao lado de uma história escrita, há uma história viva que se perpetua ou se renova através do tempo e onde é possível encontrar grande número dessas correntes antigas que haviam desaparecido somente na aparência. [...] Os grupos, no seio dos quais outrora se elaboravam concepções e um espírito que reinara algum tempo sobre toda sociedade, recuam logo e deixam lugar para outros, que seguram, por sua vez, durante certo período, o cetro dos costumes e que modificam a opinião segundo novos modelos. (HALBWACHS, 1990, p. 71).

Por isso concordamos com Halbwachs (1990) e Pollak (1992), quando estes afirmam que a memória coletiva é fruto do choque das memórias individuais em pontos comuns e de negociações dialogadas em processo pelo grupo.

Neste sentido, Fonseca (2016, p. 20) informa:

Os estudos da memória constataam que os diferentes grupos sociais a guardam com fins diversos. Os não hegemônicos a tem como forma de manter seus costumes, crenças e tradições. Ao passo que os hegemônicos utilizam-na como meio de eternizar seu poder através dos monumentos e da escrita. Assim, o uso da memória pelos grupos também é um exercício político, estando em constante mediação com a realidade social.

Para Pollak (1992), este diálogo e negociação da memória faz parte do processo de construção do sentimento de identidade e pertença. Então a memória não só é semelhante à identidade como processo, como também constituinte desta, na medida em que ambas se aproximam enquanto tentativa de negociação e reconstrução de si. Dizendo de outra maneira, a memória é um elemento constituinte da identidade e do sentimento de pertença. Essa memória coletiva se integra “em tentativas mais ou menos conscientes de definir e reforçar sentimentos de pertencimento e fronteiras sociais entre coletividades de tamanhos diferentes” (POLLAK, 1989, p. 7), desse modo, “a referência ao passado serve para manter a coesão dos grupos e das instituições que compõem uma sociedade, para definir seu lugar respectivo, sua complementaridade, mas também as oposições irredutíveis” (POLLAK, 1989, p. 7).

Desse modo, culturas tais como o Congado podem fortalecer os vínculos de pertencimento que são estabelecidos pela identidade construída ao longo da vida dentro de uma tradição que vem comportando em seus rituais e celebrações a memória de seus antepassados, manifestadas pelas práticas da crença e da fé. Fonseca (2016, p. 20) diz:

A memória é selecionada pelos grupos a fim de estabelecerem uma identidade, um elo de ligação, entre os antepassados e o presente. Assim, guardar as “coisas boas” dos antepassados não é uma forma de contestação, mas de afirmação, mantendo o sentimento de pertencimento grupal frente a outros grupos e práticas.

A identidade está tão sujeita à história e a política quanto à memória está para as tradições e religiosidades. Para entender o Congado está se torna uma afirmação importante, pois suas celebrações e rituais trazem à tona as memórias da vivência do sagrado inscritas em espaços-tempo da África e da escravidão no Brasil. O tempo do cativo e as lembranças da vida livre no continente africano associam-se à noção de tempo-espço. Neste contexto, Fonseca (2016, p. 23) destaca que:

No que concerne à população afro-brasileira, sobretudo feminina, há uma enorme tentativa de resgatar a história e a identidade através da memória das mulheres antigas, seja próximo ao fogão de lenha; seja nas varandas; seja nos quartos; seja nos banheiros; seja nas salas ou nos terreiros de Candomblé, senta-se ao chão para ouvi-las falar, contar suas histórias. Nesses espaços, ora

públicos, ora privados; ora sagrados ora profanos, elas contam as experiências da família, falam dos prazeres, das dores de cada uma delas, bem como da vida e da morte. Ali elas falam em segredos da vida, do sexo, do corpo, preparam as meninas-moças para esse momento. Ali dá-se o processo de iniciação ritual da feminilidade, da passagem de conhecimentos não escritos e não ditos a qualquer um(a). Enfim, ali elas promovem o reconhecimento de si, são mães, mulheres e filhas falando do passado, mediadas pelo presente e pelo futuro.

Assim o passado vem à tona pelas lembranças e com ele vêm as emoções, os sentimentos, fixados pelas lembranças de lugares e de espaços vividos e não vividos, contudo, permanentes num tempo “exterior às durações vividas pela consciência” (HALBWACHS, 1990, p.60-61).

Nessa mesma direção Pollak (1992) agrega junto da noção de tempo a dimensão da memória, do lembrar-se do que ficou para trás, no passado. Para ele, “além dos acontecimentos e das personagens (...) existem lugares de memória, lugares particularmente ligados a uma lembrança, que pode ser uma lembrança pessoal, mas também pode não ter apoio no tempo cronológico” (POLLAK, 1992, p. 2-3). Nos aspectos mais públicos “da pessoa, pode haver lugares de apoio da memória, que são os lugares de comemoração”, diria de celebração (POLLAK, 1992, p. 2-3). Dos “locais muito longínquos, fora do espaço-tempo da vida de uma pessoa, podem constituir lugar importante para a memória do grupo” (POLLAK, 1992, p. 2-3), para a história do mesmo. Assim, “a memória da África, seja dos Camarões ou do Congo, pode fazer parte da herança da família com tanta força que se transforma praticamente em sentimento de pertencimento” (POLLAK, 1992, p. 2-3). Sentimento esse constituído também pelas raízes culturais do pertencimento a uma religiosidade de raiz africana.



Trajes coloridos, fitas, cantos e danças coreografadas conferem identidade aos grupos do Congado¹⁰⁹.

¹⁰⁹ Foto em <https://www.grnews.com.br/20102015/isabel-faria/historias-do-congado> Acesso 19 jan 2018.

Das (in)conclusões sobre as vivências do sagrado à complexidade religiosa

Tomamos de empréstimos as concepções de Geertz (1989) para entender a religiosidade fora das amarras dos dogmas e tabus, compreendendo-a como um sistema simbólico e cultural advindo da visão de mundo de um povo, cujos elementos sagrados são tal como símbolos integrados a uma determinada cultura, entendida pelo antropólogo, como um conjunto sistêmico de símbolos que interpretam e traduzem a realidade. Para Geertz, a religião é

(1) um sistema de símbolos que atua para (2) estabelecer poderosas, penetrantes e duradouras disposições e motivações nos homens através da (3) formulação de conceitos de uma ordem de existência geral e (4) vestindo essas concepções com tal aura de fatualidade que (5) as disposições e motivações parecem singularmente realistas (GEERTZ, 1989, p. 67).

Imbuídos por esta concepção, os símbolos e a vivência do sagrado tornam-se interesses de nossa investigação, visto que os mesmos “sintetizam o ethos¹¹⁰ de um povo – o tom, o caráter e a qualidade da sua vida, seu estilo e suas disposições morais e estéticas – e sua visão de mundo” (idem, 1989, p.103). E mais, Geertz conclui que “o estudo antropológico da religião é, portanto, uma operação em dois estágios: no primeiro, uma análise do sistema de significados incorporado nos símbolos que formam a religião propriamente dita e, no segundo, o relacionamento desses sistemas aos processos sócio-estruturais e psicológicos” (1989, p. 142).

Neste sentido, para pensarmos as vivências do sagrado, seus símbolos, signos, ritualística, fé e crença presentes nas celebrações do Congado e no cotidiano de seus grupos e participantes, primeiro precisamos estabelecer diálogos entre a religião e a religiosidade, para com isso entender a complexidade da religiosidade de matriz africana, tal como apontam Vilson Caetano de Sousa Junior (2004; 2011), Wanda Machado (1999; 2006), Eduardo Oliveira (2003) e Juana Elbein dos Santos (1986), dentre outros.

Segundo, carece conhecermos o contexto intolerante que a religiosidade pautada em matrizes africanas vem enfrentando, ora por perseguições e estereótipos, ora pela demonização de seus elementos ritualísticos e de fé, ora pela desvalorização de suas raízes identitárias e culturais de pertencimento devido ao contexto da escravização no

¹¹⁰ Ethos do ponto de vista antropológico se resume aos aspectos morais, cognitivos, existenciais e éticos de determinadas culturas, isso tudo é uma síntese da "visão de mundo". De acordo com Burke (apud GEERTZ, 1989, p. 102) o antropólogo que busca compreender as culturas precisa "dar mais atenção a como as pessoas definem situações e como fazem para chegar a termos com as mesmas".

Brasil. Terceiro, esforçar-se para reconhecer as religiões afrodiaspóricas como parte de uma herança cultural africana, sem estigmatizar como heranças animistas, inferiores ou primitivas. Quarto, precisamos conhecer a diversidade de expressões e religiosidades de matriz africana e localizar suas influências dentro do Congado ou na prática dos participantes. Quinto, investigar mais os valores que sustentam essa religiosidade, tais como entre outros, o autoconhecimento, o respeito pelo outro, a convivência, a hierarquia, a solidariedade, a consciência histórica e sua expressividade através da dança e da mitopoética narrativa. Entender tudo isso, segundo Machado (2006) contribui para o reeducar as relações étnico-raciais por meio da cultura, mas sobretudo nos permite entender a dinâmica da espiritualidade, do sagrado e da religiosidade presente em tradições de origem africana, tais como o Congado (SILVA, 2010; SANTANA, 2011).

Por último, mas não menos importante, é necessário compreendermos a complexidade dessa religiosidade para além das dicotomias que separam brancos de um lado e negros de outro, ou ainda das concepções de dissimulação de um e outro, ou das concepções de pureza que subestimam os contatos. Entender que orixá é orixá e santo católico é santo católico é preciso, mas isso não retira a possibilidade do diálogo entre essas matrizes religiosas. Pelo contrário, se faz necessário, entender que o diálogo estratégico desses dois universos numa expressão religiosa como o Congado já foi estabelecido desde a diáspora europeia em África, precisamente do contato entre brancos portugueses e africanos do Reino do Kôngo.

Por isso, necessitamos conhecer a forma como os povos Bantu do antigo reino do Kôngo se relacionaram com esses símbolos e com a imposição do catolicismo na realidade local. E ainda, precisamos entender como esses povos inscreveram sua prática religiosa oriunda de sua cosmovisão de mundo bantu sob o jugo da escravização no Brasil. Em suma, ao contrário da ideia de “faz de conta”, mistura, fusão, jogo de correspondências, analogias, confusão, dentre outras, carece ver o aspecto dialógico desta religiosidade mais como uma atribuição de significados culturais, sentidos de existência e estratégias políticas de resistência, do que como uma explicação homogênea e cristalizada para as negociações e trocas culturais que ocorreram (SOUZA JÚNIOR, 2011). Por fim, é por meio desses conceitos e das bibliografias explicitadas até aqui que pretendemos alcançar a compreensão das permanências africanas do Congado Brasileiro, suas insígnias e influência nos grupos e participantes que os compõem. Espera-se desvelar a África presente na tradição congadeira.

IV. CONGADO, TERRITÓRIO AFRICANO NO BRASIL – Descida do Mastro

"Um povo sem o conhecimento de sua história, origem e cultura é como uma árvore sem raízes" - Marcus Garvey¹¹¹.

Na quarta parte dessa pesquisa, intitulada ***Congado, território africano no Brasil***, apresentamos os resultados e descobertas do campo, buscando, por meio dessa metodologia proposta, rotas que aproximam e aprofundam na compreensão do Congado. Ao longo do caminho com as muitas referências que foram apresentadas e descobertas por mim, no período de aproximação do campo, em diálogos com congadeiros e grupos, achei pertinente elaborar num primeiro momento, um subcapítulo, intitulado: ***Evidências da presença bantu-africana no Brasil***. Esse subcapítulo, a partir da bibliografia identificada, indicada e selecionada, conforme os objetivos desta tese, mostra um conjunto de elementos simbólicos e materiais, bem como os valores civilizatórios, que denominamos de continuidades africanas, advindos de resultados e incursões de outras pesquisas no interior do Congado e em estudo das culturas de raiz africana no Brasil.

Espera-se, com isso, para essa e outras pesquisas, formar um arcabouço de possibilidades que nos permitam elucidar a presença e influência de África no Congado, por meio dos cantos, músicas e danças, da arte, da culinária, de sabores e saberes, de tecnologias e conhecimentos tradicionais, de linguagens e literaturas, da religiosidade e espiritualidade, do caráter filosófico da corporeidade negra portadora de tradições africanas e de insurgências à imposição eurocêntrica.

Em um segundo momento, no subcapítulo intitulado ***Congado: permanência da África no Brasil***, descrevemos a interpretação e análise dos dados de campo, mostrando os resultados do processo de aprofundamento no campo do Brasil e de Angola, oriundo das conversas aprofundadas, das rodas de conversas, de análises documentais e do caderno de campo. Trouxemos as dimensões do Congado, desvelando-o e compreendendo seus significados e sentidos próprios às racionalidades material, imaterial e corpórea de seu território. Ao final, no subcapítulo intitulado ***Descida do Mastro***, redigimos as (in)conclusões dessa pesquisa, dialogando com os dados do campo e o pluriverso teórico-metodológico trazido pela Afroperspectiva.

¹¹¹ Essa citação também está em (SOUZA, 2012, p.89).

4.1 EVIDÊNCIAS DA PRESENÇA BANTU-AFRICANA NO BRASIL

“[...] as mãos e os pés dos senhores de engenho porque sem eles no Brasil não é possível fazer, conservar e aumentar fazenda, nem ter engenho corrente” (ANTONIL, 1982, p.89).

Da cultura africana na cultura brasileira

Não é de hoje que podemos observar a presença africana na cultura brasileira e a maneira como ela exerce influência nas manifestações negras e não negras no Brasil. Em certa medida o legado de África permanece e se perfaz nos modos de ser e até de recriar a própria cultura por aqui; pode-se dizer juntamente com Yeda Pessoa de Castro (1995) em seu artigo “Dimensão dos aportes africanos no Brasil”, dentre outros, que o Brasil é também um espaço africano. No entanto, nos termos dessa tese com a contribuição de Muniz Sodré (1988), afirmo, a partir dele, que o Brasil além de ser um espaço é um território eminentemente africano na diáspora (como vimos nos capítulos anteriores). E é um território africano não somente como consequência da história do Brasil, mas sobretudo pela agência negra, no sentido do protagonismo empreendido por pessoas de ascendência e descendência africana na construção material e imaterial desse país.

Dessa forma, se faz necessário ressaltar que o legado de África para e na cultura brasileira não interessa e nem diz respeito somente as pessoas negras; esse legado africano diz respeito a todas as pessoas, uma vez que a cultura brasileira da qual nos alimentamos cotidianamente é fruto da participação e contribuição das culturas africanas (MUNANGA, 2005), que além de evoluir e africanizar culturas por aqui, legou ao planeta a origem civilizatória da humanidade e do mundo social, como vimos no capítulo introdutório dessa tese. Assim, nas palavras do antropólogo africano Kabengele Munanga (2005, p.16), o conhecimento e acesso a história e cultura africana e afro-brasileira, bem como “o resgate da memória coletiva e da história da comunidade negra não interessa apenas aos” brasileiros e brasileiras de ascendência negra, “essa memória não pertence somente aos negros. Ela pertence a todos os segmentos étnicos, que, apesar das condições desiguais nas quais se desenvolvem, contribuiram cada um do seu modo na formação da riqueza econômica e social e da identidade nacional”.

Além disso, e nesse sentido, podemos ratificar com Munanga (2006, p. 16) que o ensino de história e cultura africana, afro-brasileira e indígena diz respeito, interessa e também é de responsabilidade “dos alunos de outras ascendências étnicas,

principalmente branca, pois ao receber uma educação envenenada pelos preconceitos, eles também tiveram suas estruturas psíquicas afetadas” ao sentirem superiores diante dos demais grupos sociais.

Tendo em vista que a cultura, além de ser um conjunto de ideias, símbolos, práticas e modos de ser/pensar/falar/agir produzidos por grupos na sociedade, a cultura também expressa o ethos identitário desses grupos sociais, naquilo que Yeda Pessoa de Castro (1995, p.24) identifica como “o traço fundamental da identidade de um povo, o conjunto de pessoas que constituem o corpo de uma nação”, ao concluir “que o espaço africano é a matriz mais importante na configuração do perfil da nacionalidade brasileira, no que pese a ancestralidade de seus povos indígenas e a densa influência, neste século, de imigrantes europeus e asiáticos no Sul do país” (idem).

Apesar de Castro (1995) focar sua análise principal na ação linguística dos africanos e de seus descendentes no Brasil, a autora ainda os cita como personagens protagonistas e atuantes no desenvolvimento dos “acontecimentos que eventualmente lhes foram favoráveis, para exercer um tráfico de influência de interesses comuns e niveladores, através de um movimento implícito de africanização do português e, em sentido inverso, de aportuguesamento do africano” (CASTRO, 1995, p. 24). Essa noção de africanização - no sentido de disseminar os valores civilizatórios africanos - aplicada na língua portuguesa se expandiu para outras dimensões da realidade por aqui.

Ainda sob essa ótica de interpretação, para Castro (1995) essa africanização foi possível porque em meados dos séculos XVII os 5.000.000 de africanos traficados como mão de obra escravizada somava “um contingente populacional de 75% de negros em relação ao número de portugueses e outros colonizadores europeus” (CASTRO, 1995, p. 25), essa superioridade em termos de vantagem numérica determinou a substituição da língua veicular de base tupi pela introdução dos falares africanos que sustentaram a língua portuguesa falada no Brasil. Todavia, precisamos problematizar essa informação, pois é sabido que a difusão das línguas africanas, especialmente a bantu no Brasil não se dá somente pela densidade demográfica de seus falantes, mas, sobretudo, pela capacidade de ocupação de todos os espaços socioculturais e político-econômicos. Ademais, foi a presença hegemônica no universo mítico-religioso, mágico civilizatório e sua grande profusão no imaginário social que fizeram o africano e sua descendência modificarem e imporem o seu português, enquanto processo de

apropriação cultural e de modificação dessa cultura material e simbólica que é a língua portuguesa, que era e é a língua de uso cotidiano no Brasil¹¹².

Interessante localizar, que foi justamente essa vantagem tanto em números quanto em processos civilizatórios que determinou a influência africana no Brasil; estando em maior número os escravizados foram espalhados pelas regiões geográficas brasileiras acompanhando os ciclos econômicos e participando ativamente no desenvolvimento do país (CASTRO, 1995; LUZ, 2000). Assim, apesar da diminuição pela normativa jurídica “do tráfico transatlântico no país, de 1851¹¹³ até o ano da Abolição em 1888, o tráfico interno foi intensificado” - ou seja, os escravizados negros foram levados das plantações do Nordeste “para outras no Sul e Sudeste do país (depois ocupadas por europeus e asiáticos) e, em direção oposta, do Centro-Oeste, para explorar a floresta amazônica onde os povos indígenas são preponderantes” (CASTRO, 1995, p. 25).

Como consequência dessa distribuição e do número superior de africanos no Brasil foi possível perceber o processo de africanização e formação da cultura brasileira:

[...] o elemento negro foi uma presença constante em quase todas as regiões do território brasileiro sob regime colonial e escravista. Fenômeno semelhante dessa mobilidade geográfica com sua dinâmica cultural e linguística ocorre presentemente através das migrações de brasileiros negros para os estados industrializados do eixo Centro-Sul do país e para as regiões de mineração do Norte e Centro-Oeste. Na inevitabilidade desse processo de influências culturais recíprocas e em resistência a ele, **o negro terminou impondo, de forma mais ou menos subliminar, alguns dos mais significativos valores do seu patrimônio cultural na construção da sociedade nacional emergente no Brasil** (CASTRO, 1995, p. 25-26) (grifo meu).

Dizendo de outro modo, juntamente com o antropólogo Dagoberto José Fonseca (2014) e com o historiador Manuel Querino (1988) os escravizados africanos, além de povoar, colonizaram o Brasil com seus valores civilizatórios, experiências e conhecimentos historicamente acumulados desde África. Isto quer dizer que,

foi o trabalho do negro que aqui sustentou por séculos e sem desfalecimento, a nobreza e a prosperidade do Brasil; foi com o produto do seu trabalho que tivemos as instituições científicas, letras, artes, comércio, indústria etc., competindo-lhes, portanto, um lugar de destaque, como fator da civilização brasileira. Quem quer que compulse a nossa história, certificar-se-á do valor e da contribuição do negro na defesa do território nacional, na agricultura, na mineração, como bandeirante, no movimento da independência, com as

¹¹² Trecho extraído (FONSECA, 2018, caderno de Campo).

¹¹³ A lei Eusébio de Queiroz de 1850 não pôs fim ao tráfico definitivo, ele continuou, mas diminuiu, por conta do aumento do preço em decorrência da pressão interna e externa, internamente do movimento abolicionista crescente desde a década de 1830 (FONSECA, 2018, caderno de campo).

armas na mão, como elemento apreciável na família, e como herói do trabalho em todas as aplicações úteis e proveitosas. Fora o braço propulsor do desenvolvimento manifesto no estado social do país, na cultura intelectual e nas grandes obras materiais, pois que, educandos: feneceriam as aspirações mais brilhantes, dissipar-se-iam as tentativas mais valiosas. Foi com o produto do seu labor que os ricos senhores puderam manter os filhos nas universidades européias, e depois nas faculdades de ensino do país, instruindo-os, educando-os, donde saíram veneráveis sacerdotes, consumados políticos, notáveis cientistas, eméritos literatos, valorosos militares, e todos quantos ao depois fizeram do Brasil colônia, o Brasil independente, nação culta poderosa entre os povos civilizados [...] Tratando-se da riqueza econômica, fonte da organização nacional, ainda é o colono preto a principal figura, o fator máximo (QUERINO, 1988, p.122 apud FONSECA, 2014).

O que ambos os autores estão dizendo é que o legado de África para o Brasil, além de ser inegável, é visível e audível. Apesar do infortuno da escravidão, a “diáspora ao mesmo tempo que significou uma ruptura violenta com os valores civilizatórios africanos” (OLIVEIRA, 2003, p.85), exercidos no cotidiano em África, “serviu para que esses valores espalhassem-se mundo afora [...] pela imposição artificial de viverem em terras estrangeiras” (OLIVEIRA, 2003, p.85).

Para Castro (1995) a sociedade brasileira absorveu esses valores como símbolos de identidade nacional, desconsiderando o desempenho empreendido pelos principais protagonistas: os negros. Esses também são, para a autora, os verdadeiros responsáveis pela inserção desses valores na modelagem da cultura brasileira:

[...] é evidente o impacto da herança africana nas mais conhecidas manifestações culturais que foram legitimadas como autenticamente brasileiras e são utilizadas para projetar a imagem do Brasil no exterior, seja no samba, na capoeira, no traje da baiana, na cozinha a base de dendê, no Candomblé com suas danças e seus ritos (CASTRO, 1995, p. 25-26).

Todavia,

Apesar da evidência dos fatos e de sua notória exploração em vários meios, o papel do negro como força preponderante de trabalho no estabelecimento da economia de base do país, tanto quanto sua participação em movimentos anticoloniais e no processo abolicionista ainda necessitam ser avaliados e devidamente reconhecidos pela historiografia no Brasil (CASTRO, 1995, p. 25-26)

Há um desconhecimento e um senso comum preconceituoso sobre a história e a cultura da população negra em África e no Brasil, “o mesmo deve-se dizer sobre as formas de resistência ao regime da escravidão a que foi submetido no passado e o protesto negro atual contra a sua discriminação social, econômica e política” (CASTRO, 1995, p. 25-26). A sociedade como um todo além de pensar a população negra como inferior, ainda persiste em pensar que essa população foi e é passiva, não exercendo nenhuma forma de resistência perante o sistema racial e racista vigente. Essa é uma das

armadilhas e obstáculos ideológicos que dificultam o acesso a história de resistência negra no Brasil.

Um exemplo das mais antigas formas dessa resistência negra em vários lugares e em diferentes períodos no país é a organização dos quilombos. Dentre essas, se destaca a primeira República instituída no Brasil: a República de Palmares, o quilombo mais conhecido do Brasil, cuja vigência foi de quase um século, mas de resistência durou aproximadamente 50 anos de combate contra as forças inimigas portuguesas no século XVII, na Capitania de Pernambuco, mas hoje está situado no Estado de Alagoas, no nordeste brasileiro. Presume-se que foram as táticas de guerra das etnias Bantu contra as invasões de portugueses e holandeses nos Reinos do Kôngo e no Ndongo, na região que compreende os atuais países do Congo, República Democrática do Congo e de Angola, como vimos anteriormente, bem como as diversas batalhas no Brasil, contra esses mesmos europeus, que possibilitaram ao quilombo tanto tempo resistindo contra as investidas coloniais da época à medida que aprenderam as técnicas, as estratégias militares de seus oponentes a ponto de apreenderem e a transmitirem aos seus como lutar contra essas forças inimigas.

O quilombo dos Palmares (e tantos outros) existiu no Brasil embasado pela democracia oriunda da organização política e social africana sob influência da experiência do antigo reino do Kôngo e de Angola, nesse território livre, durante cem anos, residiam mais de 20 mil pessoas entre escravizados fugitivos, indígenas e brancos pobres à margem do sistema. E mais, o quilombo como uma organização de estado tinha suas decisões estabelecidas em assembleias que envolviam suas nove aldeias – Macaco, Andalaquituche, Subupira, Dambrabanga, Zumbi, Tabocas, Acotirene, Aqultune e Amaro – submetidas ao comando geral do Rei, que além de governar com seus ministros de cada aldeia, era eleito pelos moradores locais, conforme as normas e leis que regulamentavam a vida no quilombo, que por sua vez se constituía de governo, religião, propriedade, família, agricultura e economia (CARNEIRO, 2011; MOURA, 1981; RANGEL, 2014).

Na época, dos quilombos grandes, como Palmares, aos quilombos pequenos, os “que mais cresciam eram os beneficiados por condições favoráveis como maior isolamento geográfico, melhor fertilidade do solo e possibilidade de recrutar novos membros” (RANGEL, 2014, p.50). Todavia, tal estrutura seguia os pressupostos

sociopolíticos e religiosos já utilizados em África. E Zumbi¹¹⁴ sendo descendente de africanos e herdeiro da cosmovisão bantu aprendeu táticas e estratégias de (sobre)vivência do seu povo. Assim, sendo ele, filho de Sabine, neto materno de Aqualtune e sobrinho de Ganga Zumba (primeiro líder do Quilombo dos Palmares), Zumbi tinha em sua avó, princesa africana filha de Mwenekongo, a continuidade do Reinado e dos conhecimentos de sua linhagem ancestral e nobre¹¹⁵.

Embora Zumbi dos Palmares (1655-1695), o grande e mais conhecido Rei (líder) do quilombo tenha nascido no Brasil, seu próprio nome deriva da expressão N'zambi que significa Deus, o supremo criador presente na cosmogonia bantu. Nos dias atuais, além de ser reconhecido como Herói da Pátria do Brasil, Zumbi dos Palmares é incorporado e reverenciado enquanto ancestral em muitos momentos e em celebrações das religiosidades de matriz africana no Brasil, como no Congado e em terreiros. Inclusive o Dia Nacional da Consciência Negra (o 20 de novembro) é celebrado em virtude do assassinato de Zumbi em 20 de novembro de 1695, quando foi degolado aos 40 anos de idade, a mando do bandeirante Domingos Jorge Velho, que em seu ímpeto deixou a cabeça de Zumbi dos Palmares exposta até sua completa decomposição no Pátio do Carmo, em Recife, capital de Pernambuco.

Zumbi é um dos grandes líderes da história do Brasil, considerado símbolo de resistência e luta contra a escravidão e pelas liberdades religiosa e cultural africanas no Brasil colonial. Sua memória foi pauta conquistada pela luta do Movimento Negro em 20 de novembro de 1995, quando no aniversário de 300 anos de sua morte mais de 30 mil pessoas estiveram em Brasília - reunidas na Marcha contra o Racismo, Pela Igualdade e a Vida - denunciando o preconceito, a discriminação, o racismo e a ausência de políticas públicas para a população negra no país.

A memória preservada de Zumbi dos Palmares é fruto das reivindicações dos militantes e das organizações do Movimento Negro. Dessa ação e de outras ações do Movimento Negro, especialmente depois da Conferência de Durban¹¹⁶, resultou em 2003 a inserção da comemoração do Dia da Consciência Negra nos calendários escolares regulamentada pelo artigo 79B da Lei 9394/96 de Diretrizes e Bases da

¹¹⁴ Significa espírito invencível, aquele que não morre, é o título dado aos líderes de Palmares, pode ser que o mito de que Zumbi não morreu é um fato, ancorado na ideia de que o homem morre, mas o título que o traveste não. Zumbi era Jaga, a etnia dos guerreiros de Nzinga (FONSECA, 2018, diário de campo).

¹¹⁵ Ver também <http://www.overmundo.com.br/banco/sabina-mae-de-zumbi>

¹¹⁶ A III Conferência Mundial contra o Racismo, a Discriminação Racial, a Xenofobia e as Formas Conexas de Intolerância, aconteceu em Durban, na África do Sul, entre os dias 31/08 e 08/09/2001. O Brasil esteve presente, sendo representado por 42 delegados e cinco assessores técnicos, a relatoria geral da conferência foi realizada por Edna Roland, mulher, negra, brasileira e ativista do Movimento Negro.

Educação Nacional, alterada pela Lei.10.639/03 que institui o ensino de história e cultura africana e afro-brasileira nas escolas. A história de Zumbi, do Quilombo dos Palmares e de tantos outros quilombos, territórios e manifestações culturais de raiz africana é parte do conteúdo e do currículo orientados pelo Parecer n.º CNE/CP 003/2004 que dispõe Diretrizes Curriculares Nacionais para a Educação das Relações Étnico-Raciais e para o Ensino de História e Cultura Afro-Brasileira e Africana para regulamentar o exercício das referidas leis.

Hoje as terras governadas pelo Rei e guerreiro afro-brasileiro Zumbi dos Palmares está aberta à visitação desde 2007 pela fundação do Parque Memorial Quilombo dos Palmares (Patrimônio Histórico e Artístico Nacional), o único parque temático dedicado a cultura afro-brasileira, fruto de mais de 25 anos de luta do Movimento Negro brasileiro. Sob a proteção do Governo Federal e sob a posse de sua descendência que ainda mora no local, na Serra da Barriga, tombada pelo Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional (IPHAN) em 1985, no município de União dos Palmares em Alagoas a 100 km de Maceió. O parque recria o ambiente e as instalações do quilombo no século 17: como a Casa de Farinha (Onjô de Farinha), Casa do Campo Santo (Onjô Cruzambê) e Terreiro de Ervas (Oxile das Ervas), Ocas Indígenas e Muxima de Palmares (Coração de Palmares), construções feitas com paredes de pau-a-pique, cobertura vegetal e inscrições nas línguas de origem bantu e yorubá¹¹⁷.



Vista do alto do o Parque Memorial Quilombo dos Palmares na Serra da Barriga em Alagoas¹¹⁸.

¹¹⁷ Origem e fonte das informações desse texto em http://serradabarriga.palmares.gov.br/?page_id=101

¹¹⁸ Fonte da foto: <http://agenciabrasil.ebc.com.br/cultura/noticia/2017-11/regiao-do-quilombo-dos-palmares-se-tornara-patrimonio-cultural-do-mercosul> acesso em 12 jan 2018.

Além disso, essas formas de construções nos mostra a dimensão política das estratégias de (sobre)vivência, sociabilidade e dos esforços diplomáticos dos africanos escravizados no Brasil e das Américas. No mais, outra forma de organização societária de resistência e autonomia dos escravizados foram as Irmandades Negras, sociedades de solidariedade e auxílio financeiro entre negros que boa parte do Congado no Brasil se vincula até hoje.

A importância das irmandades [negras] na história do Brasil, especificamente no que se refere ao nosso legado civilizatório africano, concerne não somente às correntes de libertação da escravidão, constituídas pela administração e acumulação de recursos capazes de obter cartas de alforria, mas sobretudo por sua luta pela ocupação de um espaço-social urbano capaz de garantir a coesão grupal necessária à afirmação existencial, à constituição da identidade e à continuidade das culturas negras em nossa terra (LUZ, 2000, p.343).

Como associações de caráter sócio-filantrópico no âmbito católico, as irmandades negras foram criadas inicialmente por escravizados libertos para “amparar a comunidade negra e promover a compra de cartas-de-alforria” (CASTRO, 1995, p. 25-26), promovendo a defesa dos valores culturais, éticos e estéticos cultivados a partir das raízes religiosas africanas que permitiu fortalecer não somente as religiões de matriz afro-brasileira, mas também todo “o repertório linguístico de base africana” (idem) utilizado “como meio de expressão simbólica de seus valores religiosos” (ibidem).

Além disso, para os negros, as irmandades eram territórios onde podiam gozar da liberdade de afirmar sua identidade étnico-cultural dentro de suas nações, protegidos da perversidade colonial, exercendo ali seu sentimento de pertença para sobreviver e até para burlar e subverter o sistema, por meios dos Reinados (Congados). Toda a ritualística pensada dentro do Congado favorecia os escravizados, quando este por meio das formas tidas como “cristãs”, criavam estratégias de comunicação entre todas as nações. Dessa forma, o cortejo da coroação dos Reis Negros e a presença desse Reinado durante as festas dos santos padroeiros, seja nos espaços urbanos, nos quilombos ou nas irmandades, possuía a função de catalisar algumas comunidades, sobretudo, na afirmação de identidades culturais, oriundas das nações africanas¹¹⁹ (FRANÇA, 2017; MELLO E SOUZA, 2006; 2002).

¹¹⁹ Texto adaptado de Ávany França “O papel dos santos negros”, disponível em <http://leiturasdahistoria.uol.com.br/o-papel-dos-santos-negros/> Acesso: 28 jan 2018.



Reinado do Congo na Coleta para Manutenção da Igreja do Rosário por uma Irmandade Negra de 1839¹²⁰

Na imagem acima, o Reinado - da direita para a esquerda, o Rei, a Rainha, o Mestre-Sala e a Princesa - compõe a mesa arrecadando as contribuições dos escravizados para a Irmandade Nossa Senhora do Rosário. Delfino (2015) salienta que na ocasião da coleta de esmolas, a presença de músicos era essencial e não podia faltar - é notável a realzeza negra acomodada no trono composto e instalado às portas da igreja - em cima da mesa a toalha ornamentada com a bandeja de prata onde se depositava as esmolas aos santos negros, “o recipiente logo se enchia e se esvaziava em função da piedade caritativa dos irmãos que chegavam de todas às partes da vila para deixar sua oferta ao santo” (DELFINO, 2015, p.342-343). Delfino, ainda, salienta que Debret deu ênfase “à generosidade das mulheres em despender esmolas à entidade protetiva, da mesma forma, Debret se viu impressionado pela forma com que os devotos externalizavam sua devoção” (DELFINO, 2015, p.342-343), também era comovente “gestos de piedade, como a genuflexão em frente à imagem”, quando “os fiéis beijavam os pés e mãos do orago, como se ele ganhasse vida própria com as súplicas e lamentos daqueles que se aproximavam” (DELFINO, 2015, p.342-343). Sendo assim, “nesses eventos festivos e cotidianos da irmandade” (DELFINO, 2015, p.342-343), de todo modo, “não havia espaço somente para a música sacro-barroca nesses” (DELFINO, 2015, p.342-343), pois a presença dos cantos e músicas africanas demarcavam “os peditórios e reinados, a musicalidade trazia feições próprias da diáspora, marcada por

¹²⁰ Imagem feita por Jean Baptiste Debret (2011), um pintor e retratista francês que visitou o Brasil no séc. XIX entre 1816 e 1831. Nesse período, Debret como pintor de assuntos oficiais do Império e como professor de pintura histórica na primeira academia do Rio de Janeiro, retratou o cotidiano da colônia, registrando momentos de trabalho de homens e mulheres escravizados. Ele é fonte valiosa para análise da cultura brasileira, indígena e africana da época (COSTA; RABELO, 2014; DELFINO, 2015, p.343).

ritmos africanos executados por batedores de caixa e pela sonoridade forte das percussões” (DELFINO, 2015, p.342-343).

Entretanto, segundo Delfino (2015, p.342-343). “aos olhos do europeu”, essa afromusicalidade “dentro dos reinados ou nos peditórios poderia parecer” (idem), sobretudo, “uma expressão de divertimento ou pura distração” (ibidem); mas, “todavia, os tambores e os versos recitados exerciam uma função de comunicação com o sagrado, ao promover uma espécie de catarse espiritual e estado de êxtase no momento em que se celebrava a entidade protetiva e se invocava os ancestrais” (DELFINO, 2015, p.342-343). A música, o canto e a dança evocava aqueles cuja presença se personificava não somente nas imagens dos santos, mas sobretudo nas sensações corpóreas de africanos naquele momento. Nos dias de hoje, essa pratica ainda é presente no Congado, enquanto celebrações de Coroação do Reinado dos Reis Negros por todo o país.



Rei e Rainha Congos, Rei e Rainha Eleito, Princesa e Príncipe da festa de Nossa Senhora do Rosário em Piedade do Rio Grande-MG, 2009 (MONTEIRO, 2016, p.2)¹²¹.

¹²¹ Fotografia de Rui Ernani. Acervo pessoal de Romário Tomé, presente no artigo “A origem mítica das festas de Congada e as memórias da escravidão no tempo presente em Minas Gerais” de Livia Nascimento Monteiro (2016, p.2), segundo a autora a foto foi tirada em 2009 “da então rainha Conga na época, dona Maria Teresinha de Castro, de capa branca, o rei congo José Tomé Neto, sentado à direita, a rainha eleita Maria Lucy da Silva, de capa azul, o rei eleito Carlos Antônio de Oliveira, sentado à esquerda e os príncipes (de pé) Cairo de Castro e Polyana Cristina da Silva, na festa da Congada e Moçambique de Piedade do Rio Grande- Minas Gerais”. Disponível em <http://www.koinonia.org.br/oq/uploads/arquivo/A%20origem%20mitica.pdf> Acesso em 14 jan.2018.

Para Luz “através das irmandades, o negro ampliava os espaços sociais necessários à coesão grupal e sua afirmação existencial própria assentada no continuum civilizatório africano” (LUZ, 2000, p.387). Nesse período colonial, “inúmeros visitantes e viajantes estrangeiros testemunharam no decorrer dos séculos XVIII e XIX as dimensões das manifestações e entusiasmo das irmandades negras no âmbito das festas católicas” (LUZ, 2000, p.387), mas foram poucos os que “avaliaram a dimensão da reconstituição da identidade negro-africana em meio a esse processo social” (LUZ, 2000, p.387), mesmo impressionados com o “zelo e entusiasmo dos negros perante as manifestações externas da religião católica” (LUZ, 2000, p.387), foram poucos os viajantes “que deram conta do legado cultural dos cultos africanos que sobreviveram debaixo da aparência externa da religião ortodoxa” e imposta na época (MATTOSO, 1978, p.209 apud LUZ, 2000, p.387).



Coroação de um Rei nos Festejos de Reis por Carlos Julião, 1740-1811¹²²

¹²²Carlos Julião foi um pintor luso-italiano e engenheiro do exército colonial, que retratou em aquarela o período da mineração no Brasil. Imagem disponível em <http://bdlb.bn.br/acervo/handle/123456789/16231>. Acesso 21 fev 2018.



Cortejo da rainha negra já coroada na Festa de Reis por Carlos Julião, 1740-1811¹²³

Assim, como espaço dessa manutenção da continuidade das tradições africanas e como parte do processo de caracterização do Congado no Brasil, as irmandades negras, além de fortalecer as identidades dos grupos compostos por nações africanas, elas também favoreciam a organização do que hoje chamamos de *crowdfunding*¹²⁴ um fundo rotativo-solidário ou financiamento coletivo, que a época correspondia ao gerenciamento e poupança de dinheiro para compra de alforria de negros (nacionais ou africanos) escravizados, concedendo-lhes suas liberdades. As irmandades também prestavam assistências de outras naturezas, como funeral e sepultamento dos mortos, compatriotas ou parentes de nação (DELFINO, 2015; LUZ, 2000). As irmandades negras traziam em suas atuações a herança do catolicismo desde África; catolicismo esse africanizado pela resistência africana à colonização.

[...] No Brasil em algumas ocasiões o catolicismo, por estar presente na região do antigo reino do Congo desde o final do século XV, serviu de ligação com um passado africano que era importante elemento na composição das novas identidades das comunidades afrodescendentes no contexto da diáspora. Ao estudar os festejos em torno da coroação de reis do Congo que aconteciam no Brasil desde o século XVII, entendi que estas eram manifestações percebidas de formas diferentes pelos que as realizavam, membros da comunidade negra, e por aqueles identificados com a sociedade senhorial, de origem lusitana, que viam aquelas festas acontecerem mantendo atitudes ora condescendentes, ora repressoras (MELLO E SOUZA, 2002, p.127).

¹²³ Imagem disponível em <http://acervo.bndigital.bn.br/sophia/index.html>. Acesso 21 fev 2018.

¹²⁴ Inclusive O Baobá - Fundo para a Equidade Racial é uma iniciativa de crowdfunding, inspirada nas irmandades, voltada para a promoção da equidade étnico-racial no Brasil. Saiba mais em <http://baoba.org.br/wp-content/uploads/2016/06/web-MEMORIAS-DO-BAOBA.pdf>

Dessa forma, mesmo estando no seio da Igreja Católica, as irmandades negras, como comunidades negras religiosas, também serviam como proteção contra a perseguição à cultura negra da época, uma vez que professava no interior de sua prática a religiosidade africana, perfazendo o que Rubens Alves da Silva (2010) e Marina de Mello e Souza (2002) denominam como catolicismo negro.

Enquanto para uns as festas em torno de reis [Congado] remetiam a chefias africanas, a ritos de entronização, à prestação de fidelidades, para outros elas se associavam à noção de um império, que se estendia pelos quatro cantos do mundo: Europa, África, América e Ásia, e que tinha a experiência da catequese na região do antigo reino do Congo como um dos momentos emblemáticos do empenho evangelizador de Portugal. No meu entender, a penetração dessa festa entre muitas comunidades negras do Brasil, principalmente do final do século XVIII a meados do XIX, deu-se devido a uma combinação de fatores que fizeram com que as comemorações em torno de um rei congo tivessem significados importantes tanto para a comunidade negra como para o grupo senhorial, que detinha o poder de permitir ou reprimir as manifestações dos negros (MELLO E SOUZA, 2002, p.127-128).

Porém, tanto as irmandades, congados (coroação de reis negros), a musicalidade, a capoeira, as danças associadas aos calundus e outras manifestações afro, tais como as religiões de matriz africana, nascidas dentro desse contexto e no período da escravidão, quando não eram combatidas pela Igreja Católica e reprimidas por autoridades, eram perseguidas pela polícia. Inclusive, em virtude de perseguições, algumas das irmandades negras se desvincularam da Igreja Católica, outras foram se aproximando novamente do clero em virtude da atuação de ativistas e organizações negras e católicas.

No mais, de maneira geral, infelizmente, a demonização da cultura afro, acontece do passado até os dias de hoje, tendo algumas igrejas evangélicas e até traficantes como protagonistas dos ataques aos terreiros e templos de matriz africana. Todavia, para resistir a todo esse processo desde o período colonial à contemporaneidade, tanto os congados, como as malhas de capoeira, quanto as religiões de matriz africana “conseguiram se estabelecer como uma forma de resistência pacífica, mas não passiva. Assim, elas se tornaram no mais permanente e dinâmico foco de irradiação de aportes africanos no Brasil” (CASTRO, 1995, p. 25-26).

Foi no interior dos espaços sociais instituídos pelas Irmandades Negras Religiosas que as relações sociais, diria étnico-raciais, foram reestruturadas e “emanadas dos centros de irradiação dos valores negros” (LUZ, 2000, p.387), isto é, das “instituições da religião tradicional africana” entre povos de diferentes origens da África (LUZ, 2000, p.387), reunidos pela continuidade de seus legados de origem – legado esse que possibilitou africanizar os rituais católicos (e criar outros) por meio de

associações simbólicas entre santos católicos e orixás, inkices e voduns, tanto em África e em Portugal quanto no Brasil.

Mas não somente, as irmandades negras além de adquirir a liberdade de escravizados, essas compravam terrenos, prédios e realizavam construções que por vezes sediavam as igrejas, que levavam o nome dos santos padroeiros das irmandades. Ali no espaço físico, além de serem enterrados, por vezes, os corpos dos párocos responsáveis, também tinham assentamentos das entidades, orixás e inkices do panteão de divindades africanas. Até hoje, no geral, esses lugares são espaços sagrados da presença e da religiosidade de matriz africana. Tal estratégia, por exemplo é evidente nas ações da Irmandade de Nossa Senhora da Boa Morte da Barroquinha (constituída apenas por mulheres) em que se reuniam e se “reúnem as altas sacerdotisas do culto nagô”, é também na Irmandade de Nossa Senhora do Rosário dos Homens Pretos em Olinda¹²⁵, fundada em meados do século XVI.



Imagens da Igreja sede da Irmandade dos Homens Pretos de Olinda. As referências documentadas sobre a Igreja e Irmandade datam de meados do século XVI, sendo a Igreja bem documentada a partir de 1627. As celebrações do Congado eram realizadas no entorno da igreja em alusão as festas religiosas africanas¹²⁶.

Contudo, mesmo variando nos nomes, em atribuições aos santos padroeiros, as irmandades negras estão por todo o Brasil, umas mais velhas, outras mais recentes, ambas foram conhecidas também como Irmandades dos Homens Pretos e/ou Pardos, fundadas em meados do século XVI em Olinda, Pernambuco; em meados do século XVII no Rio de Janeiro; em 1654 - Recife, Pernambuco; em 1682 - Belém, Pará; em

¹²⁵ A Igreja de Nossa Senhora do Rosário dos Pretos de Olinda é a primeira igreja do Brasil pertencente a uma irmandade negra conduzida por escravizados Bantu.

¹²⁶ Fonte do texto - Inventário dos Lugares de Memória do Tráfico Atlântico de Escravos e da História dos Africanos. Fonte das imagens, disponível em <http://pernambucoimortal.com/c/igrejas/igreja-de-nossa-senhora-do-rosario-dos-homens-pretos#!prettyPhoto> acesso em 12. Jan. 2018.

1685 - Salvador, Bahia; em 1708 - São João del-Rei, Minas Gerais; em 1711 no Largo do Paçandu na cidade de São Paulo; em 1713 – Cachoeira do Campo e Sabará, Minas Gerais; em 1715 – Ouro Preto, Minas Gerais; em 1728 – Serro, Minas Gerais; em 1750 Irmandade de Nossa Senhora do Rosário e São Benedito de Desterro em Florianópolis, cuja capela sede remonta desde 1726; em 1753 Irmandade do Rosário em Mariana; em 1754 - Viamão, Rio Grande do Sul; em 1771 - Caicó, Rio Grande do Norte; em 1773 - Mostardas, Rio Grande do Sul; em 1774 - Rio Pardo, Rio Grande do Sul e em 1782 – Paracatu, Minas Gerais¹²⁷.

Dentre essas e outras irmandades e igrejas que foram criadas para abrigar a religiosidade do povo negro, impedido de frequentar as mesmas igrejas dos brancos nos espaços urbanos e rurais da época, destaca-se a Irmandade de Nossa Senhora do Rosário dos Pretos da Freguesia de Antônio Dias foi fundada por volta de 1717, sediada na Igreja de Santa Efigênia, conhecida como Igreja de Santa Efigênia dos Pretos, ou ainda como Igreja de Nossa Senhora do Rosário do Alto da Cruz localizada no alto da Ladeira de Santa Efigênia na cidade de Ouro Preto, Minas Gerais¹²⁸.



Igreja Matriz de Santa Efigênia, Ouro Preto, Minas Gerais¹²⁹.

¹²⁷ Fonte oriunda da consulta ao Inventário dos Lugares de Memória do Tráfico Atlântico de Escravos e da História dos Africanos Escravizados no Brasil do Laboratório de História Oral e Imagem, da Universidade Federal Fluminense disponível em http://www.labhoi.uff.br/sites/default/files/4_inventario_igrejas.pdf Acesso em 12.jan.2018.

¹²⁸ Fonte do texto disponível em: <https://cronicasmacaenses.com/2012/09/22/ouro-preto-igreja-de-santa-efigenia-ou-n-s-do-rosario-e-a-lenda-de-chico-rei/> Acesso em 12 jan de 2018.

¹²⁹ Imagem disponível em <http://viajarvereviver.com.br/349-igrejas-de-ouro-preto/> Acesso 12.jan.2017.



A Igreja Matriz de Santa Efigência por dentro¹³⁰.



Pintura interna do teto acima do altar mor em Alusão ao Papa Negro; resta saber qual deles, já que na história houve três papas negros canonizados oriundos de África: Vitor I, Melquíades e Gelásio I¹³¹.

Essa a igreja demorou 55 anos para ser construída, de 1730 a 1785, porque os escravizados só podiam construí-la durante a noite, pois trabalhavam o dia todo, muitos no interior das minas de ouro e outros minérios. A história oral dentro do Congado e de outras fontes, afirma que essa igreja foi levantada com a liderança de Chico Rei, rei africano: Mwenekongo, traficado como escravizado do Reino do Kôngo; ele liderou seu povo nessa construção, cujo ouro era extraído de sua própria mina, intitulada Mina Encardideira, que Chico Rei conquistou com muito trabalho, posteriormente a compra

¹³⁰ Imagem disponível em <https://cronicasmacaenses.com/2012/09/22/ouro-preto-igreja-de-santa-efigenia-ou-n-s-do-rosario-e-a-lenda-de-chico-rei/> Acesso 13 Jan. 2018.

¹³¹ Fonte da imagem disponível em <https://cronicasmacaenses.com/2012/09/22/ouro-preto-igreja-de-santa-efigenia-ou-n-s-do-rosario-e-a-lenda-de-chico-rei/> Acesso 12. Jan.2018.

de sua própria liberdade. Muitos falam que os escravizados que compunham essa irmandade, escondiam ouro no cabelo e com isso, muitos conseguiam comprar sua alforria e ajudar na construção e decoração da igreja¹³². É importante destacar que a história de Chico Rei e seu povo oriundo do Reino do Kôngo é referência histórica no surgimento e divulgação do Congado no Brasil, essa parte da história oral será explicitada no texto posterior a esse subcapítulo.

Logo, foram essas, assim como outras irmandades negras espalhadas pelo Brasil que ofereceram suporte para a preservação da religiosidade tradicional de raiz africana no país (LUZ, 2000). Dentre as religiões afro-brasileiras mais conhecidas está o Candomblé com diferentes nações e identificações entre elas Congo-Angola, Jeje, Ketu, Nagô, etc, podendo ser referido ou até confundido com outras religiosidades negras, tais como o Xangô em Pernambuco e Tambor de Mina no Maranhão, também a Umbanda e a Jurema que trazem elementos afro e indígenas, o Calundu, a Cabula, os Cultos aos Egunguns, o Catimbó, a Quimbanda, o Xambá e o Omolokô, esse último reúne em seu culto elementos da Umbanda e do Candomblé; recentemente o Lukumí e o Culto a Ifá estão em ascensão de adeptos no Brasil.

Todas essas religiosidades possuem diferenças, mas também há semelhanças. Foi por meio da religiosidade e das manifestações culturais que dela descendem ou se alimentam que os africanos e sua descendência no Brasil estabeleceram seu ethos identitário¹³³, perfazendo suas identidades, culturas e pertencimentos individuais e coletivos. Dizendo de outro modo:

O ponto central de reagrupamento dos africanos e seus descendentes no Brasil foi a religião, caracterizada pelas bem organizadas comunidades religiosas que reestabeleceram as diversas hierarquias sociais e as formas de relações sociais características do processo cultural e civilizatório negro. No âmbito civilizatório, podemos aproximar características básicas comuns presentes na religião negra que assim como na África permanecem no Brasil:

- A unidade, a comunidade a hierarquia e seus descendentes;
- A ligação solidária entre os ancestrais de grandes méritos;
- O vínculo indissociável entre o visível e o invisível e, mais especificamente, entre os mortos, os espíritos e os vivos;
- A importância primordial do ato de viver (LUZ, 2001, p.69).

Nesse processo civilizatório do ethos identitário africano, as religiões afro ocupam lugar central na preservação e manutenção “dos valores espirituais, da visão de

¹³² Fonte do texto: <http://www.ouopreto.com.br/atrativos/religiosos/igrejas/igreja-de-santa-efigenia>

¹³³ Esse conceito traz o sentido da complementariedade e expansão entre identidade e pertencimento, saiba mais sobre isso no subitem dessa tese - “Principais categorias teórico-metodológicas”.

mundo que proporciona e impulsiona a vontade de viver” (LUZ, 2011, p.79). Portanto, essa presença de África na orientação da religiosidade afro-brasileira marca sua morada principal nos cultos aos ancestrais e antepassados legando aos rituais aspectos de seu ethos identitário, conforme a nação de cada terreiro ou espaço religioso. Pode-se dizer que cada espaço religioso pertence a uma nação, a um território africano na diáspora; cada terreiro condiz sua prática diante da linhagem étnica-cultural, da família consanguínea ou estendida correspondente a sua origem memorial em África, essa é a concepção que orienta as ações dos terreiros e de seus participantes dentro e fora do espaço religioso e entre as próprias linhagens e relações de parentesco.

Como se vê, as religiosidades de matriz africana, em certa medida, possuem uma organização sócio-cultural-religiosa fundamentada em tradições africanas que além de legar seu ethos identitário de origem, orientam de maneira filosófica e empírica as práticas, orações, símbolos, palavras, cantos, danças, ritmos, linguagens, expressões, pensamentos, ensinamentos, personalidades, oferendas, indumentárias e ritualísticas que unem a ação à reflexão para a vida.

Assim, ao trazerem em sua organização elementos de organizações societárias em África, as religiões de matriz africana fundam seus territórios conforme sua linhagem étnica-cultural; não é à toa e por simples coincidência o uso da palavra terreiro para identificar as roças de candomblé e outros espaços religiosos dessa raiz.

De acordo com suas raízes africanas, os candomblés, por exemplo, estão organizados em "nações" que se denominam congo-angola, jeje, nagô-queto-ijexá e um dos mais importantes critérios de identificação entre elas está em um sistema lexical diferenciado, seja de base banto, ewê-fon ou iorubá, respectivamente, que é utilizado em suas práticas litúrgicas, mas já modificado pela interferência da língua portuguesa. A característica fundamental de cada grupo de culto é a crença no transe de possessão provocado por divindades chamadas genericamente de inquice, vodun ou orixá conforme a "nação" a que um pertence (CASTRO, 1995, p. 28).

Nesse sentido, (re)atualizar as práticas de seus antepassados e ancestrais no Brasil para justamente cultuá-los é um ímpeto que se realiza dentro da ritualística dessas religiões, performando não somente resistência, mas sobretudo dimensões de pertença a determinada nação africana. E é justamente a noção de nação que estabelece a identidade de cada grupo, inclusive de como o mesmo se porta diante das situações e das demandas da vida cotidiana por meio das incorporações e orientações da ancestralidade.

Dessa forma, aos fiéis cabe o ensejo da intenção e da fé nas raízes que ali se apresentam e enraízam as histórias de vida e o sentido do ethos identitário de seus participantes, assim, o significado vai sendo atribuído de acordo com cada graça alcançada, com cada zelo atendido, com cada cuidado e dialogo que ambos, fiéis, entidades, sacerdotes e orixás vão estabelecendo entre si (CASTRO, 1995). Essa noção também contribui para entender melhor o Congado e sua dinâmica, uma vez que as religiosidades de matriz africana se fazem presentes de uma maneira ou de outra, seja pela ancestralidade/antepassados por meio de seus participantes ou da escolha de cada terno em deixá-la mais explícita, segundo sua linhagem étnica-cultural.

Nessa direção, conforme salienta Castro (1995, p.28), a palavra "nação" toma uma “conotação de teor etno-religioso, uma vez que cada grupo foi forçado a adaptar e recriar para si um padrão ideal de comportamento religioso no qual elementos ameríndios e influências cristãs” foram introduzidos em vários níveis e estratégias de dissimulação, negociação e justaposição, segundo a ótica dessa tese. Ao contrário daquilo que afirma a autora como sendo “graus de superposição e assimilação, um processo que os estudiosos denominam de "sincretismo religioso" (idem, 1995, p.28;), para nós tal concepção não garante a complexidade do que foi o processo de estratégias de sobrevivência e de vivência das culturas africanas em oposição, diálogos, tensões, acordos e resistência à cultura dominante desde o período colonial. A religiosidade de matriz africana, a fé e a crença que dela descendia, foi a base para a sobrevivência das pessoas e de suas culturas.

A abrangência das religiosidades de matriz africana, “como diz Antônio Flávio Pierucci, virou cultura: é samba, carnaval, feijoada, acarajé, despacho, jogo de búzios” (PRANDI, 2007), dentre outras expressões e manifestações como o próprio Congado. Dessa forma, o exercício da religião, da religiosidade e da espiritualidade além de determinar e dinamizar o ethos identitário de grupos e pessoas negras, esse compõe as continuidades africanas presentes na afrodíaspóra orientando outras manifestações desse e nesse contexto.

Sendo assim das evidências africanas na cultura brasileira a participação bantu foi decisiva e concludente. Castro (1995, p.28) revela que “a informação histórica existente, alargada e aprofundada por novos tipos de dados, revelados através de uma reorientação metodológica da abordagem tradicional dos aportes africanos no Brasil, trazem a evidente presença de povos bantu-africanos “como a mais antiga em número e em distribuição geográfica no território brasileiro” em virtude do tráfico escravista.

Sendo assim, até em meados do século XIX, foram os Bantu originalmente traficados do Reino do Kôngo e das regiões da Angola atual, as vítimas que em maior quantidade foram transladadas pelo tráfico legal e ilegal da África para o Brasil (idem).

Apesar da origem diversificada, por vezes, confundida pela região ou porto de embarque nas áreas de procedência e das diferenças entre os escravizados africanos, os considerados Bantu e sudaneses foram as etnias que predominaram na influência da cultura brasileira. Sendo os Bantu maioria, assim classificados devido à relativa unidade lingüística dos africanos oriundos de Angola, Congo e Moçambique, esses compostos em etnias que formavam o antigo Reino do Kôngo e também o Império Monomatapa, foram decisivos para o processo de africanização da cultura brasileira.

Os povos bantos predominaram entre os escravos traficados para o Brasil [até...] o século XVII, concentrando-se na região sudeste, mas espalhados por toda a parte, inclusive na Bahia. (...) Os Bantos oriundos do Congo eram chamados de congo, muxicongo, loango, cabina, monjolo, ao passo que os de Angola o eram de massangana, cassange, loanda, rebolo, cabundá, quissamã, embaca, benguela (VAINFAS, 2001, p. 67)

Até o século XVII os sudaneses não se encontravam no Brasil de maneira significativa. Porém, é importante destacar que a partir de meados do século XVIII, os povos “bantus foram fixados mais nas atividades agrícolas e auríferas, povoando” (LUZ, 2011, p.69) o interior do Brasil “principalmente as regiões de Minas Gerais, Rio de Janeiro, São Paulo e áreas do interior do norte e nordeste” (LUZ, 2011, p.69), sendo que os sudaneses foram “fixados nas cidades, destacando Salvador, Recife, São Luís e ainda Porto Alegre e Rio de Janeiro” (LUZ, 2011, p.69). Segundo Castro (1995), por estarem no Brasil em número significativo e há mais tempo, os escravizados de origem bantu foram também os responsáveis por habituar, ensinar e socializar os escravizados de origem sudanesa as táticas de resistência no novo mundo. Para Luz (2000, p.373):

Os nagôs e jeje se utilizariam das mesmas estratégias de luta desenvolvidas pelos bantu no objetivo de se libertarem do jugo da escravidão e de implantarem seus valores culturais característicos de sua identidade própria, afirmando seu direito à existência no contexto nacional nascente.

Assim, diante desse contexto, a diversidade étnica dos africanos, principalmente dos considerados Bantu apresentou-se e exerceu notadamente influência na língua portuguesa, nos ritos e costumes, na culinária e, principalmente, no campo religioso, ao mesclar, traduzir e dissimular com suas tradições religiosas, aspectos do cristianismo, dos povos indígenas e de outras etnias africanas. Essa capacidade de africanizar novas linguagens e cultura, aponta que esses africanos não temeram ao “inventar códigos de

comportamentos e de recriarem práticas de sociabilidade culturais” (PAIVA, 2001, p.23). Diante dessa encruzilhada de possibilidades e universos geograficamente distantes, tais apropriações, recriações e estratégias foram sendo sobrepostas e justapostas como camadas em representações e recriações de práticas culturais de origem (idem. 2001, p.27). Conforme Castro (1995, p. 29):

A antiguidade dessa presença, favorecida pelo número superior de bantos na composição demográfica do Brasil colonial, tanto quanto por sua concentração em zonas rurais, isoladas e naturalmente conservadoras, foram importantes fatores de ordem social e histórica que tornaram a influência banto extensa e profunda no Brasil. Basta observar que as mais notáveis manifestações culturais identificadas como brasileiras autênticas são de origem banto.

Dentre os valores culturais de África que foram incorporados pela população brasileira, tal influência bantu foi se tornando visível em vários segmentos da sociedade, tais como na culinária, práticas religiosas, danças, na língua, linguagem, sobretudo nas palavras.

No livro *Dicionário Bantu do Brasil* (1998), Nei Lopes alista cerca de oito mil palavras africanas incorporadas na língua portuguesa falada no Brasil; a maioria delas são provenientes dos grupos de origem bantu das regiões do Kôngo e Angola, cujas línguas predominantes são quimbundo, umbundo e kicongo; línguas dos respectivos grupos étnicos Umbundu, Kimbundu e Ki Kôngo, que compõe as nações Angola e Congo, especialmente Angola, que ofereceu ao Brasil uma África plural em diálogo com os povos considerados sudaneses; cujo legado se vê explicitamente no Candomblé, por meio de seu panteão de culto aos Orixás, nas cerimônias, nas comidas e oferendas que levam em sua maioria nomes originários da língua yorubá, tais como: ebó (oferenda), axexê (rito mortuário), bori (sacrifício à cabeça); e as comidas por nome de acarajé, acaçá, efó, abará, dentre outras (LODY, 2012; PRANDI, 2000).

Mocotó, moqueca, quiabo, banzo, cumba, corcunda, muvuca, caçula, cochilar, xingar, bunda, corcunda, cafuné, chamego, moleque, dendê, maxixe, cachaça, tanga, quitanda, canga, cachimbo, sunga, samba, marimbondo, caxumba, candomblé, umbanda, macumba, fubá - entre essas, tem outras centenas de palavras de origem bantu inseridas no português brasileiro - algumas delas, tais como calundu e quilombo já estão registradas na poesia de Gregório de Mattos e Guerra desde o século XVII (TRINDADE, 2008). O interessante é que quando analisadas em profundidade essas palavras ressaltam e se relacionam com as práticas sociais das relações domésticas,

familiares, comerciais, festivas e fúnebres dos povos bantu, para Luena Nunes Pereira (2013, s/p) “a gente não percebe a profundidade da influência desses costumes. As palavras, sozinhas, aparecem como curiosidades, mas ‘quitanda’, por exemplo, vem das práticas comerciais, ‘chamego’ e ‘cafuné’ dos modos de cuidar, educar, criar os filhos”.

Apesar de afirmar a necessidade de estudar mais a influência de línguas africanas no português do Brasil, Castro (1995, p. 30), aponta que os “dados de investigação recente suscitaram a tese de que as diferenças fonológicas que separam a pronúncia do português do Brasil e de Portugal resultam de um prolongado processo de interação social dos falares africanos no Brasil colônia”. E mais uma vez a participação bantu predomina nessa contribuição, por meio dos “inúmeros dialetos [idiomas] de base banto [...] falados como línguas especiais por comunidades negras rurais” (CASTRO, 1995, p. 30) perfazendo “sobrevivências de antigos quilombos, em diversas regiões do território brasileiro” (idem). Essas inúmeras línguas, linguagens e palavras africanas estão presentes de uma maneira ou de outra nas comunidades negras espalhadas na forma de quilombo urbano ou rural pelo país, “provavelmente sobrevivências de antigos quilombos, em diversas regiões do território brasileiro” (ibidem). É possível observar também essas reminiscências em frases inteiras, maneiras de falar e/ou falares africanos em alguns cantos e até mesmo nas identificações e conversas entre a comunidade, como no Congado, por exemplo, em que muitos cantos e falares expressam a origem bantu das palavras, bem presentes em comunidades quilombolas que também são comunidades congadeiras, tais como Os Arturos.



Ternos de Moçambique celebrando o Congado dentro da Comunidade dos Arturos¹³⁴

¹³⁴ A comunidade quilombola e congadeira dos Arturos é Patrimônio Imaterial do Estado de Minas Gerais, localizada na cidade de Contagem. Imagem disponível em <http://g1.globo.com/minas-gerais/noticia/2014/05/comunidade-dos-arturos-se-torna-patrimonio-cultural-imaterial-de-minas.html> Acesso em 02 mar 2018.

No entanto, é oportuno abrir um parêntese, devido à presença de povos de diferentes partes do continente originário África, se faz necessário também descobrir e aproximar outros universos africanos à influência bantu não somente dentro da cultura brasileira, mas também dentro do Congado. Um exemplo disso é perceber a presença dos yorubás por meio dos orixás na devoção negra ou desvelar a presença de povos ewê-fon originários do golfo de Benin, que também imprimiram na cultura brasileira suas marcas identitárias, com destaque para os portões das casas brasileiras que carregam o símbolo adinkra Sankofa impresso nas grades de ferro, cujos aspectos culturais remetem aos atuais territórios de Gana, Togo e Benin.

Símbolos adinkras esses, que também estão presentes nos inscitos e símbolos que ornamentam a Igreja Matriz de Santa Efigênia (Ouro Preto, Minas Gerais), sede da Irmandade Negra cuja história oral vincula-se a soberania, comando e legado do grande Galanga, Rei do Congado, o Mwenekongo Chico Rei, cuja presença se faz territorializada e incorporada por seus representantes vivos dentro do Congado.



O adinkra sankofa traz o sentido de que se você esquecer, não é proibido voltar atrás e reconstruir¹³⁵.



Sankofa grafada nos portões das casas ao lado da minha em Araraquara. Foto: Tatiane Souza, 2018¹³⁶.

¹³⁵ Imagem disponível em <http://www.adinkra.org/htmls/adinkra/sank.htm> Acesso em 17 jan 2018.

¹³⁶ Adinkra são formas de comunicação e escrita utilizadas pelo povo Akan residentes em Gana, país da África ocidental. Essas figuras são escritas que compõem um sistema ideográfico de conteúdo simbólico, cultural, filosófico e epistemológico que trazem em seus significados provérbios das dimensões do mundo visível e do mundo invisível no universo africano. Isso significa que esses e outros símbolos espalham as

Castro (1995, p.30) aponta que tal contingente dos povos ewê-fon aumentou “em consequência da demanda crescente de mão-de-obra escrava nas minas de ouro, então descobertas em Minas Gerais, Goiás e Bahia, simultaneamente com a produção de tabaco também na Bahia”. Tal etnia concentrou-se no Brasil em Ouro Preto (antiga Vila Rica) de Minas Gerais, onde “chegou a ser corrente entre os negros da região uma língua que identificamos de base ewê-fon, registrada em 1724 por Antônio da Costa Peixoto na obra nova da língua geral de Mina, publicada em 1945, em Lisboa, sendo “o documento linguístico mais importante do tempo da escravidão no Brasil” (idem). Com uma forte influência cultural, Castro (1995, p.30) aponta que os aportes de origem ewê-fon foram responsáveis pela estrutura dos candomblés da Bahia, como na cidade de Cachoeira, no Recôncavo baiano, onde ainda hoje, predominam os candomblés de nação jeje de base ewê-fon; que também influenciou a organização das religiões denominadas tambor de Mina no Maranhão, onde sua herança é observada nos ritos agrícolas da colheita do inhame. No documentário “Atlântico Negro: a rota dos orixás” (1997) é possível perceber a presença dessa África e sua influência que aproxima e confere identidade a religiosidade, a musicalidade, a fala, os hábitos alimentares, a estrutura familiar e as manifestações culturais de lá e de cá.

Ainda sobre a influência africana não somente na estrutura da língua e das palavras, mas em seu sentido e significado filosófico e político, é inegável a origem bantu presente na organização da República de Palmares em pleno século XVII, nos nomes de seus maiores líderes como Ganga Zumba e Zumbi, e também na sua toponímia (Damba, Osenga etc.) do termo quilombo (CASTRO,1995). Inclusive, a própria palavra "quilombo", advém do termo da língua bantu conforme salienta Munanga (1996, p. 58), o quilombo

é seguramente uma palavra originária dos povos de línguas bantu (kilombo, aporuguesado: quilombo). Sua presença e seu significado no Brasil têm a ver com alguns ramos desses povos bantu cujos membros foram trazidos e escravizados nesta terra. Trata-se dos grupos lunda, ovimbundu, mbundu, Kôngo, imbangala, etc., cujos territórios se dividem entre Angola e Zaire.

Quilombo (Kilombo) em sua etimologia quer dizer acampamento guerreiro na floresta, tal concepção aproxima o intento de liberdade dos africanos colonizados em África e dos africanos escravizados com sua descendência negra no Brasil, como vimos

Áfricas que aqui aportaram no Brasil com suas continuidades africanas, passíveis de nossa sensibilidade e observação (SOUZA, 2012). Veja também o livro Adinkra organizado por Elisa Larkin Nascimento e Luiz Carlos Gá (2009).

Zumbi, líder do Quilombo dos Palmares, foi morto em 1695, quase no fim do século XVII. Coincidentemente, a formação da instituição quilombo no continente africano, especificamente na área cultural bantu, aconteceu também nos séculos XVI e XVII. O quilombo africano, no seu processo de amadurecimento, tornou-se uma instituição política e militar transétnica, centralizada, formada por sujeitos masculinos submetidos a um ritual de iniciação. A iniciação, além de conferir-lhes forças específicas e qualidades de grandes guerreiros, tinha a função de unificá-los e integrá-los ritualmente, tendo em vista que foram recrutados das linhagens estrangeiras ao grupo de origem. Como instituição centralizada, o quilombo era liderado por um guerreiro entre guerreiros, um chefe intransigente dentro da rigidez da disciplina militar (MUNANGA, 1996, p.63).

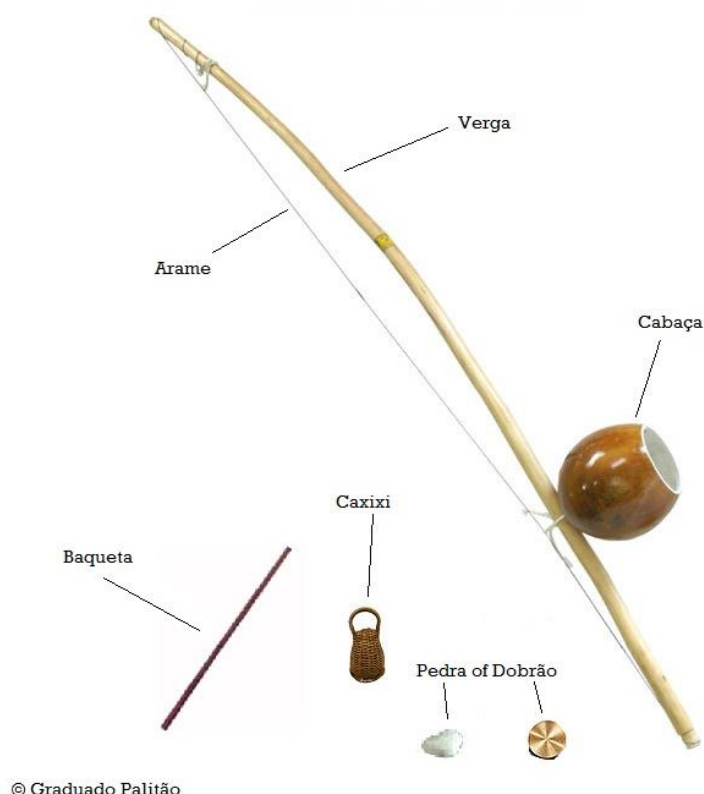
Tal concepção e visão de guerra dos quilombos africanos perfaziam as estruturas dos quilombos brasileiros.

Pelo conteúdo, o quilombo brasileiro é, sem dúvida, uma cópia do quilombo africano reconstruído pelos escravizados para se opor a uma estrutura escravocrata, pela implantação de uma outra estrutura política na qual se encontraram todos os oprimidos. Escravizados, revoltados, organizaram-se para fugir das senzalas e das plantações e ocuparam partes de territórios brasileiros não-povoados, geralmente de acesso difícil. Imitando o modelo africano, eles transformaram esses territórios em espécie de campos de iniciação à resistência, campos esses abertos a todos os oprimidos da sociedade (negros, índios e brancos), prefigurando um modelo de democracia plurirracial que o Brasil ainda está a buscar. Não há como negar a presença, na liderança desses movimentos de fuga organizados, de indivíduos escravizados oriundos da região bantu, em especial de Angola, onde foi desenvolvido o quilombo. Apesar de quilombo ser um modelo bantu, creio eu que, ao unir africanos de outras áreas culturais e outros descontentes não-africanos, ele teria recebido influências diversas, daí seu caráter transcultural. Com efeito, a transculturação parece-me um dado fundamental da cultura afro-brasileira. A “pureza” das culturas nagô e bantu é uma preocupação de alguns pesquisadores e nada tem a ver com as práticas e estratégias dos que nos legaram a chamada cultura negra no Brasil. Com efeito, os escravizados africanos e seus descendentes nunca ficaram presos aos modelos ideológicos excludentes. Suas práticas e estratégias desenvolveram-se dentro do modelo transcultural, com o objetivo de formar identidades pessoais ricas e estáveis que não podiam estruturar-se unicamente dentro dos limites de sua cultura. Tiveram uma abertura externa em duplo sentido para dar e receber influências culturais de outras comunidades, sem abrir mão de sua existência enquanto cultura distinta e sem desrespeitar o que havia de comum entre seres humanos. Visavam a formação de identidades abertas, produzidas pela comunicação incessante com o outro, e não de identidades fechadas, geradas por barricadas culturais que excluem o outro. Precisamos desse exemplo de união legado pela República de Palmares para superar e radicar o racismo e seus duplos (MUNANGA, 1996, p.63).

Os termos "Candomblé", "Macumba", “Umbanda” e "Catimbó" também são terminologias de línguas bantus, denominando cultos de matriz africana, sendo os três últimos de base bantu-indígena no Brasil, assim como o Candomblé-de-caboclo, que desfruta da mesma base bantu nos “aportes (adornos, comidas, bebidas, crenças) originários do contato direto de negros bantos com povos indígenas brasileiros, ou caboclos, nos primeiros tempos da colonização” (CASTRO, 1995, p. 28).

Essa presença bantu está em todo lugar do ponto de vista material e imaterial, seja no samba, símbolo agraciado da musicalidade brasileira, seja na capoeira - jogo dançado com aspectos de luta e arte marcial considerada como esporte nacional - seja na introdução dos usos e costumes, da maneira de falar até a maneira de cozinhar, construir, reinventar e tocar um instrumento musical. Até o berimbau - chamado no Brasil dentre vários nomes de urucungo ou de burubumba em Cuba- instrumento de corda, tão usado para dar cadência e marcar o ritmo da capoeira, é de origem bantu e tem no Hungu seu nome de origem angolana trazido pelos primeiros escravizados no Brasil em meados do século XVI.

Porém, em virtude das migrações realizadas por populações bantu da África do Sul as regiões de Angola e Kôngo o berimbau está presente em toda África, com outros nomes, tamanhos e funções dentro das tradições e das culturas africanas, tais como xitende em Moçambique até na Índia em Gujarat região dos Indo-Africanos¹³⁷.



O berimbau é de Angola e foi trazido para o Brasil pelos primeiros escravizados, ainda no século XVI que por aqui acrescentou o uso do caxixi à melodia e outras maneiras de tocar e de dançar-lutar a capoeira¹³⁸.

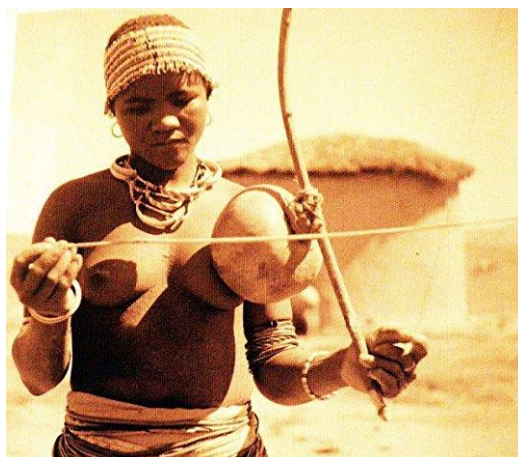
¹³⁷ Para saber mais sobre a diáspora dos indo-africanos conhecidos também como shemali acesse <https://www.africaresource.com/rasta/sesostris-the-great-the-egyptian-hercules/the-indo-africans-of-india/> ou ainda <http://indianexpress.com/article/research/african-rulers-of-india-that-part-of-our-history-we-choose-to-forget/> ACESSO 23 fev 2018.

¹³⁸ Imagem disponível em <https://kindercapoeira.be/fotos/> Acesso em 02 jan.2018.

Interessante pensar, que diferentemente da prática aqui no Brasil cuja a arte de tocar o berimbau é predominante entre os homens, em alguns países de África, o berimbau é frequentemente tocado por mulheres, cujo sentido da feminidade se conecta com os sons e funções do berimbau dentro da ancestralidade das tradições africanas, como o uso do arco dentro da Mitologia Zulu (Bantu-Nguni), etnia de guerreiras/os da África do Sul¹³⁹.



Da esquerda para a direita: Mulher Angolana tocando o Hungu¹⁴⁰. E Dona Madosini Mpahleni, herdeira da tradição musical amaMpondo, responsável por preservar essa arte de tocar arcos musicais na África do Sul, assim como a Princesa Zulu Constance Magogo ka Dinuzulu¹⁴¹.



Princesa Constança Magogo Sibilile Mantithi Ngezeziye Ka Dinuzulu (1900 - 1984).¹⁴²

¹³⁹ Os zulus são um povo do sul da África, embora hoje sua expansão e poder político são restritos, o seu domínio se estende em terras que abrangem desde a África do Sul, passando por Lesoto, Suazilândia, Zimbábue até Moçambique. Essa nação de guerreiros e guerreiras resistiram à invasão imperialista britânica e bôere no século XIX. Fonte: <http://civilizacoesafricanas.blogspot.com.br/2010/02/zulus.html> Acesso 23 jan 2018.

¹⁴⁰ Fonte: <http://kandimbafilms.blogspot.com.br/2011/08/berimbau-arma-do-feminismo-das-mulheres.html> Acesso em 16.nov.2017.

¹⁴¹ Fonte da foto: http://www.summerschool.uct.ac.za/madojazz_news Acesso em 16. Nov.2017. Assista a Canción de Madosini Latozi Mpahleni no Festival Internacional de Poesía de Medellín na Colômbia em 2012. Fonte: <https://youtu.be/n6VV3viXQ9o> Acesso 16 nov 2017.



Quadro “Joueur d'Urucungo” de Jean Baptiste Debret em 1826, mostra o berimbau no centro ao lado das mulheres escravizadas de ganho pelas ruas das cidades em fase de urbanização no Brasil Império¹⁴³.

Todavia, a presença bantu além de marcar o ritmo, os toques e ladainhas da capoeira, ela perfaz e evidencia “a influência de Angola na temática de seus cantos em louvor a Aruanda” (CASTRO, 1995, p.29), ou seja, Luanda, está presente enquanto “África mítica, morada dos ancestrais” (idem), a origem daquele povo, daquela nação angolana tão evidenciada nos sambas enredos do Brasil, orquestrada e compostas pelas harmonias e sons advindos dos “vibrações denominados de reco-reco e cuíca, instrumentos indispensáveis para a composição das “baterias”” e que sendo também de origem bantu, compõe “as orquestras de percussão das escolas de samba dos carnavais brasileiros” (CASTRO, 1995, p.29).

A própria palavra samba e seu ritmo advém do semba de Angola, ambos contam com a marcação da cuíca, e etimologicamente significa umbigada na língua quimbundo, mas seu sentido advindo da comunicação e síntese de diferentes etnias das nações Kôngo-Angola, caracteriza-se como uma oração; provavelmente quando estamos sambando, estamos orando de corpo inteiro. Nesse sentido, o samba é uma oração dançada que tem na Ekamba sua origem; sendo uma dança feita por mulheres que requebram os quadris e chocalham o corpo, a ekamba, é recorrente em diferentes celebrações dos povos da África Central, com destaques para os Ba Kôngo e Quimbundos¹⁴⁴. Desde a chegada desses no Brasil, o samba se faz presente tendo na

¹⁴² A princesa Magogo foi premiada por uma vida de composição musical e um excelente contributo para a preservação e desenvolvimento da música tradicional na África do Sul. Fonte do texto e imagem: <http://www.thepresidency.gov.za/national-orders/recipient/princess-constance-magogo-sibilile-mantithi-ngangezinye-ka-dinizulu-1900> e https://www.goodreads.com/author_blog_posts/4614208-hugh-tracey-and-the-international-library-of-african-music---for-future Acesso 16 nov 2017.

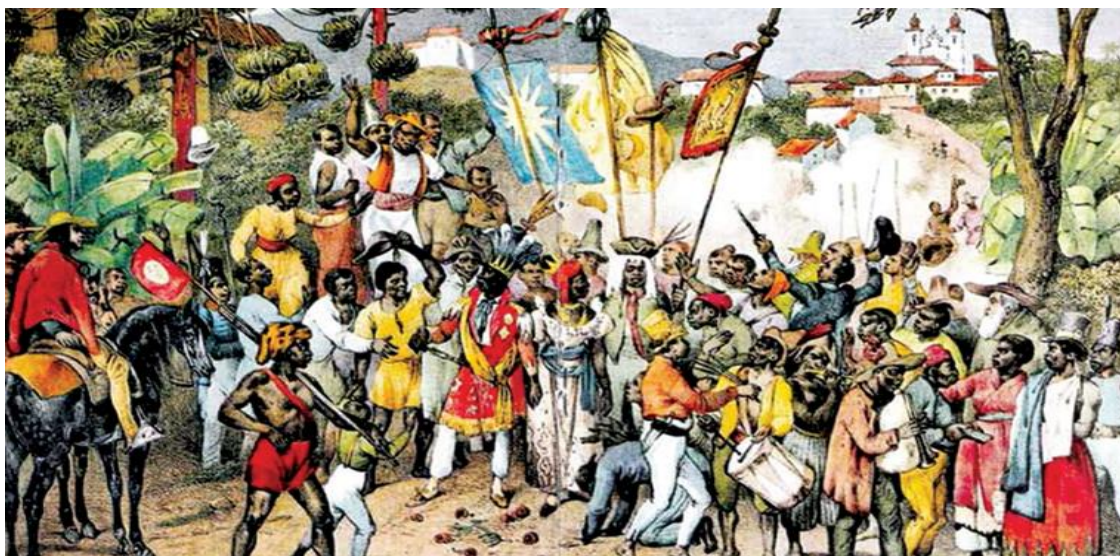
¹⁴³ Fonte: https://commons.wikimedia.org/wiki/Jean-Baptiste_Debret#/media/File:Debretberimbau.jpg Acesso em 16.nov.2017.

¹⁴⁴ Fonte para saber mais <https://www.flogao.com.br/czeiger/118573346> Acesso 17 jan 2018.

umbigada (embigada) uma característica de alguns momentos da dança, frequentemente vista nas festas de Coroação aos Reis Negros, hoje conhecida como Reinado parte da celebração do Congado; acredita-se que com o passar do tempo, outras manifestações foram variando e adaptando as localidades e aspectos regionais do Brasil, tais como o Cucumbis, o Coco, Batuque de Umbigada, Chula, Jongo, Cacuriá, Tambor de crioula, Samba de Roda, Samba Lenço, Lundu, Punga, Marabaixo dentre tantas outras, danças essas que incluem passos sambados até o ato de umbigar, de juntar ou topar umbigo com umbigo no centro da rota. Muitas dessas danças em sua origem em África, estão relacionadas as festividades do Alembamento, o casamento tradicional africano, nesse termo de Angola.

Para Nei Lopes (2004, p.47-48), as festas de Coroação dos Reis Negros ou dos “Reis do Congo”, eram frequentes desde o Brasil Colônia:

Esses festejos, realçados por muita música e dança, seriam não só uma recriação das celebrações que marcavam a entronização dos reis na África como uma sobrevivência do costume dos potentados bantos de animarem suas excursões e visitas diplomáticas com danças e cânticos festivos, em séquito aparatoso. E os nomes dos personagens, bem como os textos das cantigas entoadas nos autos dramáticos em que esses cortejos culminavam, eram permeados de termos e expressões originadas de termos e expressões nos idiomas quicongo e quimbundo [termos esses respectivos das etnias Ba Kôngo e Quimbundo].



Em 1835 na Festa de Nossa Senhora do Rosário, padroeira dos negros no Brasil colonial por Rugendas¹⁴⁵.

¹⁴⁵ Aquarela pintada por Johann Moritz Rugendas, pintor alemão que entre 1822 a 1825, viajou pelo Brasil registrando povos e costumes que encontrava pela frente. Fonte da imagem disponível em <http://museuafrobrasiladm1c.blogspot.com.br/> Acesso em 12.jan. 2018.

Essa presença e influência bantu, além de legar a sociedade seus elementos civilizatórios culturais, o que chamamos de continuidades africanas, traz para as manifestações populares do Brasil (conhecidas como folclore) a importância histórica do antigo Reino do Kôngo e das terras da atual Angola, enfatizadas principalmente pelas Coroações do Reis Negros vigentes dentro do Congado e do Candombe. As personalidades do Rei Congo e da Rainha Conga, em referência a figura dos Mwenekongos (ManiCongos), da Rainha N'zinga e de outros antepassados africanos são sempre lembrados e incorporados aos versos cantados de dançados pelos grupos de Candombe e pelos grupos dentro do Congado. Evidentemente, “traços significativos de aportes bantos também estão em canções de trabalho das colheitas ou batatas do feijão e do milho, em contos populares e cantigas-de-ninar, sobretudo no que diz respeito ao sistema lexical de sua estrutura temática povoada de seres fantásticos chamados tutus, calungas, quimbundos, entre outros” (CASTRO, 1995, p. 29).

Essa presença bantu também se faz pela participação majoritária e predominante das mulheres na condução de suas vidas, da comunidade, das irmandades e comunidades de terreiro e de sua mão de obra empreendida, no interior das casas, no manuseio dos ingredientes, da manutenção da culinária, condimentos e modos de preparo africano, no cuidado físico e espiritual da casa, da manutenção das pessoas e da cura das doenças, seja pelo manuseio de ervas e plantas medicinais, seja pela oração do benzimento e outras práticas ligadas às religiosidades. A mulher é o pilar que sustenta as tradições africanas.

Em todas as etnias africanas, as mulheres têm e são seu centro motor e vetor de manutenção de suas origens e tradições. Isso ocorre em todas as manifestações de origem africana no Brasil. A mulher é a base da (sobre)vivência das tradições negras no Brasil, mesmo sendo a maior vítima de violência doméstica, discriminação, exploração sexual e feminicídio¹⁴⁶ desde a escravidão.

[...] constatamos que as mulheres africanas e afro-brasileiras, em todo o processo de escravização, foram usadas nos mais diversos serviços produtivos, seja no eito, seja na casa dos escravistas como mucama, ama-de-leite etc. Nesta sociedade colonial-imperial, de raiz patriarcal e machista, que elas foram usadas como animais sexuais, sendo submetidas às mais variadas sevícias, muitas vezes estupradas pelos escravistas velhos e jovens da casa-grande e do sobrado. Elas também não contaram com o apoio das mulheres

¹⁴⁶ Também conhecido como femicídio, ou seja, o amplo homicídio e sistemático assassinato de mulheres motivado pelo ódio e pelas desigualdades de gênero a depender do contexto cultural. No Brasil essa prática é crime hediondo, definido pelo o art. 121 do Código Penal (Decreto-Lei nº 2.848/1940), alterado pela Lei nº 13.104 em 2015 (PRADO, 2017).

brancas; pelo contrário em muitos casos perderam a vida a mando dessas outras mulheres brancas (FONSECA, 2008, p. 59).

Diante disso, “a exploração sexual da mulher negra, de preferência mucamas e “crias-da-casa” [grande], logo cedo resultou no processo de miscigenação crescente que ainda prevalece no Brasil” (CASTRO, 1995, p.33). Na época, “devido não apenas ao número relativamente pequeno de mulheres brancas, mas, sobretudo, como uma forma de dominação, em geral interpretada por este ângulo” (CASTRO, 1995, p.33), os homens brancos, proprietários das escravizadas as tomava como objeto para suas satisfações sexuais com a desculpa de uma “superexcitação provocada pelos atributos físicos da [escravizada]” (idem) o que tornava inevitável o abuso sexual. Essa era uma prática discriminatória recorrente, que além de animalizar o corpo negro, tornava-o despejo das incongruências eurocêtricas.

Tal situação de opressão também ocorreu com os homens negros escravizados vítimas de algumas mulheres brancas que também cultivavam práticas de opressões advindas das concepções coloniais da época, que imputavam ao corpo negro julgamento de cunho cristão; cujo pecado se estabelecia num corpo ora feminino ora masculino, mas sobretudo, num corpo negro, portador do pecado original, daí o uso da expressão da cor do pecado.

Devido a essa concepção, muitos homens e mulheres africanos foram vítimas de ataques a sua corporeidade, ora por abuso dos homens brancos, ora por parte das mulheres brancas que realizavam perversidades contra os corpos considerados sensuais e promíscuos e pecadores das mulheres negras. São muitos os relatos de castigos sofridos pelos escravizados motivados pela distorção, sadismo e perversidade dos escravizadores, que puniam barbaramente tanto no âmbito oficial quanto no privado¹⁴⁷.

Um exemplo disso, foram os requintes de crueldades contra seus escravizados praticadas pelo Mestre de Campo Garcia d’Ávila Pereira de Aragão, “o homem mais rico da Bahia, e de todo o Brasil na segunda metade do século XVIII” que viveu na Casa da Torre de Garcia Dávila, no Litoral de Tatuapara, Bahia, sendo considerada o único “castelo” rural da América Portuguesa (MOTT, 2010, p.63-65). Tais atrocidades são apresentadas por Luiz Mott no artigo “Tortura de escravos e heresias na casa da torre” com o intuito de divulgar o documento escondido “nos arquivos secretos da Inquisição de Lisboa” que por meio do relato de uma testemunha, descreve e denuncia

¹⁴⁷ Sobre relatos de castigos (e do modo extremamente bárbaro; com excessos e requintes de crueldade que puniam escravizadores a seus escravizados) sugiro a leitura do livro – MOTT (2010) e GOULART (1971), ambos nas referências dessa tese.

as crueldades ao Tribunal do Santo Ofício; “sem tal testemunho, dificilmente imaginariamos que o sadismo de um senhor de escravos chegasse a tanto” (MOTT, 2010, p.65). Segue um dos atos cruéis praticados com frequência por Garcia D’Ávila Pereira Aragão e que está descrito no documento da Torre do Tombo, conforme aponta Mott (2016, p.74-79):

I. Heresias que faz aos seus escravos

[...] Item 11. Que a uma crioula chamada Teresa, sua escrava, casada, quando a apanhava dormindo, inda com a saia, antes de ser horas de dormir, ou de se deitar, levantando-lhe a saia, lhe metia uma luz acesa pelas suas partes venéreas, e toda a queimava, fazendo-lhe isto várias vezes, em ausência de seu marido, e quando todos os meninos e grandes se deitam neste caso, é à primeira e segunda cantada do galo e assim que o dia vai rompendo, que o dito Mestre de Campo Garcia D’Ávila Pereira Aragão se põe de pé, assim já hão de estar todos desta casa, grandes e pequenos, e o que não se levantou, logo vai à cama onde ele ou ela dorme, e com um chicote de açoitar cavalos, que já leva na mão, o põe miserável, e assim andam todos tresnoitados.

Item 12. Que apanhando o dito Mestre de Campo umas suas escravas dançando, depois de as mandar açoitar rigorosissimamente, lhes mandou botar uns papagaios de algodão com azeite nas partes venéreas, largando-lhe fogo, dizendo que era para lhes tirar o mesmo fogo, que todas as queimou.

Item13. Que uma sua escrava mestiça, chamada Rosaura, e duas mulatas mais, Francisca e Maximiana, as mandou despir nuas, em uma sala, e ajuntando na mão dois rabos de um peixe chamado arraia, com eles as açoitou rigorosissimamente por todo o corpo, sem reservação de lugar algum, ficando estes corpos alanhados e cutilados, já sem pele, mandando depois arrancar os cabelos do pente (púbis) umas às outras, estando ele o dito Mestre de Campo, no mesmo tempo, com a sua própria mão, barreando os ditos púbis com cinza quente para se arrancarem melhor, e quanto mais gritavam as pobres, das dores que padeciam, mais com força mandava que arrancassem, lavrando ao mesmo tempo os malditos rabos de arraia. E depois de bem barbeadas nesta forma, mandou a cada uma se lhe desse vinte dúzias de açoites, e depois destas surras dadas, as mandou meter em correntes, e no dia seguinte mandou continuar com a mesma oficina dos açoites, e ficaram as miseráveis tão escandalizadas (maltratadas) do dito púbis e partes venéreas, que lhes inchou e pelaram da cinza, ficando o depois tudo em feridas e carnes vivas [...]

Essas descrições transpuseram as barreiras do silêncio, para nos permitir conhecer em relato experiencial o horror que foi enfrentar e ser vítima da fúria bárbara, do ódio bestial e dos instintos selvagens de homens brancos em seus papéis de poder enquanto senhores e feitores de escravizados e perseguidores de indígenas ¹⁴⁸(MOTT,

¹⁴⁸ Mott (2010, p. 66) descreve que “a melhor fonte para conhecermos a Casa da Torre é o livro de Pedro Calmon, História da Casa da Torre: uma dinastia de pioneiros, que informa que desde a chegada do primeiro Garcia d’Ávila na Bahia, criado do governador Tomé de Sousa, esta “espantosa família” nunca parou de crescer em riqueza e poder. Tendo como principal pecúlio duas cabeças de vaca, em 1551, os descendentes de Garcia d’Ávila tornar-se-ão os principais latifundiários e pecuaristas do Brasil Colonial, conquistadores de Sergipe e do sertão do São Francisco, proprietários da metade de todo o território do

2010). Como se vê, o pecado era considerado negro e lascivo manifesto especialmente no corpo da mulher africana, que por sua vez, a partir de suas culturas, detinha uma outra concepção e forma de ver, exhibir e representar o próprio corpo. Dessa forma, o elemento vergonha é uma restrição normativa das etnias europeias que não representam e nem se aproximam da concepção de corpo própria das etnias africanas e indígenas. Sensualidade, nesse sentido, é tão relativa quanto dependente da concepção e conduta cultural de cada povo.

Carece de dizer, que mesmo com o término da escravidão a violência e o estupro aos corpos negros, ainda, ocorrem por meio das representações e estigmas sociais, de uma maneira ou de outra a objetificação e ataques aos corpos negros é uma prática recorrente pela sociedade devido a tradição do racismo que vem sendo passado de geração a geração, deixando marcas inescrupulosas na população brasileira: em uns que se sentem superiores, portanto, no direito de violar os direitos humanos e a liberdade dos considerados Outros, cuja concepção etnocêntrica e racista considera inferior. Esse problema além de sintomático e sistemático no Brasil, diz respeito a todos nós, responsáveis por desautorizar tais práticas que violam nossa humanidade; do luto à luta contra tais práticas que devem ser extintas do nosso cotidiano em razão dessa memória histórica de violências.

Assim, mesmo diante desse contexto repressor, ainda nesse “ambiente, a atividade da mulher negra como cozinheira também lhe deu oportunidade de introduzir o gosto por novos ingredientes nos hábitos alimentares do colonizador e enriquecer sua mesa com pratos preparados com a técnica que lhe era familiar” (CASTRO, 1995, p.33), foi pelas mãos das mulheres africanas e depois de suas descendentes negras, que a culinária típica das regiões do Brasil (como a cozinha mineira, pernambucana, maranhense, baiana, enfim a cozinha nordestina, sobretudo a cozinha brasileira no geral) ficou amplamente conhecida e difundida mundo afora.

Nas palavras de Castro (1995, p.33), foi condimentando e temperando as receitas com azeite-de-dendê, pimenta malagueta, muito alho e cebola e modificando as receitas europeias da época, que as mulheres negras brasileiras assumiram em suas tradições a culinária afro-brasileira “como outra forma de resistência e defesa cultural”. Além de assumirem a “liderança sócio-religiosa de cultos ancestrais como personagem professoral, ao mesmo tempo temida e venerada por sua comunidade, graças a seu

Piauí. Um de seus descendentes, o segundo a ostentar o nome de Francisco Dias d'Ávila, em 1676, mandou degolar, de uma só vez, 400 tapuias, aprisionando-lhes as mulheres e crianças”.

poder de lidar com forças divinas e sobrenaturais”, as mulheres negras, na função de escravizadas de ganho eram em muitas casas o sustento e sobrevivência dos escravizadores falidos. Uma vez que trabalho não era coisa de branco e sim de negro, o trabalho era visto como algo desprivilegiado na sociedade, já que essa função era ocupada obrigatoriamente pelos escravizados e escravizadas.



Negra tatuada vendendo caju, ao fundo outras escravizadas de ganho negociando a mercadoria, 1827¹⁴⁹.

No entanto, como escravizadas de ganho, essas se organizavam dentro e fora das irmandades negras e muitas conseguiam comprar sua própria alforria, de seus companheiros e de outros familiares, adquirindo, com isso mais mobilidade para posteriormente montar os espaços de culto e celebrações da religiosidade tradicional africana.

Nesse contexto ocorreram trocas e diálogos intensos entre as Áfricas no Brasil; uma vez que a tradição africana no continente, não era cultuar todas as divindades num terreiro, mas sim zelar cada um, cada terreiro de seu Orixás, Voduns, Inkices ou Entidades da linhagem ancestral da família e de cada região. Desse trânsito estratégico de mulheres africanas de diversas etnias surgiram vários cultos religiosos de raiz africana, que instauraram por aqui cultos às divindades africanas adaptados ao contexto brasileiro, com isso, recriando por aqui suas linhagens étnico-culturais e familiares por

¹⁴⁹ Fonte da imagem em pintada em aquarela por Jean-Baptiste Debret disponível em <http://idd.org.br/acervo/obra-negra-tatuada-vendendo-caju-debret-1827/> Acesso em 12. Jan 2018.

meio das famílias de santo correspondentes as nações africanas, conforme colocamos nesse texto anteriormente.



Mulheres Negras da Irmandade da Boa Morte de Cachoeira, Bahia fotografadas por Adenor Gondim¹⁵⁰.

Toda essa resistência e resiliência, só foi possível diante dos conhecimentos adquiridos ao longo do tempo entre gerações e gerações de mulheres dentro das tradições africanas. Do passado aos dias atuais,

esse poder é sustentado por uma inviolável sabedoria de códigos e símbolos africanos milenares e sagrados que a intitula ao exercício de práticas médicas e psiquiátricas, através de uma clarividência inata e seu conhecimento adquirido de medicina natural (CASTRO, 1995, p.33)

Esse poder advindo da ancestralidade, qualifica e distribui entre as mulheres os dons para conduzir com sabedoria a vida delas, de outras pessoas e da comunidade, conduzindo, liderando e gerenciando também outros espaços de sociabilidade negra da escravidão aos dias de hoje. De toda sorte, “essa geração de mulheres sobreviveu a discriminação racial e sexual, aos preconceitos religiosos e a perseguição policial, além das reações classistas a que são obrigadas ainda a enfrentar” para preservar suas culturas, seja do Congado, do Jongo, do Maracatu, nas Irmandades, nos terreiros de

¹⁵⁰ Fotos que compõe o acervo da exposição no Museu África-Brasil dos registros fotográficos das Mulheres Negras da Irmandade da Boa Morte de Cachoeira por Adenor Gondim (1990) e Pierre Verger (s/d). Fontes disponíveis da 1ª e da 2ª foto em <http://blogueirasnegras.org/2014/09/02/confira-a-programacao-de-setembro-do-museu-afro-em-sao-paulo/> e <http://www.redebrasilatual.com.br/revistas/61/curta-essa-dica> Ambos acesso em 12 jan. 2018.

Candomblé, Umbanda, Omolokô, nas orações/benzimentos e em tantos outros espaços que a lógica do quilombo e dos territórios africanos permanecem na diáspora.

Por certo, as evidências e influências bantu estão por toda parte na cultura brasileira, basta ir descortinando e desvelando tais percursos e acomodatamentos dessas. Castro (1995, p.32), mostra que diferentemente dos aportes africanos de origem bantu a presença yorubá foi mais fácil de detectar devido sua introdução tardia no Brasil.

Por isso, a investigação o sobre culturas africanas no Brasil tem sido baseada nos mais proeminentes candomblés de tradição nagô-queto em Salvador, uma abordagem metodológica que vem sendo observada desde o início dos estudos afro-brasileiros em fins do século passado. Em consequência dessa orientação etnocêntrica, desenvolveu-se a tendência de interpretar os aportes africanos no Brasil através de uma ótica iorubá. [...]. Por sua vez, cultos menos conhecidos tendem a nivelar sua estrutura original com os padrões que são comuns ao Candomblé nagô-queto, devido a importância e ao prestígio social crescente que o último desfruta no Brasil, principalmente a popularidade dos orixás, divindades do sistema religioso tradicional dos iorubá (CASTRO, 1995, p.32).

É importante destacar que essa orientação etnocêntrica e evolucionista partiu da própria academia que elegeu o grupo sudanês mais avançado do que os bantu considerados primitivos. Isso é evidente em alguns comentários e estudos dos pesquisadores precursores dos chamados “estudos africanos” nos finais do século XIX. O que deve ser discutido não é a pureza evidenciada de uma cultura ou de outra no que tange África ou seu estágio de evolução rumo a civilização cuja Europa se torna referencial, mas sim a maneira como a África foi se introduzindo e moldando a cultura brasileira, mesmo tendo sua descendência sob o jugo da escravização.

Finalmente, qualquer acontecimento que tire o brasileiro de sua rotina habitual provoca o aparecimento de grupos espontâneos. Através do ritmo, do canto e da dança, eles expressam seu ânimo, sem diminuir em nada o valor estético de suas tradições. Muito pelo contrário, eles a enriquecem através dos tempos e de seu espaço. Uma correta interpretação da cultura negro-africana, de seus códigos, seu conseqüente resgate do âmbito meramente folclórico ou lúdico, sua valorização e adequada difusão permitirão que seu avanço, além de subliminar, passe a ser explícito no Brasil (CASTRO, 1995, p.35).

Por mais que a contribuição negra seja evidente na cultura brasileira há um processo de invisibilização dessa construção, justamente porque o racismo persiste como estrutura e sistema de dominação marginalizando a população negra em sua própria história e protagonismo. Não é por acaso que em muitos momentos a cultura negra é vista como folclore ou incorporada e dissolvida na identidade nacional, a falta

de (re)conhecimento da participação negra na construção da cultura brasileira quando não ocorre pela falta de informação, ocorre pela intenção em não macular a história da elite e de sua descendência herdeira do ímpeto colonial e escravista.

Incorporar a especificidade no sentido universal e popular da cultura, por vezes soa e é uma importante estratégia de aniquilamento, epistemicídio e genocídio cultural. Apagar ou esconder a participação africana na construção desse país faz parte de um projeto maior de embranquecimento das referências históricas do povo brasileiro, que por sua vez é bem diverso, mas que contem especificidades e permanências étnico-culturais que não somente conferem o ar multicultural do país, mas que são utilizadas com marcadores da diferença enquanto conformidades justificáveis para a exclusão social e violências físicas e simbólicas, a qual a população negra ainda é subscritora devido ao infortunado escravagista.

Empregar a palavra epistemicídio no Brasil, permite nesse contexto debater não somente a negligência e genocídio contra a população negra ao longo do processo de conquista territorial e física, mas sobretudo, as dimensões da morte e do assassinato social em virtude da invisibilidade, esquecimento, apagamento, embranquecimento, intolerância e recusa da produção africana de conhecimento. Seja nas dimensões científicas da universidade ou no âmbito sociocultural da vida – o racismo – ainda persiste enquanto estrutura que estrutura em suas expressões e representações a desumanização das pessoas quando essas são vítimas de ataques a sua humanidade, cultura e história.

Em certa medida, o esforço intelectual, institucional e acadêmico de pesquisadores e da sociedade civil para descortinar, desvelar e conhecer outros pontos de vista e perspectivas sobre as histórias (oficial, não contada e apagada) do Brasil revela - não somente para os sistemas de ensino, da educação básica ao ensino superior, mas também para toda sociedade – a necessidade e a importância da implementação e do trabalho constante em que propõe as Leis nº 10.639/03 e nº 11.645/08 ao alterarem a Lei nº 9.394/96 - Lei de Diretrizes e Bases da Educação (LDB) - para instituir a obrigatoriedade do ensino de história e cultura africana e afro-brasileira e indígena. Tais proposições trazem a reeducação das relações étnico-raciais para combater as colonialidades e opressões transmitidas de geração a geração dos escravizadores a sua descendência.

Reeducar e ensinar práticas de respeito e valorização e (re)conhecimento da diversidade humana nos permite renovar e nos humanizar, sobretudo diante de

“conhecimentos multidisciplinares sobre o mundo africano” (MOORE, 2005, p.133), pois o desconhecimento das histórias de protagonismo, gera não somente a ignorância e descontentamento, mas afeta também e principalmente a saúde psíquica e social das pessoas que - em virtude de um processo educativo – acreditam que a população negra e seus antepassados não foram e nem são capazes de gerar e de produzir saberes, conhecimentos, tecnologias e etc. Por sua vez, a naturalização dessa condição pré-estabelecida sobre o negro, gera atitudes violentas e discriminatórias, ainda nos dias de hoje. Entender que o africano que foi escravizado era “as mãos e os pés dos senhores de engenho porque sem eles no Brasil não é possível fazer, conservar e aumentar fazenda, nem ter engenho corrente” (ANTONIL, 1982, p.89) é compreender sobretudo, que as etnias que vieram para o Brasil possuíam conhecimentos e que esses se utilizaram de suas ciências para construir os engenhos de cana de açúcar, as construções e arquitetônicas da época e tudo que foi possível edificar para o desenvolvimento desse país. Ainda que na condição de escravizados, os africanos além de povoar, civilizaram esse país (FONSECA, 2014).

Esse legado é uma herança para todos, mas tem que ter sua origem e participação africana reconhecidos e conhecidos por todos, só assim, a maioria das pessoas terão a oportunidade de gerar compreensões mais respeitadas sobre a história africana e de sua descendência no Brasil. Um sopro de esperança para aqueles que tem a oportunidade de estabelecer a equidade entre as relações humanas, por meio da história, da cultura e dos processos educativos que as atravessam enquanto experiências de sujeitos em trânsito nesse mundo.

Além disso, a herança africana no Brasil está presente em tudo “e tem sido fonte valiosa de criação artística e literária na promoção internacional de escritores, compositores, artistas plásticos, bailarinos, cineastas, fotógrafos, não só de nacionalidade brasileira” (CASTRO, 1995, p. 25-26), mas também mundial. A criatividade, estética e criação africana vem exercendo influência no mundo e nós precisamos saber de todo esse conhecimento e dessa humanidade cuja vida compartilha do legado de África para o mundo, como demonstram Abdias Nascimento (1991), Elisa Larkin Nascimento (2008), Cheikh Anta Diop (2010), dentre outros. Conforme Nascimento “está cada vez mais comprovada a anterioridade da evolução do continente africano dos elementos citados (agricultura, criação de gado, metalurgia, especialização ocupacional) que convergem no desenvolvimento da civilização humana” (NASCIMENTO, 1996, p. 42).

Para tanto, “no bojo deste processo dinâmico e controvertido situamos a África e o africano como constituintes da formação do Brasil. O africano foi um colonizador atípico, pois foi também escravizado em solo brasileiro” (FONSECA, 2014, p.2); foi colonizador, porque empreendeu seus conhecimentos como um civilizador atuante no desenvolvimento e formação desse país e foi também escravizado porque teve sua liberdade banida. Todavia, “esta condição social discrepante e anacrônica faz com que ele possa ser concebido como aquele que hegemoniza o Brasil culturalmente, mas o mesmo não se dá no plano econômico e político”, uma vez que, esse, além de ser explorado como mão de obra, tem seus direitos usurpados e sua humanidade negada e marginalizada da escravidão até os dias de hoje (FONSECA, 2014, p.2). Por isso que a luta pela emancipação e condições de vida melhor para a população negra, ainda, é eminentemente necessária, pois é preciso desconstruir desigualdades para estabelecer equidade entre todos os brasileiros e brasileiras.

Portanto, como se vê, a participação africana no período colonial ultrapassa sua contribuição ao desenvolvimento econômico para instaurar e reviver por aqui suas culturas de origem em territórios africanos recriados em contato com outras culturas. E é sobre parte constituinte do território africano no Brasil que podemos identificar o Congado, que a seguir, passamos a descrever, analisar e compreender a partir daquilo que se reuniu em dimensões oriundas das referências, conversas e trânsitos em campo.



Rei e a Rainha Perpétua do Congado de Uberlândia em 2017¹⁵¹; representantes da diplomacia do Reinado Africano no Brasil que edifica a organização e a relação ancestral e geracional entre congadeiros e ternos.

¹⁵¹ Imagem de Antonio César Ortega, disponível em <http://www.pictameni.com/share/BakD04lAv6B>

4.2 CONGADO: PERMANÊNCIA DA ÁFRICA NO BRASIL

Tá caindo fulô, tá caindo fulô,
lá do céu, cá na terra, oh meu Deus,
tá caindo fulô¹⁵².

Das dimensões compreensivas que estruturam e atravessam toda a tese estão: (1) Alvorada; (2) Hasteamento da Bandeira; (3) Cortejo; (4) Reinado; (5) Descida do Mastro e (5) Resenha. Sendo assim, a partir das contribuições de Larissa Gabarra (2009), Mukuna Kazadi (1977) e Roger Bastide (1989) dentre outros, explicitaremos o que esses tem discutido no interior de suas pesquisas em contribuição e diálogo com os dados do campo, no intuito de elucidar as evidências, influência e presença africana demonstradas nos cantos, músicas e danças, na arte, na culinária, nos sabores e saberes, nas tecnologias e conhecimentos tradicionais, em linguagens e literaturas, na religiosidade e espiritualidade, sobretudo, no caráter filosófico dos corpos portadores da ancestralidade e das tradições de raiz bantu-africana. Dimensões essas, que além de elucidar a complexidade do Congado, nos oferece subsídios para compreender melhor a tradição congadeira em sua própria dinâmica e em diálogo com outras realidades e culturas. Passamos agora a descrever nossas análises começando pela dimensão *A Alvorada, o início* passando para o *Hasteamento da Bandeira*, seguindo *Em Cortejo com o Reinado*, ponto alto da festa, que segue concluindo à celebração com a *Descida do Mastro* ao final, no outro dia, encerra-se o processo com a *Resenha*.

A Alvorada, o início

É na calada da manhã ao no nascer do dia, bem cedinho, lá pelas 5h, que se anuncia mais um ciclo da tradição congadeira. A Alvorada não é somente o ponto de início e abertura da Festa do Congado, mas o anúncio de um caminho que começou a ser traçado no passado com a vinda forçada *dos antepassados africanos* que ainda no *tempo do cativo* tiveram a oportunidade de criar e presenciar o surgimento do Congado pelos mitos de criação do (I) *Chico Rei, o Mwenkongo* e o (II) *Retirada da Santa das Águas* (mitos esses que serão anunciados na próxima dimensão *Hasteamento*

¹⁵² Uma das músicas universais e mais conhecidas do Congado, usada para celebrar a união entre o céu e a terras, as dadas e bênçãos alcançadas pela fé e presença dos antepassados recentes de linhagem familiar e os demais de linhagem ancestral referente a nação e povo étnico africano.

da Bandeira). Essas subdimensões destacadas em *itálico* anunciam uma Alvorada que simboliza a continuidade de uma tradição marcada pela saudade daqueles que deram tudo pela liberdade e que mesmo sob chibatadas reais da condição de vida à exploração que foram forçados a levar no Brasil, legaram para sua descendência a grandeza nobre de seus povos em África. A Alvorada é o desígnio de um tempo que se vê destinado aos que pertencem as famílias nobres de um povo, por aqui sofrido, mas com um passado glorioso que não se encerrou pela morte, mas que tem sua continuidade na vida daqueles por meio de seus corpos trazendo a presença ancestral de seus antepassados africanos, seja pela relação consanguínea da família ou pelo pertencimento a um povo que pertence a uma nação: a uma coroa no Congado.

Como momento e ritual de preparação para a saída do Cortejo, a Alvorada anuncia para todos que é chegada a hora de trabalhar e louvar os santos negros padroeiros, os antepassados e as realezas africanas. Com seus ternos reunidos nos quartéis os capitães, madrinhas, guardas e outras pessoas em seus cargos e funções, lideram junto de seus soldados congadeiros as orações, preceitos e cantos dançados que são à base da proteção para os caminhos que serão percorridos por todos no cortejo até o Reinado. É nesse momento que podemos trazer as trajetórias, memórias e concepções daqueles que empreenderam suas vidas e esforços para calçar as ruas da vida que se trilha hoje.

Dos Antepassados Africanos: hierarquia e linhagens familiares

Não é de hoje que se vê estudos sobre o Congado ou Congada para uns, porém a evidência de sua origem histórica tendo sua ocorrência como celebração de um reinado africano no Brasil, aparece com ênfase nos estudos históricos em *Os Reis Negros no Brasil Escravista* de Marina de Mello e Souza (2002) e em *O Reinado do Congo no Império do Brasil: O congado de Minas Gerais no século XIX e as memórias da África Central* de Larissa Oliveira Gabarra (2009). Salvo as devidas proporções e críticas, ambos os livros da área da história resultantes do doutoramento das autoras, tanto um quanto o outro trazem o Congado enquanto celebração de coroação dos Reis Africanos e as Irmandades do Rosário como continuidade da África Central no Brasil. Para as autoras, nessas celebrações estão “presentes tradições comuns a todo o mundo bantu, eventos da história de alguns povos específicos que foram incorporados como símbolos

de africanidades, e elementos da sociedade portuguesa, reinterpretados à moda dos africanos e seus descendentes” (MELLO E SOUZA, 2002, p. 155).

Esses estudos tem no hibridismo uma fonte teórica de interpretação das estratégias de (sobre)vivências de África no novo mundo, entretanto, em todos esses, tem-se nas pistas de viajantes europeus, instituições museológicas, escolares e bibliografias europeias suas principais fontes de análise. Percebe-se que é comum partir do monopólio de fontes acumuladas pela Europa para analisar as tradições de raiz africana, não que isso seja inválido, mas nos mostra a tradição acadêmica de analisar a África e sua descendência ainda com um viés histórico e etnocêntrico marcado pelas experiências e protagonismo de escravizadores europeus, ora com o enfoque relacional com a história da colonização, evangelização e escravidão de Portugal no Kôngo, ora pelo monopólio da Europa no registro “dos primeiros africanos em contato com os europeus (...)”, cujo poder nas colônias escravistas mantido pelos europeus faz deles “o ator principal do processo de continuidade e de inovação das tradições africanas” (GABARRA, 2009, p.73-74) quer seja no Brasil, em Portugal ou na América Latina.

Nas palavras de Mello e Souza (2002, p.154):

Nessas circunstancias é indispensável a consideração do que Mintz e Price disseram ser o monopólio de poder mantido pelos europeus nas colônias escravistas, que influenciou fortemente os meios pelos quais puderam ser mantidas continuidades sociais e culturais com a África, assim como as formas como ocorreram as inovações. As instituições criadas pelos escravos assumiram suas formas conforme os parâmetros desse monopólio, mas separadas das instituições dos senhores

É evidente que essa afirmação coloca mais uma vez a Europa no centro das relações sociais no novo mundo, por isso, se faz necessário problematizar e gerar outras pesquisas que possam analisar o protagonismo dos africanos (escravizados) em não somente subverter a lógica escravagista, mas também de criar outras realidades em territórios à margem e fora dessa lógica do poder centralizador eurocêntrico.

Isso não significa desqualificar ou se opor ao pensamento e à cultura da Europa e de sua descendência, pelo contrário, significa apenas questionar o lugar de universalidade e modelo hegemônico que lhe atribuem, questionando justamente “a imposição deles como superiores e obrigatoriamente universais” para o mundo, sobretudo para África (RABAKA, 2009, p.137).

A experiência europeia como ponto de partida sobre as histórias e culturas africanas é um pressuposto que temos que romper como única fonte de conhecimento

sobre o legado negro pelo mundo, essa é uma dificuldade aparente nas pesquisas, uma vez que foram os europeus que mais empilharam objetos e informações sobre África, que mais exploraram África enquanto objeto da ciência em suas disciplinas científicas. Portanto, esses traços colonialistas na maneira de tratar o continente e sua descendência ainda predominam no mundo acadêmico, influenciando a todos nós constantemente. Por isso, nos cabe ficarmos atentos às continuidades eurocêntricas em nossas perspectivas e estudos, de modo que possamos localizar tais reproduções etnocêntricas e hegemônicas.

Nesse sentido, discutir memória é compreender as relações de poder empreendidas nos conteúdos e nos discursos elaborados dentro e fora da universidade, é perceber os entraves ideológicos “para destrinchar as relações de subalternidade que estruturam a sociedade” (BONFIM, 2009, p. 222).

Abordar memórias negras é entender que para além, antes e após a entrada do conquistador europeu, os africanos mantinham suas culturas mesmo sob a tutela da escravidão e da dominação europeia. Conhecer atos de resistências, sobretudo, de existências negras nos permitem compreender com mais humanidade os povos africanos, desvencilhando-os da tutela colonialista de que sem os Europeus não haveria história e nem cultura africana. E mais, desvencilhar das concepções eurocêntricas sobre África e sua descendência é justamente localizar tais tutelas, problematizá-las e avançar a discussão para além delas, todavia, o debate não pode deixar de ser feito, pois a permissão da violência e das inúmeras situações discriminatórias que acometem a população negra advêm do imaginário coletivo alimentado pela expressão de um pensamento social preconizado inicialmente pela ciência e seus expoentes mais clássicos, como Kant por exemplo, ao afirmar que

Os negros da África não possuem, por natureza, nenhum sentimento que se eleve acima do ridículo. O senhor Hume desafia qualquer um a citar um único exemplo em que um Negro tenha mostrado talentos, e afirma: dentre os milhões de pretos que foram deportados de seus países, não obstante muitos deles terem sido postos em liberdade, não se encontrou um único sequer que apresentasse algo grandioso na arte ou na ciência, ou em qualquer outra aptidão; já entre os brancos, constantemente arrojam-se aqueles que, saídos da plebe mais baixa, adquirem no mundo certo prestígio, por força de dons excelentes. Tão essencial é a diferença entre essas duas raças humanas, que parece ser tão grande em relação às capacidades mentais quanto à diferença de cores. A religião do fetiche, tão difundida entre eles, talvez seja uma espécie de idolatria, que se aprofunda tanto no ridículo quanto parece possível à natureza humana. A pluma de um pássaro, o chifre de uma vaca, uma concha, ou qualquer outra coisa ordinária, tão logo seja consagrada por algumas palavras, tornam-se objeto de adoração e invocação nos encantos. Os negros são muito vaidosos, mas à sua própria maneira, e tão matraqueadores, que se deve dispersá-los a pauladas (idem, 1993, p. 75-76).

Embora essa concepção esteja cronologicamente distante e equivocada, tal afirmação frequente nos meios acadêmicos do século XVIII, ainda, é vigente nos estudos científicos que, por meio de preposições e argumentos, colocam à margem os conhecimentos, as teorias, as culturas e experiências dos africanos nesse processo.

Ademais, desconsiderar as insurgências e centramentos político-sociais dos africanos nesse período é desrespeitar toda uma história milenar de humanidade que seus antepassados estavam acostumados a lidar, conviver e manter em África. Há milênios de histórias, políticas, experiências e culturas acumuladas que possibilitaram atualizar em novas terras o contexto de origem do Congado e de outras tradições enquanto celebrações dos Reinos Africanos no Brasil e também na América Latina, como se vê, dentre outros, por exemplo no livro *América Afro-Latina* de George Reid Andrews (2007) e no filme *Mokambo: Nguzu Malunda Bantu (Força da Tradição Bantu)* dirigido pela jornalista Soraya Públio Mesquita (2018); apesar de não retratar o Congado, esse filme mostra a influência da cultura Bantu na construção da sociedade brasileira. Essa África está em nós e precisamos nos conhecer a partir dela também.

No entanto, é preciso considerar que se por aqui no Brasil as reconstruções discursivas e interpretações históricas estão em jogo e em disputa entre os diversos atores e grupos sociais. Em Angola nas terras do antigo Reino do Kôngo tal prerrogativa não difere daqui, tanto a manipulação e ressignificação do passado quanto a descontextualização da história seleciona alguns fatos e (in)visibiliza outros, conforme interesses em pauta. Desde as releituras da historiografia antiga até as mais recentes podem expressar diversas versões e narrativas sobre um mesmo fato. Nesses contornos, a história assume também um contexto político e caráter ideológico de reivindicação de direitos, de reconhecimento de identidades, pois “a manipulação da história tende a sugerir uma teleologia, na qual a demonstração de um mal histórico impingido a um povo leva à exigência de repará-lo para o favorecimento de seus descendentes” (PEREIRA, 2015, p.146). A seleção de um passado dos antepassados africanos nos ajuda a compreender melhor sua descendência congadeira.

Em fins do século XV desde que os portugueses chegaram à costa ocidental centro africana ao Reino do Kôngo a existência do poder do Rei do Kôngo chamado também de Mwenekongo ou de Mwene Kôngo foi se reconfigurando ao longo dos tempos, passando de uma relação pautada pela parceria à dominação portuguesa. Após sucessivos golpes e tentativas de dominação no século XVII em meio as resistências e insurgências africanas, a área do Kôngo e o poder de governança do Mwenekongo são

reduzidas pela centralização do tráfico negreiro em Luanda que intensificou o comércio de escravizados para as Américas.

Ao final do século XIX, em virtude da disputa de potências imperialistas em acordos posteriores à Conferência de Berlim, a divisão das terras do Reino do Kôngo é efetivada repartindo os falantes de ki Kôngo com estilos de vida e laços de parentesco, em três áreas dominadas por Portugal, Bélgica e França, respectivamente os atuais países de Angola, República Democrática do Congo e República do Congo. Até meados dos anos 1960 foram muitas as manifestações, lideranças e organizações religiosas, partidárias ou não que se levantaram pelo movimento de independência dos Ba Kôngos e restauração da impeniência e autonomia do Reino do Kôngo; se essa não era a preocupação de alguns era o intento da maioria desse povo (PEREIRA, 2015).

Dos tempos antigos aos atuais a articulação político-religiosa e os buchichos de conexão e sucessão ao trono do Reino do Kôngo suscitam inúmeras estratégias de organização fomentadas pelos Ba Kôngos e por seus subgrupos étnicos: os baxicongo, bazombo. Segundo Pereira, “a contestação religiosa, tal como a étnica, que costuma ser interpretada como uma reivindicação particularista, possui conteúdo universalizante, uma vez que identifica os negros como o povo oprimido” (PEREIRA, 2015, p. 175). Podemos acrescentar a identidade e o sentimento de pertença histórico a essa articulação, perfazendo ora oposição à dominação colonialista, ora a restauração do Reino do Kôngo como a redenção do povo negro frente a dominação europeia.

Entretanto, conforme aponta Pereira é notória a movimentação político-religiosa da região ba Kôngo tendo em suas lideranças e movimentos sua expressão filosófica e política “por meio da linguagem religiosa, em consonância com sua estrutura social e cultural” (2015, p.175). Mesmo em meio ao processo de cristianização desde a chegada dos portugueses, a leitura política que envolve a religiosidade se sustenta como uma característica anterior aos conquistadores europeus.

Carece de mais pesquisas sobre isso, mas o fundamento religioso ao mesmo tempo que é espiritual também é político e envolve as mobilizações tanto políticas quanto espirituais relacionadas uma consciência histórica muito acentuadas, pode ser que essa não seja a regra seguida por toda pessoa de origem Ba Kôngo, mas é essa a orientação político-ideológica que prevalece entre todos. Logo, a politização Ba Kôngo, a conscientização política e a mobilização étnica “tem um componente marcadamente religioso que remete tanto ao passado glorioso do antigo reino, no qual encontra sua principal fonte de legitimidade, quanto a um futuro projetado messianicamente”

(PEREIRA, 2015, p.176) em que a unidade política do reino será restaurada, trazendo a paz e a bonança (PEREIRA, 2015, p.176). Por fim, dos processos históricos mais alongados, à emergência dos movimentos políticos mais antigos, anticoloniais e contemporâneos, todos, segundo afirma Pereira (2015, p.176) “apontam igualmente para a imbricação de processos políticos e religiosos” em suas articulações.

Essa breve contextualização histórica nos mostra a dimensão da atuação política que os Ba Kôngo já lidavam anteriormente a chegada dos conquistadores portugueses. Isso leva a perceber que sendo a religiosidade um fator preponderante na cultura Kôngo, a figura do Mwenekongo não representa somente uma personalidade política, eleita por votação em que os dignitários escolhem entre os candidatos o sucessor oriundo de clãs ligados à casa real (PEREIRA, 2015)¹⁵³.

O Mwenekongo também é uma personalidade religiosa com responsabilidades espirituais e sociais para com seu reino, responsável por articular as instituições baseadas nas complexas relações de parentesco (clãs e linhagens) interligadas pelo princípio matrilinear, “cuja transmissão de herança, de status e de poder político ocorre por via materna” (PEREIRA, 2015, p.185). É o ventre e o sangue da mulher pertencente a uma linhagem real que presenteia o reino com sua prole sucessora.

Porque a mulher pode ter filho com qualquer homem, ele [o filho] nunca vai deixar de ser teu sobrinho; por exemplo, a minha irmã pode trair o marido dela, ficar grávida com outro homem e mesmo que o marido não saiba, então, aquela criança sempre vai ser o meu sobrinho [pois terá o sangue nobre da mãe]. Então, agora diferente do homem, a criança pode ser dele, como não ser, ninguém sabe (João Simão, conversa aprofundada, 2017).

Dizendo de outro modo, a fala de João Simão exemplifica o fundamento da estrutura social Kôngo, que se baseia na organização do clã a partir do conjunto de matrilinehagens, por meio do fundamento do parentesco Kôngo denominado de Kanda (ou Nkanda) “o grupo de parentesco organizado em linha materna, descendente de uma antepassada comum” (PEREIRA, 2013, p.19). A Kanda associa-se ao clã (mvila) e remete à categoria de descendência mais ampla, sendo dividida “em linhagens, ou ‘barriga’ (vumu), ou seja, o grupo de descendência até a quarta geração que regula os direitos de herança” (PEREIRA, 2013, p.19).

A Kanda, que por sua própria definição abrange os vivos e seus antepassados, estabelece duas categorias fundamentais de pessoa entre os ba Kôngo: os indivíduos de livre direito, que são aqueles pertencentes a uma dada linhagem

¹⁵³ Saiba mais sobre Os Bakongo de Angola em <http://wizi-kongo.com/historia-do-reino-do-kongo/os-bakongo-de-angola-a-nacionalidade-na-fronteira/> Acesso 12 jan 2018.

materna, com todos os direitos relativos a sucessão e herança, e os outros, estrangeiros ou escravos [servos] que, não possuindo Kanda e incapazes de declarar sua mvila (genealogia), têm um lugar subordinado na estrutura social (PEREIRA, 2013, p.19).

Tanto os cargos ocupados nas instituições tradicionais Ba Kôngo quanto as hierarquias parte da tradição são baseadas nas relações e grau de parentesco alicerçadas na interação “entre a sucessão matrilinear e a patrilinearidade, esta última relacionada à expansão territorial do grupo e à função sagrada” dos cargos que se ocupam, como Mwenekongos, sobas grandes e sobas (PEREIRA, 2013, p.18). Todavia, nos dias de hoje, se percebe rupturas e continuidades desse sistema devido aos processos de urbanização que geram o distanciamento das aldeias e o enfraquecimento devido à ausência de algumas instituições tradicionais do Kôngo nas cidades, como Luanda.

De todo modo, é o ventre e o sangue da mulher pertencente a uma linhagem real que presenteia o reino com sua prole sucessora. Como se vê, a matrilinearidade intervém na gerência patrilinear do reino, os homens sucessores do trono tem por meio do ventre feminino de uma mulher da nobreza Kôngo a garantia da possibilidade da sucessão no trono. Claro que essas relações são muito mais complexas e que foram o palco de muitos conflitos e interesses no interior do reino, de suas províncias, aldeias e família, mas em síntese, essa é a concepção de linhagem real que orienta a expansão contingencial do povo à sua função sagrada representada por um Rei maior. Conforme Patrício Batsíkama (Caderno de Campo, 2015), nas representações simbólicas desse território as três linhagens, Lukeni, Nsaku e Npanzu, são a base social do reino composto e (sub)dividido por províncias e os distritos do estado, organizado territorialmente em três províncias intituladas Mpângala, Mulaza e Mpânzu que circundavam uma quarta denominada Kati onde Mbanza Kôngo, a capital do reino, se localizava como uma região central.

A província Mpângala estendia-se do Kwanza ao Kunene (República de Angola), Mulaza ocupava o Leste e o Nordeste do Reino (Angola e República Democrática do Congo), Mpânzu estendia-se da margem direita do Rio Mwanza (Congo) até à República do Gabão, abrangendo a República Democrática e a República do Congo, e Kati abarcava o Noroeste de Angola, alargando-se a parte da República Democrática do Congo. Cada uma destas quatro regiões (províncias) dividia-se, de sul para norte, em três sub-regiões (distritos), Mbâmba, Mpêmbe e Nsûndi, situando-se a capital de cada região na circunscrição central (Patrício Batsíkama, caderno de Campo, 2015).

Essas províncias se mantiveram unidas, organizadas e bem gerenciadas até à chegada dos portugueses. Segundo a tradição oral conforme explicita Patrício Batsíkama (Caderno de Campo, 2015) o Reino do Kôngo dentre as outras categorias se

estrutura pela *linhagem do poder* em que somente os descendentes de Lukeni (Mbênza) o fundador do reino em meados do século XII ou XIII exercem em concomitância o poder político, administrativo e judiciário no Kôngo, por meio da *autonomia no poder* daqueles que governam tanto “em Mbâmba, quanto aquele que governa em Nsûndi, têm cada um os seus deveres, nenhum dos dois poderá interferir nas prerrogativas do outro”. A *hierarquia* e a *democracia* também eram mantidas, sendo considerada a autoridade da realeza superior, não somente no sentido de mandar, dar ordens e atribuir tarefas, mas também em ouvir o povo, uma postura democrática de gestão do reino, que não se restringia somente ao rei.

Por meio das divisões administrativas do reino nas províncias - os sobas grandes, regedor - e nas aldeias - os sobas - os responsáveis pela gestão local, os guardiões, os chefes que defendiam o território em nome do rei. O soba regedor liderava outros sobas da comunidade, essa hierarquia tradicional definia responsabilidade e papéis desempenhados interligados pela cultura e linhagem em contexto. Esses sobas também participavam dessa gestão em que a linhagem familiar obedecia a organização tripartite da sociedade Kôngo a partir das três linhagens fundantes Nsaku, Mpânzu e Lukeni que estruturavam toda a governança nos princípios que ressaltai a pouco. Conforme explica o mu Kôngo¹⁵⁴ João Simão para ser um rei ou comprovar sua linhagem nobre ou de pertencimento aquele povo ou família se verificava com o Soba por meio da linhagem.

A linhagem tinha a ver com o sangue, com o sangue do Soba ou do rei, por exemplo, o rei se ele tiver um filho ou uma filha, automaticamente o filho [ou a filha] pelo sangue do pai né, que é o da genética, o DNA, acaba sendo da linhagem, então, porque na época também havia outros povos que migravam pra lá né, e procurando melhores condições de vida e como era uma região boa ali, então, era comum também encontrar outros povos, mas esses povos faziam, depois acabavam sendo mesmo do reino, mas são estrangeiros (João Simão, conversa aprofundada, 2017).

Percebe-se que o Reino do Kôngo incorporava outras etnias a seu território, mas essas também deveriam comprovar alguma relação de parentesco ou proximidade com as famílias e etnias que compunham o território kôngo. Isso pensando no convívio dentro do território, já para os cargos de hierarquia era a linhagem familiar o passaporte de cidadania kôngo. De toda forma,

[...] para comprovar a linhagem tinha que ser do mesmo sangue mesmo. Ele é pai do fulano, depois eles vão buscar, pai do fulano e avô do fulano e tinha uma coisa muito curiosa na nossa cultura, quando você vai casar por exemplo, ou quando tem um velório, né, eles resolvem, eles sentam pra

¹⁵⁴ Mukongo é a variação singular para se referir a pessoa pertencente ao povo Bakongo.

resolver os problemas. Por exemplo, é um casamento, ele vai chegar com o pai, né, a mãe, o tio, o sobrinho, o avô, então o representante da família que é o tio, nesse caso, né o tio é o representante da família, não o pai, tem que ser tio, é o porta voz, ele vai começar a contar pra falar: Minha família, somos o meu pai, fulano, minha mãe, fulano, nasceu fulano, fulano, fulano, aí pronto, depois vai falar fulano, nasceu também fulano, fulano, fulano e quando começar a contar lá, no pai vai descendo, né, do pai né, eu por exemplo vou falar, eu sou: Meu nome é Pinheiro, meu pai é Oliveira, minha mãe é Julia, a Júlia nasceu fulano, fulano e fulano e quem são seus avôs? Seus avôs são fulano, fulano, fulano da parte da mãe, da parte do pai fulano, fulano, fulano, aí vai descrevendo. É como se fosse para identificar de que etnia ele é ou de que linhagem é. Então por isso todas às vezes quando um congador tem que especificar, é como se fosse uma analogia da sua linhagem [...] É pra dá entender que como que é mais ou menos a família, como surgiu a sua descendência, então você citando a descendência, você já tava entendendo, ah é por isso...fulano, fulano, fulano... então, são da mesma geração, aí ele vai contando de geração em geração da mesma linhagem, então no Congo eles também fazem isso, eles tem que contar sempre pra da entender de que etnia é. Quando uma pessoa me perguntar, por exemplo, Soba, você é filho de quem? Se ele falar o pai e o avô ele já sabe, ele vai falar, opa, ele já sabe, mais ou menos isso. Então, um intruso ali, vai ser desmascarado com facilidade, porque, quando cê conta a geração, você vai ver que alguma coisa não tá batendo (João Simão, conversa aprofundada, 2017).

Ser do mesmo sangue é um pressuposto hierárquico para se ocupar algumas posições na sociedade kôngo. E as consultas para esse designio ou para outras negociações como para casamento por exemplo, eram feitas com o Soba ou com o Soba Grande ou com o concílio dos sobas (os mais velhos da aldeia), que além de tomar decisões pela comunidade, aliavam ao cargo administrativos às funções religiosas atuando na segurança, resolução ou prevenção dos problemas da comunidade. Ele também era o representante da comunidade para informar dificuldades e propor soluções perante o soba grande e o Mwenekongo.

Todos esses cargos eram ocupados por pessoas mais velhas, “pois no sistema tradicional Kôngo, o conhecimento e a interpretação da sabedoria tradicional cabem aos mais velhos, chefes e advogados tradicionais e hierarquicamente superiores” (PEREIRA, 2015, p.188), não no sentido ocidental da palavra, mas no sentido de serem detentores de experiências acumuladas com o passar no tempo

Nessa direção, o poder desse cargo era dual e estava não somente relacionado às instituições administrativas, mas as dimensões sagradas e religiosas da sociedade Kôngo que perfaziam o contato do mundo dos vivos com o mundo dos mortos. A autoridade político-religiosa que os sobas e o Mwenekongo exerciam e exercem localmente (ainda em Angola) e a continuidade das relações de parentesco efetivadas pelas linhagens familiares e hierárquicas, nos faz pensar num contraponto (que faz sentido) com as autoridades presentes no Congado, cujos cargos exercem o poder hierárquico disperso

pelos clãs familiares dos ternos, incluindo as complexas relações de comando e de sucessão que compõe trajetórias de diferentes nações africanas dentro de um reinado.

Contudo, a “ observação do ritual do congado e de como as hierarquias entre os capitães, [madrinhas] e seus soldados se estabelecem e possibilitam identificar a tendência de um quadro estável de ocupação de cargos e status entre os membros da comunidade. No entanto, sabe-se que nem sempre as regras são seguidas e os acordos obedecidos” (GABARRA, 2012, p. 101), sendo isso parte dos rompimentos e a formação de outros ternos gerando desestabilidades para alguns e novas configurações para outros. Ao meu ver essas rupturas geram conflitos, mas permitem a continuidade da tradição na formação de novos clãs em ternos que derivam de outros, por vezes aumentando a rivalidades, mas conformando situações similares inscritas pela memória coletiva de seus antepassados africanos.

Ao procurar compreender a organização da tradição congadeira em sua ritualística e estrutura, entendendo-se a presença do Rei do Congo e das demais nobrezas do Reinado coroado como a reconfiguração dessa linhagem familiar e ancestral no Brasil, no Terno de Congada Chapéus de Fitas a sucessão da coroa da Rainha do Terno se dá pelas filhas das Rainhas empossadas, no caso a coroa da Rainha Maria Abadia, passou para sua filha Tatiane Pereira de Souza, essa sucessão pode não ser fidedigna aos desígnios realizados do antigo reino do kôngo, mas ainda assim não deixa de seguir a memória de sua pertença africana.

Nessa sequência, fica cada vez mais necessário perseguir o estilo de vida bantu e sua influência no modo de vida e identidade brasileira, sobretudo no modo de vida, cultural e religioso afro-brasileiro expresso no Congado, para isso temos que levantar as insígnias filosóficas daqueles que empilhados em navios tumbeiros vieram construir esse país, num passado-presente pouco (re)conhecidos, enquanto detentores de saber e de conhecimentos científicos e filosóficos.

Desses antepassados africanos herdamos muitas concepções presentes na afrodíaspóra, sobretudo na sociedade brasileira, acima de tudo, no Congado, herdamos traços, pensamentos, hábitos fortes e jeitos de se comportar que se mantêm até hoje pelo fazer dessa memória viva e ancestral: como o entendimento de que a vida é eterna; a celebração e culto aos mortos e o respeito aos mais velhos, dentre tantos outros, destacamos esses que apareceram nos dados comentados na dimensão o *Reinado, da África ao Brasil, a presença e sua memória*.

Hasteamento da Bandeira

Logo após a alvorada, o hasteamento da bandeira ou a subida do mastro é o momento de anunciar todos aqueles que compõe e fazem parte da festa do Congado, os capitães levantam seus bastões em sinal de respeito e de anúncio de que é chegada a hora de celebrar cantando, dançando, tocando e orando pela presença de seus antepassados e proteção dos santos de devoção durante a festa. Segundo os congadeiros, hastear o mastro traz à lembrança dos feitos de seus antepassados, daquilo que puderam fazer para que cada um daqueles que ali estão possam desempenhar e manter a tradição. Assim, seus herdeiros agradecem pela vida, mas também suplicam pela proteção ao trabalho que se inicia. Ao hastear a bandeira e levantar o mastro, a conexão com o mundo da terra e do céu se vê anunciada: é hora de celebrar a presença daqueles que um dia por aqui já dançaram atualizando suas raízes africanas.

Desse modo, os antepassados descem para acompanhar o cortejo perfazendo momentos de muita força e alegria das linhagens consanguíneas e estendidas no interior da comunidade congadeira. Isso tudo só é permitido e possível pelo recontar e atualizar dos mitos fundantes da tradição congadeira sobre (I) *Galanga, Chico Rei: o Mwenekongo* e o (II) *A Retirada de Nossa Senhora das Águas*, mitos esses que até hoje estruturam e explicam as hierarquias, vestimentas, cantigas, danças e funções de cada um dos inúmeros grupos dentro do Congado.

Galanga, mito do Chico Rei: o ManiCongo¹⁵⁵

Além das polêmicas, há uma escassez de registros escritos sobre a vida de Chico Rei, uns até sugerem que foram destruídos, extraviados ou queimados, porém as inúmeras versões e narrativas parecem atualizar e revitalizar a memória de Chico Rei e sua importância para diversos fins e interesses da cultura mineira, sobretudo negra no Brasil. Para tanto, segundo a tradição oral congadeira nas diversas versões desse mito, Galanga também conhecido como Chico Rei, após a captura católica, foi um Rei Africano que após inúmeras vitórias no front de batalha em resistência à invasão europeias, perdeu a guerra e foi traficada como escravizado com toda sua aldeia do

¹⁵⁵ Era o título dos reis governantes bakôngos do Reino do Kôngo, língua Bakôngo se escreve Mwenekongo e na tradução do Português, se lê ManiCong. Intertítulo inspirado na peça de teatro Galanga Chico Rei [espetáculo]. Vídeo com entrevistas e trechos do espetáculo. Disponível em: < <https://www.youtube.com/watch?v=pCsMowIBt-s> >. Acesso em: 01 dez. 2015.

Kôngo passando pelo Rio de Janeiro e depois para Vila Rica, atual cidade de Ouro Preto em meados do século XVIII em Minas Gerais. Após perder a esposa, a rainha Djalô e a filha, a princesa Itulo lançadas vivas ao mar na sofrida travessia do atlântico, Chico Rei foi comprado com seu filho N'Muzinga no meio do lote de outros escravizados. Ele juntamente com seu filho e parte de seu povo foi comprado pelo Major Augusto de Andrade Góis e levado para mina da Encardideira.

Com o passar dos anos, ele conseguiu comprar sua liberdade e a de seu filho escondendo muito ouro em seus cabelos, que eram lavados depois do trabalho para recuperar e juntar o metal; aos poucos ele foi comprando escravizados para então alforriá-los (SILVA, 2007).



Mina de Chico Rei localizada em Ouro Preto, Minas Gerais¹⁵⁶.

Com esse feito e em comemoração à sua liberdade e a liberdade de sua nação Chico Rei foi coroado Rei pelos negros que na altura eram mais de 90% da população de Vila Rica. Sendo o primeiro Rei Congo a criar um terno de congado, portanto o fundador do Congado em Minas Gerais. Ele fundou a primeira irmandade de negros livres de Vila Rica, a Irmandade Nossa Senhora do Rosário dos Pretos instalando sua sede e construindo a Igreja de Santa Efigênia no Alto da Cruz, conhecida também como a Igreja Nossa Senhora do Rosário dos Pretos (FRANÇA, 2011; SILVA, 2007).

O terreno e interior da igreja além de abrigar celebrações em louvar as santas padroeiras, também serviam de cemitério para os negros libertos e escravizados, uma

¹⁵⁶ A imagem acima mostra a entrada da galeria da mina de Chico Rei que está aberta para a visitação guiada e conta com mais de 80 quilômetros de extensão, mas apenas 300 metros são iluminados e abertos à visitação da mina que fica abaixo e bem no rumo da Praça Tiradentes, da feirinha da Igreja São Francisco de Assis e da Casa dos Contos em Ouro Preto. Na mina é possível encontrar dentre outros, correntes e artefatos utilizados para as torturas e castigos dos escravizados que trabalhavam horas sem ver a luz do dia. Imagem disponível em <http://www.mineirosnaestrada.com.br/mina-chico-rei-ouro-preto/> Acesso 14. Jan.2018.

vez que na época o sepultamento dos negros nos cemitérios católicos no interior e no entorno das igrejas era proibido pelos brancos. Essa igreja era um espaço que acolhia em vida e após a morte os escravizados e libertos. O único espaço que esses podiam livremente frequentar.



Vista da Igreja de Santa Efigênia no alto do morro da Cruz¹⁵⁷

No mais, além de apoiar a irmandade e construir a igreja como sede dela, Chico Rei seguiu pelo Brasil espalhando o Congado por muitas regiões, muitos dizem que Chico Rei morreu aos 72 anos de hepatite, legando para seu filho N'Muzinga o trono de Rei Congo coroado no e pelo Congado no Brasil. Até hoje Chico Rei é celebrado pelo Congado em Minas Gerais, especialmente em Ouro Preto que em época de Reinado recebe grupos de vários lugares do estado.

Apesar de sua conversão ao catolicismo forçada pelos escravizadores, o Rei Galanga não deixou sua crença em Nzambi a Mpungu tão pouco perdeu cosmogonia dos povos bantu, a fé num Deus supremo, imortal, criador da natureza e das pessoas. Estima-se que foi essa fé que auxiliou essa estratégia de significação da crença bantu

¹⁵⁷ Imagem disponível em <http://www.mineirosnaestrada.com.br/mina-chico-rei-ouro-preto> Acesso 14.jan.2018.

associada às novas condições de vida. Inclusive tal cosmogonia, além de influenciar toda a crença em Deus dentro do Congado (SOUZA, 2012), ela também está presente na própria igreja construída por Chico Rei e seu povo.

No interior da igreja junto das antigas imagens dos santos negros e outros padroeiros, estão Santa Efigênia, São Benedito e Nossa Senhora do Rosário; nos altares entalhados em madeira de jacarandá é possível ver búzios, conchas, chifres de carneiros, dentre outros símbolos da religiosidade de matriz africana dos povos Bantu, no caso do povo Kôngo, kimbundu, ovimbundu e de outros povos da África Central e da Costa da Mina, como as fantis e ashantis que além de ter seus símbolos espalhados por vários lugares de Ouro Preto, tem esses símbolos como os adinkras, provérbios desenhados como hologramas, impressos desde o portão de entrada da igreja.

Isso significa que as diferentes etnias africanas, além de dialogar para a manutenção de suas culturas e de seus ethos identitário, entendiam a articulação política vinculada à religiosidade. A presença de África e sua continuidade se estabeleciam para além dos corpos, na simbologia, capaz de conectar o mundo dos vivos com o mundo dos mortos, sou seja, por meio de toda essa simbologia havia e há uma comunicação entre as pessoas, os antepassados e seus ancestrais. Sendo a articulação político-religiosa-espiritual, importante conexão do mundo natural ao sobrenatural, estruturante da realidade no Reino do Kôngo, da eleição e coroação de suas realezas, tal concepção não se diferenciava nas elucubrações de sua descendência no Brasil, em especial no Congado.

Nesse sentido, percebe-se que a religião dos brancos não limitava filosoficamente falando, a espiritualidade dos negros que mesmo sob imposição, exercitava seus signos e contínuos ritualísticos dentro e fora dos aspectos ocidentais e judaico-cristão presentes no catolicismo. Tal intento e ação nos revela uma grande articulação e autonomia no interior de suas cosmogonias. Talvez a própria cosmogonia bantu seja a base dessa flexibilidade sógnica, uma vez que o que está em jogo é muito mais a energia que se vincula e expressa em algo material do que propriamente o objeto material em si.

Toda essa simbologia, presente de maneira tímida aos olhos de pesquisadores, devido ao desconhecimento da história e culturas africanas, nos dá a dimensão real da presença material e imaterial dessa África que, ainda, influencia o Brasil, sobretudo o Congado e que é pouco explorada naquilo que é óbvio, corriqueiro e até científico. É preciso desvelar essas Áfricas e muitas outras em suas simbologias, filosofias e

estruturas sógnicas no Brasil, na América Latina e no mundo. As Áfricas permanecem por aqui sendo contínuas e cotidianas das palavras à ritualística, legando a sua descendência suas filosofias.

Inclusive o nome Congado advém do Kôngo, cuja grafia poderia ser Kongado conforme o idioma bakôngo, mas pelo contato com o português se substituiu o K pelo C. Segundo Jeremias Brasileiro (2012, s/p),

O Congado vem do termo congo, que significa congar, dançar. É uma memória que vem com os escravizados do antigo Reino do Congo, na África Central, com a essência de festejar algum momento. Naquela época era comum eles celebrarem através da dança o nascimento de um príncipe, uma boa colheita e visitas de pessoas de outras províncias, por exemplo.

Desse modo, o Congado como uma grande festa que congrega nações africanas, celebra a vida e a luta pela liberdade e tem em seu Reinado do Congo um exemplo de liderança a ser perseguido. Assim, independentemente da grafia fica preservada sua simbologia e a origem étnica e cultural do Rei Galanga, cuja memória tem sido constantemente acessada e imortalizada por comunidades negras da militância ou congadeiras, algumas até com pessoas que afirmam ser descendentes consanguíneas de Chico Rei. Uns contam que seus descendentes herdeiros fundaram o povoado quilombola Pontinha, nas proximidades da área rural de Paraopeba, região central de Minas Gerais (ÁLVARES, 2013; SILVA, 2007); outros ressaltam sua descendência próxima ao Rei dentro do Congado, como destaca Silva (2007, p.59) no relato apresentado pelo Sr. José Mariano¹⁵⁸, Rei Congo da Federação Mineira do Congado que afirma ser descendente consanguíneo do Rei Galanga.

Independente das versões e controvérsias com datas e outros detalhes materiais que possa ter, as narrativas sobre o mito de Chico rei trazem à tona a relevância do fato e da personalidade para as pessoas e grupos participantes do Congado. Ratificar a memória de Chico Rei e mantê-la, transpassando-a de geração a geração aponta a dimensão política presente na religiosidade que circunda a configuração da tradição congadeira e o discurso de seus agentes.

A tradição, nesse caso, não aparece estática ou somente como uma cultura devocional ou religiosa, ela se perfaz como um ato e processo político oriundo da historicidade de suas origens, como uma maneira de rever a história, transmutando as violências em processos de significação positiva das memórias de seus antepassados.

¹⁵⁸ Nome fictício atribuído por Silva (1995).

É justamente nesse processo que está a eficácia do mito na justificação e ponderação das realidades sociais envolvidas pela narrativa. O mito é nada mais, nada menos do que a explicação de uma realidade por meio de uma narrativa poética, uma forma encontrada para contar histórias de uma época, de um determinado tempo.

No caso do Congado, o mito é apoiado pela tradição oral transmitindo seu conteúdo por meio da memória dos ancestrais, dos antepassados e das experiências dos mais velhos entre as gerações. Na prática de contar e recontar essas histórias, a memória é acionada como uma arte da comunicação, cujas narrativas podem ser preservadas pelos grupos e pessoas a partir das recordações daqueles que conheceram somente por suas histórias de vida. É a experiência o fio condutor dessa memória coletiva expressa pela linguagem transgeracional presente na tradição oral de raiz africana, chamada Congado (POMIAN, 2000; LE GOFF, 1990; HAMPATÉ-BÂ, 1982).

Acredita-se ser essa uma continuidade africana que interliga sua descendência pelas histórias transmitidas na oralidade dos mais velhos para os mais novos, uma hierarquia cujo poder é mediado pelo acúmulo de experiência e prestígio dos feitos em prol da comunidade. Nesse sentido, a importância da história de Chico Rei carrega um fundo político e reparatório das memórias do tempo do cativo, que oportunizou aos congadeiros não somente recriar novas possibilidades discursivas, mas circunscrever, por meio dos objetos do trabalho forçado, instrumentos percussivos, novas sonoridades e criativas soluções não somente de resiliência e resistência à escravidão, mas, sobretudo, de autonomia do sentido político, social, filosófico, religioso e espiritual advindo dos elos de pertencimento ao ethos identitário de Áfricas. Circunscrever por meio das relações o legado africano gerou mobilidade e autonomia na leitura e adaptação ao contexto; digo adaptação, a capacidade de gerar estratégias, e não conformismo, o ato de ser passivo ou inexpressivo. Esse último raramente ocorreu entre as populações africanas e indígenas escravizadas no Brasil.

Contudo, é pela vigência desse legado africano que as identidades construídas a partir da memória coletiva de Áfricas possibilitaram a continuidade delas por aqui. O próprio mito de aparição de Nossa Senhora traz nas entrelinhas essa leitura estratégica de sobrevivência pela vivência dos valores civilizatórios africanos por meio da ritualística e associações, sobrepostas e justapostas aos sistemas sócio-culturais católicos, vejamos.

A retirada de Nossa Senhora das Águas

“Foi na beira do mar.
Foi que nêgo chorou...
Ao ver Nossa Senhora
Saindo das águas
Coberta de flor”.¹⁵⁹

No tempo do cativoiro quando o sinhô me batia
eu gritava por Nossa Senhora
Ai meu Deus
como a pancada doía¹⁶⁰

Na tradição oral congadeira são muitas as formas de contar o mesmo fato, porém todos esses relatos preservam a veracidade dos mitos fundantes do Congado passados de geração a geração. Por isso, mesclarei relatos orais registrados por mim e pela bibliografia para compor a retirada de Nossa Senhora das águas, ao final analisarei esse mito, trazendo a continuidade de África no consolo dos seus filhos escravizados no tempo do cativoiro. Segundo a narrativa congadeira apresentada por um catopezeiro, no tempo da escravidão, os grupos do Congado

[...] foram buscar Nossa Senhora no mar, porque os negros sofriam muito, então quem chegou primeiro foram os grupos de congado. Então eles tocaram, tocaram, dançaram, pularam, fizeram e aconteceram, mais... Nossa Senhora só ficou olhando. O vilão chegou fez a mesma coisa. O Marinheiro chegou, Marujo chegou, [e a santa] ficou quietinha. Catopé chegou, os catupis chegaram, Nossa Senhora do Rosário deu o primeiro passo. Mas, porém não caminhou e eles avançaram. Aí vieram os Moçambiqueiros. Os Moçambiqueiros tocou e ai ela caminhou, por ser um ritmo mais lento, um ritmo típico de procissão, entendeu, que ela podia caminhar sem ter distúrbio nenhum, ela preferiu vim com o Moçambique” (Enildo, conversa aprofundada, 2017).

Em outra versão contada por um moçambiqueiro o mito aparece estruturando a mesma história, mas com variáveis regionais, considerando as presenças de Santa Efigênia e Nossa Senhora Aparecida.

Os mais antigos diziam que na retirada e isso vai de região pra região, né, na retirada de *Nossa Senhora do Rosário* ou de *Nossa Senhora da Aparecida* ou de *Santa Efigênia* de dentro da gruta, né, os grupos né, de Congado vieram pra tentar tirar lá, resgatar lá ela de dentro dessa gruta, os grupos de Congado não conseguiram, os marinheiros não conseguiram, né, os marujos não conseguiram e de lá vieram também os Moçambiqueiros e eles vinham cantando pra *Nossa Senhora do Rosário* ou dentro da região, porque tem

¹⁵⁹ Trecho cantado pelo Congado de Nossa Senhora do Rosário e Santa Efigênia, da cidade de Ouro Preto, Minas Gerais. Fonte disponível em <http://hibridos.cc/po/rituals/congados/>. Acesso 27 fev 2018.

¹⁶⁰ Trecho cantado por integrantes do Terno de Congada Chapéus de Fitas, mas também por outros grupos do Congado (Caderno de Campo, 2014).

região que se comemora só *Santa Efigênia*, eles vinham cantando pra ela e quando ela chegou na porta da gruta, eles não viraram as costas e conseguiram retirar a *Nossa Senhora do Rosário* de dentro da gruta e ela foi na lá frente e eles acompanhando (Ramon, conversa aprofundada, 2017).

Na fala de Ramon o fato do Moçambique não ter virado as costas para a santa demonstrou um reconhecimento por ela, na fala dos congadeiros ao aparecer nas águas o primeiro grupo de congado a ir buscá-la foi o terno de Congo, depois o Vilão, o terceiro foi o Marinheiro depois o Marujo, na sequencia os Catupés, mas a santa recusou ser retirada por esses grupos, que pela descrição do congadeiro tinha o ritmo mais acelerado em comparação ao de Moçambique. Porém, foi por meio de seu ritmo mais compassado e mais lento e por não ter virado as costas para a santa que o Moçambique conseguiu retirar Nossa Senhora das águas e seguir com ela em cortejo com os demais grupos atrás e na sequência. Para Ramon, o fundamento do *Moçambique* perante os demais,

[...] é tido como o terno que tem essa conscientização estrutural mais elevada e dentro da historicidade. E os mais antigos diziam que na retirada e isso vai de região pra região, né, na retirada de *Nossa Senhora do Rosário* ou de *Nossa Senhora da Aparecida* ou de *Santa Efigênia* de dentro da gruta, né, os grupos né, de Congado vieram pra tentar tirar lá, resgatar lá ela de dentro dessa gruta, os grupos de Congado não conseguiram, os marinheiros não conseguiram, né, os marujos não conseguiram e de lá vieram também os Moçambiqueiros e eles vinham cantando pra *Nossa Senhora do Rosário* ou dentro da região porque tem região que se comemora só *Santa Efigênia*, eles vinham cantando pra ela e quando ela chegou na porta da gruta, eles não viraram as costas e conseguiram retirar a *Nossa Senhora do Rosário* de dentro da gruta e ela foi na lá frente e eles acompanhando, então esse processo ele já vem de toda essa história antiga, é por isso que ele tem essa função, sempre de ele é quem faz a adoração na porta da igreja, na questão do hasteamento lá das bandeiras essa é a função dele (Ramon, conversa aprofundada, 2017).

Toda essa ação do Moçambique estruturou a ritualística do próprio grupo. Entretanto, nas palavras dos congadeiros, antes dos negros conseguirem tirar a santa, os brancos também tentaram, mas não obterão êxito, nossa senhora estava ali para consolar os negros.

Então a virgem do rosário, é uma santa admirada e venerada pelos negros porque ela conquistou o coração deles, quando ela preferiu ficar com os negros na sua aparição, ela conquistou o coração do povo negro, suas orações e sua fé. E por sua vez, os negros conquistaram inúmeras e inúmeras graças, inúmeras e inúmeras bênçãos através da devoção por meio do Rosário de Nossa Senhora. Então isso o colonizador não esperava que fosse acontecer, mas isso é a mão de Deus, porque Deus trata todo mundo de igual para igual, como filho e filha, independente da cor da pele. Quando Nossa Senhora do Rosário apareceu nas águas, os negros achavam que era Iemanjá, Nossa Senhora das Águas, então você vai ver no congado referências a Nossa Senhora do Rosário como minha santa, como minha Iemanjá, porque que isso

acontece? Porque ela apareceu onde? Ela apareceu nas águas. Então como que eles perceberam que era Nossa Senhora do Rosário, por que quando ela apareceu, ela trazia na sua mão o rosário, mas no momento da aparição dela, os negros achavam que era Santa Iemanjá, para você ver que curioso né! (risos) E daí veio o São Benedito, Santa Ifigênia, Virgem das Mercês que são santos negros, que foram incorporados à tradição e a devoção (SOUZA, 2012, p. 162).

Nessa narrativa apresentada por um participante de terno de congo, além de trazer consolo aos negros, Nossa Senhora ainda lhes abençoou com muitas graças em atendimento a seus pedidos e orações, surpreendendo até mesmo os colonizadores que vendo os grandes feitos liberou a celebração da festa e do cortejo dos grupos em agradecimento a santa e aos demais santos negros padroeiros dos congadeiros, como São Benedito, Santa Ifigênia, Virgem das Mercês, dentre outros.

Como se vê, a aparição de Nossa Senhora está presente em toda narrativa congadeira que busca explicar a origem do Congado, porém a depender da região a aparição de Nossa Senhora ocorre atrás de umas árvores, dentro de uma gruta, mina d'água ou na beira de um rio ou do mar sempre na época da escravidão no Brasil. Assim, o mito da aparição de Nossa Senhora criou justificativas e possibilidades para que os negros pudessem realizar suas celebrações votivas sem as constantes perseguições à época. E mais, o mito também permitiu que organizassem e justificassem as funções espirituais e políticas de cada terno dentro da Festa do Congado.

Nas mais diferentes versões do congado praticado no Brasil, o louvor à Nossa Senhora do Rosário aparece como um dos motivos centrais para a realização da festa. A retirada da santa, Nossa Senhora do Rosário, das águas, é parte essencial do mito fundador do evento congadeiro. Trata-se de justificativa mítica para a construção das festividades, que têm como complemento a coroação dos reis negros (SILVA, 2013, p.41).

A retirada da santa por um grupo e não pelo outro estabeleceu funções de hierarquia, que ao meu ver é uma explicação das habilidades de etnias africanas e uma releitura dos eventos históricos anteriores a época da colonização em África e da escravização no Brasil. Para Gabarra (2009, p.22), “cada grupo tem uma referência cultural forte, um dialeto [idioma] linguístico diferente e símbolos identitários específicos referendados” pelas diversas tradições africanas do panteão bantu e de outras também. A própria associação de Nossa Senhora com Iemanjá nos dá a dimensão das relações sógnicas entre congadeiros e as imposições do sistema escravocrata.

Portanto, cada terno que tentou retirar a santa estava representando uma nação africana que em virtude da escravidão estava circunstancialmente unida. O mito é

também uma narrativa dessa unidade na diversidade, uma marca identitária das primeiras configurações étnicas que do princípio possibilitaram delimitar as características de cada terno dentro do Congado. É justamente esse “um dos motivos pelos quais cada um dos ternos constitui-se em um povo (...) unido por questões passadas (...) ligações ancestrais, memórias comuns” (GABARRA, 2009, p.22) com um poder e domínio territorial simbólico restrito a governança de seu terno, como a gerencia cívica de seu próprio povo. Mas não somente, a união desses povos na adversidade colonialista traz a dimensão da luta por dias melhores. Essa luta é expressa em todo o rito do Congado atualizando as memórias do tempo do cativo com as continuidades dele por meio do racismo estrutural da sociedade. O drama da travessia das águas e da violência das chibatadas em terra é revelado nos cantos. A dimensão política dessa luta é expressa pela religiosidade.

Assim, dessa junção de diferentes povos com características específicas de cada cultura se institui um Reinado, cujo objetivo de liberdade e expressão política, religiosa e civil, expressa pela estrutura e fundamentos, se constitui em algo comum a todos: a hierarquia, os ensinamentos, oriundos dos mais velhos, que garantem a manutenção da tradição conforme o próprio fundamento que a estrutura.

De onde que vem esses ensinamentos? (Dos mais velhos né). É então, é de hierarquia pra frente, nós temos nação e temos hierarquia, nações e povos que trouxeram isso pra gente aqui e foi onde deixou essa caminhada, essa hierarquia. Que é a nossa língua [nossa cultura], que nós podemos fazer e acontecer (Enildo, conversa aprofundada, 2017).

Esse conhecimento é de todos aqueles que foram iniciados na tradição. A hierarquia é o fundamento e a garantia da continuidade dos conhecimentos transmitidos dentro da tradição: “então o Congado é isso, no que a gente aprende, a gente passa para os mais novos”, e a partir do “que ele aprendeu se a gente errar, tem como eles nos corrigir, então por isso é uma família”, uma família composta por muitos irmãos de uma mesma mãe - a África (Enildo, conversa aprofundada, 2017).

Pode passar o tempo que passar e adaptar conforme a região, mas a hierarquia influencia o comportamento dos grupos, se muda os locais e as maneiras de contar o mito, mas a função de cada terno a ser desempenhada dentro da festa raramente se altera, somente em caso de necessidade, na falta de algum grupo das hierarquias os outros cumprem a função do grupo ausente. E isso fica bem evidente, pois não é toda cidade que tem todos os grupos que compõe a festa do Congado, isso varia de região

para região, por isso vem muitos grupos de fora, num movimento de complementação de funções, já que todos entendem que o congado é uma grande família.

Acredita-se que em todas as famílias há suas extensões e agregados, recentemente numa conversa com Daniel Lima Magalhães (2010) após assistir sua palestra no Festival do Folclore em Olímpia-SP, descobrimos que em algumas localidades do norte de Minas Gerais, no Vale do Jequitinhonha, as bandas de pífanos de Taquara compõem o cortejo e a celebração do Congado. Estima-se que essas tenham ligação com os ternos de Caboclinho dentro do Congado, mas isso é algo para ser verificado nessa região. Até então, pelas literaturas da área e diálogos com pessoas da tradição, sabia-se da existência de flautas tradicionais em alguns grupos, mas pouco se sabe sobre as bandas de pífano na composição hierárquica do Congado, talvez nessa região esse seja o nome para designar os ternos de caboclinhos. Fica um pressuposto para conhecer essa peculiaridade e quiçá ampliar o olhar sobre a tradição congadeira, suas adaptações e diálogos regionais.

Isso reforça o que muitos congadeiros dizem sobre a ideia de conhecer outros lugares que têm o Congado para gerar intercâmbio e ampliar experiências e conhecimentos sobre a própria tradição. Toda essa discussão traz a dimensão da leitura política de adaptação ao contexto diante das circunstâncias e necessidades. A tradição oral tem essa flexibilidade de mudar as variáveis dos eventos mantendo o conteúdo e o fundamento que precisa ser transmitido entre as gerações.

No entanto, a hierarquia que se estabeleceu com o mito não foi no sentido assimétrico de desigualdade, foi no sentido de funções atribuídas para cada terno, sendo cada um responsável por uma ação dentro da festa. Isso não significa que os outros santos padroeiros não carregam seu grau de importância e responsabilidade dentro do Congado São Benedito, Santa Ifigênia, Santa Rita, Santo Antônio, Virgem das Mercês, dentre outros, estruturam inclusive a origem e histórico de nascimento dos grupos, orientando, sobretudo, os fundamentos de cada grupo que tem suas proteções.

Portanto, Nossa Senhora do Rosário é “o principal elemento do mito que estrutura o rito” (SILVA, 2013, p.49). O próprio mito traz o rito, ou seja, o próprio mito traz a hierarquia como estrutura ritualística da festa a ser seguida pelos grupos do Congado, “a partir da proximidade com os reis e rainhas” os grupos do Congado se posicionam na “seguinte ordem: moçambiques, catopés, congos, marujos e marinheiros; em outras cidades da região [do triangulo mineiro] ainda se encontram os caboclinhos depois dos catopés e os vilões por último” GABARRA, 2009, p.23), podendo variar de

região para região, conforme citamos a pouco. Por isso, que até a nomenclatura das celebrações do Congado varia; há lugares que reconhecem a Festa do Congado como Reinado, como Festa de Nossa Senhora do Rosário, Festa da Congada, Festa de Congado de Nossa Senhora do Rosário, Festa do Rosário ou Festa em louvor à Nossa Senhora do Rosário, São Benedito e Santa Efigênia, Festa do Rosário de Nossa Senhora, Festa de Congos e por aí segue. Cada lugar tem sua própria nomeação para dar o título a sua festa de coroação aos reis negros e aos antepassados africanos. Por fim, é sobre essa estrutura, os grupos, suas funções e instrumentos que compõem o cortejo que conduz o Reinado do Congado que passamos a descrever e compreender agora.



Nossa Senhora do Rosário em cortejo na 139ª Festa em Louvor a Nossa Senhora do Rosário de Catalão-GO em 2015¹⁶¹ e o Rei e a Rainha na Festa de Nossa Senhora do Rosário dos Homens Pretos de Berilo-MG em 2010, a festa tem tradição de mais de 200 anos e é protagonizada por negros quilombolas.



Imagens dos santos padroeiros na Festa citada acima em Berilo-MG (antigo Arraial da Água Suja)

¹⁶¹ Da esquerda para a direita, arquivo do Blog do Badiinho, acesso em 23 abr 2018, imagem disponível em <http://www.badiinho.com.br/festa-do-rosario-de-catalao-no-mesmo-local/> A 2ª e a terceira imagem estão disponíveis em <http://blogdobanu.blogspot.com/2010/10/berilo-festa-do-rosario-fortalece-fe.html>

Em Cortejo com o Reinado

*Foi no tempo do cativeiro. Foi no tempo do cativeiro,
Quando o senhor me batia. Quando o senhor me batia
Eu rezava e chamava por Nossa Senhora, meu Deus!
Como a chibata doia
Aiô lê lê
Lê lê lê¹⁶²*

Alerta, alerta congadeiro/a!¹⁶³

É chegada a hora! Lá vem os ternos abrindo caminhos, descendo e subindo os morros das ruas de asfalto, de terra ou de pedras em lugares urbanos ou rurais, seguem cada um visitando as coroas e depois se reúnem todos em hierarquia mítica para o Cortejo que conduz o Reinado.

Vem primeiro o Moçambique conduzindo as Coroas, Catopés, Congos/Congadas, Marinheiros, Marujos, Vilões, Caboclinhos/Penachos e Cavaleiros de São Jorge com seus sons de apitos, chapéus coloridos e fitas esvoaçantes espalhando alegria e muito colorido.

De porte de seus cargos, carregando seus símbolos como indumentárias e bastões imponentes bailam, em homenagem aos santos padroeiros, Soldados e Soldadas, Capitães e Capitãs, Madrinhas, Guardas, Presidentes, Embaixadores, Comandantes, Cerimonialista/Animador da festa, Reis e Rainhas, Princesas e Príncipes, Festeiros e Festeiras cumprindo com suas funções na tradição!

Por onde passam seguem dançando, cantando e tocando com as mãos ou baquetas seus surdos, caixas, tamboretas, tamborim, pandeiros, repiques, chocalhos, marimbas, matracas, triângulos, sanfonas, cavaco, cuíca, banjo, adufe, meia lua, maraca, apito de pato, violão, violas, zabumbas, xintagomes, patangomes, maçaquaias e gungas, preenchendo os espaços vazios com os sons dos rosários, da irmandade de seus filhos/as que ultrapassou as travessias dos mares, que rompeu o gemido do sofrimento, livrando seus devotos das algemas e das chibatas do cativeiro.

Entre crianças e jovens, adultos e idosos entusiasmados e concentrados, seguem as pessoas ornamentadas por seus paramentos materiais e espirituais pelas ruas, é o cortejo que vai encenando performances e atualizando as trajetórias africanas em solos

¹⁶² Essa também é uma das músicas universais e mais conhecidas do Congado, usada para apresentar a memória dos antepassados pelas dores que passava no cativeiro e pelo exemplo de fé e força para superar as adversidades do tempo. Canto de ligação entre todos desse plano e do plano espiritual.

¹⁶³ “Alerta, alerta, congadeiro...Nossa liberdade chegou” esse é um canto autoral do Terno de Congada Chapéu de Fitas de Olímpia. Há cantos tradicionais cantados por todos e outros autorais de cada grupo.

brasileiros, com memórias de lá e de cá, vai trazendo para perto aqueles e aquelas que além-mar e além daqui puderam um dia celebrar na vida terrena a presença dos seus antepassados e ancestrais. Assim, todos/as juntos/as seguem celebrando:

Viva Nossa Senhora do Rosário, Viva!

Viva Santa Efigênia, Viva!

Viva São Benedito, Viva!

Quem é maior? É Deus!

Nessa organização social e política da festa e da tradição congadeira nada é por acaso. Tudo, exatamente tudo no Congado tem sentidos e significados, uns se pode expressar e divulgar, outros são segredos entre linhagens devido à hierarquia na tradição, e fazem parte de ensinamentos fechados daqueles que são iniciados e que já atingiram um certo grau de experiência na tradição. O cortejo além de ser o momento em que se aglutinam os ternos para buscar as bandeiras, visitar, buscar e entregar as coroas, se deslocar para a procissão e conduzir o Reinado, sobretudo, é o momento em que esses ensinamentos de fundamento são utilizados de diferentes modos, devido as circunstâncias, interesses ou necessidades do percurso.

O cortejo acontece nas ruas, ele é a estrada que se percorre em peregrinação para cumprir com a ritualística e responsabilidade do Congado, nele os ternos percorrem pelas cidades ou casas, sendo ele um espaço público onde qualquer pessoa pode ver, se aproximar e assistir. De fato, é o que acontece, em muitos lugares nas datas específicas da festa do Congado os moradores já aguardam ansiosos para ver e ouvir os batidos da caixa em devoção e fé, mas não é somente a alegria e respeito que se observa no cortejo. Por ocorrer nas vias públicas, em muitas cidades é preciso acionar as guardas municipais ou até a polícia militar, pois nem todas as pessoas entendem a festa e a compreendem como patrimônio cultural afro-brasileiro. É frequente os relatos de violência ou coerção que ocorrem nessas passagens dos ternos, muitos moradores ofendem congadeiros e se incomodam com a celebração que acontece somente uma vez ao ano.

Pelo teor dos relatos e das postagens nas redes sociais, a discriminação racial e de classe ainda é vigente, devido ao Congado ser de origem africana, portanto da cultura negra e da classe trabalhadora do país. É no cortejo que o enfrentamento dessas e de outras dificuldades vão ocorrendo seja pela vivência social ou pela vivência espiritual, a

religiosidade negra baseada nos princípios da tradição vai sendo exercitada por um objetivo maior: celebrar ancestrais e antepassados, eis aí uma grande diferença entre um e outro que abordaremos na dimensão o Reinado.

Para tanto, é no cortejo que se pode observar as diferenças de cada terno, pelas indumentárias, a maneira de tocar e dançar, pelos símbolos e modos de se comportar que se percebe a grande diversidade presente no Reino Africano que se instala na festa do Congado. Cada terno ali vem representando não somente sua nação africana e povo, mas também sua linhagem familiar cuja responsabilidade está em celebrar os feitos de seus ancestrais e antepassados. Cada terno ali vem carregando uma função e simbologia ligada ao uso do seu instrumento, na maneira de cantar, dançar e celebrar; sobre as diferenças entre os ternos, suas funções e responsabilidades dos cargos que os congadeiros ocupam na tradição é que passamos a descrever agora, considerando as narrativas orais¹⁶⁴.

O Candombe é quando Nossa Senhora apareceu no mar. Ela foi tirada com o Candombe, porque não havia caxa que tirasse ela. Ninguém tinha liberdade, que era tempo da escravidão. O povo era só trabaíá. Então Nossa Senhora apareceu, lá nas água (Geraldo Arthur Camilo, Rei Congo do Estado de Minas Gerais, falou da origem do Candombe In: GOMES & PERERIA, 2000, p.285).

Apesar de ser pouco conhecido e divulgado, em muitos lugares, o terno de Candombe¹⁶⁵, conhecido também de Tamborzeiro ou Candombo, é a expressão mais antiga do congado e aparece primeiro que o próprio Moçambique na hierarquia dos ternos, ele é o pai ancestral e sagrado que por meio do mito de Nossa Senhora concede fundamento aos ternos/grupos do Congado. Sendo um dos primeiros ritmos religiosos derivados do Congado enquanto as primeiras coroações de reis negros do século XVIII,

¹⁶⁴ Porém, devida a ampla ocorrência geográfica, as diferentes origens étnicas e de linhagens familiares, cada terno dentro do Congado apresenta-se em diversas fisionomias conforme a região do Brasil, o interessante é não se espantar com as diferenças, mas sim ir compreendendo-as ao longo do tempo. É tanta diversidade de grupos, narrativas, história de vida e de origem de nascimento de grupo, de gestualidades, cantos, danças e rezas que o estudo da geografia dessa tradição congadeira e de seus ternos se torna um desafio gigante e inacabado, um trabalho que deve ser um esforço de pesquisadores dentro e fora da academia, com olhares de dentro e de fora da tradição e também com financiamento e apoio financeiro, pois para ter acesso a esses espaços precisa de realizar deslocamentos em viagens e aproximações das comunidades, dos grupos e dos familiares, toda época tem um grupo nascendo e outros se aposentando, a nós cabe ficarmos atentos e dispostos para (re)conhecer as continuidades e rupturas da tradição do Congado.

¹⁶⁵ Para saber como é o ritmo veja o documentário *Biblioteca de ritmos: candombe*, disponível no link <http://www.bibliotecaderitmos.com.br/videos/candombe/> ou ainda *O Candombe, ritual sagrado do tempo dos escravos, integra a diversidade cultural do brasil*, disponível em http://tvcultura.com.br/videos/9750_o-candombe-ritual-sagrado-do-tempo-dos-escravos-integra-a-diversidade-cultural-do-brasil.html Acesso 26 fev 2018.

também conhecidas batuques, nomeação genérica e pejorativa usada para caracterizar manifestações de raiz africana. Porém, o Candombe é um terno que não sai em cortejo nas ruas como e com os demais, ele faz sua devoção no interior das casas e de seus terreiros (muitas vezes dos quilombos), como uma preparação, realizada pelos mais velhos com a participação dos mais novos, para a própria festa; seu ritmo lembra muito a musicalidade afro presente no Jongo/Caxambu que também compõe as continuidades político-culturais bantu.

Com “a missão de louvar em cantorias; os espíritos dos ancestrais escravos que morreram lutando pela liberdade de todos os negros africanos no Brasil” (Sr. Francisco in: BRASILEIRO, 2001, p.41), o Candombe, segundo Edimilson de Almeida Pereira (2005, p.16-17), “além de fazer uma crítica e crônica dos acontecimentos em determinados grupos” e contextos contemporâneos e históricos, sua ritualística consiste numa dança rezada através dos cantos “enigmáticos, construídos segundo uma linguagem simbólica que remete aos mistérios sagrados” dos antepassados (PEREIRA, 2005, p.16-17), assim, formam-se rodas que toda comunidade pode entrar, um por um ou até em dupla, para versar cantando e dançando um ponto, que consiste na expressão de suas emoções e pensamentos.

[...] A dança consiste em movimentos da pessoa que está conduzindo o canto naquele instante. Não há formação especial dos acompanhantes para indicar uma coreografia coletiva. Vez por outra, dois dançantes contracenam diante dos tambores. Os gestos se tornam circunstanciais dependendo da criatividade do dançante e das evocações do canto, cujas palavras o corpo reduplica ou não. Pode-se dizer mesmo que o candombeiro dança para os tambores, movendo-se em direção a eles, ora aproximando-se, ora recuando; o corpo se contorce em direção ao chão e se eleva, alternadamente – essa é a linha motriz, geral, da dança no Candombe. O ritual é, nesse sentido, uma dança comandada pelos tambores e a eles dirigida (PEREIRA, 2005, p.16-17).

E essa dança é uma comunicação direta com o mundo espiritual. É uma relação sígnica entre o candombeiro, o tambor e as vozes que conduzem a manifestação. Cada lugar entoia os cantos e realizam os passos de uma forma, alguns até parecidos com os passos de outros ternos do Congado, mas não há uma modulação fechada para isso. O que se vê é uma relação próxima e íntima com o tambor que ali naquele momento além de ser sagrado é um instrumento de elo com aqueles que já se foram e se tornaram antepassados com os santos padroeiros, tais como Nossa Senhora do Rosário, grande mãe patrona dos candombeiros, cujas orações dançadas e repetidas em coros são manifestações de agradecimento à santa pelas bênçãos e pedidos atendidos.

Vários relatos do mito de aparição de Nossa Senhora do Rosário colocam o Candombe como o primeiro grupo que por meios de suas rezas cantadas e tocadas em tambores pelos africanos escravizados mais velhos retirou a santa das Águas, entregando para o Moçambique conduzir o cortejo; nas regiões onde pesquisei não encontrei essas narrativas, mas sabemos que ela está presente em outras localidades onde se tem o Congado, como se vê em Lucas (2002). Na citação abaixo por meio da publicação de Lucas (2011, p. 63) destaco a fala do Sr. João Lopes, “capitão mor da Irmandade do Jatobá até 2004 quando deu sua passagem para o plano dos ancestrais, de onde passou a cumprir sua nova função na Irmandade, como antepassado ilustre”. Ele traz o mito fundador do Congado incluindo à narrativa o protagonismo do Candombe:

Conforme eu aprendi a história contada pelos antigo, eles dizia que Nossa Senhora apareceu no mar. Um menino que vivia na senzala viu aquela mulher bonita, voltou, chegou e contou pro pai dele que tinha visto uma mulher bonita na pedra lá no mar, que ela tinha uma luz na cabeça. Então ele levou o pai dele, foi, chegou lá, o nego viu a mulher bonita sentada na pedra. Nesse meio de tempo a notícia correu, então, eles já arrumaram uma caravana de gente branca, e foi lá e tirou Nossa Senhora, colocou ela dentro de uma igreja. Colocou assim hoje, quando foi amanhã, ela tava lá sentada na pedra, a mesma coisa. E todo mundo tava indo visitar, aí os negos também pediu licença seus sinhô pra eles ir cantar pra ela. Aí o senhor deu eles licença.

Então os nego foram pro mato e achou aqueles pau caído, ocado, e fizeram os três tambor: o Santana, Santaninha e Chama e a puíta. Nem couro eles colocaram, colocaram folha de inhame africano na boca daqueles instrumento. E foram pra lá pra cantar. Chegou lá, cantaram, quando eles abaixou a cabeça e começou a tocar o candombe, e cantando pra Nossa Senhora do Rosário, quando eles levantou, ela tava no meio deles. O senhor deles pegou, levou ela pra fazenda, fez um quarto separado e colocou ela lá, e proibiu os nego de ir lá pra ver a santa. Colocaram eles dentro da senzala outra vez.

Quando foi no outro dia, ela num tava lá mais. Aí, ele ficou brabo com os nego, falou que foi eles que roubaram a santa. Eles disse:

– Como, senhor, que nós ia roubar a santa de vosmecê, porque nós tá até trancado aqui, e nós num tem chave?

– Ah, a santa sumiu de lá, e foi ocês que roubaram, e ocês vai ter que dá conta dela, senão eu vou botar ocês na roda do chicote, e depois na roda da navalha, e consumo com vocês.

O menino escutou a conversa e foi lá. Chegou lá, a santa tá no mesmo lugar. Aí os nego já pediu o senhor preles ir lá outra vez cantar pra santa. Tinha muito branco, muita gente tava lá. Eles começou a cantar outra vez, Nossa Senhora apareceu no meio deles. Aí começou a revolta dos branco falando que aquilo foi feitiçaria que os nego fizeram pra tirar a santa do mar. Então mandou bater nos nego. E começaram a bater, os nego tá cantando, e dançando e tocando, eles batia e eles num sentia dor nenhuma. Batia num negro, um branco gritava lá, batia noutro, o outro recebia o couro. Então foi aquela maior confusão. Foi, um senhor deitou o tambor grande até que a contenda terminasse, e disse eles que Nossa Senhora do Rosário pegou e

sentou no tambor Santana. Então, dali ele já pegou a santa, e num levou ela mais pra fazenda, colocou ela na casinha de sapé que eles tinha construído, e ali ela viveu.

Aí os nego, por esse intermédio desse evento realizado, eles começaram a fazê a festa deles, interna, dentro da senzala, sem que o senhor percebesse o que eles tava fazendo, cantando no ritual deles, em outra língua, eles não entendia, festejando Nossa Senhora do Rosário.

Eu acho que os nego iniciaram a festa de Nossa Senhora do Rosário, implorando a ela para que eles se tornassem gente livre um dia aqui na terra de Santa Cruz. Então, por isso que toda pessoa preta e pobre são os mais devotos de Nossa Senhora do Rosário. Porque a gente faz coisa impossível dentro do Reinado.

E desses negos que foram cantar pra Nossa Senhora, eles era seis, e mais uma mulher. Cada um tem um nome, agora só o nome que eu num falo. Só isso que eu aprendi, que eles me pediram segredo, que só se fosse na última hora da minha morte que eu passasse o nome dessas pessoa pra outro reinadeiro. O nome deles pra mim significava muito porque, em momentos que eu me sentisse oprimido, que eu tivesse sem recurso, era só falar o nome dessas pessoa, que talvez na minha cabeça envinha o dom do Espírito Santo, e eu sabia a resposta de tudo, conforme sei.

Então, o Reinado de Nossa Senhora, que primeiro foi no céu, o segundo, a origem dele foi dentro da senzala, feito pelos preto e pelas preta. Então eles fazia a festa de Senhora do Rosário, fazia só o candombe. Não tinha a guarda de Congo, não tinha Moçambique, não tinha Catopê, eles fazia com o Candombe. Depois que surgiu as primeira irmandade, eles resolveram fazer a festa nas imídiação das irmandade. E desse pessoal que foi na beira do mar tocar esses candombe, tinha de diversas origens da África, tinha do Congo, Moçambique, da Costa, tinha Jêje, tinha Nagô, tinha o Benguela, Queto. De todas essas origens, o único povo que adaptou fazer o grupo bater quase idêntico o candombe foi o povo do Moçambique. Então juntou todas as sete gerações para poder fazer a festa, e ficou assim determinado: que o Moçambique representava o Candombe, e era dono da coroa. Depois que fizeram guarda de Congo, pra suas manifestações também. Agora quando podia bater o Candombe, o dono de tudo era o Candombe, e até hoje é o Candombe. Então, assim foi a história de Senhora do Rosário.

Nessa fala é possível perceber a estruturação da festa do Congado a partir de sua origem, a importância do capitão Sr. João Lopes está não somente presente nos livros como de Martins (1987, p.18), mas na fala de muitos congadeiros que tiveram contato com o capitão que percorria por outros reinados como general do Congado, observando a preservação dos fundamentos em outras localidades onde a festa ocorria. Toda a narrativa apresentada pelo capitão traz o que foi sendo perpassado entre as gerações. Essa elaboração aponta a dimensão do sofrimento vivenciado pelos escravizados em que seus descendentes por meio das histórias tem a oportunidade de saber o que ocorreu no passado, os cantos, as danças e toda essa narrativa atualiza o passado para que esse não seja esquecido, para que a dor das atrocidades que aconteceram não sejam irrelevantes para a construção dessa sociedade, que infelizmente traz em sua formação

histórica a exploração escravagista, o tráfico de pessoas e seus desdobramentos sócio-raciais.

Essa elaboração discursiva do capitão apresenta para nós a elaboração histórica e a justificação mítica para conduzir os lugares de memória das experiências de fé em Nossa Senhora e a força dos escravizados e de sua descendência em prosseguir lutando em suas vidas. A fé foi uma grande aliada na superação do sistema e das dificuldades que ele impôs no período colonial e que continua impondo na sociedade capitalista, essa é uma das razões da fé em Nossa Senhora que ainda continua realizando, segundo os congadeiros, milagres e bênçãos de vida, atendendo as necessidades e pedidos. Para Lucas (2011) o discurso apresentado pelo capitão traz “a razão histórica da fé dos negros sobre o mito enquanto evento histórico. Sua elaboração discursiva, envolta pela aura de poderes milagrosos e da força secreta de certos saberes, atualiza a memória calcada nas experiências ancestrais da dor” (LUCAS, 2011, p. 63) expressa nas senzalas desde o tempo do cativo.

Para Araújo & Queiroz (2014, p.226), “a tradição do candombe mineiro é entrelaçada pela mística de um catolicismo negro evidente nas Irmandades de Nossa Senhora do Rosário, em diálogo com as religiões” afrobrasileiras de raiz bantu, “com uma forte dimensão organizacional oriunda dos reinados ancestralmente africanos, dos quais o Reino do Congo é um dos mais significativos”. Para tanto, “os fundamentos míticos e espirituais dessa tradição estão intimamente vinculados a troncos ancestrais de reinados, no caso dos Reis Congos, por exemplo, e aos diversos grupos ritualísticos de cortejo” (ARAÚJO & QUEIROZ, 2014, p.226).

Segundo Castro (2001, p. 35), compõe “Congos e Congadas, que têm larga distribuição geográfica no país e nos quais se guarda a lembrança do Mwenekongo, título que era atribuído aos reis de Congo (...) dos ternos de moçambique, grupo com forte poder espiritual, guardião das majestades do reinado” (ARAÚJO, 2014, p.226).

Todavia, não é todo lugar que há o Candombe, mas sabe-se que esse grupo e sua ritualística de raiz bantu tem em África sua nítida presença, primeiro porque a tradição oral conta que desde os antigos escravizados o terno de candombe era mais fechado, mais secreto, utilizava-se de linguagens enigmáticas para guardar muito bem seus mistérios, devido a perseguição da época, pois muitos atribuíam ao candombe a prática do que era considerado benzimento e feitiçaria em seu sentido pejorativo. Mas, segundo os congadeiros o que muitos não sabiam é que o Candombe era uma cerimônia específica de culto a Zâmbi (variação da expressão Nzambi a Mpungu - Deus supremo criador) e

de celebração dos espíritos de antepassados africanos e escravizados por meio dos cantos, danças e dos toques da caixa batuqueira, da Puíta/Cuíca, do Guaiá/Chocalho, os três tambus, tambores sagrados feitos de troncos escavados de árvores cobertos com couro de vaca, afinados na fogueira, também conhecidos como de Ngoma, Kipuita e Mpuíta; de Santana, Santaninha e Chama; de Surdão, Surdo e Surdinho; Santana, Santaninha e Jeremias ou ainda de Grande, Do meio e Tambuzinho, dentre outras variações do interior de Minas Gerais e de Goiás (ARAUJO, 2017).

O Sr. Geraldo Arthur Camilo, Rei Congo do Estado de Minas Gerais confirma essa afirmação ao dizer sobre a retirada de Nossa Senhora das águas:

Então ficô seno o tâmbô sagrado, o Camdombe. É ele tiro ela [Nossa Senhora]. Num Tambô ela vei sentada, igual andô. É Santana. Por isso nós começa o Candombe assim:

- Ê, tamborete sagrado

Com licença, auê!

Por isso é que nós bate o Candombe, brincando, igual desafio. Porque o branco desafia nego e parece que ele ganha. Mas ganha é cá os nego véio. Igual com Nossa Senhora...que ganho?

Candombe é um desafio, uma brincadeira de gente forte, que põe ponto, lembrano os passado (In: GOMES & PERERIA, 2000, p.286).

Os pontos são tocados pela voz do tambor e dos candombeiros e na dança junto deles vem à lembrança e a presença dos antepassados, os verdadeiros donos da festa e motivo de tanta alegria para seus descendentes, como se vê na fala e no canto do Candombe dos Arturos, comunidade familiar, quilombola e congadeira em Minas Gerais:

Quando bate o Cambombo, que é deles, ele vêm. Chega e fica ali com nós, até a hora da despedida

Canto

Ô, dono de Candombo

É candombero

Eia dono de Candombo

É candombero

Coro

É candombero

(In: GOMES & PERERIA, 2000, p.287).

Em suma, com a celebração dos antepassados, donos não somente da festa, mas também dos tambores e origem, segundo, permissão de Deus, da continuidade da vida ali. O candombe traz a presença dos mortos ao mundo dos vivos, unindo vivos e mortos, por meio dos tambores sagrados que retiraram Nossa Senhora do Rosário das águas em que ela escolheu vir sentada em um dos tambores, o Santana (GOMES & PERERIA, 2000; AVNER, 2010). Há versões narrativas que indicam que a presença dos três tambores é uma variação rítmica das nações africanas mais influentes dentro do

Congado, o Congo, Angola e Moçambique, cada tambor ressoa o ritmo na representação de sua origem étnica, seria esse o motivo da santa ter saído das águas e se assentado em um dos tambores do Candombe, pois “o candombe é uma jogada dos 3 ritmos. Cada tambor bateu de um jeito, quando eles fizeram isso, então, ela veio. Ela veio homenagear as três raças, os três ritmos” (fala do Capitão Daniel in: ALVES, 2008, p.102).



Da esquerda para a direita: os três tambus do Candombe brasileiro tocados e afinados na fogueira¹⁶⁶.

É importante ressaltar que há outras variações de ritmos de origem bantu que se aproximam do Candombe não somente na musicalidade, mas no uso e na maneira de tocar, posicionar e afinar os tambores, tais como o Batuque amapaense, Tambor de crioula, Batuque de umbigada, Marabaixo, entre outros, compõem similaridades na “forma de percutir os tambores, além do posicionamento de alguns dos tocadores sentados sobre instrumentos específicos de cada tradição” (ARAÚJO, 2017, p.88). Não se sabe dizer se o Candombe ocorre da mesma maneira em outras localidades, mas sabe-se que esse ritmo proveniente da África, também se faz presente no Uruguai e em outros países da América Latina, inclusive na Argentina em que os candombes também eram conhecidos como tambó ou tangó, a forma como os negros nominavam seus tambores e os lugares onde a dança tocada e dançada era realizada; lá o candombe também foi reprimido e proibido por ser considerado inapropriado para a moral e os bons costumes da sociedade colonial da época (ARAÚJO, 2017, p.88). Portanto, a partir de toda essa sinergia, é de suma importância considerar as semelhanças entre as culturas de raiz bantu, “principalmente no que se refere à técnica de confecção dos instrumentos, a forma como são afinados para o toque, e também pela maneira como são tocados”

¹⁶⁶ A primeira foto está disponível em <http://musicachaca.blogspot.com.br/2013/08/outros-tambores-candombe-mineiro.html> Acesso em 04 fev. 2018. O crédito da segunda imagem é de Leonardo Lara e está disponível em <https://catracalivre.com.br/bh/agenda/gratis/1o-festival-de-cultura-quilombola-tem-oficinas-shows-e-apresentacoes-de-grupos/> Acesso em 04 fev.2018.

(ARAÚJO, 2017, p.88), mas não somente há uma gama de significados atribuídos as expressões utilizadas, as maneiras de viver, dançar, cantar e de tocar os instrumentos que devem merecer uma atenção maior, até para compor transcrições de partituras, entendendo ritmos em semelhança com Áfricas e suas filosofias.

Como vimos, no topo da hierarquia está o candombe, mas pela justificativa da tradição oral mais antiga, como a apresentada pelo capitão João Lopes, quem sai às ruas em seu lugar é o moçambique, pois o candombe lhe entregou a responsabilidade de buscar as coroas, entretanto, o Moçambique é o segundo irmão mais velho, depois do Congo na tradição. Assim, é possível encontrar nas narrativas mais contemporâneas a ausência dos candombes, pois como vimos não é todo lugar que há todos os grupos que compõe o Congado. Em virtude disso a tradição congadeira acaba adaptando o fundamento presente na mitopoética de Nossa Senhora conforme a condição do lugar e do momento. Desse modo,

O fundamento do *Moçambique* dentro dos demais, ele é tido como o terno que tem essa conscientização estrutural mais elevada e é dentro da historicidade, é os mais antigos diziam que na retirada e isso vai de região pra região, né, na retirada de *Nossa Senhora do Rosário* ou de *Nossa Senhora da Aparecida* ou de *Santa Efigênia* de dentro da gruta, né, os grupos né, os grupos de Congado não conseguiram [...] eles vinham cantando pra ela e quando ela chegou na porta da gruta, eles não viraram as costas e conseguiram retirar a *Nossa Senhora do Rosário* de dentro da gruta e ela foi na lá frente e eles acompanhando, então esse processo ele já vem de toda essa história antiga, é por isso que ele tem essa função, sempre de ele é quem faz a adoração na porta da igreja, na questão do hasteamento lá das bandeiras essa é a função dele (Ramon, conversa aprofundada, 2017).

Ao conduzir a santa nas ruas, ir buscar e levar o reinado coroadado da festa, hastear, levantar e descer o mastro (com os demais ternos), o Moçambique apresenta em sua ritualística as insígnias que detêm os segredos e poderes de sua guarda expresso em sua função no cortejo de proteger Nossa Senhora, que vem sendo carregada no andor, e o reinado, por meio de seus cantos dançados e rezados.

O Moçambique dentro da tradição Congadeira ele tem as funções tidas como as mais difíceis, né, ele fecha o desfile, ou seja, nessa questão ele fecha o desfile, né, é na busca dos reis, né, ele é o grupo que tem a obrigação de chegar até lá e entoar os cânticos para que possa levar o reinado, ele tem a função do levantamento e da descida dos mastros, ou seja, nesses momentos, só o Moçambique ele pode fazer, ele tem essas funções (Ramon, conversa aprofundada, 2017).

Essa função mais difícil está atrelada ao Moçambique por ele representar a força dos negros mais antigos, dos negros mais velhos, por meio deles, ali no interior dos grupos são transmitidos muitos conhecimentos ancestrais de lidar com a própria magia e

a força dos antepassados. A proteção de um Reinado composto por toda realza africana precisa de um terno cuja raiz étnica tem como característica o domínio da magia, não no sentido pejorativo, mas no sentido de saber lidar com as forças sobrenaturais, advindas do mundo após a morte. É diretamente com a força (sabedoria) dos pretos e pretas velhas que o moçambique lida para conduzir o Reinado, isso porque na tradição africana, os mais velhos devido a longa experiência são detentores de muito saber, e consequentemente, de muito poder.



Moçambique do Manhoso de Ibiraci-MG conduzindo as Coroas e o Reinado (Rei e Rainha Conga, Rei e Rainha de São Benedito) com seus mantos e insígnias até a porta da igreja em 2014 durante a Festa da Congada organizada pelo Terno de Congada Chapéus de Fitas da Família Ferreira em Olímpia¹⁶⁷.

Por ser conduzido pela representação dos saberes dos mais velhos na tradição, os moçambiqueiros tem em sua batida ritmos compassados, identificados como serra abaixo e serra acima, e a partir dessa musicalidade movimenta-se mais devagar, mas com muita vivacidade com danças intensas que direcionam o corpo mais para a terra, até porque representa o movimento de pessoas com mais idade, cujo vigor corporal fica mais restrito fisicamente nos termos da dança, mas totalmente mais ampliado em termos de força espiritual, acúmulo e transmissão de saberes. Aí reside à força dos moçambiqueiros a instrução direta dos mais velhos, em vida e após a morte, para as funções que tem que desempenhar dentro do Congado.

¹⁶⁷ Essa imagem faz parte do arquivo particular do Terno de Congada Chapéus de Fitas de Olímpia/SP.



Fardas, bastões com flores e as contas no pescoço do capitão do Moçambique Manhoso de Ibiraci-MG¹⁶⁸.

Na tradição congadeira, o Moçambique representa a nação Moçambique e seus povos, a parte estética dos ternos compõe também as identidades herdadas de suas origens e linhagens étnico-culturais de África. Suas indumentárias e instrumentos também variam de região para região, mas dentre as características comuns estão o uso de turbantes, lenços na cabeça feitos com os mesmos ou panos parecidos das saias fingidas, que podem ser com pregas ou sem pregas, com aventais bordados em acabamento em abrolhos, ainda minissaias/sainhas/saiotes ou calças que levam ou não as minissaias/sainhas/saiotes por cima.

Alguns grupos usam as camisas com mangas longas, outros com manga curtas, outros usam somente com as saias, outros somente com as calças brancas, ornamentando ao centro do corpo com faixas paralelas brancas, rendadas, monocromáticas e/ou ou coloridas, porém se não forem tudo na vestimenta branca, as camisas, as calças, saias e minissaias podem contrariar cores entre si. Têm ternos que usam meias, brincos, colares, pinturas na face e/ou capacetes (com penas ou outros adornos) e outras peças a sua ornamentação, principalmente o rosário de conta de lágrimas e ponta de cruz, por vezes trançado ou na vertical à frente no verso das costas; todos esses elementos podem variar de grupo para grupo, de região para região e de comunidade para comunidade.

¹⁶⁸ Essa imagem faz parte do arquivo particular do Terno de Congada Chapéus de Fitas de Olímpia/SP.



Moçambique da cidade de Passos no estado de Minas Gerais¹⁶⁹



Da direita para a esquerda Moçambique Nossa Senhora da Aparecida na cidade de Passa Tempo/MG, durante o Jubileu do Divino e Moçambique do Manhoso de Ibiraci-MG em 2014 durante a Festa da Congada organizada pelo Terno de Congada Chapéus de Fitas da Família Ferreira em Olímpia¹⁷⁰.

Sendo assim, cada grupo tem sua própria mitopoética, no sentido da história para fundamentar o uso das cores das vestimentas, dos ornamentos de tudo, inclusive dos instrumentos, danças e objetos simbólicos, tudo tem sentido, significado e história não somente dentro do Moçambique, mas também de outros ternos do Congado.

Cada um deles [os ternos] representa um momento da história de Nossa Senhora do Rosário ou da cultura afro e, as pessoas que os compõem, se identificam com um tipo de canto, percussões, vestuários e linhagens de famílias. Os Moçambiques, por exemplo, são um dos mais tradicionais

¹⁶⁹ Imagem disponível em <http://folclorevertentes.blogspot.com.br/2014/09/saiotes.html> Acesso 26 fev 2018.

¹⁷⁰ A primeira imagem disponível em: <http://folclorevertentes.blogspot.com.br/2013/06/gunga-serena.html> registrada por Ulisses Passarelli em 05/06/2011. A segunda imagem faz parte do arquivo particular do Terno de Congada Chapéus de Fitas de Olímpia/SP.

grupos de congo da nossa região [triângulo mineiro] e eles representam o povo que ficou à beira do mar chamando a Senhora do Rosário, entoando cantos, sem dar as costas. Por isso, quando os Ternos de Moçambiques chegam a algum lugar eles saem de costas, justamente para prevalecer esse conto (Jeremias Brasileiro, 2012, s/p).

Assim, o Moçambique ao tocar cantando-dançando com as gungas afiveladas ao tornozelo (chocalhos nos pés), patangomes, baita ou folha (choacalhos de mão), zabumbas, caixas, reco reco e xintagome, dentre outros, podem bater os bastões (as manguaras) no chão, bater os bastões em outros bastões ou simplesmente apontá-los em diversas direções, conforme o direcionamento do que está sendo cantado e de acordo com o tipo de coreografia de cada terno.



Soldados dançando com bastão na mão, gunga no pé, faixas cruzadas no peito vestidos do Moçambique de Belém em Uberlândia na 141ª edição da Festa da Congada 2018. Foto: Tatiane Pereira de Souza¹⁷¹.

Essa variação do uso dos instrumentos musicais e do uso do bastão varia muito de região, nas cidades do Vale do Paraíba, por exemplo, os moçambiques trazem uma particularidade: o bate-paus, além de trazerem as fitas azuis ou vermelhas cruzadas no peito representando Nossa Senhora e São Benedito, tocam a caixa, sanfona, viola, violão, cavaquinho e as paiás (as gungas) amarradas às pernas, conhecidas também como chocalhos ou jarreteiras de couro prendendo guizos metálicos ou de sementes logo abaixo do joelho ou na direção do tornozelo. Entretanto, sabe-se que mesmo tendo a mesma função, há outras formas de apresentar, confeccionar e nomear a gunga, como

¹⁷¹ Acesse a página do grupo em <https://www.facebook.com/mocambique.debelem>

se vê em outros ternos de Moçambiques que utilizam o instrumento amarrado numa posição diferente do convencional¹⁷². Ao som desses instrumentos os moçambiqueiros dessa e de outras regiões, conduzem a dança que em certa altura de sua evolução usam os bastões como instrumento, o bate-paus: batendo um no outro, em movimentos dançados e cruzados que confere marcação rítmica ao grupo. Muitos desses ternos trazem também seu reinado acompanhando o grupo.



Da esquerda para direita Moçambique de São Benedito do Parque Bandeirantes e Moçambique de São Benedito do Bairro do Belém, ambos da cidade de Taubaté-SP ¹⁷³.

No Moçambique há os bastões dos dançantes e dos capitães, cada um cumpre uma função. Assim, como o tambor, o bastão é um dos elementos simbólicos presentes em todos os ternos do Congado, variando em cores, tamanhos, madeiras e ornamentação. O apito também é um instrumento universal dentro do Congado, assim como o bastão, mas o uso de ambos é feito pelos capitães dos ternos, seja os vitalícios, em formação ou mirins. Cada capitão tem e dá um foco e um uso ao seu bastão, conforme a linhagem familiar e ancestral dos ensinamentos recebidos dela para compor toda dinâmica e identidade, inclusive rítmica do terno.

O bastão (e a espada) é utilizado para muitas coisas, para guiar os ternos; utilizado como instrumento de comunicação e elo entre os congadeiros - os grupos - entre os capitães e o mundo natural e sobrenatural sem linearidade, porém o bastão é um instrumento que precisa do sagrado, ou seja, que precisa da presença do saber - oriundo dos mais velhos e antepassados - para ter sua existência validada. Essa sacralização é validada nos rituais de consagração, preparação e firmamento do bastão e também de outros instrumentos, objetos e cargos de função do Congado. Não há nada profano, tudo

¹⁷² Para conhecer outros formatos e matérias de gungas acesse de Ulisses Passarelli, disponível em <http://folclorevridentes.blogspot.com.br/2013/06/gunga-serena.html> Acesso 27 fev 2018.

¹⁷³ A primeira foto está disponível em <https://quiririmnews.com.br/comeca-57a-festa-do-folclore-da-rua-imaculada-de-taubate/> Foto: Divulgação Prefeitura Municipal de Taubaté. Acesso em 11 fev 2018. A segunda foto está disponível em https://www.facebook.com/pg/tvcidadetaubate/photos/?tab=album&album_id=595424307281601

e todos ali são consagrados pelo fundamento do terno em que se vinculam. Logo, no Congado tudo é sagrado sendo revestido pela força de Deus, a energia vital e proteção dos santos, ancestrais e antepassados para o cumprimento das ritualísticas.



Capitães de terno de Congo e Moçambique com bastões, coroas, capacetes, apitos e colares de proteção: na sequência, o Congo da Libertação de Ituiutaba-MG, o Moçambique de Belém de Uberlândia-MG e o Moçambique de São Benedito de Taubaté-SP. Foto montagem de Tatiane Pereira de Souza.

Passar o bastão é literalmente uma expressão usada para fundamentar a continuidade da tradição congadeira. Para Bil, primeiro capitão do Moçambique da Comunidade dos Arturos, carregar o bastão traz uma responsabilidade além de espiritual, afetiva também, pois ele herdou de herança de comando o bastão de seu pai Arthur Camilo:

O bastão aqui, o bastão é sagrado, é aquilo, por exemplo, é meu e eu tenho de cuidar dele, porque ali é a mesma coisa dum, é uma imagem que tá na mão da gente, e aquela fé, para mim é igual, meu avô, meu avô passou para meu pai, e meu pai passou para mim, então eu cuidei dele com o maior carinho, eu tô com ele na mão é a mesma coisa que eu tá com o pensamento no meu pai ali, e ele tá ali comigo, a mesma coisa, a gente alembra dele na hora, isso aqui era do meu pai, a gente tem o maior carinho por aquilo (In: VIEIRA, 2003, p.116).

Assim sendo, quem leva bastão carrega muita responsabilidade e preparo também, há um processo formativo que educa as pessoas para ocuparem esses cargos com o passar do tempo por meio do legado dos mais velhos aos mais novos¹⁷⁴ (SOUZA, 2012). O bastão é legado passado de geração a geração, é herança familiar, das relações consanguíneas e comunitárias, das linhagens ancestrais e das linhagens dos

¹⁷⁴ Observe essa continuidade dentro do Moçambique de Nossa Senhora do Rosário de Carmo do Cajuru-MG na Festa da Penha 2014 em São Paulo-SP, onde os Capitães mais novos vão conduzindo o grupo na presença dos mais velhos, percebiam a satisfação estampada nos sorrisos e no olhares concentrados deles, veja em <https://youtu.be/gdHEotfTrO0> Acesso 28 fev 2018.

antepassados, manejar bastão e carregá-lo, como dizem os congadeiros, não é brinquedo, é força e engajamento para decidir, para comandar, para encaminhar. De acordo com o Sr. Zequinha, Capitão de Moçambique da Comunidade dos Arturos:

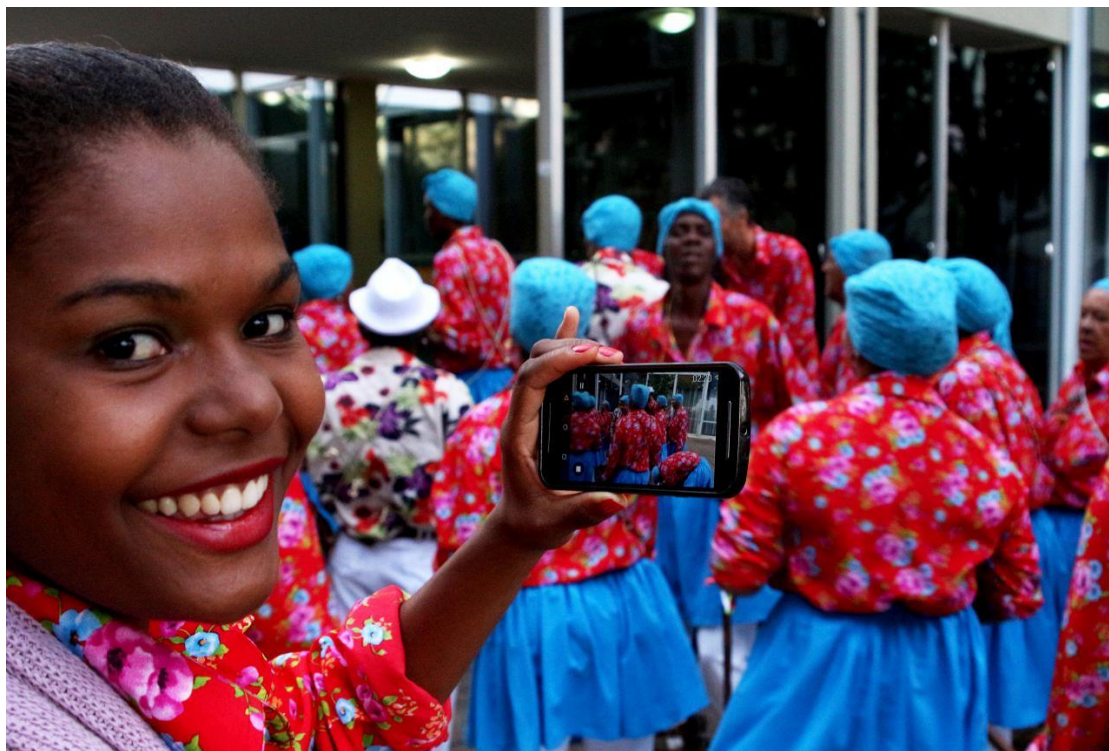
O bastão cê tem que, pegou ele cê tem que ter amor áquilo ali e não brincar com ele, porque não é coisa de brincadeira, você vai tirar música, você necessita dele e outra, ele faz firmeza, né, se as criança que tá ao seu lado ao redor de você tudo você, aquele bastão serve pra tudo isso aí. Você sarvá outro Capitão que tá de guarda, éh, o bastão tem um significado muito bom, muito importante. (In: VIEIRA, 2003, p.116).

É a força do conhecimento que se deposita no bastão que faz dele um elemento sagrado. O bastão por ser também um elemento sagrado tanto quanto o tambor tem, por meio da ação, da fé e do conhecimento do capitão, o poder de cura para beneficiar sua comunidade ou pessoas que precisam de um livramento, de sarar uma dor, de livrar-se de um mal feito. Seja o que for e o que estiver ao alcance da fé, as pessoas podem ter sua prece e necessidade atendida através de uma celebração do Congado, de um de seus ternos ou da oração fervorosa de um filho do Rosário, como é chamado os/as congadeiros/as de modo geral.

Cada instrumento desse representa também o uso dos instrumentos de trabalho que antepassados escravizados construíam no tempo da escravidão. Frutos das tecnologias criadas pelos escravizados para realizar os serviços das minas e em outros espaços da sociedade colonial. Os instrumentos transmutaram os tempos para expressar todo conhecimento musicológico, científico e espiritual dos africanos e sua continuidade por seus descendentes. Por exemplo, o patangome era um instrumento de trabalho usado na extração do ouro e depois os africanos o transformaram em instrumento musical de percussão - num chocalho de mão fechado - utilizando os mesmos movimentos que realizavam para peneirar e separar o ouro, chocalhando o instrumento de um lado para o outro em cima e em baixo; desse movimento extrai o som do patangome¹⁷⁵ que no seu inteiro traz contas que ao bater em sua superfície de metal ou couro simulam o som do ouro sendo (re)mexido. Muitos desses instrumentos e de outros ternos do Congado são confeccionados pelos próprios congadeiros ou capitães

¹⁷⁵ Carece de saber, por meio de uma pesquisa comparativa, se esses instrumentos já eram utilizados em África e procurar dentre as inúmeras etnias do povo bantu e/ou de outros povos africanos, se há alguma semelhança entre instrumentos de percussão utilizados em rituais. Observe a confecção e toques dos instrumentos, principalmente a partir do tempo 42mim 52 s quando o moçambiqueiro de camiseta vermelha começa a tocar o patangome, veja nesse vídeo <https://youtu.be/Mi2oUJrwOUw> que documentou os encontro de formação entre congadeiros da Irmandade de Ibirité e na Irmandade dos Ciriacos, realizados na sede da Guarda de Congo e Moçambique Treze de Maio na cidade de Ibirité-MG.

de cada grupo. A arte de confeccionar seus instrumentos, zelar deles, bordar e ornamentar as vestimentas e adereços de cabeça e outros são também continuidades das aprendizagens com os mais velhos.



Moçambique do Tonho Pretinho com mais de 200 anos de tradição em Itapeirica-MG¹⁷⁶ entre pessoas mais jovens e mais velhas, homens e mulheres trajados de seus saíotes e turbantes na cabeça.

Nessa tradição, tudo toma sentido e tem significado, por que pessoas mais velhas e mais novas possuem uma imensa interação cultural, além de laços familiares, comunitários, educativos¹⁷⁷ e de fé com seus antepassados, ancestrais e/ou santos padroeiros. Cada grupo tem uma relação própria com esses espíritos e entidades de luz que quando viventes terrenos deixaram, por meio de suas vidas e obras, exemplos que orientam e inspiram a tradição do Congado e seus congadeiros até hoje. Por isso, não somente os Moçambique, mas todo o terno de congado tem um ou mais santos patronos, que representa para o grupo um exemplo a ser seguido. Isso revela, além dos valores gerais da tradição congadeira, valores específicos cultivados por cada terno a partir de seu padroeiro. São esses valores e fundamentos que favorecem a continuidade da tradição dos mais velhos aos mais novos.

¹⁷⁶ Imagem disponível em http://www.cultura.gov.br/o-dia-a-dia-da-cultura/-/asset_publisher/waaE236Oves2/content/projeto-visa-salvaguarda-de-memoria-do-congado/10883 Acesso 27 fev 2018.

¹⁷⁷ Sobre as relações educativas presentes no Congado sugiro leitura das pesquisas (SOUZA, 2012; SILVA, 2011; OLIVEIRA, 2011).

Sendo o Moçambique o segundo filho mais velho do candombe pai de todos os ternos do Congado, o filho mais velho da tradição é o terno de Congo ou Congada como denominam em outras regiões. O terno de Congo é o responsável pela segurança da coroa, por puxar o cortejo, abrir e ir limpando os caminhos por onde o Moçambique passará com as coroas e os coroados: o reinado e os santos de devoção nos andores, ele também faz a guarda das coroas reais do Rei Congo e da Rainha Conga. Como o Moçambique, em algumas localidades, não pode correr, não pode parar, não pode pular. Os ternos de Congo podem fazer tudo isso e muito mais, conforme a performance característica de cada grupo.

O congo é o terno que combate forças negativas que podem atrapalhar o cortejo com os coroados, “seu canto pode ser alegre ou triste e o ritmo musical alterna momentos lentos e rápidos dependendo da dança a ser executada” (BRASILEIRO, 2001, p.40). Com suas fardas brancas ou coloridas em cores vibrantes, espadas, capacetes/chapéus e até máscaras ornamentadas, os batidos das caixas dos ternos de Congo se reconhece à distância, pelo brilho dos paramentos de seus soldados e a riqueza dos detalhes e da estética dos chapéus enfeitados e costurados com espelhos, flores, penas, plumas, miçangas, aljôfares, lantejoulas, brilhinhos, vidrilhos e fitas coloridas que, por meio das coreografias das danças se movimentam com um bailado impressionante.

Ao som vivaz da sanfona, acordeon, pandeiro, chocalho, reco-reco, marimba, violão, viola, matraca, tamboril, caixa e outros tambores, dança-se com saltos altos jogando caixas para o ar, para cima e para baixo, de um lado e de outro em movimentos gingados cruzam as pernas e se deslocam da frente para traz, compondo filas e meia luas.

Por onde passam, o terno de congo atrai olhares com suas coreografias extravagantes e animadas, repletas de rodopiadas e passos sequenciais sincronizados e, por vezes, rápidos entre todos. A função dele é justamente essa atrair e distrair olhares, pois além de ser ternos “mais brincantes”, com “cantorias alegres”, esses são considerados ternos animadores do cortejo das ruas, mas não somente, devido as suas origens, mas também porque o terno de Congo/Congada trata dos problemas sociais relacionados da época da escravidão aos dias atuais. Ele pode trazer temáticas expressas numa linguagem do passado, mas sobretudo num diálogo com o presente. O terno de congo fala também de coisas atuais em referência ao passado. Ele atualiza no presente o passado, por meio de linguagens contemporâneas que permitem projetar o futuro.



Terno de Congada Chapéus de Fitas de Olímpia-SP. Foto do acervo do referido terno¹⁷⁸.

Sua estética além de diferenciar dos outros, traz seu sentido de pertencimento e origem. A estética presente na indumentária (vestuário e adorno dos instrumentos) e em sua concepção de estilo, além de ser um forte marcador de identidades, é também marcador de memórias e histórias de vida, origem, evolução, trabalho e tradições dentro de cada grupo. As roupas são aspectos do ethos identitário do congadeiro e dos ternos, cada grupo tem sua característica, sua marca e seu jeito de vestir que mobiliza toda a comunidade para compor o estilo, para cada momento, sobretudo para a Festa Maior.

No terno de Congo usa-se vestimentas variadas entre camisas brancas e/ou coloridas com mangas curtas ou longas, panos lisos, rendados e babados de renda compostos com calças sem ou com os saíotes que podem vir à cintura na parte inferior da camisa, onde prende-se uma saíote de fitas coloridas ou apenas as faixas ao centro

¹⁷⁸ Na foto o 1º Capitão, o Capitão Mirim em formação na época em 2011 e a Capitã Violinista. Acesse a página do grupo em <https://www.facebook.com/ternodecongadachapeusdefitas>

da cintura ou acompanhando a verticalidade cruzada ao peito. Tem ainda as capas que cobertas de adornos podem vir bordadas com identificações do grupo.

Assim, há várias maneiras de um terno de congo se trajar, cantar e dançar também, geralmente, por meio da batida que vai da mais lenta até a mais acelerada, forma-se duas fileiras ou mais e de um de frente para o outro ou lado a lado os congadeiros ao mesmo tempo que cantam, dançam e respondem os versos dos capitães. Cantigas essas que podem ser já decoradas ou versadas ali na hora a depender da situação e formalidade.

No Congado, boa parte dos capitães dos ternos tem a capacidade de criar versos na hora da apresentação, do cortejo, de uma visita de coroa e cantar e emocionar as pessoas que escutam, não é simplesmente um canto irrisório e aleatório. É um canto de sentido que preenche a necessidade do momento, seja de um conforto espiritual ou de um agradecimento pela presença festiva e acolhida alegre. O canto dentro do Congado é que traz para perto dos congadeiros e dos instrumentos, a presença e a força de seus antepassados, ancestrais e entidades. O canto que também é uma reza, uma oração dançada tem o poder de comunicar e evocar a presença desses, seja para somente celebrar ou para contar com a ajuda deles nalguma causa de benfeitoria para a comunidade.

Tem canto para tudo desde os momentos da celebração e festa do Congado, como canto de entrada de saída, de saudação, cortejo, de levantamento e descida de mastro, de agradecimento e de exortação de ascendência e descendência africana. Para tudo se canta numa junção corporal da reza dançada e cantada num movimento sincrônico por todos. O canto é a expressão da consciência de sua condição e experiência no mundo, para os antepassados foi e é acalanto para a saudade de casa. Para sua descendência é o laço que os aproxima de sua origem e de seus ethos identitário, que traz para perto a presença territorializada e sentida pelos corpos na terra, como se vê nos cantos abaixo puxados pelos embaixadores e capitães congadeiros da comunidade dos Arturos, que também é quilombola em Contagem-MG:

“Nóis viemo se muito longe
Do outro lado do mar

O navio balançava nas água
O nego chorava e rezava
Chegamo na terra de branco
Viemo pra trabaiá

“Coro
Afriquê, Africá
Que saudades de lá!

Afriquê, Africá
Que saudades de lá!

Afriquê, Africá

O nego trabalho na terra Colheu o que a terra dá	Que saudades de lá!
O nego cavô o chão Tiro muito oro de lá	Coro Planta, nego Nego sabe plantá!
O nego sofreu na pele Junto boi pra candiá	Penera, nego Nego sabe penerá!
O nego sofreu na pele Apanho de chiquirá	Carreira, nego Nego sabe carriá!
O nego bateu os tambô E tiro a Santa do mar	Chora, nego Nego sabe chorá!
Mas foi a mamãe do Rosaro Que ensino o nego a espera	Dança nego Nego sabe dança!
A escravidão acabô A liberdade chegô	Espera, nego Nego sabe espera!
Nego sabe plantá! Nego sabe penerá! Nego sabe carriá! Nego sabe chorá! Nego sabe esperá!”	Acorda, nego É preciso acordá! É preciso acordá! É preciso acordá!”

(In: GOMES & PEREIRA, 2000, p.368-371).

O canto é a memória da África lembrada e presente por meio dos antepassados e ancestrais. Essa África é a todo momento relembrada e personificada por meio do canto. A memória de África é viva e ativa cujos laços sanguíneos, afetivos, geográficos e étnico-culturais são (re)atualizados pelo canto que aproxima e fortalece as narrativas e experiências bantu no Brasil. O ethos identitário congadeiro é fortalecido pelos cantos, pela dança, pelas orações e por tudo o que os antepassados fizeram. O Congado é uma leitura desse mundo através da cosmovisão africana, mas não somente ele é o elo atemporal e não linear entre passado-presente-futuro uma continuidade do tempo, como se vê nos cantos abaixo dos ternos de Congo e Moçambique da Comunidade dos Arturos:

“Eu trouxe a linha de Angola E aqui eu vô dexá Ai, meus irmão Mas aqui eu vô dexá” (Moçambique)	“É, marinheiro de Deus! Marinheiro de Deus É nego só É nego só” (Congo)
“Ei, marinheiro veio de longe Ele vei de Angola Saravano na rigunga Pra buscar Nossa Senhora” (Moçambique)	“Povo bom da vila Chega na janela Venha vê os preto Que lá vai pra guerra” (Congo)
“A roda do mundo É grande, ô meu Deus	“Vamo ouvi uma palavra bonita Pra sê falada aqui agora

A de **Zambi**
 Inda é maió” (Moçambique)

É os **pratinho** do Rosaro
 Fio de Nossa Senhora” (Congo)

(In: GOMES & PEREIRA, 2000, p.369-372) grifo dos autores.

Afriquê, africá, que saudades de lá. Esse é o sentimento expresso pelos laços que apesar de todo infortuno não se romperam, se não há como regressar fisicamente há como presentificar a terra de origem pela presença de seus filhos africanos, em vida, seja terrena ou após a morte. A África se faz presente por sua incorporação cantada pelas vozes, dançada pelo pés e corpo inteiro, orada com fé, celebra-se a origem de tudo e de todos. Acima de tudo, canta-se esse elo da lembrança das terras do outro lado do Atlântico, canta-se esse elo trazido pelos antepassados. Canta-se e traz para o presente a presença da lembrança. A lembrança é trazida pelo canto. A presença é sentida por todos. Eis o elo.

O canto é comunicação entre os mundos dos que vivem e daqueles que já viveram nesse plano terrestre; é por meio do canto e das possibilidades de diálogos que se abre que há a incorporação dos ensinamentos e da presença daquelas pessoas consideradas mortas. Mas toda essa proximidade entre mundos, não se dá somente pelo canto, se dá pela dança e, sobretudo, pela disponibilidade do corpo que fala, dança, versa, canta e se abre para receber as orientações da presença ancestral no momento. O corpo é o veículo dessa comunicação. Aí cada religião orienta a maneira como cada pessoa lida com essa questão.

Assim, por ser uma celebração de devoção, o Congado traz através de seus grupos e do corpo de seus participantes uma série de orientações e auxílio espiritual àqueles que necessitam de alguma ajuda; por ser também um campo repleto da presença de pessoas de inúmeras e de várias religiões e de práticas religiosas e espirituais diversas. As pessoas podem ter acesso há uma vastidão de orientações de como agir e auxiliar, seja por meio de manipulação das ervas, dos chás, simpatias, defumação, limpeza, fechamento e cura do corpo, rezas e outras orientações que livram as pessoas das causas que lhe provocaram o mal físico e/ou espiritual. Nesse sentido, o cortejo é uma grande lavagem das almas e dos males que afligem aqueles cuja existência ainda se veicula ou é vitimada pela dor, sofrimento e doenças. A depender da linha sucessória e de comando que prevalece, cada um, cada grupo e capitão encaminha essa questão conforme ensinamentos de sua linhagem étnico-cultural e familiar dentro do Congado.



Capitães do Congo da Liberdade e do Congo Real na Festa da Congada de Ituiutaba-MG.
Acervo do Congo da Liberdade¹⁷⁹.

Por isso os encaminhamentos podem ser diversos, e a maneira de fazer secreta, pois são ensinamentos exclusivos dos capitães (e de outros cargos na tradição), que recebem e receberam instrução e (in)formação, sobretudo dos mais velhos ou do mundo espiritual, para lidar com essas e outras inúmeras questões. De toda sorte, esse processo formativo é contínuo e inacabado, pois para muitos congadeiros, um capitão nunca saberá de tudo, sempre terá e haverá oportunidade para aprender, e, conseqüentemente, ensinar e compartilhar saberes. Pois, a tradição além de ser contínua continua sendo contemporânea para todos aqueles e aquelas que dela se aproximam para congadear e celebrar a vida.

Todo esse processo não se dá sem o uso dos elementos que aproximam o sagrado das pessoas e dos grupos, o rosário é um desses elementos. Como os demais irmãos da tradição os soldados, e principalmente, os capitães e capitãs do Congo, todos levam a tiracolo além do terço, o rosário que, na maioria das vezes, vem cruzado nas costas e no peito, como defesa espiritual. Todavia, além desses colares de proteção, há também as guias - de contas de lágrimas, cristal, louça, miçangas, búzios - referentes às

¹⁷⁹ Para acessar outras imagens disponíveis em <https://www.facebook.com/pg/congoliberta.itba>

entidades, espíritos e orixás de proteção, conforme a religião de cada congadeiro e de cada terno. Observa-se que no congado há a coexistência de múltiplas e de várias religiões que orientam inclusive a ritualística e o exercício de fé dos grupos e de seus participantes. A religiosidade e o exercício da fé ultrapassam os limites impostos pelas religiões para favorecer o trabalho e o elo com a ascendência africana.

Por ser descendentes diretos do antigo reino do Kôngo e de suas etnias (presente na atual Angola), os ternos de congada representam a guarda real composta que conduzem e protegem o Rei Congo e a Rainha Conga. Por isso cada terno de congo pode ter suas próprias rainhas, reis e princesas em representação a corte real presente no povo que cada terno representa dentro da linhagem familiar. Dizendo de outra forma, o reino do Kôngo representa uma nação, dentro dessa nação há vários povos e dentro desses povos várias linhagens, ramificações e relações familiares. Os ternos que optam por trazer seu povo expresso na linhagem familiar do Reinado composto a frente ou atrás do terno, traz não somente a representação da organização social de sua nação kôngo de origem, como também toda sua linhagem ancestral e familiar por meio dos antepassados africanos do continente e daqueles que após uma longa travessia do Atlântico foram escravizados no Brasil. Há identidades de nação, de pertencimento a um povo, de elo entre a família consanguínea e estendida (comunitária) desde os tempos remotos aos atuais que se faz presente dentro do Congado, em especial na orientação ritualística e espiritual dos ternos de Congo, cuja travessia do calunga, do grande mar, não apagou.

Além disso, a memória de África e a travessia transatlântica está presente em canções que aproximam os congadeiros da realidade vivida por seus antepassados. A memória é ativa e ativada. A cada história contada ou canto entoado de lamento e saudade da terra mãe, o mito da retirada de Nossa Senhora das águas além de oferecer acalanto para o banzo, motivou esperança para continuar (sobre)vivendo e resistindo.

Nesse sentido, Nossa Senhora do Rosário vem representando a mãe de todos os ternos, a mãe maior, encontrada seja onde for, pela narrativa, sempre está a consolar seus filhos do Rosário. Na visão do Marinheiro de São Benedito de Uberlândia:

A Nossa Senhora do Rosário eles [os marinheiros] acharam dentro da água, aí tem a história de que o marinheiro estava lá, tirou ela do fundo do mar, aí veio o Moçambique, levou ela para a Igreja, mas ela voltou para o mar... Isso foi cobrança de Santa Efigênia, aí depois fizeram uma igreja para Santa Efigênia, por quê? Porque ela era negra [...] (Selma). Eu vi uma história que tinha um lugar, um monte, onde eles choravam de saudade de sua terra, e, nisso, apareceu a Santa Efigênia e mandou construir uma igreja para eles, aí

ficou essa Igreja de Nossa Senhora do Rosário e São Benedito (Ariel). (In: SILVA, 2011, p.77).

Todos os ternos cantam África, mas os ternos de Marinheiros, também conhecidos como Ternos de Congo Marinheiros e também os ternos de Marujos, Marinha, Marujeiros ou Marujadas, são os grupos dentro do Congado que cantam essa memória ligada pela travessia dolorosa do Atlântico, mas não somente, muitos desses grupos ainda preservam as embaixadas e as lutas de espada, que representam a luta entre mouros e cristãos nas travessias antigas entre mares e territórios.



Terno de Marinheiros presente na 140ª Festa da Congada em Uberlândia em 2016 ¹⁸⁰.



Terno de Marinheiros presente na 140ª Festa da Congada em Uberlândia em 2016 ¹⁸¹

Em suma, os Marinheiros e Marujos representam e rememoram o povo do mar, com suas vestes que podem ser brancas, coloridas com faixas vistosas de cetim que pode vir acompanhada de um rosário amarrado à cintura.

¹⁸⁰ Créditos da imagem Adnama Fotografias, disponível em https://www.facebook.com/pg/Adnama.Fotografias/photos/?tab=album&album_id=1163307523764342

¹⁸¹ Créditos da imagem Adnama Fotografias, disponível em https://www.facebook.com/pg/Adnama.Fotografias/photos/?tab=album&album_id=1163307523764342

Em alguns grupos, cujo o azul predomina sob o branco em referência ao mar e as ondas, vem trajados com adereços decorados, capas bordadas, boinas, bonés ou chapéus ao som dos instrumentos comuns no Congado, principalmente os de corda e percussão; com seus cantos trazem a memória das travessias no trançar das fitas, presente em poucos grupos que ainda a preserva em referência ao balançar das águas do mar de onde Nossa Senhora do Rosário, Rainha da terra, Rainha do mar, foi retirada. Como diz Leda Maria Martins “os africanos não navegaram sós” (1997, p.24).

“Zum, zum, zum
Lá no meio do mar...
Zum, zum, zum
Lá no meio do mar...

É o canto da sereia
que me faz entristecer
parece que ela advinha
o que vai acontecer.

Ajudai-me, rainha do mar
Ajudai-me, rainha do mar
Que manda na terra
Que manda no ar
Ajudai-me, rainha do mar
Zum, zum, zum
Lá no meio do mar”

“Ô Senhora do Rosário
Tu és uma mãe tão boa
Tu és tão cheia de amor

Ô Senhora do Rosário

Alembra de nós, alembra
Alembra de nós, alembra
Alembra de nós, alembra

Ô Senhora do Rosário”

“Undamba berê, berê,
dionê de calunga uaiá”
Anaruê, Anaruê
Okunda otunda undamba de
calunga uaiá”

(In: MARTINS, 1997, p.24 e 44)

Os cantos acima dançados por Congo, Moçambique e Marinheiro saúda Nossa Senhora do Rosário como a grande mãe, rainha do mar, foi por meio da fé nela, que muitos resistiram a travessias; foi por meio da fé e da força que dela emana que muitos puderam conservar suas origens. Nesse sentido, a África se faz presente por sua incorporação cantada pelas vozes, dançada pelo pés e corpo inteiro, orada com fé. Celebra-se a origem de tudo e de todos, acima de tudo, canta-se esse elo da lembrança das terras do outro lado do Atlântico.

O mar é o elo de ligação entre todos que cá estão e que lá ficaram, não é à toa que se tem o terno de congo Marinheiro e de Marujo esses “recompõem a memória de sofrimento” dos africanos que foram escravizados; sua indumentária de modo geral traz a lembrança da cor da água do mar, inclusive o uso das capas no passado “era ocultar a espada em caso de uma potencial batalha (simbólica) segundo Clemente (2013, p.134).

Para tanto, os Marinheiros representam os africanos navegantes que fizeram a travessia do mar e os Marujos, as almas daqueles que foram assassinados na travessia,

jogados ao mar, como foi o caso da filha e da esposa de Chico Rei, Rei Galanga do Congo no Brasil, antepassado patrono do Congado.

As linhas de marinheiro que significa os que foram buscar nós [os catopés] no mar, lá do outro lado na nossa terra natal, trouxeram nós então: a travessia do mar, marinheiro. Marujo simboliza aqueles que nasceram durante a navegação, que foram jogados no mar, os pequenos que não tiveram origem para poder chegar, os idosos também que não chegaram, então são os marujos (Enildo, conversa aprofundada, 2017).

Desses “pequenos” mortos pela travessia foram muitos jovens que vieram forçados para cá, crianças cuja infância foi roubada pela perversidade escravocrata. Esses grupos trazem a memória daqueles que resistiram à travessia e daqueles que atravessaram em alma, após a morte, acompanhando os navios pelo sofrimento presenciado e que aqui em novas terras, tanto os vivos quanto os mortos, tiveram contato com novas narrativas e personagens nativas da terra. O Congado encena uma memória coletiva desse tempo.



Marujada de São Brás do Suaçuí/MG em 30/05/2004 na Festa do Divino em São João del-Rei/MG¹⁸².

Assim, todos os ternos do Congado, independente da região e das variações que ocorrem, estão ligados um ao outro, pois o sucesso da retirada da Santa das águas e seu cortejo até ao altar da Igreja foi uma empreitada coletiva.

Segundo Silva (2014, p.3), na Festa do Congado na cidade de Três Barras, região central de Minas Gerais, registra-se a seguinte versão narrativa sobre a presença dos caboclinhos na retirada da Santa das águas:

¹⁸² Texto e imagem por David Passarelli disponível em <http://folclorevertentes.blogspot.com.br/2014/11/> Acesso 27 de fev 2018.

[...] os índios avistaram Nossa Senhora do Rosário numa ilha, no meio da mata, mas não conseguiram trazê-la até à margem do rio; chamaram os marujos para auxiliar, mas estes também não conseguem retirar a santa de seu local de aparição; chamam então os negros, representados pelo terno de catopé. Guiados pelos índios (o terno de caboclinho) e transportados pelos marujos, o grupo de catopé canta, dança e toca para a santa, e está o acompanha até o interior da igreja. No festejo registrado, assim como no mito, ali se apresentam os caboclinhos, os marujos e o catopé, todos eles indispensáveis ao bom êxito da empreitada (Enildo, conversa aprofundada, 2017).

O trecho acima confere o posicionamento festivo e combativo dos povos nativos da terra na tradição congadeira, pois como conhecedores das matas somente os indígenas poderiam levar os ternos de congado até a santa e somente os marujos poderiam guiar a santa pelas águas para entregar nas mãos dos moçambiqueiros, conforme colocou o Sr. Ivo Silvério da Rocha, mestre de Catopé (In: SILVA, 2014, p.10). Desse contato dos indígenas e africanos mais do que conflitos, resultaram estratégias de sobrevivência aos novos tempos.

O Catupé já veio através de nossos descendentes africanos, porque na verdade Congo, Moçambique, é só um nome de origem dos estados, dos países de onde é que os negros vieram, por isso trouxe esse nome, Congo e Moçambique. Catupis que são os catopés, catupis lá [em África], também eram aldeias, também de nativos, mas eram aqueles negros que não deixava se prender, então o apelido que eles tinham, catupis significa: **negro preto de pés ligeiro, que não deixa se prender**, entendeu? [...] O penacho, penacho já vem de origem indígena, porque o primeiro [...] que eles queriam escravizar eram os índios né, como viu que os índios não davam futuro pra poder tar na lida, eles arrumaram outro meio e trouxeram os negros para o Brasil, então onde também ele foi inserido como congado que é os penachos. (Que é a mesma coisa de caboclinho?) Isso, a mesma coisa de caboclinho, só que muitas dinastias de origem, várias regiões têm sua simbologia diferenciada né (Enildo, conversa aprofundada, 2017). Grifo meu

Como se vê na fala do Sr. Enildo, os ternos de Catopés/Catupé e Caboclinhos/Penacho fazem referência aos povos indígenas, sendo que os Catopés representam os indígenas africanos e os Caboclinhos os indígenas brasileiros, mas em outras narrativas, ambos representam a comunicação entre os escravizados que fugiam e se embrenhavam nas matas brasileiras e encontravam com os parentes indígenas. Na convivência muita coisa foi ensinada e aprendida entre ambos, e, após o fim da escravidão muitos escravizados retornaram aos locais urbanos ou rurais e inseriram na tradição os modos, as vestimentas, danças e jeitos de cantar da influência indígena. Isso explica muito a presença de povos indígenas nos quilombos de origem africana, local de origem dos Congados mais tradicionais, perfazendo assim uma cultura afroindígena, territorializada pela presença nos referidos ternos de Congada e também na presença de

entidades nas religiões de matriz africana, como a Umbanda presente na escolha religiosa de alguns ternos.

Na falta do Moçambique é o Catupé que puxa a coroa no cortejo do Reinado, segundo o Sr. Enildo Pereira, capitão do Terno Catupé Azul e Rosa em Uberlândia-MG, a função do catupé dentro do congado qual é “assumir as partes que o Moçambique não der conta, ou não estiver disposto a fazer, nós vamos tampar o buraco dele, dentro das tradições e hierarquia dos grupos de congado” (conversa aprofundada, 2017).



Capitão Enildo Comandando o Terno Catupé Azul e Rosa em Uberlândia-MG¹⁸³.

Com a natureza de rebeldia contra o sistema expressa numa cantoria animada, o Catupé traz sua distinção por meio do manto colorido ou de uma única cor bem vibrante todo bordado com pedrarias e miçangas, de capacetes com penas e bordados, junto das vestimentas de calças e camisas brancas por baixo do manto, em som ligeiro ritmado pelos surdos também conhecidos como bumbos, pelas caixas, surdões, surdos médios e pequenos, chocalhos, repique e surdo menor com uma afinação mais aguda, reco-reco, agogô, cuíca, violão, cavaquinho, sanfona. Cada grupo tem seu estilo próprio para tocar, dançar e entoar seus cantos, isso dá a característica peculiar a cada terno de Catupé.

¹⁸³ Fonte da imagem <https://i.pinimg.com/originals/3e/4d/65/3e4d65b9fa5dcd18b1714c88a1a2d233.jpg>
Acesso 27 de fev 2018.



Sr. João Farias, Comandante do Terno de Catopês de Nossa Senhora do Rosário de Montes Claros/MG¹⁸⁴

Os catopês, assim como outros grupos do Congado trazem em suas ritualísticas a memória do que seus antepassados faziam no cotidiano em África e também no Brasil.

Na verdade a gente procura o lado do princípio né, quando o pessoal veio para o Brasil eles eram educados na base da chibata, do rabo de tatu, então onde eles tinham de fazer o Congado, onde é que mora a tradição que não acaba até hoje, porque os negros, eles não tinham hora para poder levantar certo, tinha vezes que levantava 5h, tinha vezes que levantava às 4h e ia pra lavoura. Depois quando era à noite, em vez deles ir descansar, eles iam festejar, quando era no outro dia, eles estavam fazendo o que, indo pra lavoura de novo, o que mudou de lá pra cá? Você tem seu trabalho, certo, você vai pro seu trabalho não é isso? Mas geralmente você tem uma ocupação a noite, não tem? Então você vai fazer o tipo de atividade que os negros faziam, fazia atividades que era o ritual deles dentro da Senzala, quando é no outro dia você mata o seu serviço ou não. Então você vai tá continuando a tradição de hierarquia, que mesmo sofrendo, só a corrente que mudou de canela, mas não o dono da chibata (Enildo, conversa aprofundada, 2017).

Dos tempos remotos aos tempos atuais a situação do negro com relação ao trabalho não mudou. A rotina continua, a exploração também, não estamos mais no tempo da escravização colonial, mas muitas pessoas e principalmente os negros, ainda, estão submetidos as piores condições de trabalho. As mulheres negras da senzala, da casa grande, passaram a trabalhar nas casas como empregada doméstica, muitas residindo no quartinho da empregada.

¹⁸⁴ O referido e saudoso mestre de uma das festas mais tradicionais ocorrida há 178 anos no mês de agosto em Montes Claros, norte de Minas Gerais, faleceu em 10 de janeiro de 2018, aos 74 anos. Fonte da imagem <http://www.emcimadanoticia.com/index.php/noticias-locais/898-catope-de-luto-montes-claros-da-adeus-ao-mestre-joao-batista-faria> Acesso 14 jan 2018.

A crítica que o Capitão Enildo traz é própria da identidade dos catopés e de outros terno do Congado, a crítica social correlacionando a condição de vida dos negros desde o tempo do cativeiro. Se hoje não há mais a chibata em forma física escorraçando os escravizados, há o racismo que ainda chicoteia sua descendência. A estrutura social é desigual e os congadeiros tem ciência dela, muito pelo que passam ao serem negros e defenderem suas culturas e também pelas observações, pelas experiências, pelos muitos diálogos e pelas inúmeras histórias vividas e contadas pelos mais velhos e antepassados que transmitem conhecimento para todos. O congado ensina para a vida.



Mestre Zanza e Mestre Sr. João farias comandantes de terno de Catopé ambos de Montes Claros -MG ¹⁸⁵

Dessa observação da realidade os povos indígenas também são reverenciados, muito porque eles é que eram os originários do Brasil, os verdadeiros donos dessa terra. Por isso de modo representativo do contato dos africanos e da presença dos antepassados indígenas, os Caboclos, Caboclinhos ou Cabocladas (Tapuios, Caiapós, Botocudos, Penachos, Tupiniquins) são a expressão de arte e fantasia que traz a memória dos povos indígenas que foram massacrados e exterminados pela exploração colonialista. Eles trazem os elos de resistência desses povos oprimidos pelo sistema de conquista europeia.

Os cantos trazem a memória do tempo que viviam nas matas e também dos confrontos que tiveram com a chegada dos bandeirantes e de outros exploradores europeus:

¹⁸⁵ Fontes – da primeira imagem http://pequipensante.blogspot.com.br/2011/08/catopes_21.html - da segunda foto https://www.em.com.br/app/noticia/gerais/2018/01/10/interna_gerais,929968/mestre-das-festas-folcloricas-de-agosto-morre-em-montes-claros.shtml Acesso 15 jan 2018.

Chegô, Chegô!
Chegô o que nós queria,
Oh já chegou a caboclada
Com prazer e alegria!

“Viemo da mata verde
Muita fruta e agua fresca
Pescando no mar azul
Com as canoa de bambú
Os caboclinho era valente
Que chegava de repente”

“Vamos louvar! Vamos Louvar!
Vamos louvar, vamos todos festejar!”

Quem matou Papai, Vovô?
Foi o grande matador!
Quem matou Mamãe, Vovó?
Foi a Trança do Cipó!

“Lá no pé da palmeirinha
Onde canta o sabiá
Também cantam Lá no pé da
palmeirinha
Onde canta o sabiá
Também cantam os caboclinhos
Pro Divino Espírito Santo
Pra Senhora do Rosário”

Cantos do Terno de Caboclinhos de Montes Claros (In: ABREU, 2011, p.14, 36, 45, 120, 147 e 157).

Os caboclinhos além de contar, encenam as passagens históricas dos indígenas por meio dos seus cantos. Para Fátima Maia (In: ABREU, 2011, p.37), no ato em que os caboclinhos de Montes Claros encenam a Morte da Mamãe-Vovó ao cantar: “Quem matou papai, vovô? Quem matou mamãe, vovó? ” é possível construir os sentidos da história expressa pela performance.

Esse canto é muito interessante. Eu imagino os portugueses chegando aqui, vendo uma tribo indígena e matando os mais jovens, pois era quem entrava no combate. As mulheres se suicidavam com saudades dos maridos e, ficavam as crianças para os avós cuidarem. Realmente isto deve ter acontecido. É uma história contada e recontada todos os anos. A gente quando vê o grupo com aquele tanto de criança e escuta este canto, fica tendo os caboclinhos como referência, porque aqui em Montes Claros não se sabe por exemplo de um cemitério indígena(...). Mas, no entanto, você vê os caboclinhos mostrando o que já foi e teve nessa terra, é uma referência maravilhosa! Para mim, toda festa é uma pergunta, uma pergunta que foi ocultada pela história. Cadê papai? Cadê mamãe? Cadê meu índio? Minha origem indígena nessa terra? (ABREU, 2011, p.37)

Tanto em Montes Claros como em Ouro Preto ou em cidades cujo nome é indígena como Ituiutaba e Uberaba, dentre outras cidades do Brasil, a presença indígena raramente é lembrada, é quase impossível percorrer as insígnias dos povos originários dessa terra, chamada por eles de Pindorama. Descobrir a influência indígena em todos nós e seu legado para a cultura brasileira, ainda é um desafio que requer inúmeras desconstruções preconceituosas e construções humanizadas e equânimes que permitam refletir sobre a diversidade presente nos povos indígenas e suas inúmeras cosmovisões e cosmogonia de vida. Entender que indígenas não são todos iguais e que são contemporâneos a nós já é um primeiro passo para ir minando as hierarquias racistas no modo de ver os parentes.

Os caboclinhos trazem para dentro do Congado essa realidade, trazem em seu modo irônico de cantar as críticas sociais do passado e do presente, mas não somente, ritmados pelo som da caixa, chama, tamborim, pandeiro, sanfona, rabeca, ganzá, chocalho, pife, bastão, arco e flecha, os caboclinhos cantam as forças e as belezas da natureza.

Com suas indumentárias e adornos coloridos compostos por capacetes em alguns no formato de cocar com penas, adornos nas pernas, braços e tornozelos, colocam camisas, calças, saiotos, coletes e capacetes bordados com pedrarias, miçangas, espelhos e lantejoulas, com pinturas no rosto e outros adereços, que se compõem nas vestes, por vezes, brancas entremeio ao colorido das fitas. Os caboclinhos dançam em fileiras compostas por ordem hierárquica e decrescente, conforme a altura de seus participantes.



Caboclos na 286ª da Festa de Nossa Senhora do Rosário dos Homens Pretos de 2014 em Serro-MG¹⁸⁶

Já os passos e evoluções da dança acompanham a marcação rítmica dos instrumentos tocados pelos grupos ao comando dos Mestres e Contra- Mestres, capitães que coordenam os dançantes, que realizam embaixadas e lutas. A dança da Trança de Lenços ou Cipós, da Resinga, as encenações no cortejo entre seus personagens

¹⁸⁶ Fonte da imagem <http://blogdobanu.blogspot.com.br/2014/06/a-tradicao-da-festa-do-rosario-no-serro.html> Acesso 17 jan 2018.

principais, o Caboclo Mestre, o Pantalão, o Zé Freitas, o Caciquinho, o Papai-vovô, a Mamãe-vovó e o Doutor, dentre outros. Alguns grupos dançam até a dança do pau de fitas, assim como faz o Terno de Caboclinhos em Serro¹⁸⁷. Interessante ressaltar que em algumas localidades o termo penacho pode vir representando tantos os ternos caboclinhos referentes aos indígenas brasileiros como os ternos de congo de penacho ou, ainda, ternos de catupé penacho, representando os indígenas africanos em contato com os brasileiros. Ambos trazem lamentações e coreografias performáticas que descrevem as lutas e batalhas empreendidas em África e no Brasil. Um exemplo disso é o Congo de Niquelândia que por meio de suas roupas brancas, saiote vermelho e penacho na cabeça, cantorias e danças, reverenciam as origens africanas e homenageiam os indígenas Avá-Canoeiro que foram violentamente perseguidos, assassinados e quase dizimados por completo pelos fazendeiros em Goiás nas imediações do Rio Araguaia e no Tocantins, próximo ao Rio Tocantins, atualmente restam pouquíssimas pessoas dessa etnia indígena.



Congada de Santa Efigênia de Niquelândia que existe há mais de 265 anos em Goiás¹⁸⁸.

¹⁸⁷ Para assistir essa dança acesse <https://youtu.be/LKWpzQybMEE> Acesso 17 jan 2018.

¹⁸⁸ Foto disponível em <http://www.encontrodeculturas.com.br/2010/noticiasDetalhe.php?id=415> A origem do grupo está no quilombo Xambá, onde moravam negros fugidos das fazendas Vila Boa (Cidade de Goiás), Meia Ponte (Pirenópolis) e São Félix (Cavalcante) no estado de Goiás, veja parte da dança do terno <https://www.youtube.com/watch?v=7mdKCZUo2SQ> Acesso 17 jan 2018.



Terno de Catupé Penacho em 2007 em Catalão-GO¹⁸⁹

Cada lugar tem sua expressão e o Congado se adapta ela, sem, contudo, perder seus fundamentos, principalmente na hierarquia presente na narrativa da retirada de Nossa Senhora do Rosário. Assim, sobre lutas e batalhas, os outros dois e últimos ternos que compõe a celebração do Congado são os Cavaleiros de São Jorge e o Vilão, esses representam a encenação da luta entre mouros e cristãos e são os grupos que estão em franca derrocada e extinção na tradição congadeira, pois há poucos ternos do gênero ainda ativos, outros já perfazem o calendário de outras festas, como é o caso do Circuito de Cavalhadas das cidades Jaraguá, Posse, Santa Cruz de Goiás e Pirenópolis, todas em Goiás, ou ainda, a cavalhada presente na Festa de São Tiago, em Mazagão Velho, no Amapá.

Os Cavaleiros de São Jorge exercem uma função mais pomposa e decorativa da festa, eles não dançam e nem tocam, mas podem encenar embaixadas ao acompanharem o cortejo montados em seus cavalos. O congadeiro montado usa capacete romano, assim como São Jorge, seu patrono e capa geralmente vermelha de cetim acompanhado de uma lança bem segura pela mão direita, sob o cóis da calça fica o rosário preso à cintura (MARTINS, 1988). Esses ternos tem como função oferecer guarda armada e altiva aos demais ternos no cortejo.

¹⁸⁹ Imagem disponível em <http://semreaisgo.blogspot.com.br/2009/08/mostra-fotografica.html> Acesso 17 Jan de 2018.

Cavaleiros e Cavalhada em Atibaia-SP¹⁹⁰Cavaleiros com a bandeira de São Benedito¹⁹¹

Apesar de ser o irmão caçula dos ternos da família congadeira, os Vilões utilizam quase os mesmos instrumentos dos ternos de congos, mas os reco-recos são substituídos pelas varas cuja marcação rítmica orienta a dança um tanto que acrobática em fileiras de guerreiros sob o comando de um capitão, seu bastão e seu apito, a responsabilidade maior do Vilão é também oferecer segurança ao cortejo do Congado.

Para o Capitão Antônio João dos Santos do Vilão Fantástico de Serra do Salitre, o Terno de Vilão representa a memória dos africanos “numa lembrança de jovens escravos preparados para assaltar as fazendas e engenhos, levando animais domésticos e mantimentos” (In: BRASILEIRO, 2006, p. 56), a dança retrata os conflitos simbolizados nas embaixadas e performances coletivas. Assim, num movimento de

¹⁹⁰ Imagem disponível em Fonte da imagem: <http://prefeituradeatibaia.com.br/prefeitura/> Acesso em 17 jan 2018.

¹⁹¹ Imagem disponível em Fonte <http://edicaodobrasil.com.br/2017/04/14/tradicional-manifestacao-cultural-de-nova-lima-sera-no-final-de-abril/> Acesso 19 jan 2018.

avançar e recuar, os capitães assoviam e acenam as mãos, intercalando o batido dos bastões entre si com os passos aligeirados e astutos das danças ritmadas pelo canto e som dos instrumentos.

Todavia, o que os ternos têm em comum? Podemos dizer que a fé na cultura devocional do Congado e a prática das memórias dos africanos escravizados no Brasil, mas tanto a fé quanto essa memória ativa ganha sentidos e contornos regionais na maneira de se manifestar. Muito em virtude da leitura política precedia pelos congadeiros, no entanto, todos esses, principalmente os capitães e presidentes dos ternos. As pessoas que comandam os grupos sabem dos fundamentos antigos passados entre gerações que garante não somente a estrutura dessa celebração enquanto festa, mas, sobretudo a estrutura organizativa em todas as dimensões enquanto legado, portanto, herança e fundamento dos antepassados. Esse é o bem comum, a responsabilidade e função de todos os ternos, preservar e manter a memória dos antepassados e os conhecimentos por eles transmitidos.

Por isso há coisas e elementos que os congadeiros e os grupos podem modificar, mas há outras coisas que é impossível de mexer, pois são parte dos fundamentos da tradição, e fundamento não se mexe, nem se modifica, apenas respeita e realiza. Isso fica evidente nas palavras do Capitão Ramon do Moçambique de Belém em Uberlândia-MG: - “tem coisas que podem ser mudadas e negociadas, têm outras que são fundamentos, nessas ninguém pode mexer” (in: SILVA, 2015, p.11).

Outros aspectos em comum que podem ou não ter dentro dos ternos, podendo variar na nomeação, mas que alguns são indispensáveis e, portanto, têm, são os cargos e suas simbologias, tais como:

- Presidente – são os donos do terno, ou seja, são aqueles que respondem burocraticamente pelo terno e quando o terno está em cortejo tem os conhecimentos tradicionais para ajudar no processo ritualístico;
- Capitão ou Comandante – são as pessoas responsáveis por comandar e orientar o grupo na dança, no canto e nas performances de posse do bastão e do apito. Tanto o Capitão quanto o Presidente e demais cargos dentro da tradição congadeira carregam suas funções espirituais, que nem sempre são explicitadas, mas são altamente desempenhadas não somente no momento da celebração, mas em todo o tempo, segundo os fundamentos do Congado;

- Madrinhas – são mulheres responsáveis pelas meninas que dançam nos ternos, em especial, aquelas que carregam os estandartes e bandeiras que vão à frente. Sem as madrinhas e as demais mulheres da tradição a celebração do Congado não ocorreria, pois sem a força e firmeza da mulher, de suas ações e orações muitos ternos não teriam força para desempenhar suas funções. As mulheres matriarcas são as que inclusive orientam as ações dos capitães e de outros cargos na tradição. Inclusive, muitas delas são benzedeiras e possuem cargos importantes dentro das religiões de matriz africana. O ventre da mulher congadeira dá luz não somente na sabedoria empreendida na tradição, mas também nas crianças, vistas como a promessa do presente para o futuro. Sem pessoas mais velhas e crianças, não há o elo de continuidade entre o passado e o futuro.



Capitão, Madrinha e Princesas que levam os estandartes dos santos padroeiros e as bandeiras do Moçambique de Belém em Uberlândia na 141ª Festa da Congada 2018. Foto: Tatiane Pereira de Souza

- Guardas – como o nome mesmo sugere, essas pessoas guardam as bandeiras dos ternos, sendo responsáveis pela proteção e vigília do terno, tanto material quanto espiritual, esses vão à frente do terno avistando e abrindo os caminhos;

- Mordomos – são os responsáveis por zelar, ornamentar e carregar as bandeiras e estandartes do terno e dos padroeiros; as bandeiras, carregam o nome do grupo e, por vezes, as imagens e nomes dos santos padroeiros;
- Príncipes e princesas – geralmente são jovens componentes de linhagens tradicionais que carregam a responsabilidade de dar continuidade à tradição e acompanham o Reinado no cortejo;
- Princesa Isabel – aparece em muitas localidades como a referência de gestão do Brasil na época, a responsável por assinar a Lei Áurea, um gesto de diplomacia tão presente nas estratégias negras;
- Rei e Rainha Perpétuos - são a realeza cujo trono é transmitidos aos descendentes, geralmente são anciãos que ocupam esse cargo, cuja função simboliza e representa a presença dos antepassados na condução, orientação e diplomacia entre congadeiros e os ternos destinados sob comando do Rei e da Rainha Conga;
- Rei e Rainha Conga – são as realezas maiores do Congado e como anciões representam a autoridade maior e suprema do Antigo Reino do Kôngo, são eles que mandam na festa e que tem toda condição para intervir nela, pois afinal a festa é para eles e deles. Inclusive, o ManiCongo Chico Rei é o exemplo e a presença direta dessa realeza que também o representa enquanto reinado a frente do Congado;
- Reis e Rainhas festeiros – são a representação de realezas forasteiras que ofereciam jantares as realezas do reino. Na tradição, esses festeiros podem ser ou não ser congadeiros, mas o que todos tem em comum são as graças recebidas pelos pedidos de oração atendidos em nome dos santos de devoção como São Benedito, Nossa Senhora do Rosário e Santa Efigênia. Em troca dos favores alcançados se oferecem almoços e jantares para os grupos em época de celebração do Congado. É uma maneira de agradecer e pagar o voto diante dos filhos do Rosário.

- Reis e Rainhas de São Benedito, de Santa Efigênia, dentre outros, representam linhagens tradicionais do próprio reino, em alguns lugares, representam a autoridade máxima do reinado, na ausência do Rei e da Rainha Conga, justamente porque esses também foram realezas de antepassados, sendo rei e rainha importantes na história do Reino;



Santa Efigênia, São Benedito e Nossa Senhora do Rosário no andor¹⁹²

- Rei e Rainha Conga – são a autoridade máxima do Congado e compõem a realeza mais venerada e importante dentro do Reinado. Eles representam as majestades que reinaram as nações africanas no antigo reino. Eles fazem parte do reinado maior, cuja celebração venera pelo poder e conhecimento profundo que carregam. A linhagem do Rei Congo e Rainha Conga, além de ser real, traz a ancestralidade e presença dos reis e rainhas africanos, principalmente dos Mwenekongos¹⁹³ e da Rainha N'Zinga imortalizada dentro da tradição. Portanto, o papel que esses desempenham é litúrgico, mas é sobretudo simbólico e espiritual. No momento em que todos os ternos do Congado se reúnem cada um na sua função para conduzir o Reinado, ou seja, a corte composta por vários reis na presença do Rei e da Rainha Conga, as Áfricas celebram suas memórias inscritas e incorporadas, às vezes literalmente, no corpo de descendentes diante de suas supremas autoridades.

É importante destacar que cada rei e rainha representa sua nação, seu povo e sua etnia diante da linhagem ancestral e familiar, ou seja, para além do Reinado composto no Congado de modo geral, em cada festa e em cada localidade, os grupos ainda tem seu próprio reinado coroado, que podem vir ou não vestidos dentro do terno, inclusive, muitos capitães, também são reis e rainhas entronados, seguindo conforme a linhagem

¹⁹² 13ª Festa do Congado de Olímpia/SP em 2014. Fonte: Acervo do Terno de Congada Chapéus de Fitas.

¹⁹³ ManiCongos

familiar e ancestral, que inclusive orienta até a ornamentação dos trajes das majestades. Mas, carece ressaltar que em cada lugar tem sua peculiaridade na maneira de conduzir a tradição, conforme a orientação dos santos padroeiros.



Reinado Coroado atrás das princesas com as coroas de promessas na 13ª Festa do Congado de Olímpia/SP em 2014. Fonte: Acervo do Terno de Congada Chapéus de Fitas de Olímpia/SP.



Reinado Coroado e os Festeiros com as coroas (Maria Helena e Valdivino), Princesa Isabel (Graziela), Rainha e Rei de São Bendito (Tatiane e Everton) e Rainha e Rei Congo (Maria Helena e Valdomiro) em 2014 na 13ª Festa do Congado de Olímpia/SP. Fonte: Acervo do Terno de Congada Chapéus de Fitas.

De modo geral, o Reinado é considerado o ritual principal da celebração do Congado, é nesse momento que as majestades históricas coroadas são celebradas e

recebem inúmeras homenagens dos grupos, que em cortejo pelas ruas chegam até a disputar quem tem a honra de levar o rei e a rainha. O Reinado durante toda a celebração e seus trajetos são conduzidos pelos ternos que o escoltam de casa para a igreja, da igreja para a visita. Todo esse respeito ao Reinado é devido a sua importância ao representar o elo espiritual com a ancestralidade africana. É esse elo que mantém a vivacidade da festa.

Sendo assim, tudo, exatamente tudo, tem função e significado que toma sentidos dentro da tradição, desde os cargos, passando pelo canto, pela dança, pelos objetos e principalmente pelas pessoas, aquelas que estão vivas no plano terreno e aquelas que residem no plano espiritual, para todos esses há uma função que agrega e complementa o fazer coletivo. Por isso o Congado também é chamado de festa maior, de coroa maior, justamente por congregar em inúmeros caminhos, encruzilhadas que levam a um objetivo comum: celebrar os reis africanos no Brasil e sua descendência de nação em antepassados. Diante disso, o que todos os ternos têm em comum? Ao meu ver muitas coisas, mas as cantorias se destacam, pois, os cantos que podem ser ou não improvisados, versados na hora, no cumprimento de um festeiro, de uma rainha sempre levam uma mensagem, seja de cumprimento às pessoas ou de diálogo e enfrentamentos. Os versos fluem conforme a necessidade do momento, despertando em todos às emoções, que por vezes as lágrimas que não se seguram. É desses cantos que ocorrem a libertação dos problemas nalguma dificuldade mundana. Os cantos são as preces dançadas e tocadas por corpos imanados de fé e devoção.

Por isso que se vê a declaração e oferecimento de almoço de muitos festeiros que para agradecer as preces atendidas pelas orações ou promessas que fizeram, oferecem como paga de gratidão o almoço ou jantar para os ternos de Congado durante a festa. Um momento de reconhecer e comemorar as bênçãos que foram atendidas por meio da fé. Numa função quase litúrgica os ternos levam também não somente devoção, mas todo um trabalho espiritual que contribui para o equilíbrio da comunidade.

O canto é a conexão que aciona o sagrado em outras dimensões por meio do toque dos instrumentos. O canto é um dos caminhos que aproxima a comunicação entre o mundo visível (material) e o invisível (imaterial). Cantar é trazer para perto a memória viva de histórias de vida, é a palavra cantada no presente que traz do passado as perspectivas de futuro.

O canto é palavra e palavra é ação, nas tradições africanas, a palavra traz e anuncia a verdade, a realidade em que todos estão inseridos. É por meio da palavra que

não somente se transmite conhecimento, mas que gera equilíbrio da comunidade. A palavra é o princípio contínuo dentro da tradição, a palavra é a própria tradição, aquela que dá início e fim a uma ação. Para Vansina (2010, p.157) a tradição se define como “um testemunho transmitido verbalmente de uma geração para outra”. Isso só ocorre, porque se entende nas tradições africanas que “a palavra tem um poder misterioso, pois as palavras criam coisas e (...) prevalece na maioria das sociedades africanas” (VANSINA, 2010, p.157).

Sendo o Congado constituinte das sociedades africanas, um território eminentemente africano no Brasil, fundado por africanos, tal prerrogativa não poderia ser diferente; o Congado é parte da tradição oral africana recriada nos tempos da escravidão transmitida a sua descendência até hoje, o que garante sua continuidade é justamente a palavra que é dada e recebida dentro da tradição.

Passa tempo, passa temporada, as promessas não são revogadas. Uma vez dada deverá ser acionada a cada temporada da celebração, pois o congadeiro busca ter palavra, muitas vezes é somente ela que dimensiona seu caráter ao transmitir e sua personalidade ao receber, ou seja, o congadeiro aprende a guardar saber e transmitir conhecimentos. Nessa direção, saber e conhecimento são complementares, mas não são sinônimos, nem são similares, mas também não são antagônicos. O saber advém do acúmulo de experiências e o conhecimento do acúmulo de oportunidades de estudo, seja do ponto de vista formal ou informal. Com sabedoria se consegue aplicar conhecimentos para saber agir e compreender determinadas situações. O saber se emprega quando mobilizamos e utilizamos o conhecimento para encaminhar e conduzir a vida de uma maneira mais harmoniosa e equilibrada. A vida é alimentada pela palavra, que compõe o legado e que se expressa de várias maneiras na fala, no corpo, no choro, na risada, no gesto, na escrita e até no silêncio.

No Congado, a palavra é comando, acalanto e firmeza. Se ela vem cantada ou em forma de oração dançada, a palavra trazida pelo corpo, perfaz a enunciação de uma história escrita a muitas mãos, em várias localidades, cuja essência é preservada em séculos que ultrapassam a existência física de seus predecessores, que contaram com a palavra de seus descendentes para ter a cultura viva e (re)tualizada a cada celebração no plano terrestre. E é justamente desse plano e situada nesse plano que passo agora a situar a descrição que foi feita para compreendermos sua significância como uma continuidade africana em solos brasileiros.

4.3 DESCIDA DO MASTRO

“Se não há mortos, não há nada” - Provérbio Kôngo¹⁹⁴

Após a ligação entre céu e terra é hora de encerrar as conexões festivas do reino, encerra-se por hora a celebração coletiva, mas o contato ainda permanece. Abaixam-se as bandeiras com a evolução dos ternos que cantam, dançam e oram em redor do mastro, é hora de descer as bandeiras e deitar o mastro no chão. A festa chegou ao fim, exclamam os congadeiros - até o ano que vem, até para o outro ano. Seguem as caixas que ecoam ao redor da igreja, todos cantam para ir embora. O chão da terra é a conexão com a continuidade, a conexão com os antepassados. A energia que perpassa nossa existência que advém da terra, nossa primeira e última morada do plano terrestre. Por isso na matriz bantu, o cemitério, além de ser um solo sagrado é morada dos antepassados, dos espíritos dos mortos. O Bantu vê no cemitério um lugar sagrado. A terra é a fonte, o início e o fim de uma dimensão da vida, parte de um ciclo que não se interrompe, apenas se modifica.

Todavia, é da energia da terra em contato com o céu que as inspirações e influências nos corpos que cantam, dançam e oram ao toque das percussões que o gesto contínuo da ancestralidade se presentifica. A festa acaba, mas a celebração não, cada terno ali faz sua obrigação, deixa seus votos em agradecimento àqueles que estiveram o tempo todo celebrando a união das nações africanas. O tambor fala se despedindo do momento e anunciando vários outros, pois se sabe que, apesar da saudade, o ciclo é contínuo e se renova com aqueles que vêm e que vão. Uns nascem, outros morrem, mas a vida permanece, trilha-se novos caminhos, percorre-se muitas encruzilhadas e se ultrapassa várias dimensões, mas, ainda, assim a vida permanece sempre, dando sentido a outras vidas. Eis o cortejo principal: o viver!

É sobre o viver e a maneira como interpretam essa vivência que passamos agora para a análise, o aprofundamento e a ampliação dos temas em dimensões que compreendem os significados e sentidos expressos dentro do Congado. Pretende-se interpretar e aprofundar as questões explicitadas pela descrição, entendendo, por hora, que são essas as continuidades africanas que conferem o ethos identitário à tradição congadeira são elas: as linhagens familiares e ancestrais, da vida eterna e do Congado como um movimento espiritual e devocional.

¹⁹⁴ Provérbio extraído da página <http://povosbantu.tumblr.com/>

Sobre as linhagens familiares e ancestrais

[...] para comprovar a linhagem tinha que ser do mesmo sangue mesmo. Ele é pai do fulano, depois eles vão buscar, pai do fulano e avô do fulano e tinha uma coisa muito curiosa na nossa cultura [kôngo], quando você vai casar por exemplo, ou quando tem um velório, né, eles resolvem, eles sentam pra resolver os problemas. Por exemplo, é um casamento, ele vai chegar com o pai, né, a mãe, o tio, o sobrinho, o avô, então o representante da família que é o tio, nesse caso, né o tio é o representante da família, não o pai, tem que ser tio, é o porta voz, ele vai começar a contar pra falar: Minha família, somos o meu pai, fulano, minha mãe, fulano, nasceu fulano, fulano, fulano, aí pronto, depois vai falar fulano, nasceu também fulano, fulano, fulano e quando começar a contar lá, no pai vai descendo, né, do pai né, eu por exemplo vou falar, eu sou: Meu nome é Pinheiro, meu pai é Oliveira, minha mãe é Julia, a Júlia nasceu fulano, fulano e fulano e quem são seus avôs? Seus avôs são fulano, fulano, fulano da parte da mãe, da parte do pai fulano, fulano, fulano, aí vai descrevendo. É como se fosse para identificar de que etnia ele é ou de que linhagem é. Então por isso todas às vezes quando um congador tem que especificar, é como se fosse uma analogia da sua linhagem [...] É pra dá entender que como que é mais ou menos a família, como surgiu a sua descendência, então você citando a descendência, você já tava entendendo, ah é por isso...fulano, fulano, fulano... então, são da mesma geração, aí ele vai contando de geração em geração da mesma linhagem, então no Kôngo (João Simão, conversa aprofundada, 2017).

A partir da fala acima, podemos dizer que o que era hipótese e curiosidade epistêmica, acabou se confirmando, a África se faz presente dentro do Congado legando a sua descendência os padrões organizativos de hierarquia e de linhagem. Se no Reino do Kôngo, bem antes do contato com os portugueses os africanos se organizavam em clãs e em linhagens familiares consanguíneos, aqui os laços desse pertencimento são um pouco mais ampliados devido às circunstâncias históricas a que foram submetidos.

No Congado há linhagem familiar e ancestral, a primeira diz respeito não somente aos laços sanguíneos dentro da família, mas também aos laços de pertencimento a um determinado terno. Entende-se família num conceito mais ampliado que não se restringe aos laços primeiros de parentesco, pelo contrário, os laços comunitários são constituintes do sentido e da organização da família. Portanto, além dos laços de sangue, o pertencimento ao terno conduz as relações familiares ali estabelecidas. Dizendo de outro modo, o próprio terno é a família, num conjunto que compõe respeito e hierarquia, não no sentido assimétrico da palavra, mas no sentido de respeito com aqueles que vieram antes, os mais velhos, os antepassados e os ancestrais.

Os antepassados são espíritos de familiares que tiveram suas vidas terrenas reconhecidas e que possuem ligação consanguínea com os congadeiros. Cada congadeiro tem um antepassado que do plano espiritual o acompanha e o orienta nas

situações da vida. Antepassado é uma linhagem de parentesco mais próxima da família, já os ancestrais são vistos como aqueles espíritos de evolução já distante do plano terrestre, mais próximos ao espírito de N'zambi que de mensageiros e acompanhantes, tais como representam os anjos da guarda no catolicismo, ultrapassam as insígnias da temporalidade e das inúmeras gerações e gerações de antepassados, geralmente, reconhece-se um ancestral como orixá, na matriz nagô; inkice na matriz bantu; vodun na matriz Ewe-Fon, por exemplo.

A ancestralidade é o plano maior de continuidade dessa herança seja consanguínea ou de origem étnica-cultural.

A questão familiar ela é o bolo geral aqui, eu acho que dá pra enxergar isso nas famílias, né. Chega ali no Seu Enildon, tá ele como capitão, tá ali os filhos em torno, um sobrinho, um neto, isso vai se formando ali, né. Aqui da mesma forma, tem meus filhos, tem meus irmãos, tem todos esses processos também que é colocado, na questão da ancestralidade. **A ancestralidade que eu pelo menos busco, primeiro, é ancestralidade africana que isso a gente tem com muita força, mas, a ancestralidade no sentido da aproximação dos nossos santos padroeiros. Eles nos dão esse, sabe, essa lógica, buscando aí forças pra poder batalhar nesses dias tão difíceis aí, nessa questão da manutenção.** Essa ancestralidade, eu gostaria de te dizer que todos os grupos têm que ter, tem que ter! Porque se não, não vão dar conta de levar esse legado até onde precisa e até onde eu não sei, mas, é eu sei que o meu pai teve um caminho até onde ele suportou é, eu como filho mais novo a gente tá trabalhando nisso, né e daqui a muito pouco tempo é os meus filhos é nós tivemos o prazer eu acho que você viu aqui, tivemos o prazer da gente apresentar, os bisnetos do Siricoco já, um de sete ele cantou aqui, cantou na porta da igreja, um bisneto mais novo com nove meses, né, e quando canta a música, ele já sente isso nele que ele murmura. Então isso é a força da ancestralidade que ela vem, né, que nos incorpora e nos dão força pra poder caminhar (Ramon, conversa aprofundada, 2017). Grifo meu.

A ancestralidade africana em sua contínua concepção sustenta os grupos dentro do Congado. Aliás, o próprio Congado é uma celebração da ancestralidade africana, em que várias linhagens familiares e ancestrais se reúnem para celebrar uma ancestralidade maior, a africana, com toda sua complexidade e diversidade. Apesar disso, se entendem que independente da religião que as pessoas ou os grupos professam, a reverência àqueles que vieram antes de nós permanece sendo exaltada. Os mortos nas culturas bantu têm importância e muita vida e participação na vida de seus familiares.

Entretanto, aparentemente, boa parte das pessoas concebem os mortos como pessoas mortas sem vida. Parece óbvio falar dessa maneira, mas a maioria acredita que morreu acabou, acreditam que a morte encerra tudo, morreu acabou a vida, a história, a memória e a ação das pessoas. Tal entendimento não se faz vigente dentro do Congado, pois a força maior de ação começa após a morte, apesar de toda a calamidade e abalo

emocional que a morte provoca devido às relações de amor e saudade que há com o ente querido, a morte é vista como uma passagem para o plano poderoso de nossa existência: o plano espiritual.

É nesse plano que reside toda a força e essência do universo congadeiro, como universo do território africano no Brasil, pois, é por meio da concepção bantu de celebrar e considerar os mortos que se organiza toda a cerimônia e os fundamentos do Congado tanto quanto festa como tradição. No entanto, os mortos dessa tradição não estão mortos, eles estão vivos e se fazem presentes na vida de suas famílias; se os mortos estão vivos, os ancestrais também se manifestam em vida, seja via incorporação num corpo de um médium, pela aparição num sonho, seja pela manifestação espontânea num copo que voa da prateleira, num prato cheio de comida que sai rodando sozinho do sofá ao chão sem nenhuma pessoa tocar e até as visitas e aparições para avisar que está bem, por exemplo.

De toda sorte, os antepassados e ancestrais se manifestam de diversas maneiras e os congadeiros se utilizam de várias linguagens e simbologias para se comunicarem com eles. Apesar da decomposição do corpo em integração com a terra, a configuração de seu corpo espiritual não se esvai e nem se perde, pelo contrário, o corpo físico é apenas um “contêiner” cuja essência em seu interior habita um espírito conhecedor das coisas, mais antigo que o próprio corpo, espírito vivo e eterno. A vida é e tem uma dimensão espiritual.

Assim, tanto os antepassados quanto os ancestrais são espíritos vivos, pois esses existem, convivem, falam e interagem com a vida cotidiana de sua descendência influenciando-a seja pela via familiar consanguínea ou estendida. Nesse sentido, a vida é eterna e se dimensiona na imensidão do universo e das pluralidades da existência espiritual que se manifesta na vida dos ternos e dos congadeiros. Para Vanesca

Um antepassado é aquele que tá ali na sua linhagem de forma cronológica, ele tá de forma cronológica, escatológica, temporal. O ancestral não, ele tá com você a qualquer momento e aí eu faço uma diferença assim, que nem sempre o que vai te amparar é o seu avô, que já morreu, às vezes é seu bisavô, porque ele viveu mais, ele tem tempo na espiritualidade mais que o outro, às vezes o seu pai ainda tá, o seu avô ele tá no processo ainda, até de aceitação da própria morte, então ele não pode te amparar num momento de dor, mas o seu bisavô, o seu tataravô às vezes pode te amparar (Vanesca Tomé Paulino, conversa aprofundada, 2018).

Um antepassado para exercer a função de amparo e auxiliador espiritual ele tem que ter evoluído dos sentimentos ruins oriundos dos sofrimentos de sua existência, isso não quer dizer que este perde sua personalidade, mas que apenas elimina qualquer tipo

de motivação e emoção que possa atrapalhar os caminhos de sua comunidade e de sua família, logo de sua linhagem familiar de antepassados e ancestrais. Fala-se que essa linha é infinita que há antepassados de antepassados e que todos esses têm seus ancestrais. Essa linhagem é cíclica e infinita como a vida após a morte. Por mais que exista o sofrimento eminente é comum dentro do Congado, os mortos consolarem seus entes queridos, quando esses aceitam o destino da espiritualidade ao falecido.

Quando isso ocorre, percebe-se que há um processo de aceitação da própria morte, de saber correlacioná-la com a sabedoria oriunda do fortalecimento espiritual. Só estão aptos como antepassados aqueles espíritos cujas experiências transcenderam a sensação da realidade material, cuja noção de tempo proporciona o amadurecimento para compreender as vivências. Por outro lado, no momento que um congadeiro sonha, busca ou recebe conselho, um canto, uma orientação qualquer de um preto velho ou de outra entidade ou orixá, por exemplo, esse já está acessando o plano espiritual, portanto sua ancestralidade. Observe no canto do Moçambique de Belém de Uberlândia:

Sonhei com meu preto velho
Que sonho bonito
Sou devoto da Nossa Senhora
Santa Ifigênia
E São Benedito
(In: GABARRA, 2009, p.244)

Ah! Quando eu vim da minha terra!
Aruê!
Atravessei as matas de Angola”.
“Eu não sou daqui. Eu sou de Angola
Eu sou filho. De nossa Senhora”
(In: SANTOS, 2007, p.318)

Sendo assim a África se faz presente não somente por meio de seus antepassados e ancestrais, mas também pela concepção filosófica que sustenta a crença e a comunicação com eles. É a oralidade que permite aquele que aprendeu a ensinar, e aquele que ensinou a aprender. A oralidade traz à tona as origens africanas pelas palavras expressas em cantos dançados e versados anunciando a África no Congado. Assim o conhecimento se torna um bem para todos ali do terno, uma herança transmitida pelos ancestrais e antepassados e que pertence a todos, segundo Ramon

Qualquer lugar que cê falar, tá chegando o Moçambique, as pessoas ela assim, elas sentem esse fervor, eu acho que você sentiu um pouco disso na segunda feira lá na praça, tá chegando o Moçambique de Belém!!! **E é isso que o meu pai e a minha mãe plantou e é isso que a gente tem que passar.** Eu tenho um problema muito grande, eu tenho que passar e do mesmo jeito que eu to te passando, eu tenho que passar isso com fervor pro meu filho, pros meus sobrinhos, pros meus primos e pros dançantes. Se eu conseguir passar, eles vão ter a mesma euforia que eu tenho e eu to sentindo que tá, Moçambique quando ele sai daqui, todo mundo sai imponente, todo mundo sai, falo, olha, isso aqui é meu! Que não tem que ser só meu! Tem que ser de todo mundo e tem que ser seu também agora, tudo que você for escrever, você vai escrever com eloquência, com tanta... que você já vai tá ajudando a dar manutenção nisso aqui. Isso é a euforia que a gente precisa! Que o

pesquisador venha, que saiba, mas que defenda, que defenda isso! Tem que defender! (Ramon, conversa aprofundada, 2018).

Passar adiante é a garantia da continuidade, a partir daqueles de dentro da família se comprometem a ensinar e também a aprender. Passar a diante é colocar a palavra para girar o mundo. Atualizando a tradição congadeira que se mantêm na e por meio da oralidade, pois os conhecimentos e sabedoria mais profundos não são registrados por livros e nas letras de um papel qualquer, são registrados pelas memórias tecidas na convivência e com o passar do tempo pela comunicação ancestral.

Nesse sentido, dentro do Moçambique de Belém pude observar um ritual específico de culto aos antepassados que se chama Tira Páia. Assim, que retornamos para sede na segunda-feira, último dia da festa, vi que os moçambiqueiros, mais de 200 pessoas fizeram uma grande roda ali, eles foram cantando e colocando seus instrumentos no centro da roda, e todos seguiam cantando e abraçados. Assim que foi colocado o último instrumento, o capitão deu sinal e começou a puxar a oração. Todos oraram, após a oração o capitão proferiu palavras de incentivo, orientação e agradecimento aos moçambiqueiros. Todos bateram palmas e os tambores e se dirigiram para fila do jantar. O interessante é que tanto um canto quanto outro faziam menção nominal e homenagem aos antigos capitães do terno, em especial ao Capitão falecido Siricoco, o Sr. Manoel Rodrigues, pai de Ramon Rodrigues, atual capitão do Moçambique de Belém, a homenagem aos capitães falecidos foi cantada dessa forma:

A gunga tá malhando
vim aqui para rezar
Siricoco moçambiqueiro
Que acabou de chegar
A gunga tá malhando
Vim aqui para rezar
Nego Xêta e Nego Anta
Vamos todos saravá!
Ê Orum! (capitão)
Ê Orum! (coro)
Repete 2 vezes

Ai, ai meu Deus
Manoel Rodrigues
Quanto tempo já passou
Há quase trinta anos
Que o Belém aniversariou
No céu no céu na terra!
Já rezei pros Pretos Velhos
Pra dar força e muita união!
Manoel Rodrigues, Rafael
Leônidas, Protássio e Matinada.

“Vamo Tira Páia
Vamo Tira Páia
Nas horas de Deus
Vamo Tira Páia”
(In: SANTOS, 2007, p. 214-215)

O que presenciei foi um culto aos antepassados da linhagem familiar e ancestral do Moçambique de Belém; assim, como esse ritual tem inúmeros outros que são realizados dentro dos ternos, conforme a linhagem e origem de cada um. Mas pode-se dizer que o cortejo é um grande ritual de culto aos antepassados, em que cada grupo tem

a oportunidade de ritualizar, manifestar e agradecer a presença dos mais velhos após a morte. De todo modo, para enfatizar ainda mais a concepção filosófica bantu que sustenta essa comunicação de respeito e fé com o mundo espiritual, a crença nos antepassados, nos santos de devoção, nos santos padroeiros do Congado, principalmente a crença em Nossa Senhora do Rosário, a partir do mito fundador do Congado, é o que perfaz essa cultura devocional.

A expressão “santo do pau oco” se enquadra bem nessa tradição. Não somente porque no tempo da escravidão, os negros escravizados escondiam ouro no interior dos santos, mas porque, sobretudo essas pessoas de origem Bantu, depositavam no interior das esculturas e estatuetas algo muito mais valioso que ouro, colocavam no interior dos santos a força vital oriunda do saber e do domínio da magia.

A partir da estrutura material dos objetos fabricados como santos e estatuetas ritualísticas, os Bantu souberam usar com sabedoria essa brecha e aproveitaram dela para dar continuidade as suas devoções. Eles se apropriaram dos santos católicos e no interior dos santos, faziam cavidades o que os tornavam ocos. Assim, eles introduziam os *minkisi* (plural) ou o *nkisi* (singular), uma espécie de patuá, de um preparado mágico com ingredientes e ervas medicinais utilizados para determinadas finalidades, como regenerar a saúde de alguém ou realizar oferenda para alguma força da natureza, por exemplo.

Esse conhecimento de domínio das ervas está presente nos preparados e nas orações que pessoas mais velhas, sendo bezendeiras, curandeiras ou não, fazem dentro dos ternos do Congado em que a maioria está situada por seus capitães, dentro de terreiros ou de espaços religiosos de matriz africana, tais como a Umbanda, o Candomblé e o Omoloko. Aqueles cuja fé não professam nas religiões de matriz africana tem em seu entendimento a presença dos espíritos dos antepassados e das forças da natureza e de como esses se manifestam na vida de sua descendência e linhagem.

Sendo assim, podemos concluir que o Congado, além de ser um território africano no Brasil, é também uma cultura devocional, um movimento espiritual, cuja fé se atualiza nos exemplos e na vida dos mais velhos, dos antepassados e das santidades reverenciadas nas celebrações e em torno das ritualísticas de cada terno. As santidades, majestades e coroados no Congado representam pessoas que no plano terreno tiveram vidas exemplares e com fé e amor puderam deixar um legado de harmonia para a comunidade:

Eu acho que se a gente for incorporar todo esse espaço na trajetória do Moçambique de Belém, meu pai tinha isso construído na cabeça dele, nós precisamos perpetuar aqui a história do negro africano, onde que os nossos ancestrais, Nossa Senhora do Rosário e São Benedito é quem vai nos dar força pra poder trabalhar todo esse processo. Eu acho que essa coisa do pertencimento, ela vem nessa lógica, da manutenção da ancestralidade. E o pertencimento ele pode ser tal como algo muito simples que ele vai te dar, uma força de encaminhamento. Eu tenho aqui um sentido de pertencimento, esse chapéu que era do meu pai, todos os anos que ele chegava na novena de Senhora do Rosário e São Benedito ele usava esse chapéu, e ele já morreu há vinte e cinco anos. Completou esse ano, os vinte e cinco anos que eu to indo na porta da igreja, eu to usando esse chapéu e as pessoas mais velhas como as mais novas quando me veem com esse chapéu, falam: - Olha, é o dia da novena e o Siricoco ele sempre usava esse chapéu! Ou seja, o sentido de pertencimento que de certa forma tem uma transposição num montante da ancestralidade, hoje o Siricoco ele deixa de ser, de certa forma isso só história e ele também começa a permear o sentido da ancestralidade, ele também passa a ter esse, sabe, essa pujência de ancestralidade (Ramon, conversa aprofundada, 2018).

Os mortos pertencem à lógica da vida de suas famílias. Eles compõem a força vital de sua comunidade, a força vital é justamente a energia oriunda de N'zambi que confere vitalidade a todos os seres do universo, é por isso que as coisas existem, pois nelas há a força vital, que numa linguagem da física quântica pode ser comparada a energia inteligente e expressiva dos átomos, quando esses se movimentam e geram movimentos aleatórios sem a lógica esperada, independente da observação humana. Mas por outro lado, os físicos também sabem que nosso pensamento quando concentrado podem sim direcionar os movimentos desses átomos.

Basta firmar o pensamento, expressão tão usada dentro do Congado e que dá a dimensão da força que o pensamento tem para criar realidades a partir de sua intenção, de sua consciência e de sua força. O pensamento afeta a dimensão física da vida, pensamento é condutor da energia, da força vital, antes de construir fisicamente uma realidade, ela já está viva, edificada no pensamento de quem a concebeu. Pensamento é energia vital imaterializada. O universo é a dimensão infinita da mentalidade, do pensamento e da espiritualidade. É o movimento de fluxo contínuo da energia vital. Logo, a morte é apenas uma passagem para a dimensão imaterial-mental (memória) e espiritual.

Assim, também é a energia, a força vital, para os Bantu. Ela existe independente da crença e da religião que a pessoa possa crer; os mortos fazem parte desse escopo filosófico eles são como o átomo, além de existir se manifestam e se movimentam. A grande ciência dos Bantu está aí, em como conduzir essa energia em movimento em prol da comunidade: celebrando a vida desses mortos. Que no Congado significa

conduzir e encaminhar os mortos cuja rebeldia, ainda, está energeticamente em movimento prejudicando seus familiares e aqueles mortos cuja energia transcendeu as dificuldades da terra e que num plano mais elevado, podem e tem condições de auxiliar a condução da vida de seus familiares com sabedoria.

Para ser antepassado a pessoa deve transmutar as dificuldades e a aprender com os inúmeros sofrimentos ao longo da vida, ao final dela, no momento de sua passagem, considerasse se aprendeu ou não com os sofrimentos e desafios. Só está apto a ser antepassado quem soube superar com fé e dignidade as adversidades, só assim, poderá orientar sua descendência, assim como fizeram alguns de sua ascendência, ou seja, de sua linhagem étnica e ancestral. Por isso, quanto mais filho se tem, mais antepassados agregados aquela família, ou aquele terno se tem, e quanto mais agradecer os antepassados, mais bênçãos se pode ter. Em razão disso, há inúmeras homenagens e celebrações que cumprem a função de agradá-los, uma maneira de ser gratos por tudo que ensinaram na vida terrena. “Quanto mais reverenciados pelas músicas, danças, orações e rituais, mais se integram na comunidade (...), podendo prestar maiores proteções e ajuda nas dificuldades” (SANTOS, 2007, p. 187).

Como se vê, a partir das falas, a presença dos mortos é constante na vida dos congadeiros, é por meio desses, que se revela uma resolução de problema, uma orientação sábia, um canto, por exemplo, “e resumindo a África que tá aqui presente no *Moçambique de Belém* né, é a África aonde que você recebe cantos dos nossos ancestrais” (Ramon, conversa aprofundada, 2018).

Recebe tudo aquilo que fortalece o grupo e as pessoas para pensarem não somente na vida terrena, mas em sua continuidade no plano espiritual. É motivo de alegria e de força da comunidade sustentar a memória e ver que essa permanece viva e com honradez nas lembranças das pessoas. Dessa alegria advém benefício para todos, pois disso advém a solidariedade comunitária e a continuidade da tradição formada pelo elo e pela comunicação vital entre os vivos em terra e após a morte, entre antepassados, suas ascendências, linhagens e descendência: a grande circularidade da vida, uma roda incessante e edificante de muitas conversas e infinitas convivências.

Toda essa força e inúmeros movimentos são originários do Grande Espírito Maior de todos N’zambi. É desse ESPÍRITO SANTO E SAGRADO que todos os vivos e os mortos batem continência, sem uma vida em contato com ele não há bênçãos nas famílias. Essa fé em Deus é algo inerente, essa fé nele e o contato com tudo o que ele criou, tanto a natureza quanto tudo que há vida é um aspecto fundamental das

celebrações bantu, principalmente da força de suas orações, práticas presentes a todo momento nos rituais do Congado.

Por fim, conceber o Congado como movimento espiritual e cultura devocional traz à tona uma das principais categorias dentro da tradição, o fundamento, o conjunto de valores e condutas da cosmovisão congadeira que designado oralmente para ser seguido por todos os ternos e atualiza pela hierarquia as funções místicas e fundantes, no sentido dos segredos retidos entre os mais velhos.

Assim, o que posso brevemente concluir é que a África está presente fisicamente por meio da genética legada a seus filhos, seja pela vida ou pelas características fenotípicas negras, seja pela influência de seus ethos identitário no modo de pensar, ser, se comportar, oriundos das diversas etnias Bantu. A África que se faz presente no Congado é múltipla e nos propicia infinitas possibilidades de sua compreensão. Acredito que essa, concepção presente nessa tese, é uma dentre as possibilidades de leitura e compreensão do Congado.

Creio que esse percurso não se encerra aqui, pelo contrário, esta tese abre portas e brechas para percorrer ainda que minuciosamente cada continuidade africana material e imaterial que perfaz o Congado e que faz ele ser o que se é em vários cantos do país. Nos atentamos nesse momento, a mostrar evidências e apontamentos dessa permanência de África na tradição congadeira, mas sabemos que há muitas outras compreensões e filosofias africanas ali. O percurso é desvelar cada vez mais, e ir compreendendo e até comparando cada achado e característica do Congado com as várias culturas bantu presentes nos países atuais, onde o antigo Reino do Kôngo compunha território, mas não somente, há de se ampliar essa percepção para compreender também o trânsito e o que há de comum e de semelhante dentre essas culturas africanas lá no continente africano e aqui em sua diáspora.

O percurso é longo, mas necessário para cada vez mais descobrirmos nossas identidades, personalidades e culturas construídas com esse legado africano, que por vezes, e na maioria das vezes é suprimido e desconsiderado, mas ainda assim está presente, principalmente em concepção, filosofia e cosmovisão de mundo.

No interior dessa concepção o Congado, portanto, é fé e ubuntu. A congregação das pessoas e do fortalecimento dessas em grupo, na comunidade, em família, sobretudo em oração, prática recorrente Bantu – Eu sou porque nós somos, daí advêm nossa força!

Ubuntu!

Resenha - Da dura e permanente travessia

Foi enfrentando o grande mar que os africanos aportaram no Brasil. A travessia do Atlântico rendeu muita tristeza, uma tristeza tão grande, que beirava a loucura. De fato, o que daria conforto para tamanho sofrimento? Amontoados feitos animais sem alma, castigados a qualquer sorte, por vezes, violentados até a morte, uns jogados ao mar, outros agonizando como exemplo aos outros. A dureza do sequestro de suas terras de origem durou com o tráfico e permaneceu com a escravidão. Dos trabalhos forçados, dos castigos desumanos, das atrocidades acometidas a única certeza era o trabalho incessante nas minas de ouro, nas casas grandes, nos engenhos e não no descanso da senzala. Poderiam milhares de pessoas viverem assim? O que lhe sustentava para resistir? Jogados à própria sorte, sem a sorte de serem considerados gente. Esses objetos humanos eram achincalhados, humilhados e doutrinados pelas chibatas de um sistema injusto, escravista e desigual.

Por mais que façamos esforços de compreender tal época, temos no distanciamento poético somente a lembrança daqueles que vivem em seus corpos a herança da escravidão. Essa marca atravessa os tempos para, ainda, subjugar aqueles cuja ascendência anuncia as Áfricas que aportaram por aqui, seja na pele, nos traços físicos, no estilo do cabelo, das roupas que adornam a escrita gingada do corpo. A negrura continua a incomodar aqueles cujo legado e riqueza se constituiu do trabalho excessivo dos africanos e africanas no Brasil.

Dessas palavras de desabafo, vejo os versos cantados e dançados de corpos negros anunciando tamanho sofrimento do cativo de ontem pela escravidão e no de hoje pelo racismo. A escravidão realmente acabou? Ou ela ainda permanece revestida pelo genocídio da juventude negra, pelo epistemicídio dos conhecimentos de raiz africana e pela invisibilização da intelectualidade negra. A escravidão realmente acabou em corpos e contextos? Quando se vê a negação e retratação de identidades e de direitos historicamente conquistados, quando independentemente da classe social ou escolaridade, a população era e ainda é vítima de constrangimentos e discriminações em virtude de sua cor.

Daí pergunto, poderá escapar desse ciclo doentio um país cuja herança escravista alimenta a memória coletiva pela tradição social do racismo? Fica a resposta em aberto, com a proposição de todos observarem as letras das manifestações populares de raízes africanas no Brasil. Até o lazer e entretenimento traz um contexto político, que marca

inclusive a necessidade de criação e fundação dessas afro-tradições no país. Portanto, como olhar para essas culturas conferindo a elas status de intelectualidade?

Tatiane Pereira de Souza, 15 de fevereiro de 2018, às 17h25min em Araraquara/SP.

Gratidão!

Ubuntu!

Saravá!

Axé!



Tatiane Pereira de Souza em 2015 no Terno de Congada Chapéus de Fitas. Foto: Aristóteles Kandimba

Até aqui N'Zambi nos ajudou...

Hotep!

REFERÊNCIAS

ABREU, Mirian Walderez Oliva de. “**Curiá ta tá, curatá!**”: caboclinhos no congado em Montes Claros – da festa a cena espetacular. Dissertação (mestrado) - Universidade Federal da Bahia, Escola de Teatro/PPGAC/UFBA: Salvador, 2011.

ADOLFO, Sérgio Paulo. Candomblé bantu na pós-modernidade. **Revista Brasileira de História das Religiões**, 2010. Acesso em 12.nov.2016. Disponível em <http://www.dhi.uem.br/gtreligiao/pdf/st4/Adolfo,%20Sergio%20Paulo.pdf>

ADORNO, T. W.; HORKHEIMER, M. Sociedade. In: FORACCHI, M. M.; MARTINS, J. S. (Org.). **Sociologia e sociedade**: leituras de introdução a sociologia. Rio de Janeiro: LTC, 1978. p.263-275.

ALCADIPANI, Rafael; ROSA, Alexandre Reis. O pesquisador como o outro: uma leitura pós-colonial do "Borat" Brasileiro. **Rev. adm. empres.**, São Paulo , v. 50, n. 4, p. 371-382, Dec. 2010 .

ALENCASTRO, Luiz Felipe de. **O trato dos viventes**: formação do Brasil no Atlântico Sul, século XVI e XVII, 5ª reimpressão, São Paulo: Companhia das Letras, 2000.

ALTUNA, Raul Luiz. **Cultura tradicional Banta**. São Paulo: Edições Paulinas. 2006.

ÁLVARES, Ricardo. Mito de origem e etnicidade: os herdeiros de Chico Rei. In: **Anais da 26ª. Reunião Brasileira de Antropologia**, 1-4 de junho, Porto Seguro: Bahia, 2013. Disponível em http://www.abant.org.br/conteudo/ANAIS/CD_Virtual_26_RBA/grupos_de_trabalho/trabalhos/GT%2020/ricado%20alvares.pdf Acesso em 15 jan. 2017.

ALVARENGA, Oneyda. **Música popular brasileira**. Porto Alegre: Globo, 1960.

ALVES, Ana Rodrigues Cavalcanti. **O conceito de hegemonia**: de Gramsci a Laclau e Mouffe. Lua Nova, São Paulo, 80: 71-96, 2010. Acesso em 12.nov.2016. Disponível em <http://www.scielo.br/pdf/ln/n80/04.pdf>

ALVES, Jaime Amparo. Necropolítica racial: a produção espacial da morte na cidade de São Paulo. **Revista da Associação Brasileira de Pesquisadores/as Negros/as (ABPN)**, [S.l.], v. 1, n. 3, p. 89-114, fev. 2011. ISSN 2177-2770. Disponível em: <<http://www.abpnrevista.org.br/revista/index.php/revistaabpn1/article/view/276>>. Acesso em: 03 mar. 2018.

ALVES, Vânia de Fátima Noronha. **Os festejos do Reinado de Nossa Senhora do Rosário em Belo Horizonte/MG**: práticas simbólicas e educativas. Tese (Doutorado). Faculdade de Educação, Universidade de São Paulo: São Paulo, 2008. Disponível em <http://www.teses.usp.br/teses/disponiveis/48/48134/tde-17062008-152027/pt-br.php> Acesso em 05 junho de 2017.

AMIN, Samir. **Eurocentrism**. Second Edition, New York: Monthly Review Press, 2009. Acesso em 26 de março de 2016. Disponível em <http://www.cronistas.org/wp-content/uploads/2016/08/Eurocentrism-Samir-Amin.pdf>

APPIAH, Kwame Anthony. **Na casa de meu pai**. Rio de Janeiro: Contraponto, 1997.

APPLE, Michel. W. **Ideologia e Currículo**. 3. ed. Porto Alegre: Artmed, 2006.

ANDRADE, Mário de. Danças dramáticas do Brasil. In: **Danças dramáticas do Brasil**-1º tomo. Ed. Itatiaia, Belo Horizonte. 1982a.

_____. Os congos. In: **Danças dramáticas do Brasil**-2º tomo. Ed. Itatiaia, Belo Horizonte. 1982b.

ANDRADE, Paulo Sérgio de. **Pertencimento Étnico-Racial e Ensino de História**. Dissertação de mestrado. São Carlos: UFSCar, 2006.

ANDREWS, George Reid. **América Afro-Latina (1800-2000)**. Trad. Magda Lopes. São Carlos,SP: EdUFSCar, 2007.

_____. **O caminho para igualdade**. Palestra proferida em 17 maio de 2012 no Pantheon/IFCH - Campus do Vale/UFRGS. Disponível em https://www.youtube.com/watch?v=KJR9X_Y68w

ARAUJO, Ridalvo Felix de. **Candombe mineiro: É d'ingoma/ Saravano tambu/ Peça licença/ Pro meu canto firmá**. Tese (Doutorado). Belo Horizonte, 2017.

ARAUJO, Ridalvo Felix de & QUEIROZ, Sônia. Coco dançado e candombe mineiro: tradições performáticas banto-brasileiras. **BOITATÁ**-Revista do GT de Literatura Oral e Popular da ANPOLL. Londrina, n. 18, jul-dez 2014.

ARROYO, Miguel. G. Educandos e educadores: seus direitos e o currículo. **Indagações sobre currículo** Brasília: Ministério da Educação; Secretaria de Educação Básica: 2007, p. 17-52.

ASANTE, Molefi. **Ensaio Filosófico**, Volume XIV– Dezembro/2016. Disponível em http://www.ensaiosfilosoficos.com.br/Artigos/Artigo14/00_Revista_Ensaio_Filosofico_Volume_XIV.pdf

_____. **Afrocentricidade: A Teoria de Mudança Social**. Tradução de Ana Monteiro-Ferreira, Ana Lucia & Ama Mizani. Philadelphia-PA, Afrocentricity International,2014.

_____. Afrocentricidade: notas sobre uma posição disciplinar. In: NASCIMENTO, Elisa (org). Afrocentricidade: uma abordagem epistemológica inovadora. São Paulo: Selo Negro, 2009. p. 93-110.

AVNER, Tcharles. **Moçambique pede licença: História, costumes e tradições nas contas do Rosário em Betim**. Lisboa: s/ ed., 2010.

AVRITZER, Leonardo. Sociedade civil e Estado no Brasil: da autonomia à interdependência política. **Opinião Pública**, Campinas, SP, v. 18, n. 2, p. 383-398, out.

2015. ISSN 1807-0191. >. Acesso em: 07 out. 2016. Disponível em: <http://periodicos.sbu.unicamp.br/ojs/index.php/op/article/view/8641425>

BAIROS, Luiza. “Lembrando Lelia Gonzalez”. In: WERNECK, Jurema; MENDONÇA, Maisa e WHITE, Evelyn C. **O livro da saúde das mulheres negras: nossos passos vêm de longe**. Rio de Janeiro, Criola/Pallas, 2000, p. 42-61.

BARBOSA, Muryatan Santana. **Eurocentrismo, História e História da África**. Sankofa. Revista de História da África e de Estudos da Diáspora Africana. Nº 1 jun./2008, p.46-63.

BARBOSA, M. S. Pan-africanismo e teoria social: uma herança crítica. **África**, São Paulo. v. 31-32, p. 135-155, 2011/2012. Disponível em <http://www.revistas.usp.br/afrika/article/viewFile/115352/113006> Acesso em 10 dez.2017.

BARDIN, Laurence. **Análise de conteúdo**. Lisboa: Edições 70, 2002.

BARRET, M. “Ideologia, política e hegemonia: de Gramsci a Laclau e Mouffe”. In: ZIZEK, S. (org.). **Um mapa da ideologia**. Rio de Janeiro: Contraponto, 1996.

BARROS, José Márcio. **Cultura, memória e identidade: contribuição ao debate**. Cad. hist., Belo Horizonte, v. 4, n. 5, p. 31-36, dez. 1999. Acesso em 25.jan.2016. Disponível em <http://periodicos.pucminas.br/index.php/cadernoshistoria/article/view/1696/1817>

BASTIDE, Roger. **As religiões Africanas no Brasil: contribuição a uma sociologia das interpretações de civilizações**. 3 ed. São Paulo: Livraria Pioneira Editora, 1989.

_____. **As Religiões Africanas no Brasil: Contribuição para uma Sociologia das Interpenetrações de Civilizações**. Vols. I & II, São Paulo: Livraria Pioneira Editora, 1985.

_____. **Imagens do Nordeste Místico em Branco e Preto**. Rio de Janeiro: O Cruzeiro, 1945.

_____. **Estudos Afro-Brasileiros**. São Paulo: Perspectiva, 1983.

BATSÍKAMA, Patrício. **Lûmbu: a democracia no antigo Kôngo**. Luanda, Mediapress, 2013. http://www.luvila.com/uploads/DEMOCRACIA_NO_KONGO_livro_4.pdf

_____. **Nação, nacionalidade e nacionalismo em Angola**. Tese. Ciências Sociais. Porto: Universidade Fernando Pessoa, 2015. Acesso em 10.jan.2017. Disponível em: <http://bdigital.ufp.pt/bitstream/10284/5191/1/Tese%20Patr%C3%ADcio.pdf>

BENTO, Maria Aparecida Silva. Branqueamento e branquitude no Brasil. In: **Psicologia social do racismo: estudos sobre branquitude e branqueamento no Brasil**. Petrópolis, RJ: Vozes, 2002.

BERNARDES, Nara Maria Guazzelli. **Crianças oprimidas**: autonomia e submissão. Tese de doutorado em Ciências Humanas e Educação. Faculdade de Educação, Universidade Federal do Rio Grande do Sul, 1989.

BERNSTEIN, Basil. **Class, Codes and Control**. Vol.1: Theoretical Studies Towards a Sociology of Language. London and Boston: Routledge and Kegan Paul, 1971.
<https://anekawarnapendidikan.files.wordpress.com/2014/04/class-codes-and-control-vol-1-theoretical-studies-towards-a-sociology-of-language-by-basi-bernstein.pdf>

BIAZON, Tássia Oliveira. Genômica: a ciência que rompe fronteiras e desafia os cientistas. **Jonal da USP**. 19/02/2018. Acesso em 24 fev 2018. Disponível em <https://jornal.usp.br/ciencias/genomica-a-ciencia-que-rompe-fronteiras-e-desafia-os-cientistas/>

BOBBIO, Norberto. **Estado, governo e sociedade**. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1987.

BOGDAN, Robert C; BIKLEN, Sari Knopp. **Investigação qualitativa em educação**. Porto: Porto Editora, 1994.

BONFIM, Vânia Maria da Silva. A identidade contraditória da mulher negra brasileira: Bases históricas. In: NASCIMENTO, Elisa (org). **Afrocentricidade**: uma abordagem epistemológica inovadora. São Paulo: Selo Negro, 2009. p. 219-249.

BOSI, Ecléia. **Memória e Sociedade**: lembrança dos velhos. São Paulo: Companhia das Letras, 1998.

BOSI, Alfredo. **Dialética da colonização**. São Paulo: Companhia das Letras, 1992.

BORDIEU, Pierre. What makes a social class? On the theoretical and practical existence of groups. **Berkeley Journal of Sociology**, n.32,p. 1-49, 1987.

BOURDIEU, Pierre & PASSERON, Jean-Claude. **Reproduction in education, society and culture**. Londres: Sage Publications, 1977.

_____. **A dominação masculina**. 3. ed. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2003.

BOXER, Charles R. **O império marítimo português 1415-1825**. São Paulo: Companhia das Letras, 2002.

BRAGA, Amanda. História da beleza negra no Brasil: discursos, corpos e práticas. São Carlos: EdUFSCar, 2015.

_____. As Vênus negras. 10, jun.2015. **Revista Carta Capital**. Coluna Cultura. Entrevista concedida a Ana Ferraz. Acesso em 08.fev.2017. Disponível em <https://www.cartacapital.com.br/cultura/as-venus-negras-5562.html>

BRANDÃO, Carlos Rodrigues. **A Festa do Santo de Preto**. Rio de Janeiro, FUNARTE/ Instituto Nacional do Folclore. UFG, Goiânia, 1985.

_____. Reflexões sobre como fazer trabalho de campo. *Revista Sociedade e Cultura*, v. 10, n.1, p. 11-27, jan/jun. 2007 (a). Acesso em: 15 ago. 2014. Disponível em: <http://www.revistas.ufg.br/index.php/fchf/article/view/1719>

BRASILEIRO, Jeremias. **Congadas de Minas Gerais**. Brasília: Fundação Cultural Palmares, 2001.

_____. Congado em Uberlândia espaço de resistência e identidade cultural, 1996 – 2006. Monografia (graduação em história) UFU: Uberlândia, 2006.

_____. **Pesquisador explica a tradição e os costumes do Congado de Uberlândia, MG**. Reportagem G1, TV Integração, 10/10/2012. Disponível em <<http://g1.globo.com/minas-gerais/triangulo-mineiro/noticia/2012/10/pesquisador-explica-tradicao-e-os-costumes-do-congado-de-uberlandia-mg.html>>. Acesso em 10 dez 2017.

BURKE, Peter. **Uma história social do conhecimento II**: da Enciclopédia à Wikipédia. Trad. Denise Bottman. Rio de Janeiro: Zahar, 2012.

BURTON, Richard. **Mission to Gelele, King of Dahomey**. London: Routledge & K. Paul, 1966.

BUSIA, Abena, **Poems**, Kunapipi, 7 (2), 1985. Disponível em: <http://ro.uow.edu.au/kunapipi/vol7/iss2/21> Acesso em 03 mar 2018.

CANDAU, Vera Maria. Direitos humanos, educação e interculturalidade: as tensões entre igualdade e diferença. **Revista Brasileira de Educação**. v. 13 n. 37 jan./abr. 2008. Acesso 17.maio. 2011. Disponível em <http://www.scielo.br/pdf/rbedu/v13n37/05>

_____. Diferenças culturais, cotidiano escolar e práticas pedagógicas. **Currículo sem Fronteiras**, v.11, n.2, pp.240-255, Jul/Dez 2011. Acesso em 12.jul.2014. Disponível em <http://www.curriculosemfronteiras.org/vol11iss2articles/candau.pdf>

CANÊDO, Letícia Bicalho. **A Descolonização da África e da Ásia**: processo de ocupação colonial, transformações sociais nas colônias, movimentos de libertação. 8. ed. São Paulo: Atual; Campinas: Editora da UNICAMP, 1992.

CARDOSO, Lourenço. **O branco ante a rebeldia do desejo**: um estudo sobre a branquitude no Brasil. Tese (Doutorado). Unesp: Araraquara, 2014.

CARNEIRO, Edison. **Negros Bantos**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1981.

_____. **Religiões Negras**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1981b.

CARNEIRO, Sueli. **Mulheres em movimento**. Estudos Avançados, São Paulo, nº 49, 2003.

CARREIRA, José Nunes. **Filosofia antes dos Gregos**, Publicações Europa-América, Mem-Martins, 1994, 282 pp.

CASCUDO, Luís da Câmara. **Literatura oral no Brasil**. Ed. Itatiaia: Belo Horizonte, 1978.

CASTRO, Yeda Pessoa de. **Falares africanos na Bahia**: um vocabulário afro-brasileiro. Rio de Janeiro: Academia Brasileira de Letras; Topbooks Editora. 2001.

CERTEAU, M. **A invenção do cotidiano**: Artes de fazer. Petrópolis, RJ: Vozes, 1994.

CHAUÍ, Marilena. **Cultura política e política cultural**. São Paulo: Estudos Avançados 9 (23), 1995, p.71-84.

CHIZZOTTI, Antônio. A pesquisa qualitativa em ciências humanas e sociais: evolução e desafios. **Revista Portuguesa de Educação**. Ano/vol. 16. n.º 002, Braga/Portugal, 2003.

COLLINS, Patricia Hill. **Black feminist thought**: Knowledge, consciousness, and the politics of empowerment (2nd ed.). NY: Routledge, 2000. Acesso em 15.jan.2017. Disponível em <https://uniteyouthdublin.files.wordpress.com/2015/01/black-feminist-thought-by-patricia-hill-collins.pdf>

_____. Aprendendo com a outsider within: a significação sociológica do pensamento feminista negro. **Revista Sociedade e Estado**. Volume 31 Número 1 janeiro/abril 2016. Acesso em 23 janeiro de 2015. Disponível em: <http://www.scielo.br/pdf/se/v31n1/0102-6992-se-31-01-00099.pdf>

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

CORREA, Sílvio Marcus de Souza. Diáspora Branca na África Austral. In: Dossiê: As fontes para a história da África. **Revista Científica das áreas de História, Letras, Educação e Serviço Social do Centro Universitário de Belo Horizonte**, vol. 8, n.º 2, Agosto/Dezembro de 2015, p.77-88. Acesso em 20 de dezembro de 2016. Disponível em www.http://revistas.unibh.br/index.php/dchla/index

_____. História, memória e colonialismo (alemão) em questão. In: **Anos 90**: Revista do Programa de Pós-Graduação em História da Universidade Federal do Rio Grande do Sul v. 21, n. 40 (2014). <http://seer.ufrgs.br/index.php/anos90/article/view/46141>

COSTA, Sérgio. **Dois Atlânticos**: teoria social, anti-racismo e cosmopolitismo. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2006.

COUTO, Mia. **Um rio chamado tempo, uma casa chamada terra**. São Paulo: Companhia das Letras, 2003.

CRAIS, Clifton; SCULLY, Pamela. **Sara Baartman and the Hottentot Venus**: A Ghost Story and a Biography. Princeton, NJ: Princeton University Press, 2009.

CRENSHAW, Kimberlé W. **Documento para o encontro de especialistas em aspectos da discriminação racial relativos ao gênero**. Estudos feministas 1, p.171-189, 2002.

Acesso 14.mai.2015. Disponível em <http://www.scielo.br/pdf/ref/v10n1/11636.pdf>

_____. **A interseccionalidade na discriminação de raça e gênero**. In: VV.AA. Cruzamento: raça e gênero. Painel 1. Brasília: Unifem, 2004. Disponível www.acaoeducativa.org.br/fdh/wp-content/uploads/2012/09/Kimberle-Crenshaw.pdf

_____. **Eu queria criar uma metáfora cotidiana que qualquer pessoa pudesse usar**. Tradução de Bia Cardoso. Publicado em 25/07/2014 no site Blogueiras Feministas. Acesso em 21.abr.2016. Disponível em <http://blogueirasfeministas.com/2014/07/kimberle-crenshaw-sobre-interseccionalidade-eu-queria-criar-uma-metafora-cotidiana-que-qualquer-pessoa-pudesse-usar/>

CUNHA JUNIOR, Henrique. **Tecnologia africana na formação brasileira**. Rio de Janeiro: CEAP, 2010. Disponível em http://www.ifrj.edu.br/webfm_send/268

_____. Nós, afro-descendentes: história africana e afro-descendente na cultura brasileira. In: ROMÃO, Jeruse (org). **História da Educação do Negro e outras histórias**. Brasília: Ministério da Educação, Secretaria de Educação Continuada, Alfabetização e Diversidade, 2005, p.249-273. Acesso 25. mar.2014. Disponível em <http://unesdoc.unesco.org/images/0014/001432/143242por.pdf>

CUNHA, Manuela Carneiro da. **Cultura com aspas e outros ensaios**. São Paulo: Cosac Naify, 2009.

_____. “Etnicidade: da cultura residual, mas irreduzível”. In: CUNHA, Manuela Carneiro da. **Antropologia do Brasil: mito, história, etnicidade**. São Paulo: Brasiliense, 1987, p. 97-108.

CURRY, Dawne Y., DUKE, Eric D., e SMITH (orgs.). Marshanda A. **Extending the Diaspora: New Histories of Black People**. Urbana e Chicago: University of Illinois Press, 2009. 328 p.

DALZEL, Archibald. **The History of Dahomey, and inland kingdom of Africa, compiled from authentic memoirs; with an introduction and notes**. London: facing 1 T. Spilsbury and Son, 1793, p.V.

DAVIS, Angela. **Mulheres, Raça e Classe**. São Paulo: Boi tempo, 2016.

DESCARTES, René. **Discurso do Método**. Porto Alegre: L&PM, 2009. 128p.

DIAWARA, Gaoussou. **Abubakari II: explorateur mandingue**. França: L'Harmattan, 2010.

DIOP, Cheikh Anta. Origem dos antigos egípcios. Cap.1. In: MOKHTAR, Gamal (editor). **História geral da África, II: África antiga**. 2.ed. rev. Brasília : UNESCO, 2010. p.1-36.

DOPCKE, Wolfgang. A vida longa das linhas retas: cinco mitos sobre as fronteiras na África Negra. **Rev. bras. polít. int.**, Brasília, v. 42, n. 1, p. 77-109, June 1999.

DOUMBIA, F. O conceito de desenvolvimento atual na África ou o paradoxo de um conceito subdesenvolvido. **Trabalho & Educação**. v. 20, n. 2, p. 117-129. Belo Horizonte, 2011.

DUSSEL, Enrique. D. Deconstrucción del concepto de “tolerancia”: de la intolerancia a la solidaridad. México: UAM-Iz, 2006.

_____. **Transmodernidad e interculturalidad**: interpretación desde la filosofía de la libertación. México City: UAM, 2005a.

_____. Enrique. Europa, modernidade e eurocentrismo. In: LANDER, Edgardo (org). **A colonialidade do saber**: eurocentrismo e ciências sociais. Perspectivas latino-americanas. Colección SurSur, CLACSO, Ciudad Autónoma de Buenos Aires, Argentina. setembro 2005b. pp.55-70. Disponible en la World Wide Web: www.npms.ufsc.br/programas/Dussel.rtf. Acesso em 13/12/2011.

_____. **Ética da Libertação na idade da globalização e da exclusão**. Petrópolis: Vozes, 2000.

_____. A pedagógica latino-americana (a Antropológica II). In: DUSSEL, Enrique D. **Para uma ética da libertação latino americana III**: erótica e pedagógica. São Paulo: Loyola; Piracicaba: UNIMEP, 1997.

_____. **1492, el encubrimiento del outro**: hacia el origen del mito de la modernidad. Madrid: Nueva Utopia, 1992. Conferências de Frankfurt. Acesso em 23 de dez 2016. Disponível em <http://biblioteca.clacso.edu.ar/clacso/otros/20111218114130/1942.pdf>

_____. **Método para uma Filosofia da Libertação**. São Paulo: Loyola, 1986.

EGGS, E. Ethos aristotélico, convicção e pragmática moderna. In: AMOSSY, R. (Org.). **Imagens de si no discurso**: a construção do ethos. São Paulo: Contexto, 2005.

EVARISTO, Conceição. **Poemas da recordação e outros movimentos**. Rio de Janeiro: Malê, 2017.

EZE, Emmanuel C. El color de la razon: las ideias de “raza” em la antropologia de Kant. In: MIGNOLO, W. (comp.). **Capitalismo e geopolítica del conocimiento**: el eurocentrismo y la filosofía de la libertación en el debate intelectual contemporáneo. Buenos Aires: Signo, 2001, pp. 201-252.

FAGE, John Donnelly. A evolução da historiografia da África. In.: KI-ZERBO, Joseph.(editor) **História Geral da África. Volume I**: Metodologia e Pré-história da África. Brasília: UNESCO, 2010.p. 01-22.

FANON, Frantz. **Os condenados da Terra**. Minas Gerais: Editora UFJF, 2010.

_____. **Pele negra, máscaras brancas.** Bahia: Editora Edufba, 2008.

_____. **Em defesa da revolução Africana.** Lisboa: Livraria Sá da Costa, 1980.

_____. “Racismo e Cultura!”. In: **Escritos Políticos.** México, FCE, 1975.

FARIA, Fabricio. **Adis Abeba, capital da Etiópia** – Muito diferente do que você imagina!. Disponível em: <<https://projeto101países.com.br/adis-abeba-capital-da-etioopia-muito/>> Acesso em: 16 de jan de 2017.

FERREIRA, Ricardo Franklin. **Afro-descendente: identidade em construção.** Rio de Janeiro, Pallas, 2000.

FIORI, Ernani. Maria. **Conscientização e Educação.** Porto Alegre, Educação e Realidade, n.15, p.3-10 jul. 1986.

FOUCAULT, Michel. **Vigiar e punir: nascimento da prisão.** Tradução de Raquel Ramalhe. 35. ed. Petrópolis: Vozes, 2008.

_____. **Em defesa da sociedade.** Martins Fontes: São Paulo, 2002.

_____. MACHADO, Roberto. **Microfísica do Poder.** Rio de Janeiro: Graal, 2001.

_____. A ordem do discurso. São Paulo: Loyola, 1996.

_____. O sujeito e o poder. In: DREYFUS, H.; RABINOW, P. **Michel Foucault: uma trajetória filosófica: para além do estruturalismo e da hermenêutica.** Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1995. p. 231-249.

_____. **História da Sexualidade I: a vontade de saber.** 3. ed. Rio de Janeiro: Graal, 1977a.

_____. **Vigiar e Punir II.** Petrópolis: Vozes: 1977b.

FLORVIL, Tiffany. Traçando rotas e comunidades da diáspora africana. **Afro-Ásia**, 46 (2012), 265-277. Disponível em <http://www.scielo.br/pdf/afro/n46/a08n46.pdf>

FREIRE, Paulo. **Pedagogia do Oprimido.** 46.ved. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 2005.

_____. **Pedagogia da autonomia: Saberes necessários à prática educativa.** São Paulo: Paz e Terra, 1996.

_____. **Conscientização: teoria e prática da libertação: uma introdução ao pensamento de Paulo Freire.** São Paulo: Cortez e Moraes, 1979.

FONSECA, Dagoberto José da. **Negros corpos (i)maculados: mulher, catolicismo e testemunho.** São Paulo: Tese (Doutorado), Programa de Estudos Pós-Graduados em Ciências Sociais, PUC/SP, 2000.

_____. **Negros corpos (I)maculados:** mulher, catolicismo e testemunho. Saarbrücken, Germany: Nea edições, 2016.

_____. **A história, o africano e o afro-brasileiro.** Cadernos de Formação – Ensino de História, São Paulo: Programa Pedagogia Cidadã. PROGRAD, UNESP, 2004a.

_____. et al. “O continente africano, seu legado e suas histórias”. In: SOUZA JR., V. C. de. **Nossas Raízes Africanas.** São Paulo, Atabaque, Centro Atabaque: Cultura negra e teologia, 2004b.

_____. **África – Desconstruindo mitos.** Secretaria de Educação Municipal de São Paulo, CEERT – Centro de Estudos das Relações de Trabalho e Desigualdade: São Paulo, 2009.

_____. **Políticas Públicas e ações Afirmativas.** São Paulo, Selo Negro, 2009b.

_____. **Antropologia Brasileira:** seus conceitos e sua dinâmica sociocultural nacional. Artigo-tese de Livre Docência. Apresentada no Programa de Pós-Graduação em Ciências Sociais da UNESP: Araraquara, 2014.

_____. De migração em migração se constroem impérios, reinos e cidades: o africano no contexto da globalização. In: MALOMALO, Bas'ilele; FONSECA, José Dagoberto; BADI, Mbuyi Kabunda (Org.). **Diáspora africana e migração na era da globalização:** experiências de refúgio, estudo, trabalho. Curitiba: CRV, 2015, p.17-34.

FOUCAULT, Michel. **Vigiar e punir.** 35. ed. Rio de Janeiro: Editora Vozes, 2008.

GABARRA, Larissa Oliveira. **Reinado do Congo no Império do Brasil:** Memórias centroafricanas no congado de Minas Gerais, século XIX. Tese de doutorado. Defendida no programa de pós-graduação em História Social da Cultura, PUC-Rio, 2009.

_____. Memória de uma Tradição-Entrevistas com os congadeiros mineiros e imagens da África Central. **XIII Encontro de História Anpuh-Rio,** Identidades, Rio de Janeiro, 2008.

_____. **A Dança da Tradição:** Congado em Uberlândia (Séc. XX), Uberlândia, Dissertação de mestrado, defendida no DEHIS/UFU, 2004.

GEERTZ, Clifford. **A interpretação das culturas.** Rio de Janeiro: Livros Técnicos Científicos, 1989.

_____. **O saber local:** novos ensaios em antropologia interpretativa. Petrópolis-RJ: Vozes, 1997.

GHEDIN, E.; FRANCO, M. A. S. **Questões de método na construção da pesquisa em educação.** São Paulo: Cortez, 2008.

GOMES, Joaquim B. Barbosa. A Recepção do Instituto da Ação Afirmativa pelo Direito Constitucional Brasileiro. In: SANTOS, Sales Augusto dos (Org). **Ações Afirmativas e Combate ao Racismo nas Américas.** Brasília: Ministério da Educação:

UNESCO, 2005, p.47-82. Acesso em 12 de janeiro de 2017. Disponível em: http://etnicoracial.mec.gov.br/images/pdf/publicacoes/acoes_afirm_combate_racismo_a_mericas.pdf

GOMES, Núbia P. M.; PEREIRA, Edimilson A. **Negras raízes mineiras: Os Arturos**. 2.ed.Belo Horizonte: Mazza edições, 2000.

GOMES, Nilma Lino. **A mulher negra que vi de perto**. Belo horizonte: Mazza edições, 1995.

_____. Alguns termos e conceitos presentes no debate sobre relações raciais no Brasil: uma breve discussão. In: BRASIL. **Educação anti-racista: caminhos abertos pela Lei Federal no 10.639/03**. Brasília: Ministério da Educação, Secretaria de Educação Continuada, Alfabetização e Diversidade, 2005.

_____. Diversidade e Currículo. In: MOREIRA, Antônio Flávio Barbosa; Candau, Vera Maria (org). **Indagações sobre currículo: diversidade e currículo**. Brasília: Ministério da Educação; Secretaria de Educação Básica: 2007, p.17-47.

_____. Descolonizar os currículos: um desafio para as pesquisas que articulem a diversidade étnico-racial e a formação de professores. In: **Trajetórias e processos de ensinar e aprender: sujeitos, currículos e culturas – XIV ENDIPE**; Porto Alegre, Edipucrs, 2008.

GONÇALVES, Daniel Nunes. Etiópia: Adis-Abeba, capital vibrante e cosmopolita. Reportagem da Coluna Viagem por Fabio Vendrame. **Jornal o Estadão**: São Paulo, 15 Abril 2014. Acesso eDisponível em <http://viagem.estadao.com.br/blogs/viagem/etiopia-adis-abeba-capital-vibrante-e-cosmopolita/> Acesso em 12 de janeiro de 2016.

GONZALEZ, Lélia. Racismo e sexismo na cultura brasileira. In: **Revista Ciências Sociais Hoje**, Anpocs, 1984.

GILROY, Paul. **O Atlântico Negro: modernidade e dupla consciência**. São Paulo: Rio de Janeiro, Universidade Cândido Mendes – Centro de Estudos Afro-Asiáticos, 2001.

GYEKE, Kwame. **African cultural values: an introduction**. Accra-Ghana, Sankofa Publishing Company, 2002.

HAÏDARA, Abdel Kader Yero. **Ländliche Entwicklung und die "Tòn"-Strategie in Mali: Möglichkeiten und Grenzen des endogenen Entwicklungsansatzes**. Série: Afrika. Arbeiten aus dem Institut für Afrika-Kunde. Hambur: Institut für Afrika-Kunde, 1992.

HAMA, Boubou & KI-ZERBO, Joseph. “Lugar da história na sociedade africana”. In: KI-ZERBO, Joseph (Ed.). **HGA, I: Metodologia e pré-história da África**. 2 ed. Revisada. Brasília: UNESCO, 2010, p. 23-35.

HAMPATÉ-BÂ, Amadou. A tradição viva. In: **História geral da África: I. Metodologia e pré-história da África** / J. Ki-Zerbo (org). São Paulo: Ática; (Paris): Unesco, 1982, p.181-218.

_____. **A educação tradicional na África.** In: Revista THOT n. 64, p.23 – 26, 1997.

HALL, Stuart. **A identidade cultural na pós-modernidade.** 11ª ed. Rio de Janeiro: DP&A, 2011.

_____. **Da diáspora:** identidades e mediações culturais. Belo Horizonte: UFMG, 2009.

HARRIS, J.E. A diáspora africana no Antigo e Novo Mundo. In. OGOT, Bethwell Allan (editor). **História Geral da África:** África do século XVI, ao XVIII. Brasília: UNESCO, 2010. Acesso em 12 de janeiro de 2017. Disponível em <http://portaldoprofessor.mec.gov.br/storage/materiais/0000015108.pdf>

HEGEL, Frederich. **Filosofia da História.** Brasília: Ed da UNB, 1995.

Heringer, Rosana. Desigualdades raciais no Brasil: síntese de indicadores e desafios no campo das políticas públicas. **Cad. Saúde Pública**, Rio de Janeiro, 18 (Suplemento):57-65, 2002. Acesso em 27.jan.2016. Disponível em <http://www.scielo.br/pdf/%0D/csp/v18s0/13793.pdf>

HERNANDEZ, Leila Leite. **A África na sala de aula:** visita à história contemporânea. 2 ed. São Paulo: Selo Negro, 2008.

HEYWOOD, Linda M.(org.) **Diáspora negra no Brasil.** São Paulo: Contexto, 2008.

HINE, Darlene Clark, KEATON, Tricia Danielle, e SMALL, Stephen (orgs). **Black Europe and the African Diaspora.** Urbana e Chicago: University of Illinois Press, 2009. 368 p.

HOOKS, Bell. Vivendo de amor. In: WERNECK, Jurema; MENDONÇA, Maisa e WHITE, Evelyn C.**O livro da saúde das mulheres negras:** nossos passos vêm de longe. Rio de Janeiro, Criola/Pallas, 2000.p.188-198.

HORTA, José da Silva. Entre história europeia e história africana, um objecto de charneira: as representações. **Actas do Colóquio Construção e Ensino da História da África.** Lisboa: Linopazes, 1995.

HOUNTONDJI, Paulin J. 2010. Conhecimento de África, conhecimento de africanos. In: SANTOS, B.S.; MENESES, M.P. (Org.) **Epistemologias do Sul.** São Paulo, Cortez, 2010.p. 131-144.

_____. (ed.) **Endogeneous Knowledge:** Research Trails. Dakar, CODESRIA, 1997.

JAMES, George G. M. **Stolen Legacy:** Greek Philosophy is Stolen Egyptian Philosophy. 1954. The Journal of Pan African Studies 2009 eBook. Disponível em <http://www.jpnafrican.org/ebooks/eBook%20Stolen%20Legacy.pdf> Acesso 9.jan.2016.

KANT, Emmanuel. **Observações sobre o sentimento do belo e do sublime**. Campinas, Papirus, 1993.

KI-ZERBO, Joseph. Introdução geral. In: KI-ZERBO, Joseph (editor). **História geral da África, I: Metodologia e pré-história da África**. 2.ed. rev. – Brasília: UNESCO, 2010, p. XXXI- LVII.

_____. Os métodos interdisciplinares utilizados nesta obra. In: KI-ZERBO, Joseph (editor). **História geral da África, I: Metodologia e pré-história da África**. 2.ed. rev. – Brasília: UNESCO, 2010, pp. 383-399.

_____. **Para quando a África?** Entrevista com René Holenstein. Rio de Janeiro: PALLAS, 2009.

_____. KI-ZERBO, Joseph. História da África Negra II. 1972. Disponível em: <<http://www.angolapress-angop.ao/diadeafrica-historia.asp/>> . Acesso em: 16/04/2017.

LACLAU, E; MOUFFE, C. **Hegemonía y estrategia socialista: hacia una radicalización de la democracia**. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica de Argentina, 2004.

LANDER, Edgardo (Org.). **A colonialidade do saber**. Eurocentrismo e Ciências Sociais. Perspectivas Latino-Americanas. Buenos Aires: CLACSO, 2005, p. 227-228.

LAROSSA BONDÍA, Jorge. **Notas sobre a experiência e o saber de experiência**. Revista Brasileira de Educação, n.19, p.20-28, 2002.

LEITE, Fábio. Valores civilizatórios em sociedades negro-africanas. In: **Introdução aos estudos a África contemporânea**. São Paulo: Centro de Estudos Africanos da USP, 1984. Acesso em 27 jun. 2016. Disponível em <http://www.acaoeducativa.org.br/fdh/wp-content/uploads/2012/11/Valores-civilizatorios-em-sociedades-negro-africanas4.pdf>

_____. **A questão ancestral: África negra**. São Paulo: Palas Athena: Casa das Áfricas, 2008.

LIMA, Michele Fernandes. et.al. **A função do currículo no contexto escolar**. Curitiba: Ibpex, 2011.

LORDE, Audre. **Sister outsider**. New York: The Crossing Press, 1984.

LYRA, Bernadette & GARCIA, Wilton (orgs). **Corpo e cultura**. São Paulo: ECA-USP, 2001.

LUCAS, Glauro. **Os sons do rosário: um estudo etnomusicológico do congado mineiro dos Arturos e Jatobá**. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2002.

_____. ‘Vamo fazê maravilha!’: avaliação estético-ritual. **Per Musi**, Belo Horizonte, n.24, 2011. Disponível em <http://www.scielo.br/pdf/pm/n24/n24a08.pdf>

Acesso em 17. Jan.2017.

HALL, Stuart. **A identidade cultural na pós-modernidade**. 11ª ed. Rio de Janeiro: DP&A, 2011.

_____. **Da diáspora: identidades e mediações culturais**. Belo Horizonte: UFMG, 2009.

HALBWACHS, Maurice. **A memória coletiva**. São Paulo: Vértice, 1990.

HASENBALG, Carlos. A pesquisa das desigualdades raciais no Brasil. In: **Relações Raciais no Brasil Contemporâneo**. IUPERJ. Rio de Janeiro, 1992.

_____. Entre o mito e os fatos: racismo e relações raciais no Brasil. In: Maio, M. C.; Santos, R. V. (Orgs.). **Raça, ciência e sociedade**. Rio de Janeiro: FIOCRUZ, 1995.

LANDER, Edgardo (Org.). **A colonialidade do saber**. Eurocentrismo e Ciências Sociais. Perspectivas Latino-Americanas. Buenos Aires: CLACSO, 2005, p. 227-228.

LAROSSA BONDÍA, Jorge. **Notas sobre a experiência e o saber de experiência**. Revista Brasileira de Educação, n.19, p.20-28, 2002.

LEIBOVICI, Sarah. **Christophe Colomb Juif**. França: Maisonneuve & Larose, 1986.

LE GOFF, Jacques. **História e memória**. Campinas: Unicamp, 1990.

LOPES, Nei. **Bantos, malês e identidade negra**. Belo Horizonte: Autêntica, 2008.

LUZ, Marco Aurélio. **Agadá: dinâmica da civilização africano-brasileira**. 2ª ed. Salvador: EDUFBA, 2000.

_____. **Cultura negra e a ideologia do recalque**. 3.ed. Salvador: EDUFBA, Rio de Janeiro: PALLAS, 2011.

LUZ, Natalia. Angola: Centro histórico de Mbanza- Kôngo é eleito Patrimônio da Humanidade. **Por dentro da África**. 8 de julho de 2017. Disponível em <http://www.pordentrodaafrica.com/cultura/angola-mbanza-Kongo-patrimonio-da-humanidade> Acesso em 16 jul 2017.

MBEMBE, Achille. **O mundo vai ser negro**. Entrevista, concedida a DW, 2015. Disponível em <http://www.dw.com/pt-br/o-mundo-vai-ser-negro-diz-fil%C3%B3sofo-camaron%C3%AAs/a-18887870>

_____. As formas africanas de auto-inscrição. **Estudos Afro-Asiáticos**, Ano 23, nº 1, 2001. Disponível em <http://www.scielo.br/pdf/ea/v23n1/a07v23n1.pdf>

MACHADO, Vanda. **Ilê Axé: vivências e invenção pedagógica – as crianças do Opô Afonjá**. Salvador, EDUFBA, 1999.

_____. Tradição oral e vida africana e afro-brasileira. In: SOUZA, Forentina; LIMA, Maria Nazaré. **Literatura afro-brasileira**. Salvador: Centro de Estudos Afro-Orientais; Brasília: Fundação Cultural Palmares, 2006. Acesso em 24.jun. 2013. Disponível em: http://www.ceao.ufba.br/livrosevideos/pdf/literatura%20afrobrasileira_cIII.pdf

MAGALHÃES, Daniel Lima. **Canudos, gaitas e pífanos**: as flautas do norte de Minas. Belo Horizonte, 2010.

MALOMALO, Bas'ilele. **Filosofia do Ubuntu**: Valores civilizatórios das ações afirmativas para o desenvolvimento. Curitiba: CRV, 2014.

MALOMALO, Bas'ilele; FONSECA, José Dagoberto; BADI, Mbuyi Kabunda (Org.). **Diáspora africana e migração na era da globalização**: experiências de refúgio, estudo, trabalho. Curitiba: CRV, 2015.

MAMA, Amina. Será ético estudar a África? Considerações preliminares sobre pesquisa acadêmica e liberdade. In: SANTOS, B.S.; MENESES, M.P. (Org.) **Epistemologias do Sul**. São Paulo, Cortez, 2010.

MANNING, Patrick. **The African Diaspora: A History Through Culture**. Nova York: Columbia University Press, 2009.

MARTINS, Leda Maria. **Afrografias da memória**: o reinado do rosário no Jatobá. São Paulo: Perspectiva; Belo Horizonte: Mazza Edições, 1997.

_____. **A cena em sombras**. São Paulo: Editora Perspectiva, 1995.

_____. A oralitura da memória. In: FONSECA, Nazareth Soares. **Brasil afro-brasileiro**. Belo Horizonte: Autêntica, 2000.

_____. Performances do tempo espiralar. In: RAVETTI, Graciela; ARBEX, Márcia. **Performance, exílio, fronteiras**: errâncias territoriais e textuais. Belo Horizonte: FAE/UFMG, 2002, p. 69 - 91.

_____. "Performances da oralitura: corpo, lugar da memória." Letras 26. 2003. P. 63-81. Disponível em <https://periodicos.ufsm.br/letras/article/view/11881> Acesso em 02 mar 2018.

MARTINS, Saul. **Congado**: Família de sete irmãos. Belo Horizonte, SESC, 1988.

MARX, Karl. **Manuscritos Econômicos-Filosóficos**. Lisboa: Edições 70, 1971.

MARX, Karl; ENGELS, Friedrich. **Manifesto do Partido Comunista**. Estud. Av, v. 12, n. 34, p. 7-46, São Paulo, 1998. Disponível em <http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0103-401419980003000002&lng=en&nrm=iso>. Acesso em 01 Mar. 2018.

MATORY, James Lorand. **Black Atlantic Religion**: Tradition, Transnationalism, and Matriarchy in the Afro-Brazilian Candomblé. New Jersey: Princeton University Press, 2005.

M' Bokolo, Elikia. **África negra**. História e civilização. Até ao século XVIII. Lisboa: Vulgata, 2003.

MELLASSOUX, Claude. **Antropologia da escravidão**: o ventre de ferro e dinheiro. Jorge Zahar, Rio de Janeiro, 1995.

MELLO e SOUZA, Marina de. **Reis Negros no Brasil Escravista**: história da festa de coroação do Rei Congo. Belo Horizonte: Ed. UFMG, 2002.

_____. Catolicismo negro no Brasil: Santos e Minkisi, uma Reflexão sobre Miscigenação Cultural. In: **Revista Afroasia**, 2002. Acessado aos 25/10/2014. Disponível em <http://historia.fflch.usp.br/sites/historia.fflch.usp.br/files/catolicismo.pdf>

MBEMBE, Achille. **Necropolítica**. Melusina: Madrid, 2011.

MERLEAU-PONTY, Maurice. O ser-para-si e o ser-no-mundo. In: _____. **Fenomenologia da percepção**. São Paulo: Martins Fontes, 1996, p.492-612.

_____. O visível e o invisível (A. Gianotti, & A. Mora, Trad.). Texto original publicado em 1964. São Paulo: Perspectiva, 1992.

_____. Os pensadores: textos selecionados. São Paulo: Abril Cultural, 1980.

MIGNOLO, Walter. Os esplendores e as misérias da "ciência": colonialidade, geopolítica do conhecimento e pluriversalidade epistêmica. In: SOUSA SANTOS, B. (Org) **Conhecimento prudente para uma vida decente**: um discurso sobre as ciências revisitado. 2. ed. São Paulo: Cortez, 2006.

MINAYO, M. C de S. (Org.) **Pesquisa social**: teoria, método e criatividade. Petrópolis: Vozes, 1994.

MONTEIRO, Livia Nascimento. A origem mítica das festas de Congada e as memórias da escravidão no tempo presente em Minas Gerais. Temporalidades Congadeiras. **Revista OQ**. v.3, n.3, 2016. ISSN 1808-6233 Disponível em <http://www.koinonia.org.br/oq/uploads/arquivo/A%20origem%20mitica.pdf> Acesso em 14 jan.2018.

MOORE, Carlos. **Racismo & Sociedade**: novas bases epistemológicas para entender o racismo. 2ed. Belo Horizonte, Nandyala, 2012.

_____. Apresentação à nova edição – Por que as matrizes africanas? In: **Afrocentricidade**: uma abordagem epistemológica inovadora. São Paulo: Selo Negro, 2009, p. 17-19.

_____. **A África que incomoda**: sobre a problematização do legado africano no cotidiano brasileiro. 2ª ed. Belo Horizonte: Nandyala, 2010 (Coleção Repensando África, vol.3).

_____. Novas bases para o ensino da história da África no Brasil. In: BRASIL. **Educação anti-racista: caminhos abertos pela Lei Federal no 10.639/03**. Brasília: Ministério da Educação, Secretaria de Educação Continuada, Alfabetização e Diversidade, 2005. p.133-166.

MORAIS, André de Oliveira. O debate entre universalismo e relativismo cultural se justifica? **Âmbito Jurídico**. Disponível em < http://www.ambito-juridico.com.br/site/?n_link=revista_artigos_leitura&artigo_id=11200&revista_caderno=16> Acesso em 24 fev 2018.

MOREIRA, Antônio Flávio Barbosa; CANDAU, Vera Maria (org). **Indagações sobre currículo: currículo, conhecimento e cultura**. Brasília: Ministério da Educação, Secretaria de Educação Básica, 2007.

MORIN, Edgar. **Os sete saberes necessários à educação do futuro**. 6. ed. São Paulo: Cortez; Brasília: UNESCO, 2002.

MOURA, Clóvis. **Sociologia do negro brasileiro**. São Paulo: Ática, 1988.

MUDIMBE, Valentin Yves. **A invenção de África: Gnose, filosofia e a ordem do conhecimento**. Mangualde (Portugal), Luanda: Edições Pedagogo; Edições Mulemba, 2013.

MUKUNA, Kazadi wa. **Contribuição bantu na música popular brasileira**. São Paulo, Global Editora, 1977.

_____. Entrevista Especial TV UFBA. **Programa Novembro Negro: ritmos afro-brasileiros**. Disponível em https://www.youtube.com/watch?v=_jKSDNqG6t4

MUNANGA, Kabengele. Identidade, cidadania e democracia: algumas reflexões sobre o discurso anti-racista no Brasil. I: SPINK, Mary Jane Paris (Org.) **A cidadania em construção: uma reflexão transdisciplinar**. São Paulo: Cortez, 1994. p. 177 -187.

_____. **Negritude: Usos e Sentidos**, 3.ed. Belo Horizonte: Autêntica, 2009.

_____. Teoria Social e Relações Raciais no Brasil Contemporâneo. In: OLIVEIRA, Iolanda de (orgs) **Cadernos Penesb – Periódico do Programa de Educação sobre o Negro na Sociedade Brasileira**, FEUUFF. Rio de Janeiro: Editora Alternativa/EdUUFF, 2010.

_____. Por que ensinar a história da África e do negro no Brasil de hoje? **Revista do Instituto de Estudos Brasileiros**, Brasil, n. 62, p. 20–31, dez. 2015.

MUNANGA, Kabengele; GOMES, Nilma L. **Para entender o negro no Brasil de hoje: história, realidades, problemas e caminhos**. 2.ed. São Paulo: Ação Educativa, 2006.

NASCIMENTO, Alexandre do. Ubuntu como fundamento. **UJIMA - Revista de Estudos Culturais e Afrobrasileiros**. Número XX, Ano XX, 2014. ISSN 9999-9999.

NASCIMENTO, Abdias. Quilombismo: um conceito emergente do processo histórico-cultural da população afro-brasileira. In: NASCIMENTO, Elisa (org). **Afrocentricidade: uma abordagem epistemológica inovadora**. São Paulo: Selo Negro, 2009. p. 197-218.

_____. **O quilombismo**. 2 ed. Brasília/Rio: Fundação Cultural Palmares; O.R. Editora, 2002. Disponível em <https://baobavoador.noblogs.org/files/2016/01/O-QUILOMBISMO-Abdias-Do-Nascimento.pdf> Acesso em: 20 mar 2016.

NASCIMENTO, Beatriz. O conceito de quilombo e a resistência afro-brasileira. In: NASCIMENTO, Elisa Larkin (Org.). **Cultura em movimento: matrizes africanas e ativismo negro no Brasil**. São Paulo: Selo Negro, 2008. p. 71 -91.

_____. Kilombo e memória comunitária: um estudo de caso. In: RATTTS, Alex. **Eu sou atlântica: sobre a trajetória de vida de Beariz Nascimento**. São Paulo: Insitituo Kuanza; Imprensa Oficial, 2006a. p. 109-116.

_____. O conceito de quilombo e a resistência cultural negra. In: RATTTS, Alex. **Eu sou atlântica: sobre a trajetória de vida de Beariz Nascimento**. São Paulo: Instituto Kuanza; Imprensa Oficial, 2006b. p. 117-127.

NASCIMENTO, Elisa Larkin (org). **Afrocentricidade: uma abordagem epistemológica inovadora**. São Paulo: Selo Negro, 2009.

_____. **A matriz africana no mundo**. Coleção Sankofa I. São Paulo: Selo Negro, 2008.

_____. **Sankofa: matrizes africanas da cultura brasileira**. Rio de Janeiro, Seafro, 1994.

NEGRÃO, Lísias Nogueira. **Entre a cruz e a encruzilhada**. São Paulo: EDUSP, 1996

_____. Roger Bastide: do Candomblé à Umbanda. In: **Revisitando a Terra de contrastes: a atualidade da obra de Roger Bastide**. São Paulo: USP-FFCHL/CERU, 1986.

NOBLES, Wade W. SakhuSheti: retomando e reapropriando um foco psicológico afrocentrado. Nascimento, Elisa (org). **Afrocentricidade: uma abordagem epistemológica inovadora**. São Paulo: Selo Negro, 2009. p. 277-297.

NOGUEIRA, Simone G. **Processos educativos da Capoeira Angola e construção do pertencimento étnico-racial**. Dissertação de mestrado. São Carlos: UFSCar, 2008.

HULL, Richard W. **African Cities and Towns Before the European Conquest**. New York: W.W. Norton, 1976.

NGOU-MVE, Nicolás. **El África Bantú en la colonización de México (1595-1640)**. Madrid: Consejo Spuerior de Investigaciones Científicas. Agencia Espanhola de Cooperación Internacional, 1994.

NOGUERA, Renato. **Afroperspectividade:** por uma filosofia que descoloniza. Entrevista concedida a Tomaz Amorim. Postado em 11 de julho de 2015. Carta Capital. <http://negrobelchior.cartacapital.com.br/afroperspectividade-por-uma-filosofia-que-descoloniza/>

_____. **O conceito de drible e o drible do conceito:** analogias entre a história do negro no futebol brasileiro e do epistemicídio na filosofia. Revista Z Cultural, Rio de Janeiro, ano VIII, n. 2, 2013. Disponível em <<http://revistazcultural.pacc.ufrj.br/o-conceito-de-drible-e-o-drible-do-conceito-analogias-entre-a-historia-do-negro-no-futebol-brasileiro-e-do-epistemicidio-na-filosofia/>> Acesso em 20 nov 2016.

NOVAES, Silvia Caiuby. **Jogo de espelhos.** São Paulo: EDUSP, 1993.

OBENGA, Théophile. **Les sens de la lutte contre l'africanisme eurocentriste.** Paris: Khepera/L'Harmattan, Paris, 2001.

_____. Egypt: ancient history of African philosophy. In: WIREDU, K (ed). **A companion to African philosophy.** Oxford: Blackwell Publishing Ltd, 2004.

OLIVERIA, Cláudia Marques. **Cultura Afro-Brasileira e Educação:** significados de ser criança negra e congadeira em Pedro Leopoldo – Minas Gerais. Dissertação(Mestrado) UFMG: Belo Horizonte, 2011.

OLIVEIRA, Maria Waldenez. et. al. **Processos Educativos em Práticas Sociais:** reflexões teóricas e metodológicas sobre pesquisa educacional em Espaços Sociais. ANPED-GT 6 – 5383, 2009.

OLIVEIRA, Roger Bastide e a Identidade Nagocêntrica. **Sankofa:** Revista de História da África e de Estudos da Diáspora Africana. Nº. 2 dez./2008. Acesso em 27 de mar.2016. Disponível em <<http://www.revistas.usp.br/sankofa/article/viewFile/88732/91628>>.

OLIVEIRA, Eduardo. **Filosofia da Ancestralidade:** Corpo e mito na filosofia da educação brasileira. Curitiba: Editora Gráfica Popular, 2007.

_____. **Cosmovisão Africana no Brasil:** Elementos para uma Filosofia Afrodescendente. Fortaleza: LCR, Ibeca, 2003.

ONU. **Declaração e do Plano de Ação adotados na III Conferência Mundial contra o Racismo, a Discriminação Racial, a Xenofobia e as Formas Correlatas de Intolerância.** Durban, África do Sul, 2001. Disponível em <http://www.unfpa.org.br/Arquivos/declaracao_durban.pdf>. Acesso em 18. dez. 2016.

PAIM, Márcio. Pan-africanismo: tendências políticas, Nkrumah e a crítica do livro Na casa de meu pai. **Sankofa.** Revista de História da África e de Estudos da Diáspora Africana, ano VII, n. XIII, julho/2014.

PAIXÃO, Marcelo. **Crítica da razão culturalista:** relações raciais e a construção das desigualdades sociais no Brasil. Rio de Janeiro: IUPERJ (tese de doutorado em Sociologia), 2005, 435 p.

_____. & CARVANO, Luiz (orgs) **Relatório anual das desigualdades raciais no Brasil: 2007-2008**. Rio de Janeiro: Garamo, 2008.

PARSONS, Neil. One body playing many parts-Ie Betjouana, el Negro, and il Bosquimano. **Pula: Botsuana Jornal de Estudos Africanos**, n.01. vol.16 (2002). Acesso em 01 de janeiro de 2017. Disponível em <http://citeseerx.ist.psu.edu/viewdoc/download?doi=10.1.1.555.9958&rep=rep1&type=pdf>

PEREIRA, Luena Nascimento Nunes. Religião e parentesco entre os ba Kôngo de Luanda. **Afro-Ásia**, Salvador, n. 47, p. 11-41, 2013. Available from <http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0002-05912013000100001&lng=en&nrm=iso>. access on 14 Feb. 2018. <http://dx.doi.org/10.1590/S0002-05912013000100001>.

PEREIRA, Luena Nascimento Nunes. **Os Ba Kôngo de Angola: etnicidade, religião e parentesco num bairro de Luanda**. Rio de Janeiro: Contra Capa, Faperj, 2015.

PEREIRA, Edimilson de Almeida. **Os tambores estão frios: herança cultural e sincretismo religioso no ritual de candombe**. Juiz de Fora/Belo Horizonte: Funalfa Edições/ Mazza Edições, 2005.

_____; GOMES, Núbia Pereira de Magalhães. **Ouro Preto da palavra: narrativas de preceito do Congado em Minas Gerais**. Belo Horizonte: Editora PUC Minas, 2003.

POLLAK, Michel. **Memória e Identidade Social**. Estudos Históricos, Rio de Janeiro, v. 5, n. 10, p. 200-212, 1992.

_____. **Memória, esquecimento, silêncio**. Estudos históricos. n. 3, Rio de Janeiro, 1989.

POMIAN, Krzysztof. Memória. In: GIL, Fernando. **Sistemática**. Porto: Imprensa Nacional: Casa da Moeda: 2000, p.507- 516.

PRANDI, José Reginaldo. **Mitologia dos Orixás**. Cia das Letras: São Paulo, 2001.

PRIORE, Mary Del; VENÂNCIO, Renato Pinto. **Ancestrais: uma introdução à história da África Atlântica**. 8ª ed., Rio de Janeiro, Elsevier, 2004.

QUERINO, Manuel Raimundo. **A raça africana e os seus costumes**. Salvador, Livraria Progresso editora, 1955.

_____. **O colono preto como fator da civilização brasileira**. Afro-Ásia, n. 13, 1980, pp. 143-158.

QUIJANO, Aníbal. Colonialidade do poder, eurocentrismo e América Latina. In: **A colonialidade do saber: eurocentrismo e ciências sociais**. LANDER, Edgardo (org). Buenos Aires: Conselho Latino-americano de Ciências Sociais - CLACSO, 2005.

QUINTÃO, Antonia Aparecida. **Irmandades negras**: Outro espaço de luta e resistência (São Paulo: 1870-1890). Anna Blume, São Paulo: Fapesp, 2002.

RABAKA, Reiland. Teoria crítica africana. In: NASCIMENTO, Elisa (org). **Afrocentricidade**: uma abordagem epistemológica inovadora. São Paulo: Selo Negro, 2009. p. 129-146.

RAMOS, Alberto Guerreiro. **A redução sociológica**: introdução ao estudo da razão sociológica. 2. ed. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1965.

RAMOS, Arthur. **O Negro Brasileiro**. São Paulo: Nacional, 1940.

RAMOSE, Mogobe B. Globalização e Ubuntu. In: SANTOS, B.S.; MENESES, M.P. (Org.) **Epistemologias do Sul**. São Paulo, Cortez, 2010. p.175-220.

_____. “Sobre a legitimidade e o estudo da filosofia africana”. Trad. Dirce Eleonora Nigo Solis, Rafael Medina Lopes e Roberta Ribeiro Cassiano. In: **Ensaio Filosóficos**, Volume IV, outubro de 2011. Acesso em 13.jan.2017. Disponível em http://www.ensaiosfilosoficos.com.br/Artigos/Artigo4/RAMOSE_MB.pdf

RASHIDI, Runoko; VAN SERTIMA, Ivan. (org.). **African Presence in Early Asia**. New Brunswick: Transaction Publishers, 2007, p.138-139.

RICOEUR, Paul. **Interpretação e Ideologias**. Rio de Janeiro: Ed. Francisco Alves S/A, Tradução de Hilton Japiassu, 1990.

RODNEY, Walter. **Como a Europa subdesenvolveu a África**. Seara Nova, 1975. Disponível em <https://afrocentricidade.files.wordpress.com/2016/03/walter-rodney-como-a-europa-subdesenvolveu-a-africa-1.pdf> Acesso em 16.fev.2017

RODRIGUES. Nina. **Os africanos no Brasil**. São Paulo: Companhia Editora Nacional, 1935.

SANTOS, Boaventura de Sousa. Para além do pensamento abissal: das linhas globais a uma ecologia de saberes. **Novos estud. – CEBRAP**, São Paulo, n. 79, p. 71-94, Nov. 2007. Disponível em < <http://www.scielo.br/pdf/nec/n79/04.pdf>>. Acesso 15 abr 2018.

_____. **Para além do pensamento abissal**. In: Revista Crítica de Ciências Sociais, n. 78. Coimbra: Centro de Estudos Sociais, 2008. Acesso em 19.nov. 2015. Disponível em: www.ces.uc.pt/bss/documentos/Para_alem_do_pensamento_abissal_RCCS78.PDF

SANTOS, Boaventura de Sousa; MENESES, Maria Paula (Org.) **Epistemologias do Sul**. São Paulo, Cortez, 2010.

SANTOS, Gislene Aparecida dos. **A invenção do ser negro: um percurso das idéias que naturalizaram a inferioridade dos negros**. São Paulo: EDUC/ FAPESP; Rio de Janeiro: Pallas, 2002.

SANTOS, Juana Elbein Santos. **Os Nàgo e a morte**: pàde, àsèsè e o culto égum na Bahia. Petrópolis: Vozes. 1986.

SANTOS, Milton. **Por uma outra globalização do pensamento único à consciência universal**. 6.ed. Rio de Janeiro-São Paulo: Editora Record: 2001.

SANTOS Jr, Renato Nogueira dos. **Afrocentricidade e educação**: os princípios gerais para um currículo afrocentrado. Revista África e Africanidades, v. 3, n. 11, nov. 2010.

SATO, L. e SOUZA, M. P. R. Contribuindo para desvelar a complexidade do cotidiano através da pesquisa etnográfica em psicologia. **Psicologia USP**, vol.12 no.2, 2001.

SAVIANI, Dermeval. **Pedagogia Histórico - Crítica**: Primeiras aproximações, 7. ed. Campinas, SP, 2000.

SCALZARETTO, Reinaldo. **Geografia Geral Geopolítica**. Coleção Anglo. São Paulo. Anglo, 2001.

SCHUCMAN, Lia Vainer. **Entre o "encardido", o "branco" e o "branquíssimo"**: raça, hierarquia e poder na construção da branquitude paulistana. Tese de doutorado. USP: São Paulo, 2012.

SCHMIDT, Mario. **Nova história crítica, 6ª série**. São Paulo, Nova Geração, (1999a).

_____. **Manual do professor**. Nova história crítica, 6ª série. São Paulo, Nova Geração, (1999b).

SCHUTZ, Alfred. **Fenomenologia e Relações Sociais**. Rio de Janeiro: Zahar, 1979.

SERTIMA, Ivan Van. **They Came Before Columbus**: The African Presence in Ancient America. New York: Random house trade paperback edition, 2003. Disponível em: <http://thehouseofsankofa.com/books/Ivan-Van-Sertima-They-Came-Before-Columbu.pdf> Acesso em 19. jan.2017.

SERRANO, Glória Pérez. Aprender a conviver en sociedades multiculturales. Estratégias educativas. **Revista Pedagogía Social**. N. 14, dec, 1996. pp. 205-220.

SILVA, Daniel Albergaria. Ações rituais e narrativas míticas dos Ternos de Congado em Minas Gerais: esquema festivo, relações e especificidades. In: **Anais da 29ª Reunião Brasileira de Antropologia**, 03-06 de agosto, Natal/RN, 2014.

SILVA, ELISA RODRIGUES; SANTANA, VALDINEIA (Org). Brasil-África: Herança Cultural e Interculturalidade. **Debates do Seminário de Lançamento da Coleção da UNESCO História Geral da África**. UNESCO: Salvador, 2011.

SILVA, Gilda Olinto do Valle. Capital cultural, classe e gênero em Bourdieu. **INFORMARE**: Cadernos do Programa de Pós-Graduação em Ciência da Informação. p.24-36. Acesso em 18. Jan. 2017. Disponível em <http://ridi.ibict.br/bitstream/123456789/215/1/OlintoSilvaINFORMAREv1n2.pdf>

SILVA, José Carlos Gomes da. Congado e cultura centro-africana: marcas da ancestralidade. In: CLEMENTE, Claudelir Corrêa; SILVA, José Carlos Gomes da.

(Orgs.) **Negros, cultura e vida urbana:** estudos etnográficos sobre o Congado. Uberlândia: Ed. Dos Autores, 2013.

SILVA, Petronilha Beatriz Gonçalves e. **Educação e identidade dos negros trabalhadores rurais do Limoeiro.** Tese de Doutorado (Educação). Porto Alegre: Universidade Federal do Rio Grande do Sul, 1987.

_____. Pesquisa em educação com base na fenomenologia. In: **Pesquisa em serviço social:** Seminário sobre pesquisa fenomenológica nas Ciências Humanas e Sociais. ANPESS, CBCISS: Rio de Janeiro, nº1, 1990.p. 109 – 132.

SILVA, Renata Nogueira da. A Festa da Congada: a tradição ressignificada. Anais da 26ª Reunião Brasileira de Antropologia (GT Cultura popular, patrimônio imaterial e cidades): Porto Seguro-BA, 2008. Disponível em http://www.abant.org.br/conteudo/ANAIS/CD_Virtual_26_RBA/grupos_de_trabalho/trabalhos/GT%2013/renata%20nogueira%20da%20silva.pdf Acesso em 07 maio de 2015.

SILVA, Rubens Alves da. **Negros Católicos ou Catolicismo Negro?** - Um estudo sobre a Construção da Identidade Negra no Congado Mineiro. Belo Horizonte: Nandyala, 2010.

_____. Chico Rei Congo do Brasil. In: SILVA, Vagner Gonçalves da. **Imaginário, Cotidiano e Poder:** memória afro-brasileira. Selo Negro edições: São Paulo, 2007.

SILVA, Vivian Parreira. **Do chocalho ao Bastão:** Processos Educativos do Terno de Congado Marinheiro de São Benedito – Uberlândia-MG. Dissertação de mestrado. São Carlos: UFSCar, 2011.

SOARES, Carlos Eugênio Líbano & GOMES, Flávio. “Com o Pé sobre um Vulcão”: Africanos Minas, Identidades e a Repressão Antiafricana no Rio de Janeiro (1830-1840). **Revista Estu dos Afro-Asiáticos**, Ano 23, nº 2, 2001, pp. 1-44. Acesso em 27 de out.2016. Disponível em <<http://www.scielo.br/pdf/ea/v23n2/a04v23n2.pdf>>.

SODRÉ, Muniz. **Cultura, corpo e afeto.** Dança, Salvador, v. 3, n. 1, p. 10-20, jan./jul. 2014. <https://portalseer.ufba.br/index.php/revistadanca/article/view/13161/9318>

_____. Diversidade e diferença. In: **Revista Científica de Información y Comunicación. Sección Claves**, Sevilla, nº 3, p. 5 – 15, 2006. <www.ic-journal.org> Data de acesso: 12/04/2010.

_____. **Samba, o dono do corpo.** Rio de Janeiro: Mauad, 1998.

_____. **A Verdade Seduzida:** por um conceito de cultura no Brasil. Rio de Janeiro: Francisco Alves, 1988a.

_____. **O terreiro e a cidade:** a forma social negro-brasileira. Petrópolis: Vozes, 1988b.

SOUSA JÚNIOR, Vilson Caetano. Das culturas africanas às religiões afro-brasileiras. In: SOUSA JÚNIOR, Vilson Caetano. **Nossas raízes africanas**. São Paulo: Atabaque, 2004.

_____. **Balaio de Ideias**: Orixá Ilu e Orixá Igbó. 21 de abril de 2011. Acesso em 19.fev.2015. Disponível em <http://mundoafro.atarde.uol.com.br/?p=4237>

SOUZA, Neuza Santos. **Tornar-se negro**: as vicissitudes da identidade do negro brasileiro em ascensão social. Rio de Janeiro: Edições Graal, 1983.

SOUZA, Tatiane Pereira de. **Áfricas**: Processos Educativos Presentes no Terno de Congada Chapéus de Fitas. Dissertação de mestrado. São Carlos: UFSCar, 2012 (no prelo).

_____. Noções sobre a tradição social do racismo no Brasil. Artigo apresentado a disciplina Teorias Sociais do PPGE, UNESP/FClar, 2014, no prelo.

TAVARES, Fernando Jorge Pina. Pan-africanismo e educação das relações étnico-raciais. contributo para a constituição de uma filosofia da educação sul-sul. In: **Revista Itinerários de Filosofia da Educação**. v.13 2015. Disponível em: <http://ojs.letras.up.pt/index.php/itinerariosfe/article/view/690> Acesso em 09. Dez 2017.

TEDLA, Elleni. **Sankofa, African Thought and Education**. New york, Peter Lang, 1995.

TEIXEIRA, Marli Geralda. Notas sobre o Reino do Congo no século XVI. **Revista Afro-Asia**, n. 4-5 (1967) Acesso em 20.nov.2010. Disponível em <<https://portalseer.ufba.br/index.php/afroasia/article/view/20354>>.

THORNTON. John K. **A África e os africanos na formação do mundo atlântico, 1400-1800**. Rio de Janeiro: Editora Campus / Elsevier, 2004.

TEMPELS, Placide. **La philosophie bantoue**. Paris: Présence Africaine, 1961.

TREVOR-HOPER, Hugh. **The rise of christian europeu**. The Listener, 1963.

TINHORÃO, José Ramos. **As festas no Brasil colonial**. São Paulo: Editora 34, 2000.

VALENTE, Ana Lúcia E. F. **Ser Negro no Brasil Hoje**. São Paulo: Moderna, 1987.

VANSINA, Jan. A Tradição Oral e sua Metodologia. In: KI-ZERBO, Joseph (Ed.) **História Geral da África, I: Metodologia e pré-história da África**. 2 ed. Brasília: UNESCO, 2010.

VÁZQUEZ NAVARRETE, M. L.; SILVA, M. R. F.; SILVA, M. R. F.; BRITO, E. S. V.; LIMA, M. A. **Introdução às técnicas qualitativas de pesquisa aplicadas em saúde**. Série Publicações Técnicas do Instituto de Medicina Integral Professor Fernando Figueira - IMIP, Recife, n. 20, p. 51-94, 2009.

VERGER, Pierre. **Orixás**. Deuses Iorubás na África e no Novo Mundo. Salvador: Corrupio, 1981/1997.

VIANA, Talita. **Na Angola tem**: Moçambique do Tonho Pretinho. Goiânia: Faculdade de Ciências Sociais/UFG, 2016.

VIERIA, Camila Camargo. **No Giro do Rosário**: Dança e Memória Corporal na Comunidade dos Arturos. Dissertação (Mestrado), FFLCH-USP: São Paulo, 2003.

VIEIRA, Francisco Sandro da Silveira. **As ciências sociais e as etnias africanas no Brasil**: análise crítica do processo de construção de identidade nacional. Dissertação (Mestrado), PUC: São Paulo, 2010.

WALKER, Alice (Ed.). **I love myself when I am laughing...** A zora neal hurston reader. New York: Feminist Press, 1979.

WALKER, Robin. **When We Ruled**. The Ancient and Mediaeval History of Black Civilisations, 2006.

WEBER, Max. **A “objetividade” do conhecimento na ciência social e na ciência política**. São Paulo: Ática, 2006, 112p.

_____. **Economia e sociedade**: fundamentos da sociologia compreensiva. Editora Universidade de Brasília: São Paulo: Imprensa Oficial do Estado de São Paulo, 1999.

WERNECK, Jurema; MENDONÇA, Maisa e WHITE, Evelyn C. **O livro da saúde das mulheres negras**: nossos passos vêm de longe. Rio de Janeiro, Criola/Pallas, 2000.

WESTERMAN, Frank. *El negro and me*. Amsterdam: Atlas, 2004.

WEYL, Nathaniel. **Karl Marx, racista**. New Rochelle, N.Y.: Arlington House, 1979.

WHITE, Evelyn. O amor não justifica: mulheres negras e violência doméstica. In: WERNECK, Jurema; MENDONÇA, Maisa e WHITE, Evelyn C. **O livro da saúde das mulheres negras**: nossos passos vêm de longe. Rio de Janeiro, Criola/Pallas, 2000.p.147-152.

WILLIAMS, Chancellor. **The Destruction of Black Civilization**: Great Issues of a Race from 4500 B.C to 2000 A.D. Chicago, 1974. Acesso em 05.jan.2017. Disponível em: <http://www.eachoneteachone.org.uk/wp-content/uploads/The-Destruction-of-Black-Civilization-Chancellor-Williams.pdf>

WILLIAMS, Raymond. **The long revolution**. Chato & Windus: London: 1961.

_____. **The country and the city**. London: Chatto & Windus Ltd, 1973.

Palavras Finais



"Um povo sem o conhecimento de sua história, origem e cultura é como uma árvore sem raízes" - Marcus Garvey.

"Todas as vezes em que um homem [mulher] fizer triunfar a dignidade do espírito, todas as vezes em que um homem [mulher] disser não a qualquer tentativa de opressão do seu semelhante, sinto-me solidário com seu ato"
Frantz Fanon.

♪ Mas é preciso ter força.
É preciso ter raça
É preciso ter sonho sempre
Quem traz na pele essa marca
Possui a estranha mania
De ter fé na vida♪
Milton Nascimento.

Sei que nada será como antes...
Pois o mundo é um constante devir.

Deus seja louvado.
♡ Gracias a la vida ♡ Viva!
Dra. Tatiane Pereira de Souza (2018).

¹⁹⁵ Quadro "Congadeiros" inspirado na obra "Congado para crianças" de Jeremias Brasileiro Desenho: Ana Claudia Patrocínio Pinturas: Con Silva. Fonte: <<http://contemplodaarte.blogspot.com.br/2015/12/congadeiros.html>>.



Baobá, a árvore milenar da vida, símbolo da resistência e da existência do povo africano¹⁹⁶ A força do Baobá (Imbondeiro) está em suas raízes. Raízes que expressam a continuidade num processo que se enriza no solo de nossas vidas. Nas raízes de nossa existência. E nossas raízes vem d'África!

Matu kalutanga Nntu ko

» Por mais longas que sejam as orelhas nunca ultrapassam a cabeça »

Sabedoria Bakongo¹⁹⁷

Sigamos...

¹⁹⁶ Baobás em África, imagem publicada em 21/07/2017, Fonte:<http://yesofcorsa.com/baobabs/>

¹⁹⁷ Isso significa que »por mais sábia que seja uma pessoa sempre procurará aprender com outras» esse provérbio está disponível em <http://canhanga.blogspot.com/> Acesso em 19 abr 2018.