



Ano 11, Vol XXI, Número 2, Jul-Dez, 2018, Pág.187-214.

CONGADO: TESSITURAS IDENTITÁRIAS E PERMANÊNCIAS DE RAIZ AFRICANA

Tatiane Pereira de Souza

Resumo: O ensejo deste artigo é abordar o Congado como uma cultura da continuidade bantu-africana no Brasil; pensando a experiência congadeira a partir das ressignificações da cultura, das identidades e do pertencimento, trazendo compreensões do congado enquanto tessitura identitária da oralidade e da história de raiz africana que oportuniza consolidar os saberes da memória e refletir sobre as (in)conclusões das vivências do sagrado à complexidade religiosa.

Palavras-chave: Congado – Identidade – Saber da Experiência – Oralidade - Memória – História.

Resumen: La intención de este artículo es abordar el Congado como una cultura de la continuidad bantu-africana en Brasil; pensando la experiencia congadeira a partir de las resignificaciones de la cultura, de las identidades y del pertenecimiento, trayendo comprensiones del congado como tesitura identitaria de la oralidade y de la historia de raiz africana que hace oportuno consolidar los saberes de la memoria y reflexionar sobre las conclusiones de las vivencias de lo sagrado a la complejidad religiosa.

Palabras clave: Congado - Identidad - Saber de la Experiencia - Oralidad - Memoria – Historia.

Congado, o que é isto? Permanências contínuas da África bantu no Brasil

Com o declínio do antigo Reino do Kongo e do Ndongo entre os séculos XVI e XVIII após a invasão dos portugueses, 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 solos brasileiros, sendo 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 1760¹, sendo observadas no Brasil e em outros lugares da América Latina, onde desembarcaram boa parte dos povos bantu² oriundos das províncias de Ngola (Angola) e do Kongo (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 vinculada 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).

Souza (2012) define o Congado como uma festa maior de fidelidade a Deus (N'zambi), realizada por grupos que representam nações diversas, possuidoras de uma história comum no passado escravista, que se juntaram para homenagear os ancestrais,

¹ 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.

² O termo bantu foi a categoria utilizada a partir de 1860 com os estudos de W. Bleck para definir os grupos etno-linguísticos-culturais que habitavam a região centro-sul do continente africano, pois, apesar das inúmeras diferenças de hábitos culturais e crenças, percebeu-se que os povos bantu possuíam aproximações e semelhanças da língua, da organização social, concepções da religiosidade e cosmologia de mundo a partir de uma partícula comum "NTU". Esse termo BANTU resulta da combinação de ntu que significa pessoa no singular, acrescido do prefixo ba, que designa o plural de pessoa; bantu - pessoas (SOUZA, 2006: 86).

louvar e coroar os reis, rainhas e santos negros, vistos como antepassados africanos (BRASILEIRO,2001; MARTINS,1997). 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. De acordo com Martins “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”, 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 bantu³, esses espíritos são os intermediários entre a divindade suprema regida por N’zambi e a humanidade.

A concepção de N’zambi Mpungo, 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 Mpungo e os antepassados mais próximos aos humanos, por isso a necessidade de rituais que aproximem 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, assim após sua morte física passa a ter a iluminação da sabedoria divina para orientar sua descendência. 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 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 toda a filosofia desses povos, pois possuem elementos culturais e políticos semelhantes para além do parentesco linguístico. As diversas etnias africanas, entendem e identificam seus reis, os antepassados e os ancestrais como elementos de união e equilíbrio da comunidade (LOPES, 2008; LUZ, 2000). Aliás, “a cosmovisão

³ Os bantus trazidos para o Brasil, influenciaram a cultura brasileira, principalmente nas expressões e linguagem, cujas línguas africanas quicongo, falada no Congo, em Cabinda e 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).

africana retira do culto aos ancestrais praticamente todos os seus elementos” ritualísticos de fé, celebração e força vital para viver (OLIVEIRA, 2003, p. 61).

Segundo Martins (1997, p.37) e Souza (2012) o saber bantu está presente no universo do Congado por meio da transmissão dos conhecimentos, da crença e do elo com a ancestralidade intergeracional, de mais velho e experiente para mais novos e menos experientes. Nessa concepção 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 antepassados na vida dos vivos, um elo imortal dessa força vital.

Estruturada por essas relações de parentesco, a organização social bantu em África compõem-se de linhagens ligadas a unidades familiares filiadas a clãs que por meio de casamentos, disputas entre territórios e alianças políticas foram formando Reinos com um Reinado que agregava outros povos étnicos à estrutura social (NGOUMVE, 1994). Por isso que o Congado ficou conhecido como Reinado, pois além de congregar em grupos a junção de várias etnias 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 acalento para lidar com a dor e a saudade de casa. Um território físico e simbólico de sociabilidade onde os africanos exercitavam sua espiritualidade, perpetuavam sua cosmogonia e dramatizavam as relações conflituosas construídas no novo mundo pela diáspora africana⁴.

Segundo Martins (1997), se para os brancos escravizadores, a coroação dos reis negros significava um maior controle entre os escravizados, para os negros, essa celebração significava o retorno às origens com suas formas ancestrais de organização social e ritualística. Celebrar o Reinado desde essa época até os dias atuais é uma estratégia cultural de reatualizar a ancestralidade e equilibrar a função social, espiritual, política e cultural dessa ontologia africana.

Assim, fruto desse legado cultural, os elementos presentes no ritual do Congado têm funções e performances “africanizadas” conforme as variações e diversidade dos

⁴ A diáspora africana, também conhecida como 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 pelo comércio dos escravagistas mercantis que perdurou da Idade Moderna ao final do século XIX. .

grupos, denominados como guarda, banda, batalhão, ternos ou cortes de Congos/Congadas, Moçambiques, Marujos, Catopés/Catupés, Vilão, Caboclos/Caboclinhos e Cavaleiro de São Jorge. Cada grupo além de representar um povo africano, desempenha papéis e funções específicas conforme sua linhagem étnica 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 ligados à tradição do congado, ao histórico de criação de cada terno e à nação africana que ali se faz representada.

Apesar das diferenças de papéis, há confluências entre os grupos que seguem fundamentos estabelecidos pelos antepassados africanos, transmitidos ao longo do tempo e supervisionados pelos anciões mais velhos, conhecidos como Majores e Comandantes. Esses anciões, percorrem o Reinado participando das festas de sua comunidade e região, justamente para celebrar, verificar e instruir os grupos e as pessoas sobre os preceitos e fundamentos que orientam os ternos nas celebrações do Congado. De acordo com Martins (2002, p.78-79), os rituais dessas celebrações além de contarem com a participações desses vários grupos, se concretizam por meio de rezas cantadas e dançadas numa performance mitopoética e interpretativa, repleta de cerimônias e cortejos, por vezes, embaixadas, autos, dramatizações e encenações de lutas entre reinos, mouros e cristãos.

Logo, utilizamos o termo Congado no singular, justamente por entendermos que há uma unidade e um conjunto de significados que identificam essa tradição e que conferem identidade e reconhecimento a seus grupos e participantes. Já o termo permanência anuncia a sobrevida e a continuidade de uma tradição africana que foi lentamente recriada, traduzida e reordenada em solos brasileiros, mas que não perdeu seu elo ancestral com o outro lado do oceano atlântico, porém passou por mudanças, readaptações e estratégias de reelaboração a partir dos corpos, de seu ethos de ascendência e dos diálogos com os novos territórios. Tratamos permanência como uma continuidade do legado cultural africano que propiciou reinventar o Brasil e civilizar esta terra. Um legado continuamente tecido e atualizado no presente, do passado ao futuro, não somente nesta ordem, a partir da transmissão, da persistência e da continuidade de elementos das culturas africanas que sobreviveram na diáspora.

Apesar do infortuno da colonização e 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 (2014) os elementos africanos e sua conceituação cultural vieram da África, mas 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, lembranças e transformações situacionais no Brasil. Assim, ao dizer “permanências” africanas nos referimos aos valores e elementos culturais e ritualísticos que de forma material ou imaterial africanizam a cultura, expressam suas raízes e garantem vínculo simbólico e ancestral com as tradições da África bantu⁵. 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.

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 colonial. Essa África que “fornece recursos de sobrevivência hoje”, traz “histórias alternativas aquelas impostas pelo domínio colonial e as matérias-primas para retrabalhá-las de formas e padrões culturais novos e distintos”. As “sobrevivências” da continuidade africana “em suas formas originais são sobrepujadas pelo processo de tradução cultural, que recria novas expressões” (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

⁵ 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.

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” (idem, 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.

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 congrega 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 bantófona, ocorrendo uma “justaposição” entre culturas, uma correlação sígnica e cínica de 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, o que era para ser somente imposição dos brancos escravistas, passou a ser um catolicismo negro imerso na religiosidade africana. Apesar da imposição católica como estrutura litúrgica no Brasil, o negro nunca deixou de cultuar seus ancestrais 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 pelo axé, 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 Kongo, 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 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 as 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 de resistência desenvolvidas pelo negro”(GOMES & PEREIRA, 2000, p.19). Como parte deste processo, além de assumir variações de acordo com as características, histórias 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, 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).

O enredo dessa representação simbólica da organização africana em solos brasileiros, nos chama atenção não somente por trazer os aspectos da resistência congadeira 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, linguística, religiosidade e cosmogonia.

É sabido as etnias Bakongo, Kimbundo e Ovimbundo, têm um papel preponderante na formação do Brasil. Esses povos bantus foram os primeiros e a maior parte dos escravizados sequestrados para o Brasil e até hoje suas culturas e raízes

étnicas ainda são pouco (re)conhecidas, estudadas e valorizadas pela curiosidade epistemológica, científica e social. 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 permite compreendê-las a partir do seu contexto de origem, a África do continente e da diáspora. Algumas 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.

Percebemos concepções preconceituosas sobre a cosmovisão bantu advindas do nagocentrismo no século XX, com ideias reducionistas a procura de uma certa “pureza da cultura nagô no Brasil” que contaminou os estudos africanos no país a partir da década de 1940, alimentada por Nina Rodrigues, Edison Carneiro, Arthur Ramos, Roger Bastide e Pierre Verger. Estudiosos que influenciaram tais ideias 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, s/d), razão pela qual os estudos deveriam se debruçar prioritariamente nos povos sudaneses que atendiam seus critérios científicos. Contrária a essa postura, a proposta desta pesquisa é alargar essas compreensões, expandindo-as do status de folclore para o de cultura, concepção essa que alimentou e alimenta não somente o cotidiano dessas pessoas e grupos, mas que orienta toda uma vida neste território africanizado. As culturas africanas, em especial as de origem bantu também subsidiaram a cultura brasileira; portanto, para entender o Brasil é preciso entender essa África bantófona.

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), dentre outros, sustentam.

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 a multiplicidade das definições e dos diversos interesses ideológicos, institucionais ou disciplinares (SODRÉ, 1988). 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 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 e a partir 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”, 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 (MERLEAU-PONTY, 1996, p. 165). 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, discontinuidades, 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 as 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, vislumbram, 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 colonial 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,

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 (1994, p.177-178).

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, esses “grupos em movimento por opção ou obrigação desestabilizam e subvertem a identidade fixa” (HALL, 2011).

Para Gomes (2005) a identidade é uma identificação política que não se detém somente no campo da cultura. Ela atravessa as pessoas, quando essas exigem que suas diferenças e alteridades sejam reconhecidas positivamente na sociedade. E envolve grupos sociais quando esses reivindicam uma maior visibilidade social face ao apagamento a que foram, historicamente, submetidos (NOVAES,1993: 25).

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 (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)⁶ legados da herança eurocêntrica e escravista⁷. Essa fluidez da cultura informa o processo identitário, quando percebemos a identidade como fotografia da diferença. Para Pollak

⁶ 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).

⁷ 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.

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” (idem, 1992, p. 6)

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 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”, 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 (POLLAK, 1992, p.205).

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 acredita-se 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. 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; nos possibilita 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)⁸.

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, “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”. Lembrar é atuar num constante refazer, repensar, reconstituir o vivido no passado à luz do presente (apud BOSI, 1998, p.55). 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.

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

⁸ KRAMER, Sonia. **Autoria e autorização:** questões éticas na pesquisa com crianças. Cadernos de Pesquisa, n.116, 2002.

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) (Ibidem, 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, “também 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 (LARROSA BONDIA, 2002, p.27). 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 Hampaté-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”. 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. Neste sentido, podemos falar a partir de Hampaté-Bá, 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.

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 cativo, 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 infortuno como uma experiência coletiva oriunda da vinda dos negros para o Brasil. Relembrar neste caso, dá acesso às memórias das experiências que recontam as trajetórias e percursos pelas 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 histórias, 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. 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. (HALBAWACHS, 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. 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”, 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 irreduzíveis” (idem, 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 ancestrais, manifestada pela prática da crença e da fé. Portanto, a identidade está tão sujeita à história e a política quanto a 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-espaço. Assim o passado vem à tona pelas lembranças e com ele vem 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 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”. Nos aspectos mais públicos “da pessoa, pode haver lugares de apoio da memória, que são os lugares de comemoração”,

diria de celebração. Dos “locais muito longínquos, fora do espaço-tempo da vida de uma pessoa, podem constituir lugar importante para a memória do grupo. (...) 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” (idem, 1992, p. 02-03). Sentimento esse constituído também pelas raízes culturais do pertencimento à uma religiosidade de raiz africana.

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 (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 ethos⁹ de um povo – o tom, o caráter e a qualidade da sua vida, seu estilo e suas disposições morais e estéticos – 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).

⁹ Ehos 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".

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 raiz africana, tal como apontam Vilson Caetano 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 colonialista brasileiro. Terceiro, esforçar-se para reconhecer as religiões afrodiáspóricas 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 legadas de África 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 re-educar 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; 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. Entender que orixá é orixá, e santo católico é santo católico é preciso; pois carece de entender que o diálogo estratégico desses dois elementos numa expressão religiosa como o Congado já foi estabelecido desde a colonização em África. Por isso, necessitamos conhecer a forma como os povos bantu do antigo reino do kongo se relacionaram com esses símbolos e com a imposição do catolicismo em África. E ainda, precisamos entender como esses povos inscreveram sua prática religiosa oriunda de sua cosmovisão de mundo bantu sob o jugo da escravidão no Brasil. Em suma, ao contrário

da ideia de “faz de conta”, mistura, fusão, jogo de correspondências, analogias, confusão, dentre outras, carece de ver o aspecto dialógico desta religiosidade mais como uma atribuição de significados e sentidos, do que como uma explicação híbrida e sincrética 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.

BIBLIOGRAFIA

ADOLFO, Sérgio Paulo (UEL/NEEA). Candomblé bantu na pós-modernidade. s/d. Acesso em 14 mar 2016. Disponível em <http://www.dhi.uem.br>

ALTUNA, Raul Luiz. Cultura tradicional Banta. São Paulo: Edições Paulinas. 2006.

ALVARENGA, Oneyda. **Música popular brasileira**. Porto Alegre: Globo, 1960.

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

BARDIN, Laurence. Análise de conteúdo. Lisboa: Edições 70, 2002.

BASTIDE, Roger. **As religiões Africanas no Brasil**: contribuição a uma sociologia das interpretações de civilizações. 3 ed. São Paulo: Livraria Pioneira Editora, 1989.

BOGDAN, Robert C; BIKLEN, Sari Knopp. **Investigação qualitativa em educação**. Porto: Porto Editora, 1994.

BOSI, Ecléia. **Memória e Sociedade**: lembrança dos velhos. São Paulo: Companhia das Letras, 1998.

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 agos. 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.

CASCUDO, Luís da Câmara. **Literatura oral no Brasil**. Ed. Itatiaia: Belo Horizonte, 1978.

CERTEAU, M. **A invenção do cotidiano: Artes de fazer**. Petrópolis, RJ: Vozes, 1994.

CHIZZOTTI, Antônio. A pesquisa qualitativa em ciências humanas e sociais: evolução e desafios. **Revista Portuguesa de Educação**. Ano/vol. 16. nº 002, Braga/Portugal, 2003.

CUNHA Jr, Henrique Antunes. NTU. In: **Revista Espaço Acadêmico**. v. 9, n. 108, Departamento de Ciências Sociais - Universidade Estadual de Maringá: Paraná, 2010. Acesso em 19 set. 2014. Disponível em: <http://www.periodicos.uem.br/>

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.

DUSSEL, Enrique. D. 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.

FONSECA, Dagoberto José da. **África – Desconstruindo mitos**. Secretaria de Educação Municipal de São Paulo, CEERT – Centro de Estudos das Relações de Trabalho e Desigualdade: São Paulo, 2008.

FREIRE, Paulo. **Conscientização: teoria e prática da libertação: uma introdução ao pensamento de Paulo Freire**. São Paulo: Cortez e Moraes, 1979.

GABARRA, Larissa. 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.

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, Núbia P. M.; PEREIRA, Edimilson A. **Negras raízes mineiras: Os Arturos**. 2.ed. Belo Horizonte: Mazza edições, 2000.

GOMES, Nilma Lino. 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.

HALBWACHS, Maurice. **A memória coletiva**. São Paulo: Vértice, 1990.

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.

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.

HEYWOOD, Linda M.(org.) **Diáspora negra no Brasil**. São Paulo: Contexto, 2008.

LANDER, Edgardo (Org.). **A colonialidade do saber**. Eurocentrismo e Ciências Sociais. Perspectivas Latino-Americanas. Buenos Aires: CLACSO, 2005, p. 227-228.

LAROSSA BONDÍIA, Jorge. **Notas sobre a experiência e o saber de experiência**. Revista Brasileira de Educação, n.19, p.20-28, 2002.

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.

MACHADO, Vanda. **Ilê Axé: vivências e invenção pedagógica – as crianças do Opô Afonjá**. Salvador, EDUFBA, 1999, p. 117-137.

_____. 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

M^o Bokolo, Elikia. **África negra**. História e civilização. Até ao século XVIII. Lisboa: Vulgata, 2003.

MARTINS, Leda Maria. **Afrografias da memória: o reinado do rosário no Jatobá**. São Paulo: Perspectiva; Belo Horizonte: Mazza Edições, 1997.

_____. Performances do tempo espiralar. In: RAVETTI, Graciela; ARBEX, Márcia. **Performance, exílio, fronteiras: errâncias territoriais e textuais**. Belo Horizonte: FALE/UFMG, 2002, p. 69 - 91.

MARTINS, Saul. **Congado: Família de sete irmãos**. Belo Horizonte, SESC, 1988.

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/catoliscismo.pdf>

MERLEAU-PONTY, Maurice. **Fenomenologia da Percepção**. São Paulo: Martins Fontes, 1996.

MINAYO, M. C de S. (Org.) **Pesquisa social: teoria, método e criatividade**. Petrópolis: Vozes, 1994.

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.

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.

MUKUNA, Kazadi wa. **Contribuição bantu na música popular brasileira.** São Paulo, Global Editora, 1977.

_____. Entrevista Especial TV UFBA - Novembro Negro: ritmos afro-brasileiros. Acesso em 24.março.2015. Disponível em <https://www.youtube.com/watch?v=jKSDNqG6t4>

NGOU-MVE, Nicolás. **El África Bantú en la colonización de México (1595-1640).** Madrid: Consejo Superior de Investigaciones Científicas. Agencia Española de Cooperación Internacional, 1994.

NOGUEIRA, Simone G. **Processos educativos da Capoeira Angola e construção do pertencimento étnico-racial.** Dissertação de mestrado. São Carlos: UFSCar, 2008.

NOVAES, Silvia Caiuby. **Jogo de espelhos.** São Paulo: EDUSP, 1993.

OLIVEIRA, Eduardo. **Cosmovisão Africana no Brasil: Elementos para uma Filosofia Afrodescendente.** Fortaleza: LCR, Ibeca, 2003.

_____. **Filosofia da Ancestralidade – Corpo e mito na filosofia da educação brasileira.** Curitiba: Editora Gráfica Popular, 2007.

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.

QUIJANO, Anibal. 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.

SANTOS, Juana Elbein Santos. **Os Nãgo e a morte: pãde, àsèsè e o culto égum na Bahia.** Petrópolis: Vozes. 1986.

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.

SILVA, Rubens Alves da. **Negros Católicos ou Catolicismo Negro?** - Um estudo sobre a Construção da Identidade Negra no Congado Mineiro. Belo Horizonte: Nandyala, 2010.

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.

SODRÉ, Muniz. **A Verdade Seduzida: por um conceito de cultura no Brasil.** Rio de Janeiro: Francisco Alves, 1988.

_____. **O terreiro e a cidade: a forma social negro-brasileira.** Petrópolis: Vozes, 1988.

SOUZA 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, Tatiane Pereira de. **Áfricas:** Processos Educativos Presentes no Terno de Congada Chapéus de Fitas. Dissertação de mestrado. São Carlos: UFSCar, 2012 (no prelo).

TINHORÃO, José Ramos. **As festas no Brasil colonial.** São Paulo: Editora 34, 2000.

VANSINA, Jan. A tradição oral e sua metodologia. In: UNESCO. História Geral da África - Vol. I. São Paulo: África/UNESCO, 1982. Disponível: <http://www.casadasafricas.org.br/>

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.

Recebido em 4/4/2018. Aceito em 10/10/2018.

Sobre autora e contato:

Tatiane Pereira de Souza - Pedagoga, Mestre em Educação pela UFSCar e Doutoranda pelo Programa de Pós-Graduação em Ciências Sociais, UNESP-Araraquara sob orientação Prof. Dr. Dagoberto José Fonseca Pedagoga. Artigo elaborado para Disciplina: Identidade, Oralidade, Memória e Tradição: Teoria e Metodologia em Ciências Socais, coordenada pelo Prof. Dr. Dagoberto José Fonseca