

UNIVERSIDADE FEDERAL DO TRIÂNGULO MINEIRO

EDUARDA AGUILAR DAMÁSIO

SABERES AFRODIASPÓRICOS:  
CONHECIMENTO E RESISTÊNCIA NOS CONGADOS E MOÇAMBIQUES DE  
IBIÁ (MG)

Uberaba

2023

EDUARDA AGUILAR DAMÁSIO

SABERES AFRODIASPÓRICOS:  
CONHECIMENTO E RESISTÊNCIA NOS CONGADOS E MOÇAMBIQUES DE  
IBIÁ (MG)

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Educação, área de concentração “Fundamentos e Práticas Educativas”, Eixo III: Educação e Sociedade, da Universidade Federal do Triângulo Mineiro, como requisito parcial para a obtenção do título de mestra em Educação.

**Orientador:** Prof. Dr. Lúcio Álvaro Marques

Uberaba

2023

**Catálogo na fonte:**  
**Biblioteca da Universidade Federal do Triângulo Mineiro**

D162s Damásio, Eduarda Aguilar  
Saberes afrodiaspóricos: conhecimento e resistência nos congados e moçambiques de Ibiá (MG) / Eduarda Aguilar Damásio. -- 2023.  
109 f. : il.

Dissertação (Mestrado em Educação) -- Universidade Federal do Triângulo Mineiro, Uberaba, MG, 2023  
Orientador: Prof. Dr. Lúcio Álvaro Marques

1. Congadas. 2. Cultura afro-brasileira. 3. Religião e cultura. 4. Identidade social. 5. Ibiá (MG). I. Marques, Lúcio Álvaro. II. Universidade Federal do Triângulo Mineiro. III. Título.

CDU 793.31

EDUARDA AGUILAR DAMÁSIO

**SABERES AFRODIASPÓRICOS: CONHECIMENTO E RESISTÊNCIA NOS  
CONGADOS E MOÇAMBIQUES DE IBIÁ (MG)**

Data da aprovação: 23/02/2023

**Membros Componentes da Banca Examinadora:**

---

**Presidente e Orientador:** Prof. Dr. Lúcio Álvaro Marques  
Universidade Federal do Triângulo Mineiro

---

**Membro Titular:** Prof. Dr. Danilo Seithi Kato  
Universidade Federal do Triângulo Mineiro

---

**Membro Titular:** Prof.<sup>a</sup> Dra. Jane Maria dos Santos Reis  
Universidade Federal de Uberlândia

**Local:** Universidade Federal do Triângulo Mineiro  
Programa de Pós-graduação em Educação  
Instituto de Educação, Letras, Artes, Ciências Humanas e Sociais (IELACHS)

Dedico aos meus mais velhos, meus avôs (in memoriam) José Damásio (o congadeiro) e Itagiba Aguiar (o griô); à minha avó Francisca Alves e à vida de minha avó Brasilina. À minha mãe Elaine, ao meu pai Ronaldo, ao meu filho Kauê e ao meu irmão Conrado.

## AGRADECIMENTOS

Gostaria de agradecer aos meus guias, que me seguram e me fortalecem na caminhada, assim como a meu filho Kauê, porque, se me mantenho de pé, é por ele.

Aos meus pais, Elaine e Ronaldo, e ao meu irmão Conrado, que são meus maiores incentivadores e portos seguros.

Agradeço ao meu namorado Vitor, pelo incentivo, pelo carinho e por ter me aturado quando as coisas complicaram.

Agradeço ao meu orientador, professor Lucio Álvaro Marques, pela paciência e por me desafiar a ser melhor.

Agradeço à Capes, por me oportunizar uma bolsa que contribuiu para que me mantivesse no mestrado.

Aos congadeiros e moçambiqueiros, que me receberam com tanto carinho e atenção.

Aos meus amigos, que me aguentaram nas horas difíceis e não me deixaram desistir.

Agradeço também ao amigo Cássio Santos (*in memoriam*). Este trabalho só aconteceu porque em 2017 me deu a missão de ser roteirista e pesquisadora de um filme sobre o congado em Ibiá (MG).

Agradeço às políticas implementadas nos governos de Lula e Dilma, porque se fui a primeira da família a formar e a primeira a estar em um curso de mestrado, foi graças às políticas do REUNI e das Cotas.

## RESUMO

A partir de manifestações culturais e de sujeitos que estão envolvidos em sua construção, é possível conhecer e reconhecer práticas importantes para estruturação da vida social, cultural e política. É importante compreender também que, a partir da análise dessas manifestações, podemos conhecer outras maneiras de concepções histórica e social de determinado território e sociedade. Essas diferenças interpretativas da sociedade podem ser concebidas em práticas educativas no interior de manifestações e seus festejos. Nesse sentido, esta pesquisa foi construída almejando analisar os ternos de congado e moçambique de Ibiá, no estado de Minas Gerais. Buscou-se responder à hipótese de que o congado não é apenas uma manifestação cultural e religiosa, mas um espaço de transmissão de saberes. A sistematização de entrevistas realizadas possibilitou uma compreensão sobre a importância da memória e da identidade. Foram analisadas as relações desses sujeitos com o meio social em que estão inseridos. Foram empregados o método da história oral e a realização de entrevistas semiestruturadas para levantamento de dados, além da triangulação dos dados com documentos e bibliografia relacionada. Para a construção desta pesquisa, primeiramente se buscou uma base teórica que ajudou a compreender os sujeitos que constituem o congado e os atravessamentos que sofreram a partir da agência colonial, que subalternizou corpos e suas subjetividades. Apresentam-se o objeto de pesquisa, seus sujeitos e territorialidade, finalizando-se com a análise de dados coletados, o que auxiliou na identificação de saberes e no conhecimento de como se dá o processo de ensinar e aprender no seio do congado e seus festejos.

Palavras-chave: Congado. Saberes afrodiaspóricos. Epistemologias descoloniais. Devir-negro.

## ABSTRACT

It is possible to learn about and identify significant practices for structuring social, cultural, and political life through cultural expressions and the people who contribute to their construction. It is also important to recognize that by analyzing these manifestations, we can learn about other historical and social conceptions of a specific territory and society. These interpretative differences in society can be seen in the educational practices within the manifestations and their celebrations. In this sense, this research was built to analyze the Congado and Moçambique groups from Ibiá, in the state of Minas Gerais. We sought to answer the hypothesis that the Congado is not only a cultural and religious manifestation, but also a space for knowledge transmission. The systematization of the interviews conducted allowed for an understanding of the importance of memory and identity. The relationships of these individuals with their social environment were analyzed. The oral history method and semi-structured interviews were used to collect the data, which were further triangulated with documents and related bibliography. We sought a theoretical foundation for this research to better understand the individuals who comprise the Congado and the crossings that they experienced from the colonial agency, which subordinated bodies and subjectivities. The object of research, its subjects, and territoriality are presented, ending with the analysis of the data collected, which helped in the identification of knowledge and in the understanding of how the process of teaching and learning takes place within the Congado and its festivities.

Keywords: Congado. Afrodiasporic knowledge. Decolonial epistemologies. Becoming-black.



## LISTA DE ILUSTRAÇÕES

Figura 1- Primeira festa de congado registrada na cidade de Ibiá (MG) .....	71
Figura 2 - Panfleto da última festa realizada na praça da Matriz .....	72
Figura 3 - Festejos do congado em 1970 .....	75
Figura 4 - Praça da capela de São Benedito no último dia de festejo .....	77
Figura 5 - Congados saindo em cortejo da igreja Matriz até a capela de São Benedito .....	78

## **LISTA DE SIGLAS**

CEP – Comitê de Ética em Pesquisa

MG – Minas Gerais

TEM – Teatro Experimental do Negro

UFMG – Universidade Federal de Minas Gerais

UNIA - Universal Negro Improvement Association and African Communities League

## SUMÁRIO

<b>1 INTRODUÇÃO</b> .....	13
<b>2 CAMINHOS METODOLÓGICOS</b> .....	17
<b>3 EPISTEMOLOGIAS DESCOLONIZANTES</b> .....	22
3.1 OS ESTUDOS AFROCENTRADOS: UM RETORNO À ÁFRICA .....	23
3.2 AFROCENTRICIDADE, LOCALIZAÇÃO E AGÊNCIA .....	26
3.3 OS ESTUDOS DA MODERNIDADE E COLONIALIDADE .....	35
3.3.1 <b>A colonialidade do poder, do ser, do gênero e do saber: a questão da raça</b> .....	38
3.3.2 <b>A proposta descolonizante</b> .....	42
3.4 DO PENSAMENTO DESCOLONIAL AO AFROPOLITANISMO .....	46
3.4.1 <b>A invenção do Negro</b> .....	47
3.4.2 <b>O Negro no Brasil</b> .....	52
3.4.3 <b>O devir-negro</b> .....	53
3.4.4 <b>O Afropolitanismo como proposta de mudança</b> .....	55
<b>4 NA DIÁSPORA, O CONGADO</b> .....	60
4.1 CONGADO: SEU MITO FUNDADOR .....	60
4.2 TERRITÓRIO ANCESTRAL: QUILOMBO DO AMBRÓSIO - UMA HERANÇA CULTURAL.....	64
4.3 A FESTIVIDADE EM IBIÁ (MG) E SEUS RITUAIS .....	69
4.4 TERRITÓRIO NEGADO: A LUTA PELO ESPAÇO DE DEVOÇÃO E CULTURA ...	71
<b>5 DESVELANDO SABERES</b> .....	82
5.1 NO QUINTAL, UM TERRITÓRIO DE ENSINAMENTOS .....	83
5.2 O VAZIO DO QUINTAL: A PERMANÊNCIA DE CRIANÇAS E JOVENS NO CONGADO .....	88
5.3 IDENTIDADE CONGADEIRA E A MEMÓRIA COMO DIMENSÃO DO SABER E PRESERVAÇÃO DO CONGADO .....	91
5.4 SABERES EM CIRCULAÇÃO.....	100
<b>6 CONSIDERAÇÕES FINAIS</b> .....	104
<b>REFERÊNCIAS</b> .....	106

APÊNDICE A .....	110
------------------	-----

## 1 INTRODUÇÃO

A minha relação com o congado existe desde a infância. Meu avô paterno fazia parte de um terno de congado fundado por um dos seus tios em 1958. Acompanhávamos todo o processo dos festejos e as reuniões do congado. Após meu avô sofrer um acidente vascular cerebral, ele nunca mais saiu como dançante, no entanto, fazia questão de estar presente. Os filhos do meu avô participavam como dançantes, apenas como festeiros e fiscais, que acompanhavam os ternos de congado convidados.

Eu não morava em Ibiá (MG), mas as festividades do congado aconteciam no meu período de férias de julho. Minha felicidade era estar na cidade, ajudar minhas tias com as quitandas que alimentariam os participantes de congados e moçambiques que adentrariam a casa da minha família no último dia de festa. Na vida adulta, a ida todo ano para Ibiá complicou um pouco mais, já que o trabalho e os estudos eram impeditivos para estar presente. Todavia me esforçava para estar, ou pelo menos para que meu filho estivesse presente construindo a mesma vivência que eu.

A ideia de pesquisar sobre Ibiá esteve latente nos meus estudos, ficando eu intrigada por ter existido na cidade o segundo maior quilombo do Brasil, sobre o qual quase ninguém falava. Outra inquietação minha era o congado que, nos últimos dez anos, foi perdendo a força. Surgiu, então, em 2016, uma pesquisa para um produto audiovisual, que ligava o Quilombo do Ambrósio ao congado, intitulado “Tambores do Ambrósio”. Em meio às pesquisas para Tambores do Ambrósio, surgiu a vontade de um aprofundamento sobre o tema e a decisão de levar para Academia esta pesquisa, tornando-se esta dissertação o produto desse projeto.

Quando os africanos foram obrigados a fazer a viagem forçada e empreender uma diáspora para além do Atlântico, trouxeram consigo rituais, cosmovisões, técnicas agrícolas, pesca, metalurgia, linguagens e crenças. Esses conhecimentos foram repassados para seus descendentes e para outros povos que viviam no Brasil por meio da tradição oral.

Esses conhecimentos sofreram intervenção da agência colonial, que tentou apagá-los e diminuí-los. Os grupos que chegaram a terras brasileiras faziam parte de uma grande diversidade étnica e, mesmo com as diferenças linguísticas e com a violência colonial que sofriam dia e noite, conseguiram, a partir de seus valores, resistir e manter vivo o que trouxeram de África. Esses africanos e seus descendentes conseguiram também produzir formas adaptadas e plurais, pois aqui também estiveram em contato com saberes e culturas indígenas e até mesmo com saberes do homem branco. Tais valores, conhecimento e cultura são a base da formação do povo brasileiro.

Esses dados são trazidos para afirmar que os povos africanos e negros da diáspora marcaram a construção sociocultural do Brasil. Entretanto, mesmo sabendo da importância desses sujeitos históricos, a política colonial e imperial fez com que esses sujeitos fossem apagados da narrativa oficial do país. Quando lembrados, era como parte de ideias menosprezadas. No Brasil, os negros foram, a princípio, considerados meros objetos que serviam apenas como mão de obra para enriquecer a metrópole colonial. No pós-abolição, não foram reconhecidos como trabalhadores e foram jogados à margem territorial, social e também cultural.

Ainda hoje, o negro tem sua alteridade negada em razão do racismo estrutural e em virtude da forma como a sociedade brasileira se constitui, o que perpetua as desigualdades sociais e educacionais em relação ao negro. A estrutura racial criada pela agência colonial faz com que ainda hoje se busquem formas de construir saberes e culturas a fim de valorizá-los e mostrar o que até então havia sido negado.

Sendo assim, ao analisar qualquer assunto em que o negro seja o sujeito da pesquisa, precisamos pensar nas estruturas que o constituíram na diáspora, nesse caso, a estrutura colonial racial, imperial e capitalista, para entender o espaço que ocupa e buscar teorias que nos permitam enxergá-los e ouvi-los.

Ao pensar sobre a importância cultural e social do negro é que surgiu esta pesquisa, tendo por hipótese o congado não apenas como uma manifestação cultural, mas também como um espaço de transmissão de saberes. Com isso, buscamos analisar os ternos de congados e moçambiques da cidade de Ibiá (MG) como espaços formativos, mais especificamente investigar as dimensões dos saberes desses grupos. Analisaram-se as relações desses sujeitos com o meio social em que estão inseridos e as relações de ensino-aprendizagem, refletindo-se sobre a importância desses grupos que acabam por construir uma resistência ao colonialismo educacional e cultural, mesmo que de forma indireta.

Os estudos sobre a participação do negro na História do Brasil vêm ganhando novos elementos que vão além daqueles mais discutidos por estudiosos, que é o da escravidão, bem como os seus aspectos sociais, culturais e religiosos, principalmente quando vistos como um conjunto e não como elementos isolados. Nesse sentido, percebe-se que houve um grande avanço, inclusive nas pesquisas educacionais. Entretanto, ainda nos deparamos com um ensino na perspectiva da democracia racial, que exclui o referencial histórico e cultural do negro africano e negro em diáspora. Sendo assim, os espaços de cultura popular têm contribuído para a manutenção da cultura e educação dos saberes do negro.

Em Ibiá não se sabe uma data precisa do surgimento dos primeiros ternos e de festividades do congado. Os relatos orais trazem que a partir dos anos de 1950 os ternos de congados da cidade ganharam mais visibilidade e os festejos em devoção a Nossa Senhora do Rosário e São Benedito passaram a ser reconhecidos pela Igreja Católica local. Em 1960, ternos de congados passaram a ter seus encontros em umas das principais capelas da cidade, capela essa construída pelos próprios congadeiros. Eles não apenas se reuniam para os ensaios musicais e de dança, como também para outras atividades. Com o tempo, essas reuniões passaram a ser um empecilho e os congadeiros foram expulsos da então capela.

Anos depois, os congadeiros conseguiram um terreno e construíam a igreja de São Benedito (onde até hoje são realizados os festejos). No início da década de 1980, os ternos constituíram um representante legal e estabeleceram a Associação de Congos e Moçambiques de Nossa Senhora do Rosário de Ibiá (MG), que hoje possui uma sede própria para reuniões. Em 2014, os festejos em louvor a Nossa Senhora do Rosário e São Benedito, que envolvem a participação efetiva e direta dos congados da cidade, foram reconhecidos como patrimônio cultural da cidade. A Associação dos Congados e Moçambiques de Ibiá compõe outros congados de cidades de Minas Gerais e assinam conjuntamente um documento para a elevação das Congadas de Minas a patrimônio imaterial nacional.

É notório que a constituição dessa expressão cultural, religiosa e social de matriz africana perpassa diversos saberes, que estão ligados à culinária, às práticas de plantio, ao conhecimento da natureza, às orações muitas vezes rezadas em línguas africanas e aos segredos dos mais velhos. Por meio da análise dos versos entoados e histórias contadas pelos congadeiros, é possível perceber uma outra história da cidade, da festa, da comunidade que mantém essa tradição viva, que constitui e reinterpreta as histórias do negro, de costumes, culturas que carregam ensinamentos e saberes diversos que não se aprendem por meio da educação formal.

Segundo Brandão (2006, p. 18), o saber flui naturalmente nas relações cotidianas, em que “quem sabe faz, quem não sabe aprende”, quando são raros os momentos em que os mais velhos se reservam para ensinar crianças e jovens e o aprender é guiado naturalmente. Assim, é o cotidiano nos grupos de congados e moçambiques, nos quais a transmissão de conhecimento parece fluir constante e naturalmente. É uma educação que acontece como tradição e prática cotidiana para a manutenção dessas manifestações populares, educação essa que elabora concepções de mundo, sociedade, religião e natureza.

Essas relações em vigência na sociedade são questionamentos com amplo desenvolvimento nas discussões filosóficas, tendo influência nas perspectivas e formações

teóricas das ciências em geral. Pensando no âmbito educacional, a discussão desses temas também se faz presente. Isso ocorre porque a educação é uma mediação na construção e percepção de conhecimentos, interferindo no conhecimento empírico que perpassa e constrói as subjetividades dos sujeitos. Assim sendo, a educação tem um papel importante nas produções culturais e populares, como percebemos na fala de Silva (1999, p. 139): “Tanto a educação quanto a cultura em geral estão envolvidas em processos de transformação da identidade e da subjetividade”.

No capítulo que segue após esta introdução, é apresentado nosso caminho metodológico e os sujeitos que contribuíram com esse trabalho. Discorremos sobre a metodologia da história oral e a importância da metodologia para a construção desta pesquisa, bem como a metodologia da observação e vivência, que também são sua parte construtiva.

No capítulo seguinte, desenvolvemos uma discussão teórica que traz à pesquisa uma diversidade de epistemologias descolonizantes, que buscam compreender o mundo para além da construção histórica eurocêntrica, visando compreender o negro e toda subjetividade, não pela visão de quem o escravizou, subalternizou, mas por meio daqueles que também são os subalternizados.

No capítulo posterior, são apresentados a congada, seus rituais, fundamentações e mitos de criação. Também é explorada a questão territorial de Ibiá (MG), apresentando espaços importantes para a memória e a identidade, como o Quilombo do Ambrósio. O processo histórico do congado será exposto bem como a relação das instituições como Igreja Católica e a Prefeitura Municipal em relação à manifestação cultural.

Por último, buscamos responder à hipótese de que o congado não é apenas uma manifestação cultural e religiosa, mas um espaço de transmissão de saberes, o que ocorreu a partir da sistematização das entrevistas feitas, assim como uma compreensão sobre a importância da memória e da identidade. A pesquisa se desfecha com um debate entre Achille Mbembe e os saberes congadeiros na busca por uma ideia descolonizante.



## 2 CAMINHOS METODOLÓGICOS

Sabendo que os grupos de congados são integrados por uma maioria de pessoas negras, devemos levar em consideração que os saberes advindos da população negra brasileira vêm de um fortalecimento cultural e social desses povos, os quais estão em constante luta pelo reconhecimento e aceitação da sua cultura, identidade e conhecimento. Desejam, assim, construir uma legitimidade dos seus saberes e, desse modo, chamar a “atenção” da academia, pois sabemos que, ainda hoje, a educação possui uma supremacia epistemológica hegemônica, constituída nos processos históricos de colonização e dominação dos sujeitos, da cultura e da ciência.

O recorte desta pesquisa visa compreender a educação vinculada às práticas culturais e populares que surgem em reação ao processo de dominação por vias culturais, que são entendidas como ideal para a construção do erudito, da civilidade e do progresso. Foram cunhadas na visão excludente e etnocêntrica da história e de cultura, na qual a educação funciona como o caminho para se chegar a um padrão cultural “superior”.

Vemos nos grupos de congados e moçambiques a perspectiva de educação e, nesse sentido, Brandão (1996) nos diz que a educação está presente em todos os espaços, havendo vários intuitos a partir dela: aprender, ensinar, saber, fazer, conviver e ser. O autor compreende que nosso dia a dia está todo entrelaçado à educação e não podemos ser neutros quanto a isso. A educação nos atinge.

Assim, como a busca por teorias que nos dão base para pensar toda a construção do negro na diáspora e as implicações desse processo ainda hoje, pesquisas que referenciem a construção ampla do que é ser negro no Brasil são fundamentais. A relevância temática, apontada acima em consonância com as possibilidades de estudo da ideia do papel educacional dos congados, constitui o corpo argumentativo da justificativa deste trabalho.

Utilizaremos como ferramenta para levantamento de dados o método de história oral, com apoio da entrevista semiestruturada. Nessa perspectiva metodológica, faremos a triangulação dos dados levantados com documentação sobre os congados e suas festividades. Como construção teórica utilizaremos a literatura descolonial, que nos orienta a compreender o nosso objeto e seus sujeitos não como o outro, mas como semelhante.

A pesquisa surge da dinâmica vivenciada, a partir da relação da pesquisadora com o objeto e da inquietação em saber mais profundamente sobre aquilo que fez parte de boa parte da sua vida. Se me influenciou, há de ter influenciado uma parcela da sociedade que também se relaciona com o objeto. Ao partir para a pesquisa de campo, buscávamos encontrar nos

caminhos ancestrais uma perspectiva educativa baseada em uma identidade. Para isso, foram de extrema importância as bases metodológicas usadas, que nos fizeram compreender de forma científica que nem todo imaginado torna-se concreto. Às vezes, as respostas das perguntas levantadas não são aquelas que o pesquisador acreditava que fosse encontrar.

A pesquisa foi estruturada a partir das seguintes metodologias:

1) evocação das narrativas e memórias para a transmissão do vivido, a partir de entrevistas estimuladas, cujo método a ser utilizado é a história oral de vida. Delgado (2010) indica que a história oral é um método que visa registrar narrativas livres, induzidas ou estimuladas, que contribuam na construção de fontes e documentos. A autora ainda atenta para a importância do método ao pesquisar negros, mulheres, movimentos sociais, pois os mesmos foram apagados pela memória e narrativa oficial. Em relação ao público alvo da pesquisa, Silva (2003) ressalta que a história oral pode ser vista como um patrimônio ancestral de um mesmo grupo étnico-racial que sobrevive com contornos renovados, entretanto, de uma forma a ser sempre compartilhada.

2) metodologia de observação e vivência, pois se busca a observação e descrição exploratória dos espaços que farão parte da pesquisa. A observação do espaço é importante para conhecer o espaço de pesquisa, entender o funcionamento territorial, conviver com sujeitos pesquisados. Segundo Abbagnano (1998, p. 725), a observação é “verificação ou constatação de um fato”.

No entanto, o percurso da pesquisa foi feito em tempos pandêmicos, o que prejudicou os momentos de reunião dos participantes em seus ternos de congados e moçambiques. Tivemos desafios em nos encontrar com alguns sujeitos que seriam importantes para pesquisa, já que, devido às restrições sanitárias, preferiram não receber a entrevistadora. Os percalços encontrados no caminho não prejudicaram a trajetória investigativa, mas apontaram que a pesquisadora deve estar sempre atenta ao que pode vir, inclusive às respostas que pode encontrar no meio de um turbilhão.

Para fundamentação da pesquisa qualitativa, foi feito um levantamento bibliográfico sobre o tema. Demos sequência com a proposta de coleta de dados por meio de uma entrevista estimulada por um questionário amplo que permitiu a abordagem de experiências pessoais do entrevistado, segundo a própria vontade. Também nos baseamos em alguns documentos públicos.

Os procedimentos metodológicos citados e efetivados conduziram o trabalho na busca de atingir o objetivo proposto: analisar os saberes cultivados nos grupos de congado e moçambique, bem como esses sujeitos conservam e transmitem esses conhecimentos.

A pesquisa teve como foco principal os integrantes dos grupos mais antigos, do terno de congado Congo Real do Rosário e do terno de moçambique Viva Nossa Senhora da cidade de Ibiá (MG). Preocupamo-nos em conversar com membros de idades diferentes e que representassem as diversas gerações nos grupos, possibilitando um melhor entendimento sobre os processos de preservação da manifestação cultural, os saberes e a produção dos conhecimentos nos grupos. Atentamos para que a pesquisa atendesse uma diversidade de gênero, no entanto, por motivos diversos, as mulheres contatadas para a entrevista não puderam nos receber.

A pesquisa também foi feita com o Rei Perpétuo, da festa em Louvor a Nossa Senhora do Rosário e São Benedito, que faz parte do reinado na cidade. A contribuição desse sujeito nos ajudou com a compreensão sobre como a manifestação cultural afeta a comunidade em um todo. E, mesmo não se fazendo parte diretamente de nenhum grupo de congado ou moçambique, comunga efetivamente no processo social.

Uma atividade de averiguação prévia foi feita com a finalidade de identificar as condições e possibilidades da realização da pesquisa. Houve consulta à documentação pública, como o “Dossiê de Registro de bem imaterial da Festa em Louvor a São Benedito e Nossa Senhora do Rosário”, e o contato com alguns integrantes dos grupos por familiaridade com a pesquisadora e outros por intermédio do presidente da Associação de Congados e Moçambiques da cidade de Ibiá (MG). Após todo levantamento histórico, bibliográfico e de possibilidade da pesquisa de campo, o projeto foi submetido ao Conselho de Ética em Pesquisa (CEP) da Universidade Federal do Triângulo Mineiro. Assim que tivemos sua aprovação, seguimos para a coleta de dados.

Como já explicitado, o período pandêmico nos obrigou a reajustar a pesquisa. Os encontros coletivos foram excluídos e seguimos com as entrevistas presenciais e individuais. A possibilidade de uma pesquisa virtual também foi levantada, mas acreditamos que a pesquisa estimulada presencialmente fosse mais efetiva devido ao entrosamento que poderia acontecer entre pesquisadora e entrevistado. Ainda sobre uma possível entrevista virtual, poderíamos nos deparar com uma indisponibilidade de acesso aos meios virtuais de alguns entrevistados. A pesquisa foi feita de forma presencial na casa de cada um dos entrevistados, na cidade de Ibiá.

Sendo os pesquisados em maioria trabalhadores, as entrevistas foram marcadas em dias de finais de semana. Foram feitas visitas de forma individual na casa de cada entrevistado. Antes do início da coleta de dados, esclarecemos todos os pontos da pesquisa e deixamos a disponibilidade para qualquer dúvida. Cada entrevista foi gravada por meio de um gravador digital. A realização da entrevista procedeu metodologicamente pela entrevista estimulada por

meio de um roteiro de entrevista semiestruturado, deixando os sujeitos da pesquisa livres para se expressarem.

A primeira fase de entrevista aconteceu entre outubro e novembro de 2021. A primeira seria a única fase, mas os congadeiros entraram em contato para informar que em 2022 teria a volta dos festejos; desse modo, em outubro de 2022 tivemos como estar presentes na cidade de Ibiá para observação da Festa em Louvor a São Benedito e Nossa Senhora do Rosário.

Por exigência do Comitê de Ética, os nomes dos entrevistados permaneceram em anonimato, apesar de ser uma vontade da pesquisadora que essas pessoas fossem ouvidas e identificadas. Lembramos que, devido ao momento pandêmico em que nos encontramos, todas as regras sanitárias foram respeitadas. Máscaras e álcool em gel foram disponibilizados aos participantes da pesquisa.

A partir das informações recolhidas em campo, da gravação das entrevistas com membros do congado e moçambique e da comunidade, iniciamos a catalogação de todos os dados. As entrevistas gravadas foram analisadas após serem ouvidas e transcritas, a fim de analisar cada entrelinha do que foi dito, e do que não foi dito. As entrevistas foram trianguladas a partir de outras documentações, como lembram Ferreira e Amado (2000) sobre a importância e necessidade de usar outras fontes de informação para análise conjunta com a narração.

Foi nesse processo de transcrição dos dados, e do entrecruzamento de dados documentais, que nos demos conta que desvelar uma consciência de uma identidade negra homogênea talvez não fosse possível. Acreditamos também que para compreender uma manifestação cultural produzida por povos subalternizados deveríamos partir de uma teoria que visasse descolonizar os conhecimentos. A partir disso, surgiu o nosso referencial teórico e a ideia de que uma manifestação cultural na diáspora pode ser formada por uma diversidade construída no encontro forçado (ou não) de mundos e, frente ao nosso objetivo central, possibilitando entender a comunidade congadeira e seus processos educativos.

Por motivos de privacidade exigidos pelo CEP da Universidade Federal do Triângulo Mineiro, usaremos siglas para nos referir aos congadeiros:

Entrevistado 1 – E1: Capitão do Congo Real do Rosário, 59 anos e autodeclarado negro. Participa da festa desde a infância.

Entrevistado 2 – E2: Capitão do Moçambique Viva Nossa Senhora, 72 anos, não fez uma autodeclaração racial, mas alegou que sua avó era índia. Participa da festa desde os oito anos.

Entrevistado 3 – E3: Rei das festividades de reinado, 94 anos, autodeclarado negro. Participa da festa desde 1958, quando foi convidado a ser Rei Congo.

Entrevistado 4 – E4: Dançante do Congo Real, 35 anos autodeclarado negro. Participa da festa desde a infância.

Entrevistado 5 – E5: Capitão do Moçambique Viva Nossa Senhora, autodeclarado negro. Participa da festa desde os nove anos.

### 3 EPISTEMOLOGIAS DESCOLONIZANTES

Uma das questões principais deste trabalho foi pesquisar os saberes exercidos no congado a partir de estudos e conceitos que quebrassem o olhar do colonizador para questões tão próprias do negro africano e do negro em diáspora. Visamos compreender os sujeitos que fazem parte dessa manifestação cultural com o olhar de proximidade e identificação, e não como o outro. Prezamos por entender como essa manifestação foi moldada durante os tempos coloniais e como elas (re)existem atualmente.

Negros africanos e diaspóricos, desde o século XVIII, vêm se apropriando e criando teorias para compreender a realidade vivida e as relações sociais e raciais nas quais foram inseridos por meio da colonização. O conhecimento foi uma das ferramentas de resistência e libertação do negro no continente africano e pelo mundo (com destaques nas colônias francesas e inglesas). Em muitas localidades exploradas pela colonização, foram os negros, entre os povos subalternizados/explorados, que estiveram na vanguarda de registrar, de forma escrita, o processo de escravidão e vida colonial, pelo próprio olhar.

Contudo, pensar as questões dos africanos e do negro em diáspora ainda é pensar o desconhecido, pois, muito pouco do que tem sido pensado pelos próprios intelectuais na África ou na diáspora são difundidos e/ou explorados. Uma grande parte das pesquisas e estudos sobre o continente africano, e sobre a população negra no mundo, parte de teorias daqueles que têm a visão externa, sem compreensão mais profunda das dinâmicas sociais, culturais, políticas e linguísticas, ou seja, teorias eurocêntricas. Tendo em vista as novas temáticas e necessidades conceituais na academia, hoje nos deparamos com uma variedade significativa de mudanças nas correntes teóricas para se pensar povos que, como os africanos, sofreram e sofrem as consequências coloniais, raciais e capitalistas. Na direção de pensarmos nós a partir de nós mesmos é que seguiremos esta pesquisa.

Na contramão dos pensamentos eurocêntricos, podemos utilizar algumas correntes, como: pensamentos afrocêntricos, estudos pós-coloniais, estudos descoloniais, epistemologias do sul, contracoloniais e demais estudos que se afastam das bases epistemológicas europeias ocidentais. Por isso, nesta primeira subseção, exploraremos e examinaremos algumas dessas diferentes correntes teóricas não eurocêntricas, a fim de tecer um resgate das vivências do negro a partir das suas próprias experiências e das condições que lhes foram impostas no sistema do mundo moderno e colonial que, até há pouco tempo, além de torná-los o outro, nem os reconhecia como seres humanos.

Traremos para a discussão teórica três correntes de estudos que acreditamos estar em consonância com a pesquisa, cujo objetivo é compreender os saberes praticados em uma manifestação cultural que surgiu com a relação direta entre o negro escravizado e o colonizador, uma manifestação cultural que surgiu na diáspora.

### 3.1 OS ESTUDOS AFROCENTRADOS: UM RETORNO À ÁFRICA

A primeira corrente teórica que traremos para esta discussão são os estudos afrocentrados. Amplamente, podemos dizer que a perspectiva afrocentrada surgiu ainda no século XVIII como uma forma de libertação dos povos africanos escravizados. Já no século XIX, a perspectiva afrocentrada ganhou novos contornos, sendo criado o movimento pan-africanista nos Estados Unidos da América, movimento cuja finalidade era emancipar os “povos africanos pelo mundo”. Com o tempo, o pan-africanismo foi sendo moldado ao seu tempo e outros movimentos de caráter afrocêntricos e emancipatórios foram surgindo como a negritude e a afrocentricidade.

Temos até a segunda metade do século XIX a ideia científica implementada que acreditava que as civilizações modernas e de muito progresso estavam localizadas na Europa Ocidental, sobretudo França, Alemanha e Inglaterra, territórios que haviam concentrado o desenvolvimento técnico, científico e intelectual. Em um momento em que a compreensão do mundo ainda era construída pela ideia de raça, acreditava-se que o progresso, além de estar ligado à territorialidade, estava ligado às características fenotípicas e ao determinismo biológico das pessoas a frente desse desenvolvimento.

A partir dessa ideologia, os projetos políticos de dominação e colonização foram completamente violentos para pessoas que não faziam parte dessa equação de territorialidade e raça exposta acima. Baseavam-se na ideia de que quem tem o domínio técnico, a razão e uma política mais estabilizada teria o dever civilizatório de levar a civilização do progresso para o restante do mundo. Nesse aspecto, a colonização dos territórios das Américas e da África aconteceu sob a máscara de civilizar os incivilizados. É em uma perspectiva contracolonial que surgiram os primeiros pensamentos afrocentrados tendo o viés de emancipação social, política e cultural como base.

Entre o século XVIII e em meados do século do XIX, o pensamento negro não possuía um nome. Os movimentos afrocentrados mais estritos começaram a tomar forma nos países e colônias francófonas e anglófonas das Américas (Estados Unidos e nas ilhas do Caribe). O movimento começou a ser construído dentro das igrejas episcopais e, a partir da atuação de

ativistas caribenhos, como John B. Russworm, na Jamaica, e Prince Hall, em Barbados, que foram aos países com intuito de fundar e fortalecer instituições negras autônomas.

Construía-se nessa ocasião uma vertente dentro do movimento que incentivava uma emigração para a África, tanto de negros livres, quanto de intelectuais formados na América e na Europa, com intuito de fortalecer a África e fazer dela o lugar seguro para o “retorno” do negro na diáspora. Nessa perspectiva, John B. Rossworm, junto a outros pensadores e religiosos como Alexander Crummell e Edward Willmont Blyden, deram início ao pensamento nacionalista africano (LARKIN, 2009).

Ao longo do século XIX, as nações das Américas e do Caribe foram se modernizando, buscando autonomia em relação aos países europeus e constituindo uma identidade local. Nesse contexto, surgiu uma importante questão: qual seria a participação dos ex-escravizados e seus descendentes nessas nações que se modernizavam e expandiam seus territórios nas Américas? Os processos de abolição de escravidão na maioria das nações americanas não consideraram a importância do trabalho e da história dos homens e mulheres negros escravizados, essenciais na construção das nações americanas.

Com isso, surgiu o pan-africanismo como uma contestação da exclusão do negro na história americana. O movimento surgiu como uma perspectiva de reconhecer o protagonismo necessário aos africanos e seus descendentes nas sociedades americanas. O pan-africanismo pontuava também a importância do negro na política e na economia desses países americanos. Pensadores do movimento alegavam que a mão de obra utilizada pelo sistema escravagista era pertencente à África, alegavam ter um lugar no mundo, porém a escravidão fez com que o fenômeno da diáspora acontecesse tal como conhecido e, uma vez nas Américas, “construíram essas sociedades”.

O discurso pan-africano tem, portanto, a proposta de uma ideia de raça negra intelectual, criativa, que constrói um progresso amplo e universal. Foi uma reação às ideias de nações que se baseavam na política da exclusão e segregação, colocando, dessa maneira, a população negra como objeto na história ocidental. Assim como existiu um devir civilizatório ocidental, os intelectuais pan-africanistas acreditavam haver um devir do negro para a África e para todo o mundo, construindo redes de solidariedade entre todos os negros em diáspora e no território africano.

Edward Burghardt Du Bois, um dos principais intelectuais do movimento pan-africano, pontuou as lacunas na hegemonia do tempo em que os negros escravizados foram empurrados por meio da história ocidental. Du Bois denunciava em seus estudos sociológicos a condição de miséria, desigualdade no trabalho e na escolarização do negro. Na perspectiva do autor, o



negro estava aprisionado na invisibilidade que o véu produz, vivendo em mundo em que estava impedido de estar plenamente na construção e na vida em sociedade.

O negro é uma espécie de sétimo filho, nascido com um véu e aquinhoado com uma visão de segundo grau neste mundo americano -, um mundo que não lhe concede uma verdadeira consciência de si, mas que apenas lhe permite ver-se por meio da revelação do outro mundo. É uma sensação estranha, essa consciência dupla [...] (DU BOIS, 1999, p. 54).

O movimento contava com ideais como o de Du Bois, que fazia toda uma análise racial da sociedade norte-americana. Propunha-se uma solidariedade entre os negros pelo mundo e buscava a construção de uma nação em que o negro pudesse ser inserido e ser tratado igualmente em relação ao outro.

Na década de 1930, surgiu na França o movimento da negritude. O movimento era liderado por três estudantes que moravam na capital francesa: Aimé Césaire (Martinica), Leopold Sedar Senghor (Senegal) e Léon Damas (Guiana Francesa). Em 1934, os três eram estudantes e fundaram, em Paris, a revista intitulada *L'étudiant Noir* (O estudante negro), cuja ideia era fazer um resgate estético, cultural e artístico negro (DOMINGUES, 2009). Em seu princípio, a negritude era um movimento literário, “que apregoava a libertação do estilo, da forma e da imaginação frente aos moldes literários franceses” (DOMINGUES, 2009, p. 196). Com o passar dos anos, a negritude foi se fortalecendo, expandindo-se, saindo do cercado acadêmico e tomando aspectos políticos.

Sobre o movimento da negritude, Aimé Césaire afirma:

Dito de outra forma, a Negritude foi uma revolta contra aquilo que eu chamaria de reducionismo europeu. [...] o essencial é que, com a Negritude, era iniciado um empreendimento de reabilitação dos nossos valores por nós mesmos, de aprofundamento sobre o nosso passado por nós mesmos, do re-enraizamento de nós mesmos em uma história, uma geografia, uma cultura. Tudo isso se traduzindo não por uma valorização arcaizante do passado, mas por uma reativação do passado, tendo em vista o seu próprio distanciamento. (CÉSAIRE, 2010, p.110).

O movimento da negritude era baseado na ideia de que há um vínculo cultural compartilhado entre negros africanos e negros da diáspora. A negritude teve por foco a construção de uma consciência negra, que ao ser construída despertava nos negros a ânsia por novas políticas em relação à ordem colonial. A partir da Segunda Guerra Mundial, o movimento da negritude deixou de ser apenas literário, intelectual e ideológico e ganhou o campo da política. Seus adeptos colocaram a ideologia da negritude a serviço da libertação das colônias

africanas (DOMINGUES, 2009). O movimento passou a ser inserido nas lutas antirracistas pelo mundo. No Brasil, um dos adeptos à negritude foi Abdias do Nascimento.

Abdias do Nascimento começou a difundir as ideias da negritude em meados da década de 1940. As ideias do movimento são bases da criação do Teatro Experimental do Negro, o TEN. A difusão das ideias da negritude foi um divisor de águas no ativismo negro brasileiro. Não estavam mais presos sobre o assimilacionismo e se libertaram para proclamar sua cor e sua condição racial. Contudo, em um primeiro momento, as ideias da negritude atingiram uma pequena parcela da população negra brasileira. Domingues (2009) aponta que a negritude foi uma forma de protesto da “pequena-burguesia” contra a supremacia branca. As ideias da negritude só foram difundidas amplamente no Brasil no fim dos anos de 1960, sendo ela um instrumento didático na tomada de consciência racial a partir desse momento. Assim, ela foi base para a valorização cultural, religiosa e negra, e na política, foi responsável por construir ideologicamente movimentos negros que surgiam, assim como a luta antirracista.

A negritude ganhou uma grande expressão mundial, no entanto, várias rupturas internas fizeram com que o movimento perdesse a força a partir da década de 1970. Aimé Césaire adotou uma postura um pouco mais radical, propondo uma ruptura total com o colonialismo. Ele desprezava a ideia da mestiçagem e acreditava que não poderia existir uma educação e cultura híbrida, pois o que fosse europeu sempre teria mais espaços, visto que eles já exerciam uma dominação. Na visão de Césaire, Segnhor, apesar de lutar pela visibilidade cultural e estética do negro, e pela liberdade dos países africanos que ainda eram colônias europeias, tinha proposta de assimilação, propondo políticas que aproximavam cultura, educação, costumes e economia aos países europeus. Césaire rompeu com Segnhor, mas os dois seguiram levando o movimento à frente, mesmo que partindo de pensamentos diferentes.

Apesar das polêmicas, o movimento da negritude foi uma importante ferramenta para confrontar e enfrentar uma hegemonia eurocêntrica. Os movimentos intelectuais, revoltas, movimentos de independência, lutas pelos direitos civis e reconhecimento e respeito à comunidade negra no mundo foram influenciados pela autodeterminação proposta por pensadores da negritude. Foi uma luta pelo reencontro de si, o movimento da negritude assumira a cor negada e destacou nela seus traços de beleza (DOMINGUES, 2009). Foi inspirado nesses movimentos que surgiram os estudos de Cheikh Anta Diop, que faz um resgate de uma África negada e de Frantz Fanon, que inclusive foi aluno de Césaire.

### 3.2 AFROCENTRICIDADE, LOCALIZAÇÃO E AGÊNCIA

Segundo Ama Mazama (2009), a afrocentricidade não surge de uma surpresa, ela parte do princípio da cosmovisão africana de que tudo é continuidade e que o paradigma da afrocentricidade, que surgiu com a publicação do livro *Afrocentricidade* de Molefi Kete Asante (1980), vem de diversas filosofias africanas e da diáspora. Nascimento (2009) também pontua a importância de reconhecer os estudos afrocêntricos que precederam o paradigma da afrocentricidade, porém reconhece a inovação no paradigma da afrocentricidade.

A afrocentricidade é uma epistemologia e um paradigma acadêmico proposto pelo filósofo e professor Molefi Kete Asante. O estudo de Asante sofreu influências de diversos estudiosos afrocentrados, incluindo alguns aqui anteriormente citados, mas os maiores e principais, segundo o próprio Asante, vieram de movimentos intelectuais e pensamentos que abriram as portas para se pensar além da África, construída a partir de um paradigma eurocêntrico. Para se pensar além da assimilação de negros em um mundo branco, essas influências vieram de Marcus Mosiah Garvey e do intelectual senegalês Cheik Anta Diop.

Marcus Garvey era um pan-africanista com diversas divergências com o seu maior precursor, Du Bois. Garvey alegava que o professor Du Bois apenas criava uma reversão do sistema branco. Garvey partia da ideia de rompimento total com o sistema eurocêntrico e alegava que o negro seria livre de fato se fizesse o retorno físico para a África, dando assim início ao movimento garveyista, que era baseado em um movimento de nacionalismo africano, com o objetivo de organizar o progresso, uma nação negra independente, reconstruir a história do povo africano e gerar o autoconhecimento para negros dominados física e mentalmente pelo sistema colonial. Mas quem foi Garvey? E em que contribuiu para o paradigma da afrocentricidade?

O jamaicano Marcus Garvey, pan-africanista, sindicalista e mais tarde empresário, foi outro importante ator no desenvolvimento das teorias afrocentradas. Garvey foi líder de greves na Jamaica e, aos vinte e seis anos, fundou a *Universal Negro Improvement Association and African Communities League* (UNIA). Dois anos depois, em 1916, ele se mudou para New York, no bairro do Harlem, onde tinha como pretensão expandir seus pensamentos. A Associação tinha como objetivo a luta pelos direitos civis dos negros e a conscientização para a libertação dos negros das garras dos brancos. Carregava como slogan, “um Deus, um propósito, um destino” (um Deus: africano, um propósito: a repatriação, um destino, África). Outro slogan era “África para os africanos de casa ou no exterior” (GARVEY, 2013, p. 54).

Ele propôs um retorno físico à África colocando em prática o slogan “África para africanos de casa e do exterior”, o que era muito incisivo ao dizer que o povo preto africano e afrodiaspórico tinha um território e esse território estava sendo afanado, roubado, destruído e

depredado pela máquina hegemônica ocidental. Tinha como proposta libertar os negros da diáspora e da África dos grilhões do colonialismo que alguns viviam naquele momento. Montou uma companhia marítima, a *Black Star Line*, para fazer esse retorno com o intuito de reapropriar da África e construir a nação negra, pois, segundo ele, a vida do negro fora da África era como viver em uma eterna tempestade.

Formulou uma nova forma de culto cristão e instituiu a “African Orthodox Church” (Igreja Ortodoxa Africana), em que os anjos, santos e Jesus Cristo eram retratados como negros, enquanto Satanás era branco” (DOMINGUES, 2017, p. 6). Segundo Domingues (2017), a UNIA ganhou projeção exponencial após a criação do jornal “The Negro World”, em que Garvey levava seu discurso, e as edições do jornal traziam textos em francês e espanhol para atingir africanos e negros em diáspora de várias línguas. Garvey ainda ganhou muitos “seguidores” com o término da primeira guerra, já que pessoas negras se viram abandonadas por promessas feitas ao se alistarem. Havia um tom de messianismo em seus discursos. Segundo Petronio Domingues (2017), Garvey se via como o “Moisés dos Preto”, trazia um tom profético. Em um dos seus discursos mais conhecidos, esse tom ficou bem claro:

Buscai-me no furacão, buscai-me na tempestade, buscai-me em torno de vós, pois, com a ajuda de Deus, hei de vir e trarei comigo os inúmeros milhões de escravos negros que morreram na América e nas Antilhas, e os milhões que morreram na África para auxiliar-vos no combate pela liberdade, pela independência e pela vida (GARVEY, 2013 p. 239 *apud* DOMINGUES, 2017 p. 5).

Garvey trazia em seus discursos e publicações a importância de dominar a leitura, da educação, da educação financeira. Defendia teses de que humanos já eram prósperos e tecnológicos na África, enquanto a Europa vivia a pré-história. Encorajava africanos e negros na diáspora para tomarem a posição central nas suas vidas e romperem com o sistema branco. Foi um revolucionário negro (controverso) de grande alcance mundial, apesar de ter diversas de suas publicações censuradas em colônias na África. Acreditava que, ao construir a nação negra na África, negros do continente e de fora dele teriam seus direitos fundamentais garantidos.

Para Asante (2014), o movimento garveyista foi uma das mais brilhantes ideologias de libertação dos povos negros no início do século XX. Garvey ainda foi um dos primeiros a defender a relação intrínseca entre africanos na diáspora com africanos do continente. Era uma variação de um mesmo povo, do mesmo ponto de partida. Asante afirma que o movimento garveyista conseguiu revigorar aquele negro mais corrompido pela mentalidade eurocêntrica.

Garvey foi um precursor da agência e localização negra antes mesmo de ser conceituada por Asante.

Cheikh Anta Diop, intelectual senegalês, foi um agente importante para a agenda afrocêntrica. Era da aristocracia, mas optou pela vida acadêmica. Tinha formação em diversas áreas, como História, Antropologia e Física. Segundo Finch III (2009), o intelectual desenvolveu, quase que sozinho, mudanças no paradigma ao pesquisar a África e os africanos. Seus primeiros estudos foram focados no fator linguístico e histórico, pois, segundo ele, eram suscetíveis de serem analisados cientificamente. Diop (1974) alegava ser obrigação do pesquisador africano dominar a ciência eurocêntrica, porque eles eram desafiados por pesquisadores europeus a todo momento em que descreditavam toda pesquisa que não tinha uma centralidade europeia.

[...] quando eles explicam seu próprio passado histórico ou estudam suas línguas, aquilo parece normal. No entanto, quando um Africano faz o mesmo para ajudar a reconstruir a personalidade nacional de seu povo, distorcida pelo colonialismo, é considerado ultrapassado ou alarmante. (DIOP, 1974, p. 15).

Diop rebelou-se contra a hegemonia de pensamento eurocêntrico e racista de interpretação da humanidade e do território africano. Desmontou a ideia acadêmica e científica que, até então, no início do século XX, justificava a exclusão racista dos africanos e que creditava um não lugar e uma não história para essas sociedades africanas. Para ele, os pensadores do ocidente não foram suficientes em explicar a história africana sem construir falsificações.

Alegando ser necessário restaurar uma “consciência histórica dos povos africanos” e “reconquistar uma consciência Prometéia” (DIOP, 1974, p. 18), Diop voltou seus estudos para um resgate de um África clássica, com foco no Egito Antigo. Como egiptólogo, uma de suas primeiras inquietações foi como a origem do Egito havia sido estudada e interpretada. O pesquisador usou todo o rigor científico para seguir sua pesquisa e provar as evidências de uma origem africana negra da civilização egípcia (FINCH III, 2009). A partir dos estudos de datação por radiocarbono, Diop desenvolveu uma técnica para determinar o nível de melanina em múmias egípcias.

Os antigos egípcios eram Negros. O fruto moral da sua civilização deve ser contado entre os espólios do mundo Preto. Em vez de apresentar-se a história como um devedor falido, este mundo Preto é o próprio iniciador da civilização ‘ocidental’ ostentada diante de nossos olhos hoje. [...] Matemática de Pitágoras, a teoria dos quatro elementos de Tales de Mileto, o materialismo epicurista, o idealismo Platônico, o Judaísmo, o Islamismo, e a ciência moderna estão enraizados na cosmologia e

ciência egípcia. É preciso apenas meditar sobre Osíris, o deus-redentor, que se sacrifica, morre e é ressuscitado para salvar a humanidade, uma figura essencialmente identificável com Cristo. (DIOP, 1974, p. 17).

Em consonância com Diop, para Nascimento (2008), Finch III (2009), Asante (1980, 2009, 2016), Mazama (2016) e Munanga (2012) os povos africanos desenvolveram as primeiras grandes civilizações humanas, civilizações como o Antigo Egito, que desenvolveu diversas tecnologias e ciências e foi escola para os pensadores da Grécia, que se deslocavam até a África para aprimorarem seus conhecimentos. Mas, séculos mais tarde, quando o mundo passou a ser dominado pelo eurocentrismo e a tese de inferioridade pela raça foi implementada, passou ser inconcebível que todo conhecimento ocidental tenha surgido na África. A partir daí, criou-se um berço da civilização ocidental, que é a Grécia, e embranqueceu como se tem de exemplo o Egito.

Cheikh Anta Diop ampliou seus estudos sobre a África e intensificou a pesquisa para provar que a origem do homem moderno se deu no continente africano. Ele afirma que o homem moderno possuía elevada concentração de melanina no corpo e fenótipo preto. Lutando para que a teoria policêntrica racializada de surgimento do *Homo sapiens sapiens* fosse repensada, afirmava que, ao empreender migrações para a Europa, o homem moderno sofreu mutações nos aspectos fenotípicos e foram, paulatinamente, clareando a pele (NASCIMENTO, 2008).

Anos após o início dos estudos de Diop, cientistas encontraram restos mortais de aproximadamente 130 mil anos nas regiões do Quênia e da Etiópia. Os hominídeos modernos encontrados na Europa datavam de 40 mil anos e apresentavam fenótipos negroides, confirmando a tese de que os primeiros *Homo sapiens sapiens* a habitar o continente europeu eram africanos (FINCH III, 2009).

*O homo sapiens sapiens* também se originou e evoluiu na África, há cerca de duzentos mil anos. Aproximadamente cem mil anos atrás, ele saiu do continente em uma série de ondas migratórias, atravessou a Europa e atingiu as Américas. Além das evidências paleontológicas e arqueológicas, as pesquisas na área da biologia genética, particularmente a análise do DNA mitocondrial, confirmam a origem comum de todos os seres humanos na África. As estimativas a respeito da data de sua saída da África para outras partes do mundo também vêm recuando à medida que as pesquisas avançam (NASCIMENTO, 2008, p. 58).

Cheikh Anta Diop propôs diversas teses nas quais a África não era uma mera coadjuvante na história mundial, colocando o continente e suas sociedades como parte central na construção do mundo. Formou e inspirou uma legião de intelectuais africanos, como o linguista e historiador congolês Theophile Obenga, estudiosos que estavam dispostos a

aprofundar nos estudos e revelar a África que a Europa havia falsificado há séculos, conforme Nascimento (2009).

No tocante a ter obras inspiradoras, Diop foi uma das luzes para os estudos de Molefi Kete Asante. Teses como a origem negra da humanidade, um Egito negro, África como espaço do nascimento de diversas tecnologias e ciências, uma unidade cultural negra africana e sociedades pré-coloniais altamente desenvolvidas (FINCH III, 2009) são basilares para o desenvolvimento o paradigma da afrocentricidade proposta pelo professor Molefi Kete Asante.

A Afrocentricidade se caracteriza pela crítica à dominação cultural e econômica europeia, a correção no reposicionamento do africano como sujeito de sua própria história e a fundamentação desse conceito no pensamento cultural da África clássica, cujas principais fontes estão nas primeiras civilizações do Vale do Nilo. (ASANTE, 2016, p. 9).

Para Asante (1980), a afrocentricidade emergiu como um repensar conceitual que havia aprisionado africanos no paradigma ocidental. Ademais, destacava que a afrocentricidade é a conscientização sobre a agência africana (ASANTE, 2009, p. 94), tendo como princípio do conceito a conscientização política de uma população que estava à margem de tudo aquilo que era tido como ocidental. Lembrando que os europeus não apenas aprisionaram corpos africanos, mas também aprisionaram seus modos de pensar, conseqüentemente impediram corpos africanos de ser. Ainda segundo o autor, esse repensar foi possibilitado, pois o eurocentrismo esgotou a si mesmo (ASANTE, 2009).

A colonização provocou um deslocamento físico, cultural, social, espiritual e histórico. Africanos foram escravizados e colocados à força em uma cosmovisão que não pertencia a eles. Tiraram até o que de mais próprio tinham: os nomes. Portanto, ao analisar e procurar entender a população negra é de suma importância que ocorra uma recentralização, tendo como localização central a África e suas diásporas, tendo africanos como agentes da história e de seus fenômenos. A partir desse princípio, Asante (2009) afirma que a epistemologia afrocentrada é um “pensamento prático que percebe os sujeitos africanos como agentes de fenômenos atuando sobre suas próprias perspectivas, sobre sua própria cultura e a partir de seus próprios interesses” (ASANTE, 2009, p. 93).

Os principais alicerces do paradigma proposto por Asante são agência e localização. Asante (2009) fala que o agente é aquele que pode agir por si, independente e a favor de suas próprias vontades humanas. A agência é a “capacidade de se dispor através dos recursos, culturais e psicológico para o avanço da liberdade humana” (ASANTE, 2009, p. 94). Portanto, as agências podem ser múltiplas, fracas ou fortes, e sempre existem. O que a afrocentricidade



propõe é que se use da agência negra para centralizar e conscientizar o negro do continente africano e o negro na diáspora.

A agência negra contribui para libertar sujeitos da marginalidade. Ela é a capacidade de utilizar dos mais diversos recursos – educacionais, políticos, intelectuais, científicos –, para que africanos possam ter protagonismo na produção intelectual e na construção de uma civilização que parta de outros princípios (NOGUERA, 2017).

Para Asante (2009, p. 93), “a ideia afrocêntrica refere-se essencialmente à epistemologia do lugar”. Na perspectiva afrocêntrica, a *localização* “refere-se a um lugar psicológico, cultural, histórico ou individual ocupado por uma pessoa em dado momento da história” (ASANTE, 2009, p. 96). Esse lugar pode ser transitório, momentâneo ou permanente. Saber o lugar que a pessoa ocupa torna-se representativo se ela realmente vive a sua cultura. Se estiver na marginalidade, está vivendo a cultura do outro, do seu opressor. Isso caracterizaria uma pessoa descentrada, que opera na cultura de outrem, afirmando, assim, mais uma vez, a importância que análises feitas sobre suas vivências partam de uma base com uma localização centrada na África e em suas diásporas, já que os negros vêm vivendo em condições de marginalidade em relação à cultura eurocêntrica.

A nossa sociedade é advinda de uma colonização europeia com a qual aprendeu e entendeu que a maneira correta de se viver é a maneira europeia. Nossa língua tem como matriz a Europa, nossos símbolos são ocidentais, nossa religião também tem bases na construção religiosa europeia. A maneira como nos comportarmos vem de uma etiqueta europeia. A estética é europeia (um dos atravessamentos cruéis da modernidade colonial). Mesmo vivendo em um país tão diverso quanto o Brasil, a centralidade é a Europa, e todos que fogem de tal estética, símbolos e linguagem são relegados e marginalizados.

Comumente, as expressões culturais dos povos que não estão na centralidade da cultura são menosprezadas e diminuídas. Um bom exemplo é o que aconteceu na música com o samba, *rap*, *funk*, ritmos musicais denominados como músicas de malandro, de bandido, entre outros adjetivos. No campo das religiões também reconhecemos que tudo aquilo que foge das ramificações judaico-cristãs é demonizado. Nas manifestações populares, como o congado, jongo, samba de roda, folia de reis, as expressões são muitas vezes minimizadas e folclorizadas. Mesmo muitas sendo assimiladas à cultura central, elas não carregam a pureza estética e simbólica. Esses são sintomas de localização centrada na cultura do outro, do colonizador, a partir do ocidente. Esse é o processo de não reconhecimento e deslegitimação constante do outro.



Dada a perspectiva da localização, Asante (2009) e Mazama (2009) afirmam a importância de assumir uma agência afrocêntrica na África e em suas diásporas que é se “descobrir, em todo lugar e qualquer circunstância, a posição de sujeito da pessoa africana” (ASANTE, 2009, p. 97). Toda análise parte de um local, ela não é neutra e assume uma perspectiva e, “para o afrocentrista, não existe um antilugar. Ou se está comprometido com uma posição ou com outra.” (ASANTE, 2009, p. 103). Localizando o africano ao centro, ele passa a ser protagonista de sua história e operar como agente, assim contribuindo para uma dissolução do paradigma eurocêntrico.

Ao fazer uma análise afrocêntrica, é imprescindível que quem a construa localize negros no centro da análise. Trago como exemplo de localização o objeto central aqui estudado, o congado como uma manifestação cultural de origem negra. Colocar os sujeitos do congado de forma central nessa pesquisa seria localizá-los na própria história e própria cultura. A agência africana seria nossa base para seguir com a pesquisa, trabalhando, assim, em uma base teórica e partindo de uma narrativa que localiza esses sujeitos ao centro. Portanto, construindo uma perspectiva africana, distancia-se da perspectiva histórica eurocêntrica e da modernidade que predeterminaram um lugar para negros nas suas narrativas que os marginalizaram em suas análises. Em consonância com isso, Renato Noguera afirma:

O que inclui africanas (os) no terreiro da afrocentricidade é a valorização de suas tradições ancestrais, um posicionamento consciente da necessidade de localizar os fenômenos e de promover a agência que se traduzem nas mais variadas formas de resistência a aniquilação psicológica, cultural, política e economia dos povos africanos. (NOGUERA, 2010, p. 5).

Vejamos que a agência e a localização caminham juntas, o paradigma da afrocentricidade só é concebido com uma agência centralizada em um lugar, no caso o território africano. A afrocentricidade está estruturada para conceber a cultura africana como agência de produção de conhecimentos e valores de uma sociedade africana pré-colonial para desenvolver uma consciência negra na qual o africano assume o papel de agente e trabalha para uma espécie de práxis libertadora. Fica o questionamento: os estudos da afrocentricidade dão conta de interpretar todas as causas africanas no continente e pelo mundo, tendo em vista os mais diversificados atravessamentos que tiveram pela agência da modernidade europeia?

Acreditamos que o paradigma da afrocentricidade tem sido muito importante e necessário nos meios acadêmicos, já que vivemos uma crise do paradigma dominante, ou uma emergência paradigmática (SANTOS, 1987). Para a academia, ter trabalhos e estudos que explorem metodologicamente o conceito da afrocentricidade é rico e mantém a sua

credibilidade intelectual e científica em produzir os mais diversos conhecimentos. Abre-se, ainda, um bojo para estudos sociais comparativos. No campo social, filosófico e historiográfico, os estudos afrocentrados - desde seus primórdios - têm contribuído para que se conheça uma África negra para além daquela “falsificada” pela modernidade europeia, que colocou negros em um limbo ao teorizar que o continente era um lugar de selvagens incivilizados.

O resgate de uma história pré-moderna evidencia que o continente também dizia respeito a terras de grandes impérios e civilizações. Para os negros na diáspora, em especial no Brasil, contribui para entendermos as cosmovisões que vivenciamos em espaços de matriz africana como candomblé, capoeira, congado, entre outras. Coloca-se, dessa maneira, luz sobre tantas sabedorias que foram pomenorizadas. Os estudos afrocentrados contribuem para ampliação do conhecimento. A afrocentricidade coloca a África e os africanos em posição de autonomia e visibilidade positiva, resgatando a voz que nos foi negada.

Asante (1987) enfatiza que a “teoria da afrocentricidade não é uma versão negra do eurocentrismo, pois o eurocentrismo está sedimentado na supremacia racial” (ASANT, 1987 *apud* NOGUERA, 2014, p. 48), implementada para a manutenção de poder e privilégios e que visa proteger sua educação, cultura, filosofia, estética e religião como única e universal. Alega-se que a afrocentricidade despreza qualquer tipo de etnocentrismo que aniquila com perspectivas de outros grupos étnicos. A afrocentricidade orienta a desnaturalização de um mundo centrado nas perspectivas culturais e históricas da Europa.

Sem dúvidas é um paradigma importante para os estudos africanos, no entanto, ela tem suas limitações. Há a ideia de uma Renascença Africana (FINCH; NASCIMENTO; MAZAMA; ASANTE, 2009) capaz de revelar que tecnologias, ciências e produção de conhecimentos surgiram em território africano sendo apropriadas pelo eurocentrismo como sendo deles. Queremos trazer à tona saberes outros, que a empreitada colonizadora se quer quis apropriar, sendo simplesmente valores jogados para a marginalidade, subalternizados, ou que foram forjados na própria escravização para que se mantivesse viva cultura e espírito.

Pensemos os sujeitos que fazem parte desses estudos, atravessados pela degradação da raça e do racismo, que se viram na constituição de uma vida assimilada à cultura europeia, que fazem parte de uma manifestação cultural, com suas origens africanas, porém contando com participantes de diversas etnias. A complexidade do congado, seus saberes e sujeitos, assim como todo assunto sobre a diáspora negra deve contar com uma base teórica que explique a África, os africanos e suas diásporas para se libertar das ideias eurocêntricas. Porém, é fundamental que se considerem os encontros de “mundos” e as mazelas produzidas pela empreitada da modernidade colonial.

### 3.3 OS ESTUDOS DA MODERNIDADE E COLONIALIDADE

Para o início de nosso percurso teórico, trouxemos para o trabalho os estudos afrocentrados e o paradigma da afrocentricidade, que nos mostraram o percurso de teorias criadas por negros na África e na diáspora. Essas teorias foram de extrema importância para desvelar conhecimentos negros e produzir conhecimento para a libertação de negros que ainda se encontravam colonizados. Porém, enxergamos uma limitação nesses estudos, pois estão focados na construção ou reconstrução da imagem do negro baseada em uma ancestralidade imperial, ou seja, que foi composta por reis, rainhas e grandes impérios. O nosso objeto de pesquisa é uma manifestação afrodiáspórica, que surge e se manifesta na diáspora forçada do Atlântico.

Nesse sentido, buscamos uma forma de compreensão do negro e do negro na diáspora, a partir de uma visão mais ampla, visto que tentamos nos desvencilhar dessa ideia um tanto eurocêntrica da exaltação de impérios, até porque estamos analisando aqueles à margem dos impérios. Por isso, traremos ao debate teórico os pensamentos descoloniais, buscando neles base para compreendermos os sujeitos subalternos, renegados e apagados pelo colonialismo e imperialismo. Visamos na teoria descolonial a um instrumento para compreender as sabedorias de fronteiras.

A teoria descolonial surgiu no início da década de 1990 no grupo de pesquisa modernidade e colonialidade e contava com a participação de pesquisadores como Aníbal Quijano, Catherine Walsh, Walter D. Mignolo, Ramon Grosfogel, Nelson Maldonado-Torres, entre outros. A partir dos estudos desses intelectuais, surgiu uma proposta descolonizadora da América Latina. Criaram, portanto, uma noção geopolítica e corpo-política do conhecimento como crítica ao eurocentrismo e ao cientificismo (BERNARDINO-COSTA; MALDONADO-TORRES; GROSGOUEL, 2018).

O pensamento descolonial e as opções descoloniais (isto é, pensar descolonialmente) são nada menos que um inexorável esforço analítico para entender, com o intuito de superar, a lógica da colonialidade por trás da retórica da modernidade, a estrutura de administração e controle surgida a partir da transformação da economia do Atlântico e o salto de conhecimento ocorrido tanto na história interna da Europa como entre a Europa e as suas colônias. (MIGNOLO, 2017, p. 6).

O pensamento científico moderno opera em oposição e ocultando outros conhecimentos que são contra o sistema imposto. Algumas epistemologias vêm ganhando espaço e trazendo uma perspectiva pluritópica, que nos permite pensar sobre novos paradigmas de conhecimento,

tanto nas relações pessoais quanto nas concepções de saberes subalternos e periféricos. Mas qual seria esse sistema que subalterniza?

Entende-se, então, que modernidade e colonialidade andam de mãos dadas: “a colonialidade é constitutiva da modernidade, e não derivada” (MIGNOLO, 2005, p. 75). A colonialidade é o mecanismo que encaminha como o Ocidente (Europa) produz ciências em um modelo que se impõe como único e verdadeiro, relegando qualquer outro conhecimento produzido nas “periferias” globais. Nelson Maldonado-Torres (2007) esclarece o que é a colonialidade:

O colonialismo denota uma relação política e econômica, na qual a soberania de um povo está no poder de outro povo ou nação, o que constitui a referida nação em um império. Diferente desta ideia, a colonialidade se refere a um padrão de poder que emergiu como resultado do colonialismo moderno, mas em vez de estar limitado a uma relação formal de poder entre dois povos ou nações, se relaciona à forma como o trabalho, o conhecimento, a autoridade e as relações intersubjetivas se articulam entre si através do mercado capitalista mundial e da ideia de raça. Assim, apesar do colonialismo preceder a colonialidade, a colonialidade sobrevive ao colonialismo. Ela se mantém viva em textos didáticos, nos critérios para o bom trabalho acadêmico, na cultura, no sentido comum, na auto-imagem dos povos, nas aspirações dos sujeitos e em muitos outros aspectos de nossa experiência moderna. Neste sentido, respiramos a colonialidade na modernidade cotidianamente. (MALDONADO-TORRES, 2007, p. 131).

Os estudos da modernidade-colonialidade buscam compreender e analisar a mudança mundial e o estabelecimento de um mundo eurocêntrico, a partir do século XVI. Na visão de Mignolo (2017, p. 6), a modernidade é a história do imperialismo, não é um período histórico, mas uma aut narração de uma administração imperial, na qual se afirmam como o centro do mundo, que colonizam tempo e espaço, tendo em vista que o Renascimento criou a Antiguidade Clássica e a Idade Média, colonizando, assim, o tempo e dando território para que as empreitadas coloniais colonizassem também o espaço.

É o momento em que estava ocorrendo na península Ibérica a expulsão de mouros e judeus pelos cristãos, sem contar uma mudança na posição econômica do Mediterrâneo para o Atlântico, quando começou a ocupação de territórios no “Novo Mundo” como um devir civilizatório e expansão cristã. Séculos depois, o processo foi seguido, o projeto de modernização e, logo depois da Segunda Guerra Mundial, a aut narração é de que era necessária uma expansão imperial, nesse caso os Estados Unidos da América criaram sua aut narração e fizeram parte desse sistema de modernidade.

Mignolo (2017) aprofunda-se no conceito de colonialidade criado por Anibal Quijano, alegando que a colonialidade é o lado oculto e mais obscuro da modernidade (MIGNOLO,

2017). A colonialidade vem sustentando o processo constitutivo da modernidade de dominação hegemônica, que é resultante do constructo de ações políticas, socioculturais e de relações econômicas que impuseram a exploração e um mundo organizado sobre os conceitos de raça e racismo, em que a raça branca e europeia era supostamente superior. A manutenção da *episteme* eurocêntrica dá-se pelo enraizamento da colonialidade.

A colonialidade é um padrão de domínio de poder que influencia diretamente no imaginário. É um processo de violência física e simbólica no qual o dominado passa a ter sua consciência moldada pelos valores e subjetividade do dominador-colonizador. Esse processo pressupõe a invisibilidade dos conhecimentos, das experiências e da forma de viver daqueles que são colonizados, explorados e dominados. Nos casos citados, as línguas foram negadas e outras foram impostas aos povos originários e africano. É um apagamento não apenas das formas de comunicação daquelas pessoas, mas também apagamento de suas cosmovisões e compreensão do mundo.

As empreitadas iniciadas no ano 1492 pelos países ibéricos ganharam novos contornos quando viram a “oportunidade” de transformar o mundo em espaço monocêntrico (europeu). A partir de suas iniciativas, dizimaram povos, expropriaram terras, escravizaram africanos e desestruturaram civilizações (MIGNOLO, 2017). Mais tarde, Espanha e Portugal perderiam o domínio e outros países (França, Inglaterra e Holanda) entrariam como atores principais nesse jogo de domínio.

Esse tráfico de sequestrar e roubar homens foi iniciado pelos portugueses no litoral da África, e como o acharam benéfico para os seus próprios propósitos malvados, eles logo se empenharam em cometer maiores depredações. Os espanhóis seguiram o seu exemplo infame, e o tráfico negreiro parecia-lhes bastante vantajoso, para proporcionar comodidade e afluência através da sujeição cruel e escravidão dos outros. Os franceses e ingleses, e algumas outras nações da Europa, enquanto fundavam assentamentos e colônias nas Índias Ocidentais ou na América, prosseguiram da mesma maneira, e se juntaram “mano a mano” com os portugueses e espanhóis para roubar e pilhar a África, assim como para destruir e desolar os habitantes do continente ocidental. (CUGOANO *apud* MIGNOLO, 2017, p. 5).

Era necessária a constituição de uma administração forte para estabelecer as regras dessas transições, que manteria as bases de dominação eurocêntricas pelo mundo, em que quem conduzia as regras também participava do jogo, assim excluindo todos os outros dessa decisão, no caso africanos e indígenas. A partir dessa formulação das regras de dominação, os eventos se desdobram em dois, “a luta entre os países imperiais europeus e a luta dos estados imperiais contra os escravizados” (MIGNOLO, 2017, p. 5). Ocorreram a dominação pela inter-relação da

administração do poder (entres estados imperiais) e a dominação pela raça e o conhecimento patriarcal.

### **3.3.1 A colonialidade do poder, do ser, do gênero e do saber: a questão da raça**

Para o estabelecimento da dominação, a colonialidade, segundo Maldonado-Torres (2018), foi construída sistematicamente como um paradigma de guerra, na lógica civilizatória moderna, dominando pelo menos quatro eixos essenciais: Colonialidade do Poder, Colonialidade do Saber, Colonialidade da Mãe Natureza e Colonialidade do Ser.

A colonialidade domina o corpo, a mente e o espírito, conseguindo, assim, manter uma hegemonia que se perpetua há séculos. Segundo Maldonado-Torres (2018), a colonialidade proporciona uma expropriação não apenas de territorialidade, mas também da mente, quando a colonização e a autocolonização dominam os pensamentos. Para o autor, o que quer seja ideia descolonial, ela tem que considerar a restituição de um todo: do território, do ser, do gênero e do saber.

A colonialidade funciona como uma produtora de conhecimento e de subjetividade, produzindo o conhecimento e a subjetividade do dominador e a incorporando no dominado. Assim, constrói um valor como sendo seu, um valor universal. Nesse processo, os valores e os saberes dos povos colonizados e dominados são invisibilizados, desvalorizados, tratados como algo sem importância, como exótico. A relação que os povos originários tinham com a natureza, as construções de ferramentas, vestimentas, sons e danças presentes na África e na América eram vistas como atraso.

O conhecimento era uma faca de dois gumes: por um lado era a mediação para a ontologia do mundo, assim como um modo de ser no mundo (a subjetividade); por outro lado, uma vez que o conhecimento era concebido imperialmente como o verdadeiro conhecimento, se tornou uma mercadoria para ser exportada aqueles cujo conhecimento era alternativo ou não moderno, segundo a teologia crista e, depois, a filosofia secular e as ciências. Essa combinação foi tão suficientemente eficaz, em termos de acumulação de riqueza e poder, que, até o final do século XIX. (MIGNOLO, 2017, p. 8).

Para Mignolo (2017), é o domínio do conhecimento que vai lhes conceder um maior controle. Era a partir do conhecimento que justificavam a raça, inferiorizavam e dispensavam vidas. Durante o período colonial, os conhecimentos indígenas e africanos foram substituídos pelo conhecimento da metrópole e havia como intenção apagar gradativamente os conhecimentos que faziam parte de determinadas sociedades. Vejamos que um primeiro

conhecimento a ser dominado e apagado foram as línguas; uma grande maioria das sociedades dominadas perderam o domínio de suas línguas, e passaram a ter como língua oficial uma língua europeia. As narrativas e ciências desenvolvidas pela modernidade/colonialidade trabalharam para a manutenção e reafirmação dessas hegemonias.

Mignolo (2017) fala do conhecimento como uma “mercadoria a ser exportada” e ela foi realmente exportada e implementada. Percebamos as instituições de ensino que hierarquizam e privilegiam uma epistemologia, assim como editoras que privilegiam algumas línguas em detrimento de outras. Essa homogeneização do conhecimento é uma forma sutil de diferenciação e de dominação. A metrópole colonial impôs seu conhecimento, criou formas de validá-lo, homogeneizá-lo, assim conseguindo ter uma maior dominação.

Grosfoguel (2007, p. 35), ao falar do colonialidade do saber, também pontua que o principal mecanismo de subalternização e de negação dos saberes e conhecimento de outros é o racismo epistêmico. Segundo o autor, a epistemologia dominante não aceita nenhuma outra forma de produção de conhecimento e ciência, nesse sentido:

A epistemologia eurocêntrica se caracteriza não apenas por privilegiar um padrão de pensamento ocidental, mas também por estudar o “outro” como objeto e não como sujeito que produz conhecimentos (encobrindo, ao mesmo tempo, a geopolítica e a corpo-política do conhecimento, a partir das quais pensam os pensadores e intelectuais acadêmicos brancos). (GROSFOGUEL, 2007, p. 32).

Ainda na perspectiva da colonialidade do saber, todo aquele conhecimento que foge a essa *episteme* eurocêntrica é desclassificado e aniquilado. Segundo Mignolo (2003), uma das ferramentas para a dominação epistêmica foi a história. A Europa virou o centro mundial, histórico e temporal. Segundo Mignolo (2017), para destacar a subalternidade colonial, tudo que foi “descoberto” a partir da expansão marítima desde o século XIV é território sem história, portanto um lugar sem conhecimentos. Em relação a essa dominação epistêmica, o autor afirma que:

A 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).

A Colonialidade do Poder, termo cunhado por Aníbal Quijano (2005, 2007), trata da instalação de um poder empreendido mundialmente pelo sistema colonial europeu por meio da construção da ideia de raça. A colonialidade do poder, portanto é fundada na imposição “de



uma classificação racial/étnica da população mundial como pedra angular deste padrão de poder” (QUIJANO, 2007, p. 93).

As classificações sociais estão relacionadas diretamente com o poder e vão evidenciar os lugares e posições que grupos e sujeitos ocupam na sociedade, parte de um mecanismo de controle. Essas classificações não são biológicas, mas construídas a partir de hierarquização sócio-histórica. É quando a colonialidade do poder se estabelece em uma dimensão mais restrita e delimita a classificação racial universal, que instituirá todo o lugar social que deve ou não se ocupar.

As hierarquias da modernidade-colonialidade se mantêm interconectadas para que tenha um “sucesso”, e um dos fios mais importantes dessa conexão é a estrutura racial, pois, segundo Mignolo (2017), é a partir da estruturação da raça que as diferenças coloniais são amparadas. Assim, constroem-se também hierarquias sexuais e de gênero. Seria a raça o principal mecanismo de dominação e um princípio organizador do capitalismo e de todas as formas de dominações modernas: pedagógicas, linguísticas, sociais, de gêneros, políticas, etc.? (GROSGOUEL, 2018).

Em consonância, Quijano (2005) afirma que o conceito de raça é criado com a ocupação da América, constituindo uma maneira de legitimar a colonização e o controle subjetivo, cultural e social. Era constituída, portanto, a classificação social pela raça, distinguindo-se em três grupos principais: o branco, o negro e o indígena.

A abstração de raça criada pelo europeu foi base para classificar os povos da África e da América, criando identidades, transformando as hierarquias sociais. Quando se determina uma estrutura em que os povos vão naturalizando a inferiorização de uns e a superioridade de outros, aqueles subalternizados começam a negar a si mesmos.

A racialização e a caracterização desses novos grupos “sociais” destruíram toda uma gama de singularidade e características sociais, linguísticas e culturais dos povos que foram colonizados. Antes dessa criação de raça pelo sistema da modernidade, pessoas nas Américas não se chamavam de índios, tão pouco na África se conheciam por negros. Vejamos que no Brasil pré-colonial existiam diversas etnias indígenas (Guaranis, Potiguaras, Bororos, Cariris, etc.) que foram diminuídas a índios. Assim também ocorreu em outras regiões da América, com os povos Incas, Maias, Mapuches, entre outros, e, na África, com os diversos grupos, como Bacongos, Yorubás, Xhosa, Zulus, Tutsi, que foram diminuídos a negros.

O dominador-colonizador destruiu e reconstruiu o outro (dominado-colonizado), tornando-o subalterno e invisível. A colonialidade do poder reprime e extingue qualquer outra forma de construção de saberes, subjetividade do ser e da cultura, subalternizando a



epistemologia e as genealogias. Como se trabalha diretamente com o subjetivo, também se naturaliza a situação de inferioridade social, fenotípica e cultural (QUIJANO, 2005).

A ideia biológica baseada em uma “ciência” europeia instituía práticas de poder a partir das quais aqueles não europeus eram inferiores. Essa pseudociência também creditava à raça as questões culturais, pois ela se forjava na ideia de que algumas sociedades eram mais atrasadas devido a um estado de natureza mais selvagem, diferentemente dos europeus, “evoluídos”, modernos e tecnológicos. Dessa forma, a racialização produzida pela colonialidade do poder possibilitou que esses povos fossem inseridos em um tempo histórico criado pelo eurocentrismo, legitimando a exploração de corpos e a usurpação de território.

Outro ponto a ser salientado é que a construção racial resultou na divisão do trabalho. Negros e índios eram submetidos ao regime de trabalho e, por mais que os dois grupos estivessem em posição de inferioridade, a divisão social do trabalho ainda acontecia entre eles. O negro foi submetido à escravidão, enquanto o índio foi submetido a uma condição de servidão (QUIJANO, 2005). Esses explorados conseguiram produzir uma quantidade enorme de riqueza para os países europeus, que conseguiram se estabelecer como o centro do mundo.

Para Quijano (2005), foi na ocupação da América que todas as formas de controle do trabalho passaram a se relacionar entre capital-salário e mercado mundial. Constituía-se um sistema capital emergente, que fora estruturado pelas relações de trabalho e produção. Em uma divisão internacional do trabalho, dividida entre centro e periferia, o capital organiza e a periferia trabalha (WALLERSTEIN, 1974 *apud* MIGNOLO, 2017, p. 11). Os brancos passaram a ser a mão de obra assalariada e aos negros e índios restaram a escravização e servidão.

Esse processo da divisão social do trabalho emergiu na colonização da América e deixou resquícios até os tempos atuais. Apesar de vivermos em países “livres” da escravização e servidão, a classificação de qual mão de obra tem mais valor ainda permanece. A colonialidade do poder, com suas bases raciais, define até hoje quem é que ocupa alguns cargos de trabalho, atuando no imaginário social e naturalizando essas divisões.

A colonialidade do poder também se institui na divisão de gênero na sociedade, visto que aqueles que construíam as regras eram homens, brancos e que alegavam que a forma “normal” de se relacionar era a heterossexual. Mantinha-se a hierarquia do patriarcado europeu sobre todas as outras formas de se relacionar e forjava-se o conceito de mulher. “Impôs o conceito de ‘mulher’ para reorganizar as relações de gênero/sexo nas colônias europeias, efetivamente introduzindo regulamentos para relações ‘normais’ entre os sexos e as distinções hierárquicas entre o ‘homem’ e a ‘mulher’” (LUGONES, 2008, 2010; TLOSTANOVA, 2008; SUAREZ NAVAZ; HERNANDEZ, 2008 *apud* MIGNOLO, 2017, p. 11).

Contudo, essas relações patriarcais e de gênero também constituíam uma divisão sociorracial, de uma maneira que o homem negro e indígena jamais estaria ao nível do homem branco, visto que toda a construção racial já estava consolidada. E, também, abaixo da mulher branca, que estava hierarquicamente acima dos homens não europeus. Igualmente, as mulheres indígenas e negras também não se igualavam à mulher branca e ocupavam a última posição nessa divisão, assim sofrendo a dominação e a exploração também da mulher branca. “Então provavelmente se juntaria ao seu etnicamente explorado companheiro macho, em vez de se juntar a mulher branca que o explora e domina” (MIGNOLO, 2017, p. 10).

Segundo Fanon (2008), a ideia de raça é um mecanismo que age diretamente no psicológico do colonizado, que passa a distorcer e esquecer suas raízes, além de estar em busca de sempre se assimilar com o branco colonizador. Quijano (2005) também fala dessa tragédia que a colonialidade do poder exerceu sobre a psique dos dominados:

Aqui a tragédia é que todos fomos conduzidos, sabendo ou não, querendo ou não, a ver e aceitar aquela imagem como nossa e como pertencente unicamente a nós. Dessa maneira, seguimos sendo o que não somos. E como resultado não podemos nunca identificar nossos verdadeiros problemas, muito menos resolvê-los, a não ser de uma maneira parcial e distorcida. (QUIJANO, 2005, p. 130).

A colonialidade trabalha em cima de “nós histórico-culturais” (MIGNOLO, 2017, p. 10), que estão interligados entre as hierarquias. Aqui já citamos alguns “nós” como o “nó” epistêmico, racial, de gênero, do trabalho, entre tantos outros. Esses “nós” ainda permanecem na construção hierárquica mundial e por mais que eles se moldem às transformações do tempo, a lógica da colonialidade permanece. Traz mais uma vez à tona o que Mignolo alega sobre a colonialidade como sendo o lado mais obscuro da modernidade, que não se finda com o colonialismo, mas permanece no imaginário. O eurocentrismo, portanto, não é um lugar geográfico, mas uma epistemologia.

### **3.3.2 A proposta descolonizante**

Walter Mignolo afirma que a teoria proposta não busca apenas um resgate do ser e saber expropriado pela colonialidade, mas sobretudo trabalhar para que se constitua uma forma de reconstrução dos corpos e saberes subalternizados. O autor traz uma proposta para a transformação do pensar o mundo pós-colonial e o entendimento do que ainda há de colonial na sociedade, o que acompanha as premissas de trabalhos científicos, principalmente nas áreas

de humanas e sociais. Será que a ciência contemporânea quebra com a colonialidade epistêmica (pensamento e cultura colonizadora, a continuação da colonização na mentalidade)?

A ideia descolonial compreende que há uma lógica distinta nas sociedades que não têm suas bases culturais baseadas nos pensamentos gregos e latinos, sendo dialéticas encontradas em povos diversos do mundo, assim como nos nativos americanos e nos povos africanos. Esses povos que estão nessas periferias globais concebem genealogias outras que diferem na valoração da vida e na exploração do outro. No entanto, são essas pessoas as mais exploradas e subjugadas, aquelas que Frantz Fanon denominaria de *condenadas*, uma vez que tinham a vida usurpada por um sistema colonial moderno que aniquila, explora e mantém à margem.

Durante séculos, o colonizador impôs em suas colônias os seus saberes e conhecimentos e, mesmo após a emancipação política e econômica, esses países continuam adotando um viés eurocêntrico nas produções de conhecimentos. A maneira como a colonialidade do saber foi implementada fez com que se mantivesse a ideia de que o que é produzido e vivido no continente europeu é demasiadamente superior ao que são os conhecimentos produzidos nas periferias do mundo. Apenas conhecimentos europeus permitiam a construção de uma hipótese válida e de uma ideia sólida de ciência, ações essas que permanecem atualmente e que promovem uma homogeneização na produção científica.

Essa imposição dos diversos poderes conduziu os teóricos da decolonialidade a pensarem também a colonialidade do ser que, na concepção de Mignolo, foi gerida pela colonialidade do poder e saber. A colonialidade do ser se impõe pelo controle por meio da tradição e dos conhecimentos comuns, discriminando pessoas inseridas em determinadas comunidades (MALDONADO-TORRES, 2008).

Mignolo (2008, p.300) propõe como forma de descolonização a desobediência epistêmica que rompe com a ideia de ocidente, e ele não diz apenas Ocidente como território geográfico, mas como uma “geopolítica do conhecimento”. Nesse viés, uma das concepções da decolonialidade é, entre outras coisas, *aprender a desaprender*. Mignolo (2021) questiona:

Por que a epistemologia eurocentrada escondeu suas próprias localizações geo-históricas e biográficas e conseguiu criar a ideia de conhecimento universal, como se os sujeitos conhecedores também fossem universais? Essa ilusão é difundida hoje nas ciências sociais, humanidades, ciências naturais e escolas profissionais. Desobediência epistêmica significa desvincular-se da ilusão da epistemologia do ponto zero. (MIGNOLO, 2021, p. 26).

Antes de mais nada é preciso compreender a geopolítica do conhecimento e corpo-política do conhecimento proposta pelo autor. Segundo Mignolo (2021), a geopolítica do

conhecimento explicita a hierarquização do conhecimento, dos saberes e da produção científica. Nos países denominados como “terceiro mundo”, vão emergir questionamentos que colocarão em evidência a distribuição da produção intelectual. Nesses países, intelectuais também buscavam construir a sua própria ideia de colonialismo-modernidade e como isso afetou suas nações.

Relegou-se que os estudos pós-modernos, que traziam como base uma modernidade única, que se situavam em espaço determinado da Europa (França, Inglaterra, Alemanha, Espanha e Portugal), pudessem vir a analisar suas localidades. Nos países subalternizados, colonizados e invadidos houve diversas “modernidades”, todas operadas pelos agentes coloniais e seus instrumentos, mas que vão construir a especificidade de cada lugar e os colocar à margem da história enquanto povo. Ao submergir a ideia de uma geopolítica do conhecimento, os povos subalternizados revelaram o privilégio e a hegemonia epistêmica de determinados países, privilégio que consiste em classificar, inventar e fazer parte de toda uma produção do conhecimento.

Um conceito menos falado e que Mignolo (2008) estabelece na ligação importante e direta da geopolítica do conhecimento é o conceito da corpo-política do conhecimento. A política colonial estabeleceu tecnologias específicas para o controle de corpos, definiu quem era humano, quem era sub-humano e quem nem humano era, mecanismo necessário para a manutenção e perpetuação das colônias. Segundo Mignolo (2021), o conceito de corpo-política do conhecimento vai surgir visceralmente em Frantz Fanon, *Peles negras, Máscaras Brancas*, em que o intelectual martinicano põe fim a uma construção de teorias científicas que ligam diretamente a uma natureza dos seres humanos que estabelece um limite intelectual. Em sua sociogênese, Fanon trabalha com a experiência vivida de ser negro e não com o fato de ser. Ele analisa a condição que o período moderno-colonial impôs a esse corpo e a formação de uma hegemonia epistêmica que concebeu a escravidão moderna como a escravidão do negro, ao compreender que, até aquele ponto, a compreensão do que era ser negro estava ligada ao que o branco sabia sobre o negro.

Mignolo (2021) usa como exemplo o trabalho de Fanon para dizer que:

Daquele ponto em diante, a questão não é mais *estudar o negro* usando o arsenal da neurociência, das ciências sociais e afins, mas é o *corpo negro* que se engaja na produção de conhecimento, de forma a decolonizar o conhecimento que foi responsável pela colonialidade do seu ser. O que Fanon faz é, ao mesmo tempo, ruptura epistêmica e desobediência epistêmica. A opção decolonial na epistemologia e na política deu um grande salto. (MIGNOLO, 2021, p. 46).

Para o autor, a ruptura epistêmica começa por questionar e desvincular dos conceitos fundamentados pelo colonialismo, os quais foram por séculos naturalizados e implementados nas sociedades não europeias. Ele ainda propõe uma opção descolonial de conhecimentos e saberes a fim de olhar para aquelas culturas invisibilizadas que tiveram seus conhecimentos marginalizados. O autor procura ter em vista reclassificar a divisão de mundo, que por meio da geopolítica anteriormente citada constitui “lugares de *não pensamentos* (de mitos, religiões não-ocidentais, folclore, subdesenvolvimento envolvendo regiões e pessoas)” (MIGNOLO, 2021, p. 26).

A colonialidade se sobrepõe aos colonizados, constituindo-os como o não ser, aquele outro que em nada se aproxima do que é o homem europeu. Mignolo (2009) conceitua o outro como *anthropos* e o *humanitas* como o que seria o eu/mesmo/o semelhante, no caso *humanitas* seria o europeu. Os *anthropos* que habita esses *lugares de não pensamento* têm despertado, mesmo que de forma tímida para se opor a essa opressão epistêmica. Surge do *anthropos* a emergência da quebra epistemológica e de paradigmas impostos pelo *humanitas*, pois eles por si só não explicam esse ser. O próprio corpo do *anthropos* fala por si só e dele parte uma nova compreensão. É o *anthropos* agora que tentará explicar para o *humanitas* quem é ele, deixando de ser assim o objeto e passando a ser o sujeito portador de saberes, conhecimentos de pertencentes a um lugar geopolítico. Nessa perspectiva, o *anthropos* deixa de se assimilar o *humanitas* e de querer ser inserido culturalmente nesse mundo.

O descolonial parte de entender que somos o *anthropos* e porque somos. A partir disso, compreende-se que nunca conseguiremos nos entender por meio do que o *same* diz que sou. A desobediência epistêmica é quebrar com a ideia de que o único conhecimento certo e válido é ocidental. A modernidade imperial colonial colocou o “outro” em cercados, ditando quem são e como são. Quem ousa sair desse cercado é duramente “ferido”. Mas alguns ousaram e pularam o cercado para mostrar por eles e por inteiro quem são de verdade.

Os estudos descoloniais propõem não apenas a descolonização do conhecimento, mas também a produção de um conhecimento descolonizante, que contribui para o debate em torno da cultura e educação, pois desvela a construção dos pensamentos tidos como hegemônicos. Isso nos leva a compreender o processo da modernidade-colonialidade e nos convida a pesquisar e compreender culturas e sociedades para além da base teórica eurocêntrica. Isso é de extrema importância, visto que temos uma diversidade de populações que ainda só compreendem o mundo pela história linear por eles criada. A produção de conhecimento descolonizante e a desobediência epistêmica podem ser vistas, na prática, como um campo fértil para se trabalhar com as abordagens das leis 10.639/03 e 11.645/08, levando à compreensão do

Brasil e da África sobre o prisma das mais diversas genealogias, conseqüentemente, levando-nos entender quem somos.

Os campos para se pensar o descolonial e desvincular da criação eurocêntrica são infinitos, no entanto, a proposta descolonial não considera que, apesar de o mundo contemporâneo ter se construído na perspectiva da raça, a partir de uma invenção de territórios, só essas questões não dão conta da complexidade em que vivemos, sejam os encontros em que os diversos corpos racializados tiveram nesse processo e no encontro de culturas.

### 3.4 DO PENSAMENTO DESCOLONIAL AO AFROPOLITANISMO

As teorias anteriormente citadas nos ajudam a pensar a construção do mundo a partir do século XV e a como a política da racialização ordenou o funcionamento universal a partir de então. Ainda no século XXI, convivemos com os problemas causados por essa dominação e buscamos subterfúgios diários de como nos livrar dessas mazelas. Na primeira proposta que tratamos aqui, ela recorre à busca de uma África Clássica, a fim de reconstruir uma identidade, tradição e natureza, como se anteriormente a colonização a África contasse com culturas puras, não atravessadas por outras, isto é, culturas originais. Como já dito, esse regaste se faz necessário. A segunda proposta trata de um pensamento que se baseia na quebra da colonialidade e, conseqüentemente, da racialização. E se conseguimos superar a racialização estrutural da nossa sociedade, todos os problemas que vieram com ela seriam resolvidos? Há uma complexidade enorme em tratar de assuntos que quebrem com uma hegemonia. Até aqui estamos buscando aquela teoria que melhor dialoga com nosso objeto de pesquisa e seus sujeitos.

As duas teorias contribuem em muitos aspectos, no entanto, têm suas limitações. A primeira visa trazer uma ideia de uma África Clássica, baseada em grandes impérios, mas não enaltece ao mesmo ponto sociedades africanas que possuíam outras dinâmicas sociais que não fossem baseadas na ideia de formação de uma realeza. Outro aspecto importante é que destaca os conhecimentos que foram únicos e exclusivamente produzidos por negros, e aqui está uma limitação a ser destacada, pois a África sempre foi um território de encontros. Observemos as trocas culturais e sociais com as sociedades mediterrâneas e com os árabes. Não levar esses encontros ao analisar esse território é também um apagamento construído nessas dinâmicas.

A segunda teoria visa dar visibilidade às epistemologias apagadas pela modernidade/colonialidade, no entanto, também não leva em consideração como os sujeitos e seus saberes podem ter sido forjados no encontro com o outro. Vejamos que na colonização da

da América, indígenas e negros estiveram unidos em muitos espaços, produzindo diversos saberes e costumes. No intuito de compreender nosso objeto a partir da diversidade e moldá-lo, buscamos mais uma teoria, a de Achille Mbembe.

Nas metodologias acadêmicas e no próprio agir, já são dadas algumas opções, mas seríamos nós capazes de romper com tudo isso? Ou a proposta é nos forjar no mundo que está posto? Aliás, mesmo inferiorizados fomos sobrevivendo nesses últimos 500 anos, resistindo a um tempo e a um espaço que nunca foi nosso, até porque o sistema de modernidade-capitalismo molda-se sempre ao que está em crise, transformando seus moldes de dominação. Para uma compreensão diversificada desses pontos, trazemos ao debate teórico o pensamento de Achille Mbembe para nos auxiliar um pouco mais na compreensão do povo negro na diáspora e seus desafios.

O filósofo camaronês Achille Mbembe propõe um pensamento em circulação, pensamento em travessia, pensamento-mundo (MBEMBE, 2018). O conceito visa pensar a África e os negros pelo mundo de forma universal e tenta compreender essa abertura nos diversos mundos em que o africano está inserido. De acordo com Mbembe, a questão da descolonização dos países africanos tem que recorrer a outras vias do pensamento que ultrapassam as heranças deixadas pelos colonizadores. Ao propor essa “nova” universalidade, Mbembe também conceitua o devir-negro no mundo, que por sua vez designa uma possibilidade ou risco para aqueles corpos negros e subalternos que se encontram nesse devir.

### **3.4.1 A invenção do Negro**

Assim como as outras teorias acima citadas, os estudos de Achille Mbembe evidenciam a ideia de um mundo construído pelo prisma eurocêntrico, moderno, colonial e liberal, em que a raça foi o fio condutor de corpos outros que não os europeus. A ideia de raça constituída foi o mecanismo usado pelo sistema colonial para legitimar todas as formas de dominação. “A raça era simultaneamente o resultado e a reafirmação da ideia global da irredutibilidade das diferenças sociais” (MBEMBE, 2014, p. 57). O autor, assim como na proposta descolonial citada anteriormente, acredita que essa racialização do mundo foi um projeto colonial-imperial, sustentado poder econômico (capitalismo) e moldado com o passar dos séculos, a fim de perpetuar sua dominação.

Como já visto, a construção da ideia de raça pode ser entendida a partir de diversos fundamentos. Pelo fato da expansão de um pensamento de dominação como a modernidade-colonialidade visando à exploração de territórios na América, havia a necessidade de controle



e transformação do outro em inimigo, seguida da degradação subjetiva do ser para a aceitação de uma escravização, ou simplesmente a diferenciação por fenótipos como a cor da pele. Sobre raça, Mbembe (2018, p. 106) afirma: “por princípio de raça, subtende-se, aliás, a forma espectral de visão e de diferença humana, susceptível de ser mobilizado para fins de estigmatização e de exclusão, de segregação, pelos quais tenta isolar, eliminar e até destruir fisicamente determinado grupo humano”.

Durante alguns séculos, a raça era quem dava as cartas da lei. Segundo Mbembe (2018, p. 105), era ela a unidade de medida da diferença, que determinava o princípio de exclusão, segregação e divisão social. A raça seria o principal mecanismo que surge na urgência de partilha do mundo. As dominações da modernidade europeia se deram a partir da ideia de raça, em específico na África.

Em consonância com outros autores, Mbembe (2018) concorda com a afirmação de que a instauração do critério raça foi importante desde o início da colonização, mas acrescenta que a urgência maior de usar a raça como instrumento de dominação foi entre os séculos XVIII e XIX, a época triunfal para o imperialismo. Afirma ainda que, para pôr em prática todas as técnicas apreendidas, seria necessário que o dominado fosse apenas o outro, pois, segundo Mbembe (2018, p. 105), esse tipo de dominação só poderia ser estabelecido fora das fronteiras europeias.

o negro e a raça têm significado, para os imaginários das sociedades europeias, a mesma coisa. [...] a sua aparição no saber e no discurso modernos sobre o homem (e, por consequência, sobre o humanismo e a Humanidade) foi, se não simultâneo, pelos menos paralelo; e, desde o início do século XVIII, constitui, no conjunto, o subsolo (inconfessado e muitas vezes negado), ou melhor, o núcleo complexo a partir do qual o projeto moderno de conhecimento - mas também de governação - se difundiu. (MBEMBE, 2018, p. 12).

Na visão de Mbembe (2018), o Estado moderno surgiu com o mercado global e foi esse Estado que instituiu uma empresa colonial, na qual o liberalismo trata da ideia que justifica a dominação, invasão, expropriação, escravização e acumulação de capital. Mbembe ainda alega que a máquina moderna sempre esteve empenhada na diferenciação da raça para conseguir a dominação, que durante o período colonial e imperial, a raça sempre foi usada com uma técnica de guerra, mas que é na fusão das ideias iluministas com o liberalismo que a separação entre o homem branco e o outro, que queria pode ser considerado homem (negro), aconteceu definitivamente.

A raça foi um instrumento estratégico para a empreitada de apropriação de terras africanas, visto que operacionalizava como um sistema político. É a raça que permite que seres



humanos sejam categorizados por questões fenotípicas, sociais, culturais. O colonialismo determinou que certas localizações eram zonas áridas e extremamente estéreis (FANON, 2008), áreas habitadas por não europeus e que tinham grande necessidade de (des)classificar aquele que era visto como o Outro, nesse caso os africanos. Esses locais também são entendidos como um sublugar, um não lugar, habitado por sub-humanos, sem cultura, sem linguagem e sem história.

A colonização ou partilha da África sucedeu de uma forma diferente da América, visto que em nenhum momento os países africanos foram incorporados aos países europeus. Em nenhum momento eram terras que se ligavam de alguma forma a eles, na construção do outro, do negro, daquele espaço que serve absolutamente apenas para ser explorado. Na ideia de valor mínimo das terras e dos negros é que eles também passaram a fazer parte de uma rota de comércio valioso, a rota de comércio humano do Atlântico. Esse é um processo que fica conhecido com racialização do espaço e territorialização da raça. Voltaremos a essa questão.

Ao homem branco foi atribuído a ideia de ser aquele que traz a luz ao mundo, que ilumina e leva ao progresso e à civilização. Já o africano toma a forma do negro, substantivo que será ligado à própria escuridão, à noite, ao sombrio (MBEMBE, 2018). Na afirmação de Mbembe (2018, p. 30): “o Negro, em particular, era o exemplo total deste ser-outro, fortemente trabalhado pelo vazio, e cujo negativo acabava por penetrar todos os momentos da existência – a morte do dia, a destruição e o perigo, a inominável noite do mundo”.

A classificação por cor e fenótipo invisibiliza aquele transformado em negro. A compreensão de sua existência é complexa para o próprio negro, que pode encontrar outros livres que não ele. Cria-se, então, segundo Mbembe (2017), uma vontade e esperança de libertação, que poderia ser proporcionada até pela morte. Toda violência causada seria alegada pela dominação racial não apenas do corpo, mas da mente, da cultura e do espírito.

Cabe salientar que os mesmos europeus que conseguiram criar a ideia de raça, de negro, a partir da fabulação de que negros não tinham alma, que não eram humanos, eram criaturas inanimadas, esses europeus fortaleciam no medo. Nos europeus havia o medo dos corpos negros, de quererem tomar o seu lugar. Reconheciam uma vontade própria nos negros, inerente aos humanos e que, através da miscigenação, poderiam produzir outros humanos. Esse medo fez com que a escravização fosse um mecanismo de educação de corpos, que seria necessário, segundo Tocqueville, já que os negros apresentavam todo tipo de degradação e abjeção, uma espécie de horror constitutivo.

Se nos primeiros séculos do colonialismo a ideia de raça eram costumes sistemáticos, com o tempo tornaram-se institucionalizadas, estabelecendo leis e técnicas mais apuradas de

segregação. A dominação pela raça tem como foco o corpo outro, e o campo de aplicação é a vida em sua generalidade (MBEMBE, 2018, p. 106):

se aprofundarmos a questão, a raça será um complexo perverso, gerador de medos e de tormentos, de problemas do pensamento e de terror, mas sobretudo de infinitos sofrimentos e, eventualmente, de catástrofes. [...] constituindo o Outro não como semelhante a si mesmo, mas como objeto intrinsecamente ameaçador, do qual é preciso proteger-se, desfazer-se, ou que, simplesmente, é preciso destruir, devido a não conseguir assegurar o seu controle total. (MBEMBE, 2018, p. 27-28).

A criação do conceito de raça está ligada diretamente ao controle de corpos. Com isso, surgiu o direito das pessoas de explorar, domesticar, civilizar esses corpos. Segundo Mbembe, o corpo negro, que foi tomado a partir do conceito racial, virou objeto, foi arrancado do seu lugar como uma mercadoria. Esse projeto político liberal europeu foi também reafirmado pela Filosofia e as ciências. O corpo negro conviveu com a violência dessas técnicas de poder racial. Essas técnicas de controle dos corpos negros não existiam mais enquanto leis, mas permaneceram de forma fantasmagórica. Hoje vivemos em países livres da escravização, porém corpos negros continuam sofrendo com a força invisível do controle de corpos.

O conceito do negro guiou todos os últimos séculos, trabalhando em técnicas sempre novas de dominação dos corpos. As colônias se foram, a escravidão moderna colonial também, mas o capitalismo se estabeleceu, assim, desenvolvendo novas técnicas de poder. Segundo Foucault, técnicas foram aprimoradas a partir do conceito do racismo de estado. Novas formas de dominação e sujeição vieram se moldando conforme a necessidade do seu tempo. Na esteira de novos modos de dominação, o autor conceitua a ideia da biopolítica, que consiste em formas de dominação que surgiram no século XIX. Com a transformação econômica e das relações sociais, o objetivo foi o controle de massas a partir da vigilância, do controle de natalidade, da manutenção da vida, lembrando que a questão de raça ainda está imbricada na ideia de biopolítica.

Mbembe (2018) se aprofunda nessa ideia e conceitua a necropolítica, na qual o Estado determina a política da morte. Ele argumenta que o controle da morte é herança do colonialismo e que qualquer “relato histórico do surgimento do terror moderno precisa tratar da escravidão, que pode ser considerada uma das primeiras manifestações da experimentação biopolítica” (MBEMBE, 2018, p. 27).

É também uma forma de modificação das tecnologias do poder que nesse momento estão sendo administradas pelo neoliberalismo, em que a preocupação é com os povos excedentes. Instaure-se o exercício da morte como gestão política, não apenas definindo quem

morre, mas como morre. Mbembe (2018, p. 40) recorre ao conceito de estado de exceção, no qual os direitos são suprimidos, sendo isso que garante soberania da dominação a partir da produção sistêmica da morte.

O contexto global faz com que o exercício de matar não esteja somente na mão do Estado. Outras instituições de poder (poderes paralelos) também são tentáculos do necropoder. É na construção da ideia de que certos corpos não são importantes que a necropolítica se assenta e é legitimada. No imaginário da população, produz-se “a percepção da existência do Outro como um assalto à minha vida, como uma ameaça mortal ou um perigo absoluto, cuja eliminação biofísica pudesse fortalecer a minha possibilidade de vida e de segurança” (MBEMBE, 2018, p. 17).

Propus a noção de necropolítica e necropoder para explicar as várias maneiras pelas quais, em nosso mundo contemporâneo, armas de fogo são implantadas no interesse da destruição máxima de pessoas e da criação de “mundos de morte”, formas novas e únicas da existência social, nas quais vastas populações são submetidas a condições de vida que lhes conferem o status de mortos-vivos. (MBEMBE, 2018, p. 77).

O necropoder se estabeleceu a partir da dominação total dos seres humanos com a política que permitiu viver à beira do não existir, subtraindo-se a dignidade humana e qualquer tipo de consciência que faça a pessoa ser pertencente à população, assim, mais uma vez, desumanizando corpos para legitimar a sujeição e a barbárie. Vejamos, por exemplo, a condição dos moradores de favelas, que estão expostos diariamente à morte, comandada pelo Estado, pela milícia e pelo tráfico. A espetacularização das mortes nesses espaços acontece diariamente, sendo legitimada ferozmente pela população.

O mundo contemporâneo vivencia cotidianamente a política da morte, política ligada aos tempos coloniais e com bases no racismo, mas que devido ao neoliberalismo é aplicada a todos aqueles corpos dispensáveis. O racismo, assim como em outros períodos da história desses últimos 500 anos, moldou-se ao mundo contemporâneo: “se, ontem, o drama do sujeito era ser explorado pelo capital, hoje, a tragédia da multidão é não poder já ser explorada de todo, é ser objeto de humilhação numa humanidade supérflua, entregue ao abandono, que já nem é útil ao funcionamento do capital” (MBEMBE, 2018, p. 15-16).

No neoliberalismo, o ser humano perde o seu valor, estando ele moldado a ser um corpo fluido, sempre em busca de consumir e, se não representa esse papel, não tem valor. O neoliberalismo molda os seres em função do mercado, se autoinstrumentalizando e instrumentalizando o outro, condenado a moldar-se em um mundo solúvel (MBEMBE, 2018).

O processo de aniquilação pela raça tomou novas formas e hoje é instrumentalizado pelo capitalismo também como uma política de privação da liberdade e da morte, mas de forma que essas pessoas nem tenham mais necessidade para máquina do capital, tão pouco sejam julgadas pela raça. Para exemplificar esse processo de dominação da colônia até tempos atuais, traremos o caso do Brasil, que desaguará em outro tema proposto por Achille Mbembe, o devir-negro no mundo.

### **3.4.2 O Negro no Brasil**

Partimos da premissa das implicações de que o mundo viveu a partir do conceito de raça e da análise que Mbembe estabelece para compreensão do mundo contemporâneo. É de extrema importância que identifiquemos o processo de raça e racismo em território brasileiro, visando a pressupostos que nos ajudem na análise do objeto desta pesquisa. Conhecer a forma com que o negro aqui foi tratado durante e depois da escravização é de suma importância.

A questão racial está presente em terras tupiniquins desde que os primeiros europeus aqui chegaram. Compreender a questão racial do Brasil é necessário para entendermos o poço das desigualdades nas quais estamos mergulhados e que são um reflexo de tempos coloniais. O Brasil foi, entre as colônias americanas, a que mais recebeu africanos escravizados. Entre os séculos XVI e XIX, aportaram por aqui cerca de 4,8 milhões de homens e mulheres.

De forma orquestrada, os africanos e africanas eram trazidos atentando para a sua não integração. Em um mesmo navio, eram trazidos homens e mulheres de distintas sociedades, etnias e línguas. Famílias eram separadas a fim de não manter a união e o contato. Os escravistas viam um modo seguro nessa heterogeneidade para estabelecerem o trabalho escravo, pois assim dificultariam o contato mais simples entre os cativos e impeliam-se as lutas e revoltas.

Assim como em todo processo de escravização, as mais diversas técnicas de dominação, contenção, segregação eram utilizadas e, na maioria das vezes, de forma a violentar não só o físico, mas também o psíquico. A tônica de que no Brasil a escravidão aconteceu de uma forma diferente criou na imaginação popular a ideia de uma democracia racial. As narrativas portuguesas afirmavam que na colônia os negros eram tratados diferentemente, de tal forma que eles se relacionavam de diversas formas com brancos, em uma relação tão harmônica que até procriavam e davam vida ao mestiço (GONZALEZ, 2018). A ideia de tal narrativa era criar um racismo à brasileira, sorrateiro, de modo a negar o passado violento em que a nação foi moldada.

Com a abolição, a população negra se via à margem e o trabalho livre foi um problema para população recém-libertada. Segundo Hasenbalg (1982, p. 85), a situação do negro no pós-abolição ainda era uma herança colonial. O preconceito e a discriminação racial, a não aceitação do negro como trabalhador livre, colaboraram para marginalização e desclassificação do negro livre. Com isso, negros e mulatos eram constantemente deixados de lado. Uma das características da modernização no Brasil foi a precariedade no desenvolvimento técnico e econômico e na inserção da mão de obra. Talvez fosse uma herança da cultura escravagista antes praticada no país. Nesse novo mercado de trabalho, os negros eram enxergados como inferiores, então não capacitados para trabalhos remunerados.

Mais um dos resquícios da ideia de dominação por raça foi a forma com que os negros foram abandonados à própria sorte no Brasil após o fim da forma legal de escravização. Àqueles negros que durante a escravidão era negado qualquer tipo de direito, continuou assim após a libertação, pois, imprudentemente negaram a ressocialização e inserção sociocultural dessa população. Marginalizados, os negros se concentraram em áreas urbanas carentes de toda forma digna de moradia e vida. Ocuparam espaços que deram à população branca mais uma forma de manter o desprezo pelo negro, agora visto como criminoso, preguiçoso e mal-educado. Reforçou-se que “só a raça de conquistadores é legítima para ter qualidade humana. A qualidade do ser humano não pode ser dada como conjunto a todos e, ainda que o fosse, não aboliria as diferenças” (MBEMBE, 2018, p. 111).

No início do século XX, já se notavam sinais da necropolítica de Mbembe (2018) sendo empregada no país. Nesse século XX, vimos o poder da morte, as formas de violentar e aniquilar de forma física e subjetiva o povo negro. Para alguns autores como Abdias do Nascimento (2016), a morte não acontece apenas por objetos bélicos ou de tortura, através do palpável. Ela acontece no campo do invisível, em que o racismo passa com sua sutileza, porém atravessa corpos com a mesma violência: o projeto de branqueamento de uma população e o apagamento epistêmico e cultural são exemplos de extermínio.

### **3.4.3 O devir-negro**

Até esse ponto, expusemos análises e conceitos do autor camaronês Achille Mbembe que nos direcionava ao entendimento da raça e do negro, e como o negro foi e está inserido na sociedade. Notavelmente, os estudos sobre raça partem da questão ligada ao fenótipo e à cor da pele. Como a ideia de negro surge na África, se os africanos e seus descendentes carregam esse

substantivo é porque ambos são produtos de um processo histórico que estão imbricados. Porém, as questões produzidas pela raça não se esgotam apenas no ser negro (MBEMBE, 2018).

Nesse sentido, a dominação pela raça, o racismo, que hoje está posto, não atinge apenas negros (MBEMBE, 2018, p. 17), por isso ele ressalta que o neoliberalismo, ao fundir capitalismo e animismo, resulta em consequências determinantes para o entendimento do racismo. O capitalismo e o neoliberalismo moldam-se e adaptam-se às novas conjunturas e, dessa forma, conduzem uma nova forma de escravização baseada nos discursos liberais. A isso, ele chama devir-negro no mundo, sendo que o devir-negro é aquele baseado nas concepções de dominação pela raça, mas que com o neoliberalismo passa a alcançar outros corpos que não apenas negros. Mbembe afirma:

Pela primeira vez na história humana, o nome Negro deixa de remeter unicamente para a condição atribuída aos genes de origem africana durante o primeiro capitalismo (predações de toda espécie, desapossamento da autodeterminação e, sobretudo, das duas matrizes do possível, que são o futuro e o tempo). A este novo caráter descartável e solúvel, à sua institucionalização enquanto padrão de vida e à sua generalização ao mundo inteiro chamamos o devir-negro do mundo. (MBEMBE, 2018, p. 19-20).

Devir-negro no mundo conceituado por Mbembe parte do conceito de devir proposto por Gilles Deleuze. Mas, o que seria o devir? Em uma explicação simplificada, o devir é um conceito filosófico que significa “vir a ser, o tornar-se”. O primeiro filósofo a trabalhar com a ideia de devir foi o grego Heráclito de Éfeso e, para ele, tudo que existe, só existe, pois há o seu oposto. E mais, tudo que existe está em constante mudança, em movimento, é fluido, então o devir seria essa força de transformação no oposto.

Para Gilles Deleuze, o devir é o desejo de fazer-se copresença, é aquele que propõe forças dos corpos e do desejo e diz que a força transformadora só acontece devido ao contato com o outro. O devir, portanto, é a força de construção e destruição que só acontecerá em contato com aquilo que não seja si mesmo:

Um devir não é uma correspondência de relações. Mas tampouco ele é uma semelhança, uma imitação e, em última instância, uma identificação. (...). O devir não é uma evolução, ao menos uma evolução por dependência e filiação. O devir nada produz por filiação; toda filiação seria imaginária. O devir é sempre de uma ordem outra que a da filiação. (DELEUZE; GUITARRI, 1997, p. 14)

O devir sempre estará se construindo a partir do encontro e contato com o outro. Deleuze (1998) afirma que os devires não são fenômenos de imitação ou de assimilação, pois o processo do devir é contra toda generalização, é aquele que nos tira da zona de identificação, uma fuga, uma desterritorialização. Seria, portanto, uma fuga do padrão, uma ruptura com o dominante e,

nesse caso, o padrão dominante é o homem branco europeu heterossexual. Deleuze pontua que são diversos os devires que podem surgir da diferenciação, o devir-mulher, devir-animal, devir minoritário, que não cabe na ideia de identidade de homem, mulher, mas ideias daquilo que flui e que constitui movimentos para que padrões não se estabeleçam. Sempre será um eterno recompor.

Dada essa ideia de devir, voltemos ao devir-negro proposto por Mbembe. Como já colocado, a invenção do “negro” é uma construção que vai além do diferenciar, ela diferencia para degradar, violentar. Se constitui no alterocídio, ou seja, “constituir o outro não como semelhante a si mesmo, mas como objeto intrinsecamente ameaçador, do qual é preciso proteger-se, desfazer-se ou destruir (quando não se pode controlar)” (MBEMBE, 2018, p. 26).

O percurso da história de raça e do negro nunca esteve estático ou congelado no tempo. Mesmo como elemento principal do mundo ocidental, colonial e imperial, sempre fizeram parte de um encadeamento de coisas, elas mesmas inacabadas (MBEMBE, 2018, p. 20). Não esqueçamos que o Negro foi o único ser humano que teve seu corpo coisificado e tornou-se uma mera mercadoria (MBEMBE, 2018).

Contudo, Mbembe define que os horrores criados outrora pela agência colonial se expandiram com o capitalismo e o neoliberalismo, o que é uma construção desértica e que vai aplicar a todos os outros a degradação até agora só vivida pelo escravo negro. Fato é que “os riscos sistemáticos aos quais os escravos negros foram expostos durante o primeiro capitalismo constituem agora, se não a norma, pelo menos o quinhão de todas as humanidades subalternas” (MBEMBE, 2018, p. 17), diante do capitalismo, das relações de consumo e das mudanças nas relações sociais. A segregação não acontece apenas pelo fenótipo, surgindo o racismo sem raça.

Mbembe mostra as etapas de degradação que os negros passaram durante a história e conceitua o devir-negro no mundo que se estabelece na terceira fase do neoliberalismo. A intenção é chegarmos ao ponto de compreender o processo que estamos inseridos, a fim de transformar o futuro. Nesse contexto, o devir-negro não se debruça apenas na ideia de exploração, mas no que consiste um devir-negro fértil para construção do singular, independente dos atravessamentos que o colonialismo colocou e foram ressignificados pelo capitalismo.

Humilhado e profundamente desonrado, o Negro é, na ordem da modernidade, o único de todos os humanos cuja carne foi transformada em coisa, e o espírito, em mercadoria – a cripta viva do capital. Mas – e esta é a sua manifesta dualidade –, numa reviravolta espetacular, tornou-se o símbolo de um desejo consciente de vida, força pujante, flutuante e plástica, plenamente engajada no ato de criação e até de viver em vários tempos e várias histórias ao mesmo tempo. (MBEMBE, 2018, p. 21).



### 3.4.4 O Afropolitanismo como proposta de mudança

Toda a contextualização da teoria de Mbembe nos permite entender a invenção do Negro e como essa ideia de construção e diferenciação do outro foi conduzida e aprimorada durante os séculos até chegarmos ao século XXI. Assim, enquanto o racismo e a política da diferenciação não forem combatidos, não haverá mudança. O autor propõe, como ruptura ao mundo colonialista neoliberal, “um mundo em que todos se sentem à mesa e partilhem” (MBEMBE, 2018, p. 305), pois sem isso não haverá mudança, com a ideia de reconhecer para reconstruir:

Estamos condenados a viver não apenas com o que produzimos, mas também com o que herdamos. Tendo em vista que não saímos inteiramente de uma mentalidade dominada ainda pela ideia da seleção entre diferentes tipos de humanos, será preciso trabalhar com e contra o passado, de tal maneira que este possa se abrir a um futuro a ser compartilhado com igual dignidade por todos. A questão da produção, a partir da crítica do passado, de um futuro indissociável de uma certa ideia da justiça, da dignidade e do bem comum, eis o caminho. (MBEMBE, 2018, p. 307).

Na emergência da reconstrução do mundo, das histórias, dos saberes e de mulheres e homens que foram degradados, Mbembe (2001, 2014, 2018) atenta para alguns problemas, pois, para ele, alguns estudos têm a premissa de remontar algumas civilizações africanas e suas origens, demandando um olhar extremo para a exaltação da raça e da busca por raízes que denominam o poder, compostas por realezas que não anulam a ideia racial criada e, sim, reafirmam, mostrando que assim como os brancos, também temos um passado de glórias. Mbembe (2001, p. 183) questiona se os negros realmente querem ser parte de uma cultura genérica de identidade humana ou se querem fazer parte de uma humanidade baseada em uma diversidade cultural.

Nesta mitologia, os negros tornam-se cidadãos não porque são seres humanos dotados de direitos políticos, mas por causa, tanto de sua cor, como do privilégio de sua autoctonia. As autenticidades territorial e racial confundem-se, e a África se torna a terra da gente negra. Já que a interpretação racial está na base de uma ligação cívica restrita, tudo o que não seja negro está fora de lugar, e, portanto, não pode reivindicar nenhuma forma de africanidade. (MBEMBE, 2001, p. 185).

Mbembe argumenta que houve e ainda há algumas formas nas quais o negro vem sendo estudado na sociedade, com ideias que partem de uma base teórica fundamentada ou no eurocentrismo, ou nas ideias afrocentradas. Na perspectiva eurocêntrica, países africanos e da



diáspora proporcionaram a incorporação de negros na sociedade, desde que esses se assimilassem aos brancos, comungando da mesma fé (cristianismo) e do modo “tradicional” de ser, assim ofertando todo o gozo de cidadão e, no caso, só os negros assimilados aparecem no estudo. Por um lado, as ideias afrocentradas alegam que o africano partia de uma cultura autêntica, tão boa ou superior à branca. Por outro lado, a ideia eurocêntrica baseia-se no reconhecimento apenas daqueles que foram assimilados. A ideia afrocentrada não leva em consideração relações que africanos estiveram com brancos e não brancos. Para Mbembe, ambas ideias são ruins por serem unilaterais, impossibilitando a construção de um ser singular e autônomo.

Achille Mbembe se baseia nos estudos africanos para a compreensão da diversidade étnica cultural e na formação com bases na diversidade, pensando nas dinâmicas sociais, no território africano e no encontro com outros territórios.

Para nos afastarmos do ressentimento e da *lamentação sobre a perda de um nom propre*, deve-se abrir um espaço intelectual para repensarmos aquelas temporalidades que estão, sempre simultaneamente, se ramificando em diversos futuros diferentes, e ao fazerem isso abrem caminho para a *possibilidade de múltiplas ancestralidades*. Sociologicamente, deve ser dada atenção às práticas cotidianas através das quais os africanos reconhecem o mundo e mantêm com ele uma familiaridade sem precedentes, ao mesmo tempo em que eles inventam algo que pertence tanto a eles, quanto ao mundo em geral. (MBEMBE, 2001, p. 187).

A partir dos estudos africanos e da ideia de uma África descolonizada, Mbembe (2014) conceitua o afropolitanismo, em que se pode pensar a diversidade africana pelo mundo. Assim, Mbembe (2014) define o afropolitanismo:

A consciência dessa imbricação do aqui e do alhures, a presença do alhures no aqui e vice-versa, essa relativização das raízes e a filiações primárias e essa maneira de escolher, com pleno conhecimento de causa, o estranho, o estrangeiro, e o longínquo, essa capacidade de reconhecer a sua face no rosto de estrangeiro e de valorizar os traços do longínquo no propínquo, de domesticar o in-familiar, de trabalhar aquilo que se aparenta inteiramente a uma ambivalência – é essa sensibilidade cultural, histórica e estética que assinala adequadamente o termo «afropolitanismo». (MBEMBE, 2014, p. 184)

Para Mbembe (2001, p. 198), “o mundo permanece preso dentro de uma concepção de tempo como espaço e de identidade como geografia”. Em consonância a essa ideia, acreditamos estar na diáspora esse encontro in-familiar, produzindo assim uma identidade, forjada no encontro de diversos corpos de diversas etnias. Por essa razão, temos por escolha teórica a perspectiva de Mbembe, que nos leva a ouvir aqueles que foram silenciados, sem que uma ideia estática de identidade leve a uma falsa compreensão.

Assim como diz Mbembe (2018), buscamos nessa fundamentação teórica um percurso de “múltiplos afluentes, nesse momento em que as coisas se voltam para nós, e que a Europa deixa de ser o centro gravitacional do mundo” (MBEMBE, 2018, p. 11). Acreditamos que, para entender pessoas e outras culturas que foram forçadas em um tempo e espaço nos quais foram forçadas a estar, precisamos compreender todo o processo que os inventou como outro, como negro, como subalterno, como objeto. Cabe compreender também as dinâmicas sociais e culturais, entre o dominante e o dominado. Nesse sentido, todas as teorias aqui expostas tratam desse processo, cada uma com sua especificidade, e com intuito de produzir conhecimento para além da base hegemônica eurocêntrica.

Começamos o capítulo abordando os pensamentos afrocentrados e o paradigma da afrocentricidade, estudos e teorias que contribuem para um conhecimento de uma África que foi apagada, trazendo cosmovisões e epistemologias que o processo de cominação europeu tentou apagar. Produziu-se uma historiografia africana necessária para restituir o tempo e espaço que foram roubados, contudo, há uma exaltação da raça em bases da diferenciação, uma reconstrução da África a partir da ideia de raça criada pela Europa. A teoria fica limitada em compreender apenas uma África negra, o que limita para pensar espaços marcados pelo encontro, espaços na diáspora que foram necessários serem construídos com a finalidade de sobreviver.

A segunda corrente teórica que trouxemos foram os estudos descoloniais, a proposta teórica que conceitua as marcas deixadas pela experiência descolonial, tanto na cultura como nos territórios. Evidenciar o conceito de colonialidade nos ajuda a compreender que mesmo libertos da colônia, de alguma forma a dominação acontece. São estudos que contribuem excepcionalmente para fazer emergir culturas e saberes autóctones que foram apagados pela colonialidade, não só os fazendo ser vistos, mas construindo uma base de legitimidade epistemológica. No entanto, a perspectiva não nos fornece elementos para pensar, para além da raça, saberes e sujeitos não autóctones que de alguma forma foram atravessados pela colonialidade. Pensamos os negros na diáspora americana, que juntos aos indígenas construíram sociedades e saberes a fim de resistir ao sistema colonial. Dito isso, acreditamos haver um limite nessa teoria para fazer compreender nosso objeto de pesquisa.

Os estudos de Mbembe, além de contribuírem para todo o entendimento desse passado colonial que criou o negro, depois o desqualificou, matou, mutilou física e subjetivamente, levamos a compreender que os instrumentos de dominação criados pela agência colonial foram moldando-se conforme a política econômica mudava. A lógica da exploração sempre foi

concebida a partir dos subsídios raciais, mas em tempos de neoliberalismo é aplicada para não polpar ninguém (independe de raça ou etnia) e nenhuma região.

Outro ponto importante da teoria de Mbembe é que ele leva em consideração o encontro de mundos. Seja positivo ou negativo, esse encontro aconteceu e continua acontecendo. Não se pode pensar as diásporas sem considerar o encontro (mesmo que imposto) com o mundo europeu. Mbembe propõe pensar de uma forma ampla, pensar os atravessamentos passados e principalmente os contemporâneos.

Pois bem, nossa escolha pela teoria de Mbembe acontece, pois pesquisamos uma manifestação cultural que tem suas bases negras, mas professa uma fé europeia, manifestação que na cidade de Ibiá (MG) é datada documentalmente só a partir de 1958. Diante disso, como analisar sem considerar a multiplicidade dos sujeitos que compõem essa manifestação sem atender para as condições políticas e econômicas que, como veremos, foi e têm sido um atravessamento para os sujeitos e a manifestação?

Concordamos com Mbembe (2018) quando propõe que devemos fazer uma reparação, tendo em vista as marcas e lesões que o processo de racialização nos causou, no entanto, sem a fragmentação, que já é um dos instrumentos do pensamento europeu. É preciso compreender o todo que envolve os sujeitos na contemporaneidade, que têm sua identidade ainda em construção, baseados no encontro com a diversidade. Portanto, encontramos nessa teoria a base para falar de um apagamento epistêmico intencional, para falar do racismo, mas também para falar da resistência e de formas de apresentar o que foi escondido e de ouvir aqueles que estavam sendo silenciados.

## 4 NA DIÁSPORA, O CONGADO

Neste capítulo, apresentaremos o nosso objeto de pesquisa. Traremos a história do congado e moçambique na cidade de Ibiá (MG) e as festividades que os envolvem. Também buscamos territorializar essa manifestação cultural de Ibiá, apresentando a relação da cidade e a população com o congado. Empregaremos o termo *congado* como uma forma ampla de referir a todas os grupos que compõem reinados e irmandades como: congados, moçambiques, catupés, vilões; e usaremos o termo *congadas* para referir às festividades de reinado e aos festejos a santos.

Pensar no congado é pensar no espaço de troca de saberes, de fé, de encontros, de comunidade. Os sujeitos que fazem parte da manifestação são exemplos de resistência e transformação. Ao pensar o congado é de extrema importância que conheçamos as festividades que o envolvem, pois é essa expressão do congado que mais sofre interferências políticas, sendo ela a parte que o congado se encontra com a comunidade e coloca todas suas cores, saberes, fé, dança e música na rua.

Nesse sentido é que faremos a descrição de alguns mitos fundadores do congado no Brasil e em Minas Gerais, sobre como se constitui o congado em Ibiá, como são seus ritos e festividades e como ele se relaciona com a cidade e sua população. Para isso, descreveremos a cidade de Ibiá e sua construção histórica. Pontuamos que na cidade esteve assentado um dos maiores quilombos do Brasil e que sua existência é contada e cantada por uma diversidade de congados e moçambiques da região do Alto Paranaíba e Triângulo Mineiro. A observação desses pontos é importante para o entendimento da relação congados, seus sujeitos e o território.

### 4.1 CONGADO: SEU MITO FUNDADOR

Congado é uma denominação genérica utilizada para designar o agrupamento de vários rituais que têm por princípio a devoção a Nossa Senhora do Rosário, São Benedito e Santa Efigênia. O congado e as festividades aos santos constituem-se em um território cultural que mistura uma diversidade de sentidos em que homens e mulheres de várias idades dançam, cantam, lutam, resistem, ensinam e aprendem. É um espaço de tensões, construções e desconstruções costurado pela tradição e pela fé. A manifestação cultural que ocorre em todo o território brasileiro tem suas diferenças ritualísticas e de mito fundador. Nesse sentido, muitos estudiosos tentam enquadrar o mito fundador sendo ou de origem europeia ou africana. Independente da origem, o que se tem de concreto é que no Brasil as congadas remetem à

louvação à Nossa Senhora do Rosário, protetora dos escravos, às coroações de reis e rainhas africanas, às festividades (danças, cantos) e a alguns rituais católicos que foram “africanizados” em parte da África bantu.

O Dr. Jeremias Brasileiro, congadeiro e historiador, define o congado como:

O Congado é um culto aos ancestrais de hierarquia superior, realizado por nações diversas, possuidoras de antepassados comuns e que através de danças, de percussões africanizadas, de cantorias antes generativas somente ao Rei Congo e depois cristianizadas por influências jesuíticas, mimetizou-se ou paralelizou-se dentro da fé popular brasileira. (BRASILEIRO, 2001, p. 14).

Para alguns autores, a gênese da manifestação cultural é de origem europeia e remete às lutas da Idade Média. Outros ainda alegam essa origem europeia, pois na maioria dos lugares o congado está diretamente ligado às irmandades católicas. As irmandades católicas eram de grande expressão e faziam parte da Igreja Católica desde o século XIII, quando levavam o nome de confrarias, sendo espaços organizados por leigos. Foram trazidas para a América Portuguesa no empreendimento colonizador europeu e, nesse aspecto, surgiram as irmandades, que eram constituídas por escravizados e libertos, que pertenciam à mesma origem étnica, tendo a anuência do Estado e o apoio da Igreja. Segundo Mattoso (1992, p. 27), “era a partir da aceitação do compromisso que os membros da irmandade se comprometiam a venerar o santo padroeiro, mantendo seu culto e promovendo sua festa”.

A ideia de fomentar essas irmandades era uma forma de integrar escravizados e libertos às práticas devocionais católicas, ainda contribuindo para a submissão desses à Igreja. A iniciativa dessa permissão também era fazer com que os sujeitos, tidos como “inferiores” na sociedade, tivessem alguma participação religiosa e social que proporcionasse algum protagonismo. Nesse sentido, Julita Scarano afirma que:

[...] Como as celebrações eram ordinariamente religiosas e assim abertas a toda população, qualquer festa católica poderia proporcionar tais oportunidades, mas era nas comemorações de seus santos protetores que o preto se torna o organizador, o “dono” da festa, patrocinando-a a seu gosto. (SCARANO, 1975, p. 145).

Já outros autores acreditam que o congado tem sua gênese fundadora na festividade do congado, que "remete à história do Congo e de D. Afonso I, à importância da conversão ao cristianismo para alguns chefes africanos e à catequese, que andava de mãos dadas com a escravização" (SOUZA, 2006, p. 308). Dom Afonso I foi um rei congolês, conhecido pela relação diplomática e de submissão ao rei de Portugal. Ao se converter ao catolicismo, D. Afonso contribuiu para a expansão do cristianismo em seu território. Ele é representado nas manifestações do congado como Rei Congo. Foi como mito que Dom Afonso reapareceu no

Brasil, já sem nome, mas também como fundador de uma nova sociedade, de uma comunidade negra católica (SOUZA, 2006).

Em Minas Gerais, a origem do congado está relacionada a Chico Rei. Segundo historiadores e a cultura oral, sua história remonta a primeira metade do século XVIII. Chico Rei seria um rei congolês de nome Galanga, trazido com sua família para ser escravizado nas minas de ouro. Ainda na África foi rebatizado pelos mercadores de escravos como Francisco. Durante a travessia do Atlântico, a filha e a esposa de Galanga faleceram e tiveram seus corpos jogados ao mar. Aportaram em terras baianas. Galanga e seu filho foram comprados por um homem de Vila Rica. Ao chegar à cidade mineira, Galanga encontrou-se com outros conterrâneos e logo a fama de que um rei do Congo havia chegado começou a se espalhar. Galanga passou a ser conhecido por todos como Chico Rei. Em dois anos conseguiu sua alforria, foi morar em uma mina abandonada, onde encontrou algumas pepitas que usou para alforriar seu filho. Nesse período, inscreveu-se na Irmandade de Nossa Senhora do Rosário dos Pretos. Anos depois, conseguiu a alforria de trinta e cinco patrícios.

Segundo Vasconcelos (2007), em 6 de janeiro de 1747, dia de Reis, na capela de Nossa Senhora do Rosário, Chico Rei organizou uma grande festa para os recém-libertos e seus patrícios, na qual estavam trajados como na África. A festa passou a acontecer anualmente e a eleger seus reis e rainhas. Portanto, é uma manifestação de caráter religioso, que independentemente da existência de irmandades destaca a força da cultura, memória, religiosidade e da fé de um povo. Em versos de cantigas de congado, podemos perceber como essa versão está presente no congado: *"pra Rei branco nunca vê/o Rei Congo é nosso Rei/o Rei Congo é nosso Rei/outro Rei queremos não"*.

Em Minas Gerais há, também, a narrativa de Nossa Senhora do Rosário retirada das águas. Segundo Martins (1997), após o encontro de Nossa Senhora e da disputa entre os senhores brancos e negros escravizados, a imagem foi colocada em uma capela e passou a ser protetora dos negros. Ainda segundo Martins (1997), essa narrativa é tecida pelo cruzamento do texto católico e encenado pela tradição oral. Na ritualística do cortejo das congadas, a história é contada pelos ternos de moçambiques. A história conta que:

Em certa época da escravidão, Nossa Senhora do Rosário apareceu sob as águas do mar. Os portugueses, brancos, donos de terra viram e foram tirá-la. Chamaram os jesuítas, levaram banda de música, coral, fizeram uma igreja e a colocaram lá. Mas a santa voltou para o mar. Imediatamente, o grupo do Congo se dirigiu para a areia e, tocando seus instrumentos, rezaram, dançaram, cantaram para que a Santa Virgem viesse até eles. Mas Ela não veio. Só conseguiram fazer com que a imagem se movesse uma vez: num movimento rápido, Nossa Senhora se encaminhou para a frente e parou. Então vieram os negros moçambiqueiros, batendo tambores recobertos de folhas de inhame, cantando para a santa e pedindo-lhe que viesse para protegê-los. A imagem

veio se encaminhando acompanhando-os, em movimento do vai-e-vem das ondas, lentamente, até chegar à praia. (ROCHA, 2009, p. 107).

E é dessa última narrativa fundadora que os congadeiros em Ibiá se baseiam, ao responder sobre o papel dos ternos de moçambique nas festividades de Nossa Senhora do Rosário e São Benedito. A recontada tem algumas mudanças, mas mantém o princípio que consiste em dizer que os únicos que conseguiram tirar Nossa Senhora das águas foram os negros. Nesse sentido, o capitão do Congo, E1, afirma que:

*O moçambique conta a história do encontro de Nossa Senhora, são eles os rezadores. Foram eles (rezadores negros) que conseguiram tirar Nossa Senhora do Rosário de dentro da água e trazer para a Igreja. Ela (Nossa Senhora) foi encontrada pela capitania, pelos senhores de fazenda, levava para casa quando chegava, no outro dia ela tinha voltado para a água. Toda noite ela voltava para água. Só os negros conseguiram colocar ela no lugar. (E1 – Capitão do Congo Real)*

Cabe pontuar que, independentemente da gênese do congado e das várias narrativas orais, alguns elementos sempre estarão presentes na manifestação cultural: a situação de degrado e escravização do negro, a reversão da posição de inferior, as resistências expressadas por meio dos cantos e tambores e a hierarquia na formação do cortejo, diferenciando congo, moçambiques, catupés e vilões.

Os valores que traduzem a visão de mundo que espelham, as formas rituais que performam e a reposição cultural que estabelecem vêm d'além mar, como rizomas ágrafos, reinscrevendo perenemente, no palimpsesto textual brasileiro, a letra africana. Essas reposição e reversibilidade fundam os festejos do Reinado e dos Congados. Em seu universo narrativo textual narra-se um saber que traduz o negro, como signo de conhecimento e agente de transformações (MARTINS, 1997, p. 41).

As ritualísticas seguem da seguinte forma: a congada é a chegada, são os congos que reúnem a todos para que o moçambique conte a história. O congado tem uma batida mais alegre, provocando movimentos mais rápidos, mas os cantos podem ser alegres ou tristes, vem com vestimentas mais coloridas e festivas, é ele que vai abrindo os caminhos. Os instrumentos utilizados são: caixas, tamborim, reco-reco, pandeiro e sanfona.

O moçambique vem contando a história de Nossa Senhora do Rosário, com um pisado mais lento, levando preso aos tornozelos as gungas que os barulhos remetem ao arrastar dos grillhões e correntes dos escravizados. O cantar é em alusão ao murmúrio que o escravizado fazia ao caminhar, mas que não remete ao choro e sim a uma oração. Toda a ritualística transcende tempo e espaço. Os instrumentos utilizados são: gungas, patangoma e xique-xique.



Brasileiro (2001) diz que podemos encontrar algumas diferenças entre os ternos de congados e moçambiques do Triângulo Mineiro e Alto Paranaíba. As principais são que no Triângulo Mineiro os ternos contam com uma quantidade maior de dançadores e os moçambiques nem sempre fazem a história de Nossa Senhora do Rosário.

#### 4.2 TERRITÓRIO ANCESTRAL: QUILOMBO DO AMBRÓSIO - UMA HERANÇA CULTURAL

Ibiá é uma cidade mineira localizada na Região do Alto Paranaíba. Segundo o Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística (IBGE), a cidade tem aproximadamente vinte cinco mil e quinhentos habitantes, sendo que um terço dessa população vive em distritos e áreas rurais. A economia da cidade está majoritariamente ligada ao agronegócio. Segundo estudos, provavelmente o primeiro núcleo de ocupação de povos não originários, onde hoje se localiza o município de Ibiá, tenha sido o Quilombo do Ambrósio, formado provavelmente nas primeiras décadas do século de XVIII.

Ao que indica a historiografia, a existência do quilombo é marcada por dois períodos, um primeiro Quilombo do Ambrósio, que ficava na cidade onde hoje é a cidade de Cristais, destruído em 1746 (MARTINS, 2008), e um segundo Quilombo do Ambrósio, na região onde hoje é o município de Ibiá, constituído por remanescentes do primeiro e destruído em 1759. Entretanto, a partir de uma pesquisa arqueológica feita no local e liderada pelo professor Carlos Magno Guimarães, da UFMG, no início dos anos de 1990, acredita-se que o quilombo destruído em 1746 ficava sim hoje onde é o município de Ibiá. Em dossiê de tombamento do Quilombo do Ambrósio, consta que ele foi destruído em 1746 e não mais reconstruído.

Ainda segundo o dossiê de tombamento e Alves (2017), o lugar onde estava o núcleo de ocupação de moradias do quilombo estava em uma área de 1,5 hectares e era rodeado por um fosso em formato de ferradura. Segundo Alves (2017), ainda podem ser destacados alguns elementos geográficos associados a documentos e mapas feitos pelas expedições de visavam destruir o quilombo, são eles: o Morro do Espia, o Córrego do Ambrósio e o Córrego do Quilombo. A cultura oral também confirma a ligação entre o território e o quilombo.

O Quilombo do Campo Grande ou Quilombo do Ambrósio foi conhecido pela sua grandeza, pela união entre negros e indígenas e pelo seu líder, Rei Ambrósio. Ambrósio e seu quilombo estão presentes na memória cultural dos congados, principalmente nas regiões do Triângulo Mineiro, Alto Paranaíba e Sudoeste Mineiro. Consta em narrativas da gênese das congadas e nas cantigas de resistência.



O Quilombo do Ambrósio é datado do século XVIII na região do Campo Grande. Essa região não tinha uma demarcação territorial definida. Segundo Amantino (2001), compreendia os espaços entre o sul de Goiás, oeste de Minas Gerais e norte São Paulo. Outra demarcação que constava em documentos oficiais eram as fronteiras entre a Comarca de Rio das Mortes e a Comarca do Rio das Velhas. Em carta ao Rei de Portugal, de 1746, davam-se notícias que há aproximadamente vinte anos haveria surgido um quilombo "entre as comarcas do Rio das Mortes, na capitania de Minas, Goiás e capitania de São Paulo" (LIMA, 2008, p. 180 *apud* ALVES, 2017, p. 88).

mais de vinte annos q. em distancia da Coma. de São João del Rey p<sup>a</sup> aparte chamada de Campo grande entre a da Comarca ead Goyáz principiou a formar-se hum troço de negros aq vulgarmente chamão quilombo e ha annos se tem aumentado (ALVES, 2017, p. 112)

Na busca por uma rápida expansão do empreendimento da mineração, os colonos se valeram de uma grande quantidade de mão de obra de negros escravizados e que em sua maioria provinham de terras africanas de cultura bantu, pois eles possuíam um vasto conhecimento na mineração e ferraria. Com a crescente no contingente de escravizados, conseqüentemente houve um aumento das fugas, facilitando a formação de quilombos e/ou mocambos.

A região compreendida como Campo Grande era território dos povos Kayapós, que causavam grande medo nos brancos que ali transitavam. No entanto, no período de expansão da mineração não eram apenas os Kayapós que amedrontavam aqueles que ali queriam se estabelecer. Era cada vez mais intensa a chegada de escravizados fugidos para habitar o Quilombo do Ambrósio (AMANTINO, 2001; LIMA; MORI, 2013; ALVES, 2017). Assim como os Kayapós, os negros que ali chegavam estavam a fugir das sujeições e dominações dos senhores brancos, querendo quebrar com um sistema que os escravizavam e violentavam.

Diferentemente do que apontam alguns documentos e historiadores, os quilombolas não viviam apenas de furtos, contrabandos e ataques aos roceiros e comerciantes. Eles estavam inseridos em um sistema social e cultural e também em um sistema econômico local, em que comercializavam e efetuavam trocas das mercadorias e produtos produzidos em suas roças (ALVES, 2017, p 88). Várias atividades eram desenvolvidas para o sustento e escambo, tais como: caça, coleta, agricultura, criação, mineração, contrabando, assaltos a tropas e fazendas. Alves (2017) também alega que, apesar de o quilombamento ser entendido como uma rebelião por muitos, acredita que era apenas uma rejeição ao sistema escravocrata. Os quilombolas não presavam pela destruição, mas sim pela rejeição à ordem escravagista.

Assim que se descobriu a existência da comunidade do Ambrósio, cogitaram-se os procedimentos visando a sua destruição. O volume do quilombo era composto, segundo as estimativas oficiais, por entre 600 e 1.000 pessoas, o que era um contingente excepcional para a época. O quilombo não era composto apenas por negros fugidos, mas pelos temidos indígenas Kayapós e alguns homens livres à margem da sociedade, tido como vadios. Como já mencionado, a dinâmica social e econômica transcendia o território do quilombo. Essa união entre homens e mulheres renegados pela sociedade colonial, além de realçar uma dinâmica diferente, causava pânico e uma pressa das autoridades em acabar com essas comunidades.

Os expedicionários começaram a denunciar problemas reais e imaginários, demandando uma urgência para acabar com o quilombo. Alves (2017) pontua que os documentos coloniais continuavam enormes exageros e sempre acentuavam a quantidade de pessoas que viviam nos quilombos, expondo uma espécie de sadismo nos ataques dos aquilombados feitos aos vilarejos. Os escritos nos documentos oficiais, mesmo contendo inverdades, foram suficientes para causar temor na população e legitimar ataques a quilombos e quilombolas. Outro ponto encontrado em documentos que atormentavam a agência colonial era a capacidade de auto-organização, autonomia e união do quilombo, a ponto de elegerem até um rei (ALVES, 2017).

Dados os fatos, as expedições começaram a ser formadas, vilarejos foram estabelecidos a fim de povoar o território do Campo Grande e desenvolver uma maior dominação do território, com os senhores ali aldeados contribuindo para ataques aos quilombos, tirando o peso financeiro do Governo.

As primeiras tentativas em acabar com o Quilombo do Ambrósio foram frustradas, assim o governador de Minas voltou a interferir e uma expedição de repressão começou a ser montada, ordenando que se acabasse com o Quilombo do Ambrósio e outros que poderiam existir na região. Segundo documentos, o grupo expedicionário contava com aproximadamente quatrocentos homens, dentre eles capitães do mato e milicianos. Com a expedição, liderada por Inácio Correa de Pamplona, o Quilombo do Ambrósio foi dizimado, constando que, na data do ataque, o quilombo possuía trinta e três residências e aproximadamente trezentos aquilombados. Não se sabe ao certo se todos foram mortos no ataque, nem se o seu líder, o Ambrósio, sobreviveu.

A memória do quilombo permanece na cultura. A expressão de resistência do Quilombo do Ambrósio é representada todo ano em que as festividades do congado acontecem em Ibiá, assim falou o E1. Remetemos a Ibiá como território ancestral, pois toda a herança africana citada pelos entrevistados parte desse território de resistência, que é o Quilombo do Ambrósio,

a primeira ocupação não originária no que hoje compreende o município, onde parte do ideal heroico do Rei Ambrósio se faz com a manutenção da cultura e do congado.

A cartografia quilombola revela que a um quilombo são associados sentimentos de comunidade, resistência, preservação da vida e raízes (ANJOS, 2006 *apud* GABARRA, 2009, p. 189). O Quilombo do Ambrósio foi, portanto, esse espaço de memória coletiva que construiu esse senso de comunidade a partir da construção do imaginado. Nesse sentido, Gabarra (2009) contribui afirmando que:

O quilombo do Ambrósio faz parte desse conjunto, primeiramente, porque é hoje pensado a partir da ideia de resistência étnica de uma comunidade capaz de se organizar e se reproduzir, no espaço geográfico em que seus ancestrais viveram em condições adversas, de uma forma particular. (GABARRA, 2009, p. 189).

Jeremias Brasileiro (2017) ressalta não apenas a importância do Quilombo do Ambrósio, mas a do seu líder de mesmo nome. Brasileiro fala da importância que tem Ambrósio, o guerreiro e rei para os congados do Alto Paranaíba, Triângulo Mineiro e Sudoeste mineiro. O autor ainda alega que folcloristas e historiadores remetem o congado mineiro ao mito fundador Chico Rei e ocultam toda trajetória de Ambrósio. Contudo, não há provas documentais que Chico Rei realmente existiu, já Ambrósio consta como líder de um dos maiores quilombos do país. Criam na imagem do Chico Rei o símbolo do assimilacionismo da cultura, um homem negro que seguia a fé católica e que trabalhou para conquistar a alforria de muitos. Já Ambrósio representa o negro insolente, fujão.

Ambrósio foi um negro agricultor de origem bantu, cujo o próprio “nome remete a um radical na língua bantu, tal como Ambriz, um porto no norte do antigo Reino do Congo” (GABARRA, 2009, p. 190). Não existe uma biografia sobre Ambrósio, ele está presente na memória e na tradição oral e, segundo Guimarães (1990), encontra-se menção a ele e sua história em um manuscrito de Carmo Gama, uma menção que tenta recuperar uma imagem que os distancie da herança africana. Ele o descreve como:

O escravo é muito jovem, fez-se homem purificado de muitos vícios de sua nação, para o realce dos dotes que possuía ingênitos, ressaltando entre todos, o fino administrativo, a intrepidez e mais que todos, a gratidão com seus benfeitores” (GAMA 1904, p. 834 *apud* GUIMARÃES, 1990, p. 164)

Gama descreve Cândida, esposa de Ambrósio, da seguinte forma:

Comprada pelo mesmo padre, Vallongo, igualmente inteligente, talvez mais que Ambrósio, mostrou aptidão para a aprendizagem e da boçal africana fez-se uma rapariga educada o quanto possível para sua época e condição, mostrando até decidido

pendor para as letras, para mais uma vez provar que a bela planta não depende tanto, em certos casos, da natureza do solo, como dos cuidados do horticultor (GAMA 1904, p. 834 *apud* GUIMARÃES, 1990, p. 164).

Vale acrescentar duas coisas: a primeira é sobre a habitação. Durante as pesquisas arqueológicas no Quilombo do Ambrósio, descobriram-se “vestígios” de blocos de barro, do qual era feita a base das moradias dos quilombolas com barro e pau-a-pique. Esse tipo de moradia era comum a pretos forros, talvez sejam elas recriações das origens africanas. Flávio dos Santos Gomes (2011) cita que as habitações dos mocambos mineiros eram bem parecidas às descritas pelo missionário capuchinho Cavazzi da Montecuccolo, encontradas no Reino do Congo, Matamba e Angola. O estilo se aproximava bastante também em número de habitantes, nas disposições espaciais com a prática econômica e religiosa de cada família a ocupar diferente habitação. Ainda sobre o mapa do Quilombo do Ambrósio, ele se diferenciava dos outros quilombos mineiros, pois continha 33 habitações, sendo que os outros quilombos ou mocambos mineiros giravam em torno de 18 no máximo.

A segunda questão é sobre a religiosidade. Segundo Gomes, em pesquisa arqueológica, Guimarães encontrou:

painel de pinturas confeccionado por quilombolas, que apresenta à primeira vista uma tentativa de representações de alguma festa religiosa na qual uma das representações sugere um altar católico. Sugere que uma “outra representação neste mesmo painel sugere uma movimentação intensa, como se fosse uma dança executada por indivíduos devidamente caracterizados (GOMES, 2011, p. 39).

Tal achado arqueológico sugere o que pode ser os primórdios do sincretismo religioso mineiro, tão presente na cultura do estado, como por exemplo a mistura das religiões africanas e a crença nos santos católicos. Tal mistura é a base da congada, manifestação cultural ainda bastante presente em várias regiões de Minas Gerais, também com forte presença no município de Ibiá.

Trouxemos a história (ou a lacuna da história) do Ambrósio para evidenciar que nas terras onde hoje fica Ibiá esteve situado um dos maiores quilombos brasileiros, e deixar o questionamento: será que a gênese da festa do congado dessa região não pode ter um mito fundador próprio? Outro ponto de debate é que, nesse território, homens e mulheres lutaram bravamente contra o degrado colonial, mas a historiografia que contou a história do local simplesmente apagou a presença e a memória desses primeiros habitantes.

Nos depoimentos, os entrevistados falaram da importância do espaço territorial do quilombo, onde eles se organizam para ir pelo menos uma vez ao ano no início das festividades.

E2 citou que, para eles, “Ambrósio era um guerreiro que desempenhava um papel agregador e que depois de morto virou uma espécie de guia espiritual”. E1 alegou que “a força ancestral que eles sentem no território onde esteve o Quilombo do Ambrósio é tão forte que uma das integrantes quase pariu no morro do Espia”.

E1, ao afirmar a importância cultural do congado, falou que ele remonta ao quilombo, já que é um lugar de remanescente quilombola, e ele ainda afirmou: “Minha avó era do Capão da Palha, um remanescente do quilombo, o pessoal afrodescendente”. Esse mesmo congadeiro nos disse que vê uma falta de investimento dos governantes da cidade em preservar a história do congado:

*Veja bem, eu criei um grupo para falar sobre a “remanescência” desse quilombo, Grupo Cultural Afrocultural vozes do quilombo, a gente faz teatro sobre liberdade e libertação, sobre o congado e religiosa. Era pra ser um polo quente porque é uma cidade remanescente quilombola, tem aqui tombado. (E1)*

#### 4.3 A FESTIVIDADE EM IBIÁ (MG) E SEUS RITUAIS

Conforme citado anteriormente, não existe registro documental que comprove o início da atuação de grupos de congado em Ibiá, anterior ao ano de 1958. É certo que existiram grupos. A Festa em Louvor a Nossa Senhora do Rosário e São Benedito se configura hoje como a festividade de caráter cultural e religiosa mais importante do município, tendo atraído a participação de ternos de diversos municípios e expectadores até mesmo de outros estados, que acompanham toda a festividade dedicada à Nossa Senhora do Rosário e a São Benedito conduzida pelos congados e moçambiques.

A celebração dura em torno de dez dias e tem início com a cavalgada, que sai do Parque de Exposições Manoel Terra Cruz com as imagens de Nossa Senhora do Rosário e São Benedito em andores enfeitados e segue pelas ruas da cidade sentido à capela de São Benedito, onde acontece a benção dos cavaleiros e amazonas, que também recebem uma lembrança como agradecimento pela participação na festa. A cavalgada é organizada pelo congadeiro E1, segundo capitão do Congo Real e rei da cavalgada. Acontece desde 1990.

À noite, também no primeiro sábado, acontece o levantamento do mastro de São Benedito. O objeto de devoção é buscado por todos os ternos da cidade na casa do seu guardião, que é um dos capitães do Moçambique Nossa Senhora do Rosário. O mastro e a bandeira, que foram previamente ornamentados pelos congadeiros, seguem para a capela de São Benedito,

onde são colocados em lugar de destaque durante a missa. Durante a celebração, o padre benze o mastro, que posteriormente segue carregado pelos fiéis para o levantamento em frente à igreja.

Os mastros de madeira permanecem durante todo o ano guardados em local isolado e suspenso, não podendo eles terem contato com o chão, por serem objetos sagrados. O hasteamento das bandeiras nos mastros fincados em frente à igreja conta com a participação dos ternos de congado do município e dos responsáveis pela guarda das bandeiras. O mastro é o símbolo da presença de São Benedito na festa e representa a ligação entre céu e a terra. Segundo a cultura oral, a altura do mastro está relacionada ao tamanho da fé: quanto mais alto, maior é a devoção dos congadeiros. A bandeira com o santo de devoção fica na ponta do mastro.

Após o levantamento do mastro, os grupos seguem dançando e cantando para a parte traseira da capela, onde é montada uma fogueira. Depois de acesa, os grupos dão três voltas ao redor da fogueira. Segundo o E2, “O fogo é santo. Com isso queremos mostrar que a festa será iluminada e abençoada por Deus”.

No domingo e no decorrer da semana, o movimento se resume às barraquinhas, no entorno da capela, com as rezas dos terços e das novenas. As barraquinhas começam a ser instaladas na terça-feira. As orações são comandadas pelos congadeiros e/ou pelos ministros da igreja.

No segundo sábado da programação, o mesmo ritual usado com o mastro de São Benedito acontece com o mastro de Nossa Senhora do Rosário. Os grupos rumam à casa do guardião do objeto de devoção, um congadeiro integrante do Congo Real. O mastro e a bandeira, que também foram previamente ornamentados pela família e congadeiros, seguem para a capela, onde são colocados em lugar de destaque durante a missa. Durante a celebração, o padre benze o mastro, que posteriormente segue carregado pelos fiéis para o levantamento em frente à igreja, na lateral esquerda.

O segundo domingo da programação é o ápice da festa. Tem início com a alvorada, quando, a partir das cinco horas da manhã, os ternos saem pelas ruas da cidade cantando, dançando e soltando fogos de artifícios, como forma de acordar a população e avisar que chegou o grande dia.

Na sequência, os ternos de Ibiá seguem rumo à casa dos reis e rainhas para buscá-los e escoltá-los até a casa dos festeiros para o café da manhã e, posteriormente, para a capela de São Benedito, onde vão recepcionar os ternos visitantes.

Os ternos de Ibiá e os reis e rainhas se reúnem dentro da capela para as primeiras orações do dia. Assim que entram, as portas são fechadas. Tem início a cerimônia de entrega das chaves, quando o Rei Congo e a Rainha Conga recebem das mãos dos zeladores da capela as chaves da

igreja, simbolizando a apropriação do templo pelos congadeiros. O Rei e a Rainha abrem as portas da capela para recepcionar os ternos visitantes.

Ternos chegam a todo o momento trazendo consigo reis, rainhas e princesas. As bandeiras de cada terno são apresentadas aos reis congos e reis perpétuos. Capitães pedem a bênção aos reis e às rainhas e entoam cantos de saudação. Logo após receberem as boas vindas dos anfitriões, os ternos visitantes entram na capela para saudar os santos homenageados. Cada terno que chega recebe a companhia de um dos fiscais da Associação dos Congados e Moçambiques de Ibiá (MG) e depois segue para o café da manhã na casa dos festeiros.

Na parte da manhã, os ternos fazem apresentações em frente e no interior da igreja, até a hora da Missa Conga, que acontece às 10 horas. Durante a celebração, instrumentos de percussão marcam o ritmo.

A procissão sempre é aberta pelo Congo Real de Ibiá (MG) e fechada com o Moçambique Viva Nossa Senhora, também do município, que faz a guarda dos andores e do reinado. Entre um e outro, estão os ternos visitantes e os outros ternos da cidade de Ibiá. O cortejo sai da igreja Matriz São Pedro de Alcântara e segue pelas principais ruas da cidade até a igreja de São Benedito. A chegada dos ternos à capela de São Benedito é o ponto alto da procissão. Um a um, em meio a uma multidão, os grupos vão chegando para sua apresentação em uma área delimitada em frente à igreja. Os ternos se apresentam, cantam, dançam e louvam aos santos homenageados.

Até o ano de 2016, o Capitão Mor dos congados e moçambiques de Ibiá recebia os ternos e, ao microfone, explicava para todos os presentes a função e a característica de cada grupo. Em ladainha, o capitão do terno, após receber uma lembrança da festa, agradece o convite e se despede, geralmente prometendo retornar no próximo ano. Findadas as apresentações, os grupos seguem para suas cidades e casas.

A Festa em Louvor a Nossa Senhora do Rosário e São Benedito de Ibiá oficialmente termina com a descida dos mastros dos santos homenageados. Esse ritual não tem data certa para acontecer e é sempre definido em reunião anterior aos inícios das festividades. A descida dos mastros acontece somente com os ternos da cidade. Logo após, os mastros e bandeiras são levados para as casas dos seus guardiães, onde ficarão até o próximo ano.

#### 4.4 TERRITÓRIO NEGADO: A LUTA PELO ESPAÇO DE DEVOÇÃO E CULTURA

Começamos por enfatizar que a historiografia de Ibiá é constituída por vários hiatos e apagamentos. Em um dos principais documentos utilizados na pesquisa não consta como se deu



o processo de escravização na região. Cita de forma resumida o Quilombo do Ambrósio e, em seguida, o marco civilizatório local. Citam as primeiras pessoas (brancas) que se estabeleceram no Arraial de São Pedro de Alcântara. Há no documento uma abstração total de análise da população negra local e das dinâmicas sociais que envolvem negros e brancos.

Atualmente, a cidade de Ibiá possui quatro ternos em ativa, sendo três ternos de congo e um moçambique: Congo Real do Rosário, Congo Sereno, Congo Nossa Senhora do Rosário e São Benedito e Moçambique Viva Nossa Senhora. Todos eles também fazem parte da Associação de Congados e Moçambiques da cidade. Como já mencionado, há uma imensa lacuna sobre o congado em Ibiá. No dossiê de Registro Imaterial de bem cultural da Festa de Nossa Senhora do Rosário e São Benedito de 2015, consta que a festa teve início em 1958. Em todos os relatos orais, ouve-se que antes dessa data aconteciam os reinados, mas não se sabe ao certo o porquê do hiato. Alguns dizem que foi por falta e apoio da Igreja Católica, outros relatos consistem em que os mais velhos foram morrendo e ninguém quis dar continuidade.

A pausa do congado na cidade de Ibiá pode ter se dado por um fato maior. Fernanda Pires (2009) e Wanessa Lott (2017), em seus estudos sobre os reinados e congados nas cidades mineiras de Oliveira e Belo Horizonte, revelam o fato da proibição das festividades em 1923 pelo, então, Arcebispo Dom Antônio dos Santos Cabral. A proibição era para as paróquias que faziam parte da diocese de Belo Horizonte, mas outras cidades aderiram à proibição.

Aos Revmos. Sr. Vigários. De ordem do Sr. Bispo Diocesano, a necessidade de supprimir a festa conhecida pelo nome de Reinado. Não se faz mister acrescentar aqui nenhuma outra razão áquellas que o exmo. Sr. D. Cabral lhes apresentou, por ocasião do Retiro Espiritual. Daquellas considerações feitas então, resulta esta afirmação: é pensamento e desejo da auctoridade Diocesana que desapareça o Reinado; e que os fiéis sejam bem instruidos sobre as vantagens da utilissima devoção do rosário. (ARQUIDIOCESE DE BELO HORIZONTE, 1923, p. 2).

Na época da proibição, Ibiá ainda era distrito da cidade de Araxá, a qual fazia parte da Diocese de Mariana. Não podemos aqui dar certeza que essa proibição chegou até essas cidades, porém acreditamos que seria uma explicação plausível, porque em consonância com os estudos de Pires (2009) e Lott (2017), as datas de retorno das festividades vieram se dar por volta de 1950, mesmo período em que padre Agostinho deu o aval para o retorno dos congados na cidade de Ibiá.

É um ponto interessante encontrado a partir da leitura da documentação e dos depoimentos, pois se nota que apesar de ter o aval da Igreja Católica para que as festividades do congado acontecessem no mês de outubro na igreja Matriz de São Pedro de Alcântara, com o tempo ela foi sendo remanejada. A festividade acontecia nessa região da igreja, que nesse



período era uma praça onde acontecia um mercado a céu aberto, e os agricultores vendiam seus produtos fazendo também escambo.

À época da retomada dos festejos, o pároco em Ibiá era Agostinho Klinger, que segundo o Dossiê aceitou prontamente a festa. Em 1958, realizava-se, então, a primeira festa documentada, que tinha como seus fundadores José Rufino e Benedito Damásio que participaram em dois grupos, o de Catopé e o Moçambique Nossa Senhora do Rosário (esse último ainda existente).

Nesse primeiro ano, os festejos aconteceram em torno da igreja Matriz, no centro da cidade, onde os dançantes fizeram o cortejo em torno da praça da igreja.

Figura 1 - Primeira festa de congado registrada na cidade de Ibiá (MG) em 1958



Fonte: Dossiê de Registro Imaterial de Bem Cultural da Festa de Nossa Senhora do Rosário e São Benedito (2015)

Ao analisarmos essa imagem, notamos que o grupo era formado por uma maioria de homens negros. Na foto, podemos ver dois círculos. Ao fundo, circulado está o Padre Agostinho, pároco que autorizou o retorno da congada, e circulado ao lado esquerdo está Dindico Damásio, que junto com Rufino - homem que está ao lado dele na foto -, propuseram o retorno do congado. Esse retorno não conta com mulheres na constituição dos grupos. É possível notar algumas garotas que, assim como nos contam, provavelmente eram as princesas e rainhas. Existia uma fundamentação em que só poderiam ser princesas do congado meninas virgens.

A foto foi tirada do lado de fora da igreja Matriz. Algumas estudiosas das congadas em Minas Gerais, como Fernanda Pires (2009) e Wanessa Lott (2017), alegam que, quando as

festas no estado voltaram (depois da longa proibição imposta pela Arquidiocese de Belo Horizonte), ainda eram cerceadas de alguma forma, podendo apenas ser feitas do lado de fora das igrejas. Pires (2009) diz que foi nesse momento que em muitos lugares surgiram as missas campais, pois a entrada dos congadeiros só era permitida se eles deixassem suas caixas de fora. Os congadeiros de Ibiá nos relataram sobre a festa ser feita no entorno da igreja, o que pode estar em consonância com os estudos citados. Como veremos um pouco mais à frente, em Ibiá a Missa Conga como os congadeiros planejaram só foi acontecer com a construção da capela de São Benedito.

Figura 2 - Panfleto da última festa realizada na praça da Matriz



Fonte: Dossiê de Registro Imaterial de Bem Cultural da Festa de Nossa Senhora do Rosário e São Benedito (2015).

O panfleto é um convite para a festa que acontecera em 1959. A festa em Louvor à Nossa Senhora do Rosário aconteceu em um período maior, entre os dias 16 e 25 de outubro, e contou com uma maior participação da população tendo banda para a alvorada, leilão para angariar fundos e três festeiros. Ao nos depararmos com esse panfleto na documentação de Registro Imaterial de bem cultural da Festa de Nossa Senhora do Rosário e São Benedito, algo nos incomodou: no documento, eles falam sobre a participação da comunidade e o angariamento de fundos. Contudo, nas poucas linhas que conseguimos ler - por causa da

deterioração do panfleto - eles não citaram o congado, falaram apenas de dar “impulso a uma antiga tradição de nosso meio”. Ainda sobre como o documento relatou esse fato, ele deixou interpretações quando trata da questão do angariamento de fundos, levando à interpretação que seria para a manutenção do congado, mas o panfleto afirmou que os fundos seriam “em benefício para a construção da Vila Vicentina”.

Parece-nos que já no segundo ano do retorno da festa, algumas pessoas de fora do congado tentaram tomar o protagonismo da festa, provavelmente por se sentirem incomodadas com dois grupos de negros louvando a Nossa Senhora na praça central, com suas caixas, cantos e danças não brancamente tradicionais. Infelizmente, os documentos não fazem uma análise sobre racismo nem os congadeiros costumam falar da questão com essa palavra, falam de ignorância, preconceito. Mas racismo não foi uma palavra citada por eles.

No início da década de 1960, a festa passou a acontecer alguns quarteirões acima da igreja, em um local conhecido ainda hoje como Fundinho. Segundo o Dossiê, essa mudança aconteceu gradativamente e de forma natural. Entretanto, consta no mesmo documento que no início dos anos de 1960 a cidade estava se modernizando, várias empresas se estabeleciam na cidade e em 1963 era inaugurada a fábrica da empresa Nestlé, elevando Ibiá à maior produtora de leite do Brasil. Chegara a nessa época um quantitativo expressivo de pessoas para trabalhar na Nestlé, no carregamento de leite, na rede ferroviária que também se expandia na cidade.

Sobre o local, o E3 registrou que o “Dindico Damásio (Benedito) morava nos arredores da igreja, a festa era debaixo de uma arvore de coité, mas depois cresceu e foi subindo”. O E1 também falou sobre essa mudança:

*Depois foi fazer o bairro Rosa Maria expulsou o povo dali, foi acontecer na rua 32, onde na época ainda era um caminhozinho tortuoso, onde tinha uns ranchos. E tinha uma arvore grande lá debaixo, resolveram fazer ali mesmo. (E1)*

O documento normalizou a migração das festividades para regiões mais afastadas, mais uma vez não relatou o que se espera ao tratar de corpos negros e subalternizados. Já os sujeitos afetados pela mudança viram como uma expulsão. Entendemos que a retirada gradativa foi uma desterritorialização física e subjetiva do negro. Para Cunha Junior (2019), em espaços urbanos e rurais são construídos territórios negros, espaços geográficos ocupados por negros que se constituem para além da moradia, sendo espaços de extensão de uso e de produção do simbólico.

Também compreendemos que a desterritorialização do negro o acompanha desde o período colonial, quando foi retirado da África, depois quando os arrancaram dos quilombos e, mais tarde, quando delimitaram qual seria seu papel na sociedade no pós-abolição. Ao observar a formação de territórios colonizados e a aplicação da política de diferenciação, ajuda-nos a entender o que ainda aconteceu na cidade de Ibiá na segunda metade do século XX.

Essa inscrição (territorialização) foi, enfim, equivalente à produção de fronteiras e hierarquias, zonas e enclaves; a subversão dos regimes de propriedade existentes; a classificação das pessoas de acordo com diferentes categorias; extração de recursos; e, finalmente, a produção de uma ampla reserva de imaginários culturais. Esses imaginários deram sentido à instituição de direitos diferentes, para diferentes categorias de pessoas, para fins diferentes no interior de um mesmo espaço; em resumo, o exercício da soberania. (MBEMBE, 2018, p. 135).

Na divisão desse território físico e simbólico, as festividades foram sendo transferidas para lugares com pouca habitação. No Dossiê, m apenas duas mudanças de locais, uma no início da década 1960 para a capela de São Vicente e uma segunda, já para a capela de São Benedito. Já os entrevistados falaram que após ir da praça central para a rua trinta e dois, eles ainda fizeram a mudança para uma outra praça, onde hoje está o Fórum de Justiça. Um dos entrevistados relatou que:

*Depois mudou pra praça do Fórum que não tinha fórum não tinha nada. A cidade cresceu mais um pouquinho, apertou. Aí fomos lá pro chapadão onde hoje é praça do fórum. Aí depois o progresso chegou lá também e empurrou nos um pouco mais pra cima, até onde a gente chegou na Igreja São Vicente. (E1)*

A capela de São Vicente abrigou as festividades do congado até o ano de 1970, igreja construída por integrantes do congado. A festa voltava a acontecer em um espaço religioso. Os congadeiros, desde a expulsão da praça da Matriz, lutavam para que pudessem expressar sua fé em espaço sagrado. Segundo o E2, seu pai ajudou na construção da capela de São Vicente.: “foi proposto que se eles ajudassem na construção, eles poderiam utilizar o espaço para os festejos”. Os integrantes dos congados utilizavam as dependências da igreja para outras atividades, como reuniões associativas e organização dos festejos.

Foi nesse período que a festa começou a ter uma adesão da população. Os festejos eram realizados dentro e fora da igreja e contavam com quermesse e participação de congados da região. Segundo E3, o primeiro congo externo a participar da festa era da cidade de Catiara (MG). Assim, a festa foi se consolidando, e a troca entre congados de Ibiá e região tornou-se tradição.



Figura 3 - Festejos do congado em 1970



Fonte: Dossiê de Registro Imaterial de Bem Cultural da Festa de Nossa Senhora do Rosário e São Benedito (2015).

No entanto, em poucos anos, foram impedidos novamente de continuarem as festividades na igreja. Dessa vez a alegação foi de que os integrantes do congado se tornaram um empecilho para a boa funcionalidade da igreja e que eles não estavam em consonância com o cotidiano do templo. E1 afirmou “mais uma vez o progresso chegou nos expulsando”.

Na verdade, corpos negros são dispensáveis a partir do momento que não têm mais função para servir ao sistema colonizador e neoliberal. Nesse sentido, acreditamos que depois de usar da mão de obra para levantar a igreja, eles não tinham mais “consonância” com o lugar. Foi após mais esse momento de negação de território que os congadeiros resolveram lutar por um terreno onde poderiam construir uma capela própria dos congadeiros em homenagem aos santos de devoção.

Os congadeiros foram obrigados a levar sua manifestação para um ponto ainda mais distante. Resolveram, então, fixar a festa em um terreno escolhido para a construção da capela. O lugar era conhecido com Beira do Rego e havia um antigo cruzeiro, mas pouco tempo depois a área foi solicitada pela prefeitura, onde seria construído um posto de saúde.

Os congadeiros mantiveram-se na luta por um espaço. Depois de várias tentativas frustradas foram recebidos pelo coordenador da Companhia de Habitação, que disponibilizou um terreno um pouco mais para cima que a Beira do Rego. Na vizinhança do terreno havia pouquíssimas habitações. Não havia nenhum saneamento básico ou estrutura urbana. De toda

forma, foi uma vitória, pois acreditavam que ali não haveria mais nenhum empecilho para a manutenção da festa.

Os congadeiros começaram a construção da capela por volta de 1979. Houve um impasse interno para saber se a igreja levaria o nome de São Benedito ou Nossa Senhora do Rosário, quando optaram por ser de São Benedito. Na entrevista, E3, que na época era Rei Congo, afirmou ter estado presente na reunião, “pra mim a igreja deveria ser de Nossa Senhora do Rosário, ela tem mais força. E a festa era celebrada no dia d’Ela, então pra quê? Hoje a gente ainda não tem uma igreja pra ela, mas eu queria” (E3).

A construção da capela foi executada pelos próprios congadeiros, que angariaram recursos com a comunidade e edificaram uma pequena capela bem rudimentar. A capela foi inaugurada em 1981 e as festas em Louvor a Nossa Senhora do Rosário e São Benedito já passaram a acontecer no local. Durante os dois primeiros anos, a capela não obteve a bênção da igreja Matriz. Como havia apenas um padre para acolher toda a cidade, dependia de ele conceber a bênção.

Aqui vale ressaltar que, segundo o E1, mesmo durante o período em que a festa esteve sediada na capela de São Vicente, não havia padre para fazer a missa conga e a coroação de Nossa Senhora. Nos documentos não existe menção a isso, mas entendemos que eles foram expulsos da igreja Matriz por um incômodo relacionado ao racismo e todas as suas nuances.

Como dissemos anteriormente, havia essa proibição de entrar na igreja nos anos de 1950, todavia essa situação também nos remete aos tempos coloniais em que negros escravizados não poderiam adentrar em algumas igrejas. Assim, a partir das suas irmandades, construíram suas próprias igrejas. Por falta de documentação, não podemos afirmar que em Ibiá não teve irmandades, mas podemos dizer que o tipo de associativismo formado por esses congadeiros no século XX remete à força política e à tradição das antigas irmandades.

A festividade do congado ficou estabelecida nas dependências e arredores da capela de São Benedito, construída pelo congadeiros. A festa ganhou mais espectadores e novos ternos surgiram tornando os cortejos ainda maiores. O território ao redor da capela se transformou em um conjunto habitacional que leva o nome de São Benedito.

Figura 4 - Praça da capela de São Benedito no último dia de festejo



Fonte: Arquivo pessoal da pesquisadora (2001).

Os congados de Ibiá passaram a fazer caravanas para encontros de congados regionais e fazer parte das festividades nacionais dos congados que têm início em abril na cidade de Aparecida. Em 1985, surgiu a necessidade de um único representante de Ibiá para participação em uma assembleia, momento em que eles perceberam que não havia uma representação. Eles fortaleceram a ideia de fundação de uma associação. No mesmo ano foi fundada. No ano seguinte foi feito o registro oficial da Associação dos Congados e Moçambiques de Nossa Senhora do Rosário de Ibiá (MG).

Com a fundação da Associação, as festividades ganharam um novo impulso. Muitos dos entrevistados indicaram como a “nova festa do congado”, ou seja, além de se estabelecer em um território que foi pensado desde o início por eles, era a partir daquele momento institucionalizado. Quando se formalizou, criou-se a sensação de união e respeito, pois, a partir de então, não poderiam sair apenas expulsando e impondo o que queriam.

A festividade, que por anos ficou restrita à capela de São Benedito, voltou a percorrer espaços da cidade de onde anteriormente foram expulsos. A procissão em louvor a São Benedito e a Nossa Senhora do Rosário passou a sair da igreja Matriz, igreja que não recebia festividades do congado desde 1960.

Figura 5 - Congados saindo em cortejo da igreja Matriz até a capela de São Benedito



Fonte: Arquivo pessoal da pesquisadora (2013).

Houve um aumento exponencial dos grupos de congados da região que iam à festa e, a fim de se colocar a festa entre uma das maiores da região, os congadeiros em reunião na associação decidiram por transferir a data da festa de outubro para julho, alegando que há muitas festas no mesmo período, o que atrapalha a ida de ternos da região e por causa das chuvas.

Buscando meios para a manutenção dos ternos e da Associação, o que era só uma quermesse passou a corresponder a três ruas cercadas de barracas vendendo desde algodão doce a produtos eletrônicos. A associação ganhou com o aluguel da metragem das barracas, o que passou a ajudar no pagamento das viagens, na confecção de adornos e adereços. Seguindo na constante de um empoderamento, a Associação conseguiu comprar um terreno para a construção da sede que fica próximo à capela de São Benedito.

A sede foi sendo construída a partir de mutirões organizados pelos congadeiros e a comunidade. Durante vinte anos a festa seguiu com seu brilhantismo e atingiu o ápice no ano 2000, quando sessenta ternos visitantes estiveram presentes para a festividade.

No ano de 2006, a igreja disse que não repassaria os valores dos alugueis das barracas para a Associação de congados. Mais uma vez, por interferência de um padre, a festa não aconteceu como o planejado.



O retorno efetivo das festividades veio se dar quando o pároco foi transferido da cidade. A Associação teve restabelecidos sua fonte de renda e o poder de decisão da organização da festa junto à Igreja Católica, mas desde então sofre com interferências da Igreja. Em 2010, cogitou-se separar a festa dos congadeiros da festa religiosa. Em 2019, as barracas, fonte de renda para a Associação dos Congados, também não estiveram presentes por um impasse entre moradores e Igreja, devido à disputa de valor que cada um receberia. Em 2022, a Igreja voltou a cogitar o possível desmembramento da festa religiosa das manifestações do congado.

Esses sessenta e quatro anos de registros de festividades do congado têm sido marcados pela interferência da Igreja. Ao mesmo tempo em que a festa conta com uma participação da comunidade, os congadeiros sofrem com uma relação inconstante com a Igreja. Na base de muita luta e resistência, a festividade conseguiu se estabelecer em um território negro, afastado do “progresso” e evidenciando a perspectiva presente de um devir-negro. Uniu-se aos congadeiros toda uma comunidade que também está no devir-negro, impulsionando uma força de transformação.

## 5 DESVELANDO SABERES

Este capítulo tem por objetivo fazer uma sistematização dos dados da pesquisa realizada em campo com homens e mulheres que fazem parte dos grupos de congado, Congo Real e do Moçambique Viva Nossa Senhora do Rosário de Ibiá (MG), além de relatos do Rei Perpétuo. Também visa fazer as discussões dos dados levantados com a nossa base teórica.

O estudo tem o objetivo de compreender e desvelar práticas educativas no seio da manifestação cultural dos congados, visando também compreender quais são os atravessamentos que esses sujeitos encontraram no dia a dia e como surgiu tais saberes na diáspora. Através da triangulação de nosso aporte teórico, da oralidade (por meio de entrevista) e da documentação, vimos que nosso objeto é uma construção híbrida em que os sujeitos se entendem a partir de uma multiplicidade cultural, social e racial, e que há uma identidade em construção.

Pensando que a agência colonial se apropriou da produção de conhecimentos e que a empreitada neoliberal ainda se apodera dessa produção, vemos que as manifestações culturais são espaços riquíssimos, para além das festas e espaços de trocas de conhecimentos. Eles foram calcados na busca de integração e de formação que a empreitada colonial racista impediu que acontecesse.

Nos grupos de congada nos deparamos com uma maioria de pessoas negras e outras tantas subalternizadas, que têm nesse espaço uma forma de reafirmação de (re)existir. É também na vigência de um devir-negro que pode se afirmar, nas palavras Mbembe, que esses espaços podem ser vistos como um “símbolo de um desejo consciente de vida, força pujante, flutuante e plástica, plenamente engajada no ato de criação e até de viver em vários tempos e várias histórias ao mesmo tempo” (MBEMBE, 2018, p. 21). É nesse sentido que este capítulo foi construído, na hipótese de que o congado não é apenas um espaço cultural ou religioso, mas um espaço de produção de conhecimento e de transmissão de saberes. Buscamos compreender os processos educativos e a pensar tudo que foi negado pelo processo colonial, desvelando tudo o que foi feito apesar do colonialismo, a partir da nossa análise de dados e da nossa base teórica.

Sendo assim, descrevemos a seguir os relatos orais dos congadeiros que nos trazem o processo educativo e os saberes experienciados no grupo de congado, que contribuiram para podermos analisar toda a dimensão educativa que possa existir dentro desse espaço.

Refletimos sobre a herança de uma tradição apagada, o refazer e manter essa cultura, a devoção aos santos, as músicas, a pertença, a resistência, a construção de uma festa, o senso de comunidade e colaboração são aspectos importantes de processos educativos existentes dentro

dessa manifestação cultural. Esses processos se fazem na vivência entre os integrantes do grupo, no ensinar e aprender entre os mais velhos e os mais novos. Eis um espaço de ensino e aprendizagem em que se formam congadeiros para assumir “patentes” futuras, em que cada um também assume um papel de educador dos saberes específicos do congado.

No tópico “No quintal, um território de ensinamentos”, a partir dos depoimentos dos congadeiros, abordaremos os espaços familiares nos quais surgiram os grupos de congado e moçambique analisados e como esse território é importante para a manutenção do congado e para a transmissão dos saberes. No tópico seguinte, o “Vazio do quintal”, com base nas falas dos entrevistados, abordaremos a importância de criança e de jovens no congado e moçambiques.

A seguir, trazemos para a análise a questão da identidade e a memória como constitutivos de saberes e perpetuação do congado em Ibiá. No último tópico, fazemos a análise de tudo antes exposto, a fim de compreender como esses saberes e sujeitos se constituem e permanecem na iminência de um devir e de um encontro de mundos, traçando os saberes e as dinâmicas e aspectos das transmissões conhecimentos dentro dos ternos

## 5.1 NO QUINTAL, UM TERRITÓRIO DE ENSINAMENTOS

Para seguir com o objetivo de nosso trabalho, fixamos nosso olhar para dentro dos espaços particulares dos congadeiros, que aqui chamaremos de quintais. Acreditamos que voltar a análise para esses espaços contribuirá e ampliará nosso entendimento sobre os processos de produção e transmissão de saberes, pois sabemos que as festividades são os momentos de colocar em prática ensinamentos que tiveram fundamentos iniciados em um território mais privado. Visamos compreender o interior, a constituição desses espaços, as interações, a vivência e a forma como cada indivíduo contribui dentro desses espaços, os processos e as estratégias de manutenção para transmissão de saberes.

Como vimos ao longo desse trabalho, é impossível falar sobre qualquer aspecto racial se não fizermos uma ligação com o corpo. O corpo negro é dotado de diversos elementos, conceitos, memórias, ideias e narrativas que constituíram seus saberes ao longo do tempo. Esses corpos passaram por permanências, rupturas, marcos e produziram espaços de resistências emancipatórias e de união. O corpo congadeiro só se forma em meio a outros corpos, em solidariedade e comunhão com aqueles que carregam marcas parecidas. Os congadeiros, ao

revisitarem suas memórias, sempre se ligaram à lembrança de um familiar, deixando a importância de sua linhagem e a importância da família na manutenção da congada.

Quando falamos de religiosidade nos grupos de congado em Ibiá, estamos falando da fé católica. Os entrevistados fazem questão de frisar que “nasceram católicos e vão morrer católicos”. Ao analisarmos os dados, compreendemos que o congado em Ibiá é uma manifestação cultural ligada aos preceitos e tradições católicas. São congadeiros devotos católicos e, assim, afirmam e reafirmam sua fé cristã nas entrevistas. Sabemos que a Igreja Católica é pilar constitutivo do Brasil, foi a religião imposta aos colonizados e escravizados, e a partir dela surgiu uma cultura religiosa que, ao sincretizar com outras crenças, concebe uma religiosidade popular.

Essa condição religiosa contribuiu para o cenário de surgimento do congado e suas especificidades e singularidade nas relações sociais e religiosas. Mesmo sabendo que o congado só se forma a partir dos encontros de culturas entre lusos e africanos, é de extrema importância ressaltar que a cultura e religiosidade europeia estavam sendo impostas aos escravizados. O congado, assim como suas festividades, foi um espaço muitas vezes conflituoso, entre elementos culturais africanos e elementos católicos portugueses, constituindo rituais festivos nos quais contavam com coroação de pessoas negras e com a devoção aos santos católicos, que com o tempo passam a ser uma prática de devoção reconhecida por parte da população.

Em muitas cidades, os terreiros de congados são também espaços de religiões de matriz africana. Jeremias Brasileiro destaca como é forte a relação do congado de Uberlândia (MG) com religiões como Umbanda e Candomblé. Essa mesma construção não é encontrada nos grupos analisados de Ibiá. Entretanto, podemos evidenciar nas falas dos congadeiros questões ligadas a uma cosmovisão bantu, no sentido de que eles evocam a memória viva de seus ancestrais. Não há um culto aberto, mas há o reconhecimento aos que se foram.

Tomamos como exemplo a fala do E4: “hoje eu participo para manter viva a memória e história do meu avô, porque eu sou da família e é minha obrigação dar continuidade”<sup>1</sup>. Os entrevistados também fizeram questão de pontuar que no ano de 2002 o congado saiu às ruas para homenagear e lembrar de dois ilustres congadeiros que morreram. A concepção de vida e morte não é compreendida apenas na forma judaico-cristã, mas é concebida na força pujante e vital que não se acaba com a morte física. Os congadeiros vivos são, nesse sentido, a continuação daquele que se foi. Ainda pensando sobre essa força ancestral, podemos notar que

---

<sup>1</sup> A sequência de relatos que se apresentam, como parte desta obra, foi alterada com o objetivo de fornecer maior entendimento ao leitor, porém, nenhum sentido do que foi dito durante as entrevistas foi alterado, preservando assim, a identidade dos entrevistados, bem como, a veracidade das informações concedidas.

os congadeiros atribuem uma importância aos antepassados. Como vimos em relatos anteriores, os sujeitos buscam nos seus antepassados, na maioria seus avós, uma forma de compreensão de hierarquia e legitimidade. O processo ritualístico pressupõe um reviver e interpretar as heranças deixadas por seus antepassados.

Voltamos à questão da importância ancestral para afirmar que reconhecemos que o congado se constitui de costumes e tradições com vínculos familiares. É importante dizer que no seio das famílias congadeiras podemos observar a transmissão de saberes, valores e costumes, e eles têm a finalidade de manter o congado, assim como de promover e preservar a unidade familiar, pois são famílias que, apesar dos costumes baseados em outro tempo histórico, se constituem no tempo histórico atual, em que podem sofrer com um “desvio desses tempos”.

Uma estratégia para a manutenção da família e do congado são reuniões contínuas, sejam para pensar a festa, sejam para ensaios de cantos e danças. Observamos também que, em algumas famílias dos entrevistados, eles moram em um mesmo terreno, dividindo espaços comuns, como seus quintais. Brasileiro ainda nos diz que para além das casas dos congadeiros, ruas, igrejas - e incluo a Associação de Congado e Moçambique de Ibiá (MG) - , esses espaços são uma extensão da vida familiar, espaços que são, na verdade, “terreiros de saberes, de sabores e de cultura congadeira” (BRASILEIRO, 2019, p. 80).

Evidenciamos aqui a questão desses territórios familiares, pois durante a pesquisa entendemos que são nos quintais dos congadeiros que acontecem a verdadeira interlocução entre mais velhos e mais jovens, homens e mulheres. A memória é revisitada para que se possa acessar histórias, valores e conhecimentos que mantêm vivo o congado. O que se recebe nesse território é levado a desfilar pelas ruas da cidade, sendo esse momento quando se afirmam uma identidade coletiva e se mostram todos os seus saberes.

Essa ligação familiar do congado está em conexão com as falas de E1, E3, E4 e E5

*A gente falar do congado é a mesma coisa que contar a minha história mais ela (referência a esposa), dos meus filhos, de toda minha família. (E1)*

*Minha família tudo mexia com terno, de início da festa aqui, minha avó que era de origem de índio participava era da família dela e meu avô era capitão. Ela me colocou, né hoje eu herdei e sou o capitão. (E3)*

*Praticamente era todo mundo da família, o terno do meu avô juntava três famílias. (E4)*

*Aqui é mais é geração, é família, minhas meninas dançam, minha sogra, meus cunhados, minha esposa. (E5)*

Uma coisa notória nas falas dos congadeiros é que todos eles reivindicaram um espaço de fundação dos congados em Ibiá. Buscam com que os seus discursos sejam credibilizados a partir dessa fundamentação familiar. Os entrevistados nos dizem que:

*A coroa da antiga festa estava na casa de meu avô, quando o primo dele quis se juntar com o congadeiro de outra cidade pra dar início a festa de novo. Quando tive entendimento eu já estava pulando o congo, porque é familiar, vem desses antepassados. (E1)*

*Eu sou parte da fundação dessa festa, entende. Veja, eu tava na construção da igreja de São Benedito e na fundação da Associação de Congado. (E2)*

*Então né, meu avô estava na fundação ele era general e dono parcial do terno. Estava desde o início. (E4)*

*Olha, eu venho desde cedo nessa festa, desde os oito anos, até que fui parar no congo do meu sogro, que foi um dos que começou a festa aqui na cidade. (E5)*

Ao reivindicarem essa participação na fundação dos congados, nenhum deles exclui a participação de outras famílias. Outra observação efetuada é que a maioria os entrevistados falam apenas das famílias que constituem aquele terno ou grupo de congado e moçambique do qual fazem parte. As menções a outros grupos, pessoas e famílias só é feita quando vão falar sobre a associação de congados, das viagens, da organização do cortejo e da organização da festa em louvor a São Benedito e Nossa Senhora do Rosário. Não há nenhum tipo de atrito entre os grupos, mas vimos uma necessidade de evidenciar aquele grupo do qual se pertence. O cerne da questão está em pensar que a manutenção dos congados parte de um esforço familiar, sendo que cada família faz o possível e o impossível pelo congado em que está inserido, culminando na união de todos os grupos para que se mantenha viva a festa das congadas nas cidades.

A festa na cidade tem registro de bem cultural imaterial, entendemos a importância, mas acreditamos que ligar a cultura e tradição apenas à festa é uma forma de folclorizar e apagar os sujeitos que fazem parte das festividades. O congado não é apenas um desfile religioso e cultural para o qual se sai à rua para enfeitar e alegrar pessoas durante uma semana do ano. A constituição do congado é feita durante todo o ano. Compreendemos que valores e tradições estão inseridos na dinâmica social contínua dos congadeiros.

Alguns entrevistados nos dizem “todo dia é um dia de luta” para que se mantenham o congado e para que os mais novos permaneçam. Os entrevistados mostram-se chateados ao expor que muitos acham que eles são congadeiros só uma vez ao ano ou que o congado é só uma brincadeira.

*Muita gente acha que a gente é congadeiro só em julho (mês que se realiza a festa), mas somos todo dia. Eu devo aos valores do congado a unidade da minha família, muitos que resolveram deixar se perderam. (E1)*

*O congado me ajudou a cuidar da minha família, pensando o hoje muitas coisas que o pessoal parte para outras coisas, para ignorância, isso não acontece com minha família. Porque o congado segurou e manteve minha família. (E2)*

*Sabe eu sou o Rei desde que essa festa voltou, fui convocado pelo pessoal da sua família (fala apontando pra mim referindo a família Damásio) e dos Rufino. Eu bebia muito né, mas aí tive essa responsabilidade, foi o congado que mês fez mudar. (E3)*

Além de valores e costumes, nos quintais congadeiros são divididos funções e ofícios. A maioria dos instrumentos e vestimentas são idealizados e produzidos pelos congadeiros. Quanto à transmissão de saberes relacionados à musicalidade, os congadeiros explicitam as suas perspectivas:

*Mas aqui a gente constrói alguns instrumentos. Os meninos desde pequeno são ensinados a isso. Tem uns que não levam jeito né? Aí aprendem uma outra função, mas sempre tem algo pra aprender e ajudar[...]*

*[...] As primeiras coisas que os meninos aprendem é dançar e bater caixa, muitos nem sabem falar e estão lá. Tem um pique, tudo por meio da repetição, mas fazem bonitinho, conforme vai crescendo a gente ensina as cantigas, porque aí tem umas que nem são em português, é a língua dos escravos, mas eles aprendem. (E1)*

*Aqui nós fazemos a produção de um monte de instrumentos, cada uma produz o patangongo e a gunga que carrega. A caixa teve um tempo que a gente fazia, mas agora por causa do tempo preferimos comprar pronta, mas se precisar a gente faz. (E2)*

*Eu tenho uma menina de doze anos, ela já nasceu com o dom de cantar e dançar, foi só ensinar a nossa tuada que ela pegou rapinho. Ela canta bonito demais. Puxa uns versos...Aprendeu aqui, né, vendo a gente fazer. (E5)*

Sobre a ornamentação e as vestimentas:

*Aqui a gente também é artista, nós que pintamos a bandeira. Eu guardo até hoje a primeira bandeira que eu pinte.*

*[...] Eu sou aqui o que penso as roupas. Eu gosto de pensar a vestimenta, o uniforme tem que ser bem criterioso, porque tem que servir para idoso até o bebê. E não pode atrapalhar a dançar, tem que pensar bem. Não pode ser muito espalhafatoso e arregalado porque tem uns senhorzinhos que não vai querer vestir. Sem contar que temos a tradição, não pode fugir muito. Nossa marca são as franjas, mas esse ano perdemos nossa rainha, aí queria poder homenagear nas vestes. [...] Aí eu penso e a gente tem a nossa costureira, é tudo a gente que faz mesmo. (E1)*

*Aqui quem fica por conta de ornamentar é as mulheres, porque elas levam mais jeito, mas qualquer um que tiver jeito pode chegar e fazer. Minha sogra e minha esposa ficam por conta de enfeitar os mastros todo ano. Aí tem todo o jeito de fazer. (E5)*

*Os instrumentos também têm que ser arrumados, por exemplo as fitas que colocamos nos pandeiros e nos cajados. Cada um costuma enfeitar seu instrumento, mas tem que saber fazer de acordo, para ficar se não igual parecido. (E4)*

A partir da fala dos congadeiros, entende-se o quanto é relevante a interlocução de saberes para que se construam conhecimentos não só necessários para serem praticados no congado, mas em outros espaços do cotidiano, sejam saberes expressos na fala, nos instrumentos, nos cantos, nos ornamentos, nas vestes e nas funções hierárquicas. Portanto, aprende-se a ser congadeiro no quintal familiar, ali se constituem saberes próprios e eles são transmitidos através das gerações.

Brasileiro (2019) fala que só praticando se aprende a ser congadeiro. Ainda afirma que se aprende por meio de uma pedagogia congadeira, que não está presente nas salas de aula, mas na pedagogia do vivido, da continuidade. Rosa Margarida Rocha (2007), em consonância com Brasileiro, acredita que esses espaços produzem uma pedagogia própria, a qual ela chama de Pedagogia da Tradição, em que o mais velho, pela narrativa oral, ensina o mais novo. Essa oralidade ela vai entender como um elemento pedagógico da tradição cultural de matriz africana. Até aqui podemos nos deparar que a congada é um espaço rico de aprendizagem, um espaço em que o “saber flui de quem sabe-e-faz para quem não-sabe-e-aprende” (BRANDÃO, 2006, p. 18).

## 5.2 O VAZIO DO QUINTAL: A PERMANÊNCIA DE CRIANÇAS E JOVENS NO CONGADO

No congado, os maiores receptores de conhecimento e saberes são as crianças e os mais jovens. Esses espaços constituem uma estrutura socioeducativa para eles. Para conceber uma maior compreensão sobre essa relação entre mais velhos e mais jovens, questionamos os entrevistados se há participação de muitas crianças nos grupos e qual seria a importância de jovens e crianças no congado. Todos responderam de forma emocionados sobre a questão, inclusive fazendo questão de apresentar em fotos seus filhos, netos e sobrinhos na congada. A continuidade de qualquer cultura só é possível se o receptor dela der continuidade, e é nesse sentido que os congadeiros mais velhos ficaram receosos. Pois, devido a diversos motivos, está havendo um esvaziamento dos mais jovens.

Os entrevistados do Congo Real - maior congado em atividade na cidade - responderam que há uma “boa” quantidade de crianças, mas pontuam que o número já foi maior. Hoje o grupo conta com “uma base de umas dez crianças e jovens entre 15 e 20 anos devem ser uns seis ou sete” (E4). Os integrantes do Moçambique Viva Nossa Senhora não souberam precisar a quantidade de crianças, mas disseram que em outros o grupo até parecia uma creche.



A diminuição da participação dos mais jovens acende uma grande preocupação na preservação do congado. O E4 é o mais jovem entre os congadeiros entrevistados, e relatou ter iniciado no fim dos anos de 1980: “entrei criança, no meu congo tem muita criança, mas quando eu era criança tinha mais. Antes a gente via um monte de criança brincando, mas gora estão crescendo”.

Ao reconhecer essa diminuição na participação, o E4 expressa que:

*A criança faz parte do começo de tudo, se a gente não incentiva a criança a estar junto hoje, isso aqui pode acabar. Em tudo na vida se você não ensina para a criança hoje o modo de vida que a gente enxerga ela não vai aprender pra dar continuidade aos nossos atos (E4)*

O E2 expressou com profunda tristeza sobre a pouca participação dos jovens em seu moçambique e lamentou que, atualmente, praticamente ninguém do seu núcleo familiar participa. Cabe lembrar que ele herdou o moçambique de seus avós e fala com grande prestígio de seus antepassados e de como o congado foi importante para a formação de valores de sua família. Ele falou do seu desejo em uma maior participação de jovens no terno “veja só, eu gostaria muito todos os jovens participassem, até mesmo porque é uma coisa que nós não pretendemos deixar acabar. Então se os novos não pegar vai acabando” (E2).

Questionamos se eles saberiam nos dizer o porquê de os jovens terem se afastado do congado. Alguns não responderam; na verdade, responderam com um profundo silêncio. E1 acredita ser atravessamentos da vida atual. Enquanto é criança ela acompanhou seus pais. “conforme vão crescendo eles vão criando cabeça própria e indo pro mundo”. E1 ainda relatou sobre um familiar que “praticamente nasceu no Morro do Espia (morro que demarca o Quilombo do Ambrósio nos documentos coloniais), mas casou com um homem e afastou, porque ele fez a cabeça dela, né!?” (E1). Para ele, é como se tivessem dado as costas para a própria história. Ele também relatou as questões das drogas e da violência e que em seu congado já teve jovens que foram assassinados.

Tendo em vista que a maioria dos congadeiros são pessoas negras, entendemos os atravessamentos que esses corpos, e esses corpos jovens, podem atravessar. Sabemos que são os garotos negros entre quinze e vinte nove anos que são os mais afetados pela necropolítica. Outros aspectos que notamos é sobre o racismo estrutural que crianças e jovens vivenciam nas escolas. Alguns entrevistados relataram que muitos começaram a sentir vergonha de estar e sair no congado devido às pressões vindas de colegas na escola. Diminuem a manifestação cultural tendo o racismo como principal construção do discurso.

Em meio a tais relatos, perguntei aos congadeiros se eles teriam propostas para que isso mude. Todos alegaram que deveria existir mais apoio das instituições políticas (escolas, secretaria de cultura, etc.). E5, ao ser questionado, respondeu:

*A gente quer continuar, mas do jeito que lá vai se não ficar duro mesmo vai acabando. Eu acho que deva ter um pouco mais de apoio, pegar mais firme com os mais jovens.* (E5)

Ainda sobre o suporte os congadeiros relatam:

*A minha vontade é de ter um suporte e abrir os braços para esses jovens, queríamos ser mais grande para não deixar acontecer o que acontece com os jovens. Deveria ter algo permanente, que seja na associação, na prefeitura. Para esses jovens olhar de novo para a base. Porquê infelizmente só a gente não consegue.* (E1)

*Acho que o conhecimento sobre o que a gente realmente ajudaria as pessoas se manterem, porque não vamos aí tendo a compreensão da comunidade não sofreríamos com olhares estranhos.* (E4)

Apesar de relatarem a necessidade de apoio, os entrevistados não deixam explícito como seria esse apoio. Mas acreditamos que muito há a ser feito para contribuir com a manutenção do congado e ter mais jovens nesses espaços. Também notamos que, apesar dos afastamentos, os jovens que permanecem são comprometidos com o congado. Pais e avôs nos relataram como alguns dos mais novos têm seguido no caminho de perpetuar e multiplicar o congado. E5 relatou que sua filha de doze anos “tem jeito de quem vai dar continuidade, porque ela sabe puxar uns versos... a coisa mais linda”. Pontuou também que sua filha mais velha, de vinte e um anos, apesar de morar em Uberlândia devido aos estudos, vai todo ano para Ibiá para poder “dançar na festa do reinado”. Ele ainda falou que ela tem tudo para receber o bastão e ser capitã. E1 contou que uma de suas netas foi chamada para falar do congado em sua escola “minha neta foi chamada na escola pra falar e eu até fui com ela. Achei que ela ia ter vergonha. Mas foi a coisa mais linda, sabe mais de congado que muito velho”.

Ressaltamos que, mesmo envolto em uma ideia temerária sobre a preservação e continuidade do congado pelo esvaziamento da juventude, acreditamos em caminhos que possam contribuir na manutenção dessa manifestação. Envoltos de espaços de formação negra como o congado, sempre houve atravessamentos como entrave da sua permanência. Vemos que o congado sobreviveu a tempos coloniais. Em Ibiá, o congado também retornou depois de um longo hiato e tudo se mostrou baseado no resgate de memórias coletivas que deram e dão a possibilidade de reviver tempos e espaços passados.

### 5.3 IDENTIDADE CONGADEIRA E A MEMÓRIA COMO DIMENSÃO DO SABER E PRESERVAÇÃO DO CONGADO

Mostramos o congado e sua relação com o meio, as transformações e a permanência ao longo do tempo. Podemos observar as configurações racistas que foram estratégias para afastar o congado geograficamente das regiões centrais e quiçá acabar e apagar culturalmente a manifestação em Ibiá. No entanto, vimos que os congadeiros se valeram de uma resistência estratégica para dar continuidade aos grupos e festividades. Agora analisaremos a territorialidade interna dos congados do município mineiro.

Percebemos que o congado é um espaço de contação de várias histórias. Alguns grupos vão narrar a luta da princesa africana Nzinga contra os portugueses, outros narram a luta cristã contra os mouros, outros narram a travessia forçada do Atlântico, o encontro de escravizados com Nossa Senhora e a coroação de reis e rainha negros. O congado parte da evocação de histórias e construção de outras tantas.

A narrativa do congado parte da evocação de histórias que remontam a bases, costumes e valores africanos, porém, os entrevistados “brincam” que não é uma cultura de branco e nem só negra, seria a “cultura do congado”, uma cultura que se encontra nesse limiar entre o colonizador e o colonizado. No seio do congado se constrói um território simbólico em que preservam histórias que são ressignificadas no presente, sempre de modo cíclico. O congado é uma resistência ao tempo que representa formas de viver e existir, religiosidades e valores.

Teremos em vista compreender as diferentes dimensões da manutenção, permanência, vivência e resistência do congado: as identidades e a memória. Tendo em vista nosso objetivo de desvelar saberes e processos educativos no congado, visamos evidenciar o caráter identitário e o observamos na memória, um elemento importante na constituição de nossa pesquisa, pois, se trata de uma manifestação em que sua principal forma de passar seus fundamentos não se dão a partir da escrita, mas a partir das trocas entres seus pares e as dimensões sociais assim como culturais que essa prática carrega.

Sabemos a complexidade que o conceito de identidade carrega e que há uma diversidade de interpretações e análises. Mas é imprescindível que coloquemos as questões da identidade (ou identidades) em diálogo com nosso objeto de pesquisa. Hall (2000) afirma que os debates sobre identidade precisam ser vinculados aos processos que “determinaram” a vida e cultura de muitas populações: modernidade e globalização. Nessa mesma direção, Castells (2000) nos diz que tão importante quanto saber o que é a identidade é compreender como ela se constitui.

Expusemos inicialmente que as “políticas” da modernidade, do imperialismo e do neoliberalismo diferenciaram corpos das mais diversas formas com a finalidade de controlar. A importância de reconhecer esses atravessamentos é também necessária para compreender que as identidades são formadas a partir da diferenciação. É por meio da diferenciação que se analisa aquela identidade em que o outro me situa, colocando-me em determinado espaço e lugar, situando o sujeito e o aproximando de outros. Mas é também nesse movimento súbito de ameaça e repressão que as identidades se fortalecem.

Assim sendo, a identidade pode também conduzir à identificação, no dinamismo das práticas discursivas nas quais o sujeito estabelece fronteiras simbólicas. Para Hall (2000), identificação seria, portanto, um enunciado de si. As identidades seriam então um constructo de narrativas na quais, por características e ideais comuns, um grupo se fortalece na “solidariedade e fidelidade” (HALL, 2000, p. 106). Porém, o autor é enfático ao dizer que a “apreensão de identidades” por comunidades, mesmo que pertençam a um tronco cultural, étnico diferente, faz com que sejam vistas como similares, “isto é, não brancas” (HALL, 2006, p. 86).

Mbembe (2018) é bem criterioso ao tratar a construção de identidades, diferenciação e identificação. O autor afirma que a identidade é formada a partir dos processos coloniais e da modernidade, pela construção do negro e pela invenção de uma África geográfica e humana. Os sujeitos espoliados e marginalizados por essa política de alguma forma passaram a se afirmar enquanto identidades sólidas, estáveis e indissociáveis, no entanto, quem mais se beneficiou dessas afirmações de identidades estáveis foi o sistema político de diferenciação, pois ele cria a diferença e os sujeitos se afirmam centrados na identificação por meio da diferença. Dessa maneira, a política colonial continua a determinar os espaços dos sujeitos. O autor não refuta a diferença, mas alega que há uma perspectiva que seria a diferenciação positiva, que produz uma imagem viva e interpretante, na qual o negro se faz presente na constituição do mundo e não apenas no mundo que “criaram” para ele. Para fugir dessa política identitária colonial, Mbembe (2018, p. 163) acredita que pessoas racializadas precisam quebrar a ideia de uma África pura.

Mbembe (2001, 2014, 2018), Hall (2000, 2003, 2006) e Gilroy (2000) vão dialogar no sentido de que todos eles acreditam que as identidades diaspóricas africanas são formadas pelo processo de retirada forçada da terra, que proporcionou encontros (conflituosos) com outras culturas, crenças e ritos. Para Hall (2006), não existe uma identidade fixa e completamente unificada, isso seria uma fantasia, a identidade é constituída nas inter-relações, compõe-se por um conjunto de fragmentos identitários e culturais. Para Hall (2006), as identidades no mundo

contemporâneo devem ser pensadas e analisadas na perspectiva de uma pessoa poder ter em si várias identidades.

Em toda parte, estão emergindo identidades culturais que não são fixas, mas que estão suspensas em transição, entre diferentes tradições culturais; e que são o produto desses complicados cruzamentos e misturas culturais que são cada vez mais comuns. (HALL, 2006, p. 88).

Mbembe (2001, 2018), por sua vez, alega que os encontros sempre estiveram presentes nas sociedades, que as “circulações de mundos” aconteceram desde o início dos tempos, que as pessoas são itinerantes, que vivemos a política do entrelaçamento. No entanto, a colonização tentou estatizar a modalidade, a cultura e as identidades.

Quer se trate do islamismo, do cristianismo, de modos de vestuário, de formas de negociação, de falar e mesmo de hábitos alimentares, nenhum desses aspectos sobreviveu ao rolo compressor da mestiçagem e da *vernaculização*. Facto que já se verificava muito antes da colonização. (MBEMBE, 2014, p.183)

Essa complexidade de interpretações sobre identidades é também a complexidade analítica do nosso objeto de pesquisa. Admitimos que em certo momento dessa pesquisa acreditávamos estar lidando com grupos com identidades fragilizadas (se é que seja um conceito válido) e/ou fragmentadas devido aos diversos atravessamentos sofridos pelos sujeitos ao longo dos anos, principalmente no século XX, quando sofreram uma cisão com a sua tradição (festa). Até então acreditávamos ser fragmentadas, pois não estávamos enxergando nelas a complexidade da identidade que se formara. Desde o início, pensamos o congado como uma “instituição” negra, mas que era constituída por uma diversidade de sujeitos e crenças católicas (europeias), mas a questão relativa à identidade talvez corrompida ou colonizada sempre veio à tona. Na verdade, não. É basicamente essa identidade plural que faz do congado um espaço com a narrativa do passado, mas reconhecendo as mudanças dos tempos e os encontros do quais se constitui.

Nas entrevistas, nenhum congadeiro reivindicou uma formação de pureza racial, mas ligaram suas memórias ao passado escravagista, o que designa os fundamentos do congado. Ao serem questionados sobre como se identificavam racialmente, quatro dos cinco entrevistados se autodeclararam negros. Um dos entrevistados não deu nenhuma resposta concreta, apenas afirmou que a avó era “*índia*”. Também fizeram questão de reafirmar a fé católica e suas ancestralidades, mas longe de expressar que ali era um espaço de etnia única. Nesse sentido, pudemos encontrar uma perspectiva de identidade em devir, que está ligada ao passado, mas sempre aberta às mudanças necessárias dos processos históricos e sociais. Ao analisar grupos

como o congado que sofreram e sofrem pelos processos anteriormente citados, percebe-se que eles evocam identidades que residiam no passado, para construção do “somos nós”, “de onde viemos” e “como temos nos representado e como isso afeta” (HALL,2000, p 108.).

Hall (2006) ainda pontua que:

Essas pessoas retêm fortes vínculos com seus lugares de origem e suas tradições, mas sem a ilusão de um retorno ao passado elas são obrigadas a negociar com as novas culturas em que vivem, sem simplesmente serem assimiladas por elas e sem perder completamente suas identidades. Elas carregam os traços das culturas, das tradições, das linguagens e das histórias particulares pelas quais foram marcadas. A diferença é que elas não são e nunca serão *unificadas* no velho sentido, porque elas são, irrevogavelmente, o produto de várias histórias e culturas interconectadas, pertencem a uma e, ao mesmo tempo, a várias "casas" (e não a uma "casa" particular). (HALL, 2006, p. 88-89).

Compreender esse “hibridismo” cultural é importantíssimo para a compreensão da identidade formada na diáspora, já que não podemos excluir que vivemos no mundo de encontros e de trocas simbólicas. Analisando nosso objeto e voltando em nosso aporte teórico, podemos ver que, sim, há uma identidade e ela é formada para dar sentido a esse grupo e à manifestação cultural, mas vejamos que ela não é estática e purista, já que para esse grupo foi necessário “colocar o passado em parêntese, proporcionando uma abertura para o presente e à vida em curso” (MBEMBE, 2018, p. 175). É toda a memória que os constitui e dá o sentido de ser e que precisa se adaptar ao que se vive hoje.

Compreendemos que a identidade diaspórica só pode ser entendida se considerarmos a importância que os atravessamentos históricos, culturais e sociais têm na formação dos sujeitos e dos grupos identitários. Hall (2000) fala que as identidades são construídas dentro e fora dos discursos. Dessa maneira, acreditamos que as identidades se firmam a partir da linguagem, a partir dos discursos, das narrativas e dos enunciando de si. Os congadeiros trazem uma narrativa do eu que evoca tempo e espaço por meio de relações dos seus interlocutores com o passado, presente, e na forma de como conduzir tal discurso para manutenção de futuras gerações. Também se confere uma importância e responsabilidade ao passado que os identificam.

Hall (2000) alega a importância discursiva para dar ideia de pertencimento, apesar de pontuar que ela sempre contará com uma natureza ficcional. Importa-nos, porém, pensar que é esse discurso entre o passado vivido e o imaginado que constitui e produz no congado o caráter social, sendo que traz à tona rituais, cantos, comportamentos e hierarquias. É na enunciação do passado que acontece a transmissão de saberes e formação de processos educativos nos quais a memória será o principal instrumento para estabelecer identidade.

Os estudos de Maurice Halbwachs (1990) foram pioneiros em mostrar que há um fator social na memória. Halbwachs observa que a memória individual está ligada a elementos e

diversos pontos de referências de experimentações como sons, gestos, cheiros, falas, sentimentos e imagens do espaço vivido e transitório. O autor ainda afirma que a memória individual é produzida na inter-relação, no contato com o outro e, mesmo que ela advenha de um acontecimento individual, sempre que evocada será necessário fazer um apelo a pontos de referências fixados pela sociedade.

A memória individual é formada a partir dos diversos grupos em que o sujeito está inserido na sociedade, como família, escola e trabalho, os quais são construídos no bojo de acontecimentos coletivos. Por mais que funcionalmente a lembrança só possa ser acessada individualmente, “nossas lembranças permanecem coletivas e nos são lembradas por outros, ainda que se trate de eventos em que somente nós estivemos envolvidos e objetos que somente nós vimos” (HALBWACHS, 1990, p. 26).

Para além da memória individual, Halbwachs (1990) analisa os aspectos da memória coletiva, uma perspectiva importante para análise dos nossos dados. Entende-se que memória coletiva é aquela lembrança vivida e/ou repassada a determinado sujeito que diz respeito a sua família, comunidade, grupo étnico. Essa memória vai tornando patrimônio ou tradição daquela comunidade, o que há de mais importante vai sendo evocado, passando de geração em geração, de pessoa para pessoa, até constituir uma história oral de determinado grupo ou lugar. Segundo Halbwachs (1990), as memórias coletivas estarão ligadas a determinados acontecimentos que geralmente idealizam um passado que a história escrita não conseguiu imprimir.

Halbwachs (1990) destaca também que se deve distinguir a ideia de uma memória histórica da memória coletiva, pois a memória histórica é aquela criada para tornar uma memória oficial e impressa, geralmente uma memória nacional. Dessa forma, o indivíduo está propenso a colocar suas lembranças e memórias individuais no tempo cronológico e histórico criado pela memória histórica, porém a memória coletiva nem sempre vai “caber” nesse tempo histórico por habitar um tempo e espaço diferente. Na concepção do autor:

*Não é na história aprendida, é na história vivida que se apoia a memória. Por história é preciso entender então não uma sucessão cronológica de acontecimentos e de datas, mas tudo aquilo que faz com que um período se distinga dos outros, e cujos livros e narrativas não nos apresentam em geral senão um quadro bem esquemático e incompleto. (HALBWACHS, 1990, p. 60).*

Ao analisar a construção da memória histórica e memória coletiva, Halbwachs (1990) coloca a importância dos mais velhos e, no caso, cita os ensinamentos dos avós como esse “liame vivo das gerações”. Ainda, a “criança mergulha mais do que se imagina nos meios sociais através dos quais entre em contato com um passado mais ou menos distante, do qual são



guardadas na sua memória mais pessoal” (HALBWACHS, 1990, p. 71). Relata a possibilidade de conhecer e ser íntimo de tempos e espaços os quais nunca se visitou substancialmente, como se a memória do outro passasse a ser sua memória, de tantas vezes que foi introduzida no seu imaginário. Mas, algumas vezes, essas lembranças se abastecem da memória histórica para realizar entrelaçamentos de imagens e consciência.

Esse liame entre mais velhos e mais novos no congado é importantíssimo, pois é ele que estabelece essa memória coletiva e a preservação de histórias orais de outros tempos e outros locais. Assim como todo território colonial, Ibiá foi forjada a partir de uma territorialização singular, onde se construíram diferentes memórias históricas, caminhos simbólicos e encontros de mundos. A memória trazida pelos sujeitos da pesquisa é importante para a afirmação de pertencimento daquele espaço e daquela história. O Capitão do Congo Real (E1) é sempre enfático em contar sobre um tempo e espaço que ele não viveu, mas visa construir uma memória coletiva e uma identidade junto aos mais novos do grupo. E1 trabalha ao máximo para manter a memória viva de seus antepassados e com orgulho disse que sua família materna teve origem na do “Capão da Paia” que, segundo ele, era “um braço ou mocambo” do Quilombo do Ambrósio, assim como sua esposa, que também tem familiares advindos do mesmo lugar e relatam inclusive serem primos distantes. Ele afirmou:

*Nesse Capão da Paia minha avó e os avós dela (esposa do entrevistado) vieram de lá. Minha mãe foi nasceu lá, meus tios. Eles contavam das coisas de lá, eles viam pro escambo aqui (na cidade de Ibiá). O tio Amado que deixou a folia pra nois, uma Folia de Reis. O pessoal, parente dele tem até terreno lá, por causa de um projeto quilombola eles ficaram no terreno que eles foram nascidos e criados. Uns ficaram por lá, outros vieram pra cá, outros pra Carmo Paranaíba, Serra do Salitre. Estão espalhados por aí. (E1)*

E1 trouxe o relato sobre um mocambo que pode fazer parte de qualquer área quilombola da região do Alto Paranaíba, inclusive do Quilombo do Ambrósio, no entanto, ele nos contou uma peculiaridade, um nome - Capão da Paia - como os próprios quilombolas conheciam. Fato é que esse congadeiro revisitar a memória da origem de seus familiares permite a ele dar um caráter próprio ao grupo, sendo esse lugar de origem um espaço historicamente de resistência, também proporcionando um caráter de distinção e continuidade. Nesse sentido, podemos notar que o entrevistado, ao trazer o caráter de pertença de um espaço de resistência, cria um nexo de identidade, assunto que aprofundaremos um pouco mais à frente.

A memória estabelece uma ligação do presente com um passado que está em um campo subjetivo. É como se por um instante o tempo parasse e sua lembrança o levasse a revisitar um passado de simbolismos, “com imagem e sentimentos definidos é como se uma certa imagem



de tempo subsista e se imobilize, que o tempo dure pelo menos dentro de certos limites variáveis conforme os grupos” (HALBWACHS, 1990, p. 130). Nesse sentido, Mbembe (2018) também trata da memória, pois ele chama atenção sobre a memória e o tempo na razão negra. O tempo, na perspectiva do negro atravessado pela experiência colonial, seria responsável por deixar vestígios. É a ligação com o passado, o presente e quiçá o futuro.

Há um tempo real e provisório, o tempo em relação à memória seria uma “antecâmara do real e da morte”. Nessa perspectiva morrem coisas e surgem outras tantas, uma potencialidade de possibilidades ocultas (MBEMBE, 2018, p. 216). Na perspectiva desse tempo, evocar a memória, para o negro, é “acima de tudo produzir a diferença e produzir a duplicação, porque existe uma discrepância entre as diferentes unidades do tempo em sua relação com o acontecimento” (MBEMBE, 2018, p. 217). Merleau-Ponty (1999) alega que é o tempo que garante ao sujeito uma experiência de mundo, uma conexão interna e ao se analisar o tempo se tem acesso a uma “íntima subjetividade”, o tempo em si é a relação que “mantemos com as coisas, com o mundo e com o corpo e seus duplos” (MBEMBE, 2018, p. 214).

Assim, ao evocar a memória, o corpo traz anúncio de percepções passadas, como se fossem no presente. O corpo é o lugar máximo de experiência de estar no mundo, ele é o lugar por excelência da memória, por isso, o lugar do corpo é essencial para continuar falando da memória. Mbembe (2018, p. 219) fala que a memória está ligada ao “corpo de um lugar”, no entanto, os vestígios deixados em certo território sempre estarão ligados ao corpo humano. É o corpo humano o lugar onde a memória é armazenada, onde se manifesta e se potencializa.

A memória constitui modos de presença no passado, sendo ela uma consciência racional ou imaginante. Assim, em países da diáspora africana, que enfrentaram o processo colonial, há o racismo estrutural, mas também se colocaram na resistência, no enfrentamento. A memória está ligada diretamente a um corpo (negro e indígena) e é a partir desse corpo que se recria a memória. É combinando imaginação e memória que enriquecemos nosso conhecimento tanto de sua semântica quanto pragmática” (MBEMBE, 2018, p. 214). Portanto, ao falarmos de memórias congadeiras, estamos evocando uma memória compartilhada por meio de narrativas orais de tempos distantes, mas também através do corpo em suas práticas, danças e gestos que vêm sendo passados de geração em geração.

A memória apresenta traços importantes e pilares nos processos de trocas dentro dos espaços congadeiros. Assim como pontuados acima, memória e corpo estão intrinsecamente ligados, sendo a congada uma manifestação de rituais remorados, (re)vividos e (re)contados ano após ano. A percepção corporal da memória se faz presente nas entrevistas. Os sentidos são os evocados e convocados antes mesmo dos integrantes terem discernimento do que acontece,

segundo capitão do Congo Real. E1 relatou que sempre gostou do ritmo e que via os irmãos mais velhos dançando e cantando e ficava dançando em casa e treinando. Ainda no sentido de ter como primeira lembrança ligada ao congado e à memória corporal, o E5, participante do Moçambique Viva Nossa Senhora do Rosário, relatou:

*Eu comecei com nove anos de idade, comecei como dançador no congado, depois fui pro moçambique. Eu fui vendo-os dançando cantando, eu fui apaixonando neles, comecei junto com eles, fui achando bom e não quis largar mais. (E5).*

E2, Capitão Mor do Moçambique Viva Nossa Senhora do Rosário, falou que sua avó o convocou aos oito anos para estar no moçambique porque ele cantava e dançava muito bem. E3 fez um relato inusitado ao falar que suas primeiras memórias da festa eram relacionadas ao medo que a dança provocava:

*Eu morria de medo, morria de medo da festa, aquele monte de nego dançando daquele jeito, das suas cores (o entrevistado relata fazendo a indicação ao meu tom de pele), e mais escuros no meio, um monte de gente linda dançando, e também tinha palhaço naquela época. Aquilo vinha pro meu lado eu corria pra debaixo da cama. Era bonito, mas eu tinha medo daquelas danças. Depois grande eu mudei. (E3).*

Esses relatos expressam a importância da memória corporal na construção do ser congadeiro, as lembranças formadas pela dança. Essas memórias corporais seguem sendo importantes na formação das novas gerações congadeiras. Devido às exigências do Comitê de Ética, não tivemos a permissão para entrevistar menores, mas nas falas dos mais velhos, eles estavam presentes. Ao falar sobre a participação de seus filhos, netos, sobrinhos e mais jovens, os entrevistados fizeram uma relação com a memória corporal. Vejam como E1 descreveu:

*Os meninos aprendem a andar dançando congado, se pegar no braço pra poder ir pra frente porque está ficando pra trás eles dão uma birra. Sabem que os fundamentos devem ser seguidos e não querem pular[...]Teve um e o outro assim, que não engatinhou, ficava andando segurando no sofá, e já dançou. Porque os meninos aqui eles passam a mão em qualquer trem, numa lata de graxa, numa lata de óleo, bate uns pauzinhos no outro, eles passam a mão nos ferros, numas latas e eles batem um congado que vou te contar dá pra dançar e cantar, que tuada boa. (E1)*

Podemos notar nessa fala que de forma indireta as crianças congadeiras apreendem e reproduzem o que presenciam, uma interação com o outro a partir de uma imitação corporal, mas também da identificação. Nesse mesmo sentido, E5 relatou que suas filhas também “já nasceram dançando”, que não foi preciso fazer nada, elas o viam junto a sua esposa e logo iam

fazendo igual. Ele ainda afirmou que a filha mais velha era “nenezinha e pedia pra ir junto, porque ela gosta de dançar”.

Assim como nos mostra Mbembe (2014, 2018), esse corpo é um corpo que exprime lugares e acontecimentos, sejam esses acontecimentos vividos e/ou imaginados. Assim como relatou o E5: “o moçambique, ele é mesmo da África, ele, suas danças, canto, representa a escravidão, a lamúria de quem estava sendo cativo, estamos relembando tempo dos escravos”. Esses corpos diaspóricos trazem marcas das memórias e da experiência de resistência, mesmo que de forma imaginada e subjetiva. É esse corpo que ainda hoje, por meio dessa memória incorporada, conduz um processo afirmativo de um corpo em devir.

A finalidade da exposição desses relatos foi de apresentar que há um processo educativo no congado que não é passado apenas de forma oral, muito menos escrita, mas conduzida pelo gestual. É o corpo que carrega a ritualística geracional, e o saber é conduzido, assimilado e (re)vivido na corporeidade.

Mbembe (2018, p. 185) fala que a colônia agiu integralmente para dominar a memória, a lembrança e o esquecimento. Porém, é também a memória que surge no campo do simbólico, político e das representações, podendo ser ela uma ferramenta de resistência na construção histórica dos negros. Ao imprimir a memória nos corpos congadeiros de forma consciente e inconsciente, ela também imprime uma marca que os “classifica”, identifica-os enquanto grupo. É um ponto extremamente importante para se pensar essa construção da memória e que é dela que se concretiza e se formam as identidades.

Pensando nessas estruturas de controle, nas antigas colônias vão surgir uma diversidade de grupos que carregaram essas memórias indissociáveis de um corpo negro, mas que cada um acaba transformando de forma específica, diferentes uns dos outros, mas não tanto. Paul Gilroy (2001) afirma que um fio condutor que aproxima identidades negras na diáspora é a música, em que se pode encontrar similaridades de sons e danças em diversos grupos negros espalhados pela América e Caribe. Para ele (2001, p. 209), “a música e seus rituais podem ser utilizados para criar um modelo no qual a identidade não pode ser entendida como uma essência fixa”.

Essas semelhanças nas identidades culturais foram possibilitadas pela forma que os negros foram tratados durante a pós-escravidão. É pela música e pela dança que vemos os congadeiros se firmarem e reafirmarem. Assim como nos relatos expostos antes, a música é o primeiro contato de muitos com o congado. É ela que fará deles um grupo com suas distinções. Assim como Mbembe (2001, 2014, 2018), Paul Gilroy (2001) e Stuart Hall (2000, 2003, 2006), acreditamos que na diáspora africana as identidades estejam completamente ligadas a memórias do cativo, da escravidão, das resistências e cultura que se criou em meio aos desígnios da

colônia. Nesse sentido, julgamos que os autores contribuem para analisarmos os grupos negros em diáspora a partir de uma descontinuidade e continuidade da África (geográfica e humana) como nos diz Mbembe.

Visamos aqui compreender o processo constitutivo de identidade, para prosseguir no entendimento da construção da memória coletiva produzida nos grupos de congados e nas festividades das congadas, pois compreendemos que o processo de evocação dos saberes nesses espaços só é possível ao revelar memórias, sejam elas corporais ou orais. E é a construção discursiva de uma identidade coletiva que faz com que essas memórias permaneçam vivas.

Compreendemos ser na memória dos sujeitos do congado que reside a grande carga de saberes. O corpo (in)voluntariamente dança, canta e absorve os primeiros saberes congadeiros em que se encontra a força pujante desses sujeitos. Sobre a identidade que eles projetam, fundamo-nos no pensamento que diz “só é possível problematizar a identidade negra enquanto identidade em devir” (MBEMBE, 2018, p. 117). Assim, acreditamos ser o congado uma identidade em devir, em que se reconhecem as mazelas perpetradas da raça, mas que consegue se livrar das amarras de uma identidade vitimada. A memória, apesar de sempre manter a ponte com o passado, as raízes distantes, continua a dialogar com o presente.

#### 5.4 SABERES EM CIRCULAÇÃO

Entendemos que os saberes que são repassados a congadeiros em meio a seus quintais podem e são buscados em diversos lugares. Eles também constituem várias dimensões do conhecimento: a musicalidade, a política, a religiosidade, a corporeidade, a sociabilidade, a história e o lúdico. Como temos falado ao longo dessa pesquisa, o corpo, principalmente o corpo negro, foi marcado de diversas formas no percurso histórico desde a modernidade até hoje. Vimos que no congado o corpo é o lugar de expressão da memória e dos saberes que ele revive, reinventa e se reconstrói. O corpo é também o receptor de todo o conhecimento compartilhado. Ele é marcado por toda a troca interacional que o congado pode oferecer.

Os entrevistados, ao dizerem que antes de falar ou andar as crianças já estão presentes no cotidiano do congado e reproduzem as danças dos mais velhos, vêm ao encontro de que é o corpo quem carrega e manifesta de forma visível todos os saberes, como as danças, como se portar, como reverenciar e como louvar. Os congadeiros, ao estarem prontos para sair nos festejos, levam nas danças, músicas, adereços e ritos a inscrição simbólica do que foi apreendido em seus quintais. Os saberes congadeiros estão para além da dimensão oral ou escrita, do ensino, estão incorporados e manifestados.

Nas falas dos congadeiros, pudemos observar que esse ato de ensinar é carregado de afetos, significados e, para além de ensinar para preservar a memória e o congado, é o ato de ensinar para uma vida melhor, para resgatar da ignorância e das mazelas do mundo.

Em sua proposta descolonial, Mbembe indica que devemos trabalhar para que possamos acabar com a determinação doentia de caracterização pela raça como instituição sociopolítica da humanidade. Sair das amarras da ideia fantasmagórica e assombrosa de raça proporcionaria o caminho mais radical de libertação de corpos espoliados, subalternizados e subjugados. Esse pressuposto do autor conversa com a pessoas negras, mas está em grande forma a conversar com pessoas brancas também. Acreditamos que essas premissas podem valer para o *corpus* científico, pois ele ainda age sobre os desígnios da raça.

Essa ideia científica ainda eurocêntrica define quem sabe e quem não sabe, coloca a questão do conhecimento no domínio branco e apenas produzido em determinados locais. Atribui credibilidade apenas àqueles que são brancos. Grada Kilomba (2019) acredita que essa erudição promovida pela ciência define também em quem confiar e acreditar em relação a quem produz o conhecimento. Devemos fazer o desprendimento dessa política que hierarquiza conhecimentos, saberes e histórias para que superemos também a hierarquização de corpos.

O ponto que queremos destacar é: os saberes com os quais nos deparamos no congado, na perspectiva de Mbembe (2014), apresentam aspectos descolonizantes e afropolitanistas. Os congados de Ibiá, mesmo sendo formados por uma maioria de pessoas negras, ao formarem memórias de modos de fazer baseados em uma cultura negra dos tempos de escravidão e por uma maioria dessas pessoas se autodeclararem negras, não podem ser definidos enquanto uma identidade racial, (e aqui estamos falando exclusivamente sobre os sujeitos de pesquisa), porque eles não se identificam enquanto tais, pois foram influenciados pelas relações e encontros.

Desde a sua eclosão, esse pensamento foi objecto de interpretações muito diversas e suscitou, em intervalos relativamente frequentes, vagas polémicas e controversas — que aliás persistem — e mesmo contestações totalmente contraditórias entre si. Também engendrou práticas intelectuais, políticas e estéticas tão profusas quanto divergentes, a ponto de, por vezes, se questionar acerca dos elementos constitutivos da unidade. Não obstante essa fragmentação, pode afirmar-se que, no seu núcleo central, a crítica pós-colonial visa aquilo que poderia designar-se pela interpolação das histórias e a concatenação dos mundos. Dado que a escravatura, e sobretudo a colonização (mas também as migrações, a circulação das formas e dos imaginários, dos bens, das ideias e das pessoas) desempenhou um papel decisivo nesse processo de colisão e de imbricação dos povos, não é surpreendente que as tenha convertido nos objectos privilegiados dos seus estudos. (MBEMBE, 2014, p. 101-102).

Mbembe dialoga com o nosso objeto quando reconhecemos que o congado é um espaço afetado pela mudança. Até alguns ritos foram adaptados conforme foram se transportando para

outros lugares e é um lugar de circulação de saber. A ideia descolonizante de Mbembe é de que pensamentos, identidades fixas e fechadas podem se abrir. Ele alega que é um momento em que a Europa deixa de ser o centro do mundo e que os olhos se voltam para aqueles que foram ocultados pela modernidade, pela colonização e pelo capital. É nesse momento que temos que mostrar toda a nossa produção intelectual e fazer com que se faça uma circulação de saberes.

Partindo da hipótese que levantamos sobre haver transmissão de saberes no congado e de identificar saberes e conhecimentos produzidos no interior desses grupos, acreditamos que, sim, eles estão presentes, no entanto, não podemos afirmar aqui que são saberes puramente negros. Acreditamos que, devido às encruzilhadas históricas, os sujeitos do congado trocaram experiências e saberes com pessoas externas ao congado. Contudo, gostaríamos de pontuar que os congadeiros carregam consigo a história local inscrita na pele, aquela que os documentos fizeram questão de apagar. Eles a transmitem pela fala e pelo corpo. Se fosse para nomear tais conhecimentos, colocaríamos saberes diaspóricos congadeiros, pois é na diáspora que o congado surge e é na diáspora que esses saberes em devir se constituem e se perpetuam.

O ensinar a fazer instrumentos específicos, a dançar, a cantar, a costurar, pensar roupas, a reger um grupo constitui aqueles saberes visíveis e experimentados do congado. Mas para além dos ofícios, aprende-se uma história que não foi contada. Compreende a história local a partir de outro prisma que se constitui a partir da memória de conhecimentos e do passado, mas também que se molda em tempos presentes.

Esses ensinamentos são em grande maioria perpassados nos quintais congadeiros. Nas entrevistas, um dos congadeiros nos disse que só os quintais não são espaços suficientes para a permanência de jovens e adultos. Ele nos falou que a escola pode ser um espaço de ajuda:

*A pessoa tem que saber da história, tem que saber. Isso aqui não é uma brincadeira, não é uma balela, isso aqui é a memória de um povo, exemplo de fé. Os primeiros seres abençoados. Antigamente nas dificuldades, era uma pessoa que benzia. A pessoa pretinha ali que benzia de tudo, de medo, de cobrero. Ou o senhorzinho, pretinho as veis moreno mesmo, mas era eles. Tem que reconhecer nossa história, somos todos filhos de Deus, o branco o amarelo, o índio, o preto. Tens uns que sobressai errado, achando que pode pisar naquele que tá em baixo, mas aí a escola tem que fazer, pra mode dar discernimento. A gente começa em casa, mas a escola tem que fazer. (E1)*

E1 acredita que a responsabilidade de preservar a história é dever de todos, ainda nas falas deles podemos perceber que está sempre se reinventando, com a finalidade de difundir a história de Ibiá, dos congados e do Quilombo do Ambrósio. Ainda segundo ele, hoje existem ferramentas para não deixar o congado desaparecer. As ideias de E1 encontram consonância no pensamento de Mbembe, pois este crê que estamos em tempos do “excedente e do comum, do

semelhante e do diferente” (Mbembe, 2018, p. 23), por isso os subalternizados, os assujeitados e os descartáveis devem se abrir para encontrarem uma alternativa para poder se descolonizarem.

## 6 CONSIDERAÇÕES FINAIS

Destacamos que, durante o percurso desse trabalho de dissertação, compreendemos a emergência da descolonização das epistemologias. A epistemologia que utilizamos para analisar nosso objeto de pesquisa foi de extrema importância, porque nos deu caminhos para além de entender uma lógica engessada e hegemônica de produção do conhecimento.

Constatamos que o caminho para reconhecer e compreender a complexidade do processo colonial, moderno e neoliberal é feito de pedras. Nossa sociedade ainda vive em meio a esse sistema de diferenciação, exclusão, negação do outro, extermínio e racialização. E nós, negros, bem como outros povos assujeitados, somos partes desse processo. É difícil admitir que para nos afirmarmos usamos da diferenciação narcisística empreitada pelo sistema colonial da branquitude. Sendo assim, fechamo-nos para relações interacionais em relação àqueles que não fazem parte do meu grupo étnico-social.

É como se só existíssemos de forma substancial na ausência do outro. No entanto, tanto a base teórica quanto nosso objeto nos mostraram que existimos, apesar do outro e com o outro. Se os excluídos por esse sistema pretendem ser ouvidos, eles precisam da presença daqueles que precisam ouvir. Esse trabalho está sendo finalizado em um momento importante para as populações subalternas e racializadas no país, mostrando a diversidade de pessoas que estão a viver um devir-negro no mundo, no caso, no Brasil. Nesse sentido, também pudemos notar nos indivíduos pesquisados como essas questões perpassam seu cotidiano.

Voltando ao nosso objetivo de pesquisa, compreendemos a diversidade de saberes existentes no congado. Identificamos memórias construídas no entrelaçamento de práticas e experiências cotidianas. Compreendemos a força que o corpo tem e como ele pode ser, na prática, na vivência do saber e na manifestação da memória. Pudemos observar a potência do corpo congadeiro, assim como a transmissão de saberes existentes em diversas dimensões. É notório o processo de ensino-aprendizagem, tanto nos quintais dos congadeiros como nas festividades. Com os relatos apresentados nos dois últimos capítulos, pudemos vislumbrar uma dinâmica do ensinar-aprender.

Outro aspecto importante a se demarcar é o fato de todos os congadeiros entrevistados proclamarem uma fé católica. Os conflitos com a Igreja não abalaram a fé dos congadeiros. Inclusive, cabe destacar que em nenhum momento os congadeiros alegaram que a Igreja seja um empecilho na manutenção das festividades. Segundo eles, os causadores de problemas foram alguns padres (não estão errados em personificar), mas vemos que algumas atitudes que prejudicaram o andamento da festa não foram questionadas pela instituição.



Essa pesquisa nos proporcionou uma reflexão sobre o congado e a territorialidade em Ibiá. A cidade que abriga um sítio arqueológico do segundo maior quilombo do Brasil simplesmente não confere aos seus cidadãos a oportunidade de conhecerem sua história e a história da cidade. No documento a que tivemos acesso, deparamo-nos com inúmeras imagens que remontavam à história da cidade, mas que, no entanto, só apresentavam pessoas brancas que faziam parte de uma elite local. Perguntamos qual a necessidade de constar em um documento sobre a festa do reinado a foto de uma *miss* local (branca)? Por que não abordar também a partir de pessoas que podem ter em sua gênese uma ligação com o Quilombo do Ambrósio, remontando uma história ainda mais completa da cidade?

Esse apagamento histórico das pessoas negras na cidade de Ibiá nos fez pensar em consonância com Mbembe, quando ele nos diz que temos que nos abrir para o mundo, fazer o que nos cabe no presente, pois é o presente o tempo fértil. Pudemos fazer esse trabalho e ouvir aqueles que queriam falar, ver aqueles que queriam ser vistos. Acreditamos que seja o devir desse trabalho que possa contar um pouco da história e dos conhecimentos produzidos por eles.

Temos a consciência das limitações desse trabalho. Queríamos poder abordar outros aspectos da congada e da disseminação dos seus saberes. Há uma complexidade na análise do congado e dos seus sujeitos e, provavelmente, essa dissertação seria pequena para apresentar todas as dimensões de análise e interpretação desse objeto. Esperamos que as lacunas deixadas possam ser preenchidas por futuros pesquisadores e que as possibilidades aqui trabalhadas atendam ao que foi proposto.

## REFERÊNCIAS

### Literatura primária

Dossiê de tombamento Quilombo do Ambrósio. 1998.

Dossiê de Registro Imaterial de bem cultural da Festa de Nossa Senhora do Rosário e São Benedito de 2015.

### Literatura secundária

ABBAGNANO, Nicolau. **Dicionário de Filosofia**. 2. ed. São Paulo: Martins Fontes, 1998.

ALVES, Daniella Santos. **Do Alto do Espia: Gentios, Calhambolas e Vadios no sertão do Campo Grande - Século XVIII**. 2017. 172 f. Dissertação (Mestrado em Ciências Sociais) - Universidade Federal de Uberlândia, Uberlândia, 2017.

ASANTE, Molefi K. Afrocentricidade: Notas sobre uma posição disciplinar. *In*: NASCIMENTO, E. L. (org.). **Afrocentricidade: uma abordagem epistemológica inovadora**. São Paulo: Selo Negro, 2009.

ASANTE, M. **Ensaio Filosófico**, Volume XIV – Dezembro/2016. Disponível em: [http://ensaiosfilosoficos.com.br/Artigos/Artigo14/02\\_ASANTE\\_Ensaio\\_Filosofico\\_Volume\\_XIV.pdf](http://ensaiosfilosoficos.com.br/Artigos/Artigo14/02_ASANTE_Ensaio_Filosofico_Volume_XIV.pdf). Acesso em: 11 jan. 2023.

BERNADINO-COSTA, Joaze; GROSGOUEL, Ramón; MALDONADO-TORRES, Nelson. **Decolonialidade e pensamento afrodiaspórico**. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2018.

BRASILEIRO, Jeremias. **Congadas em Minas Gerais**. Brasília: Fundação Cultural Palmares, 2001.

BRASILEIRO, Jeremias. Rei Ambrósio de Minas Gerais e o ofuscamento da história e da memória de um líder quilombola. **Temporalidades**, Belo Horizonte, v. 9, n. 3, set./dez. 2017.

CUNHA JUNIOR, Henrique. A espacialidade urbana das populações negras: conceitos para o patrimônio cultural. *In*: Marlene Pereira dos Santos; Henrique Cunha Junior; Estanislau Ferreira Bie; Maria Saraiva da Silva (org.). **Afro-patrimônio cultural**. Fortaleza-CE: Editora Fi, 2009.

DELEUZE, Gilles; GUATTARI, Félix. **Mil Platôs: capitalismo e esquizofrenia (Volume 4)**. Rio de Janeiro, Editora 34, 1997.

DELEUZE, Gilles; PARNET, Claire. **Diálogos**. São Paulo: Escuta, 1998.

DIOP, C. A. **The African origin of civilization: myth ou reality?** Westport: Lawrence Hill, 1974.

DOMINGUES, Petrônio. Movimento da negritude: uma breve reconstrução histórica. **África**, [S. l.], n. 24-26, p. 193-210, 2009. Disponível em: <https://www.revistas.usp.br/africa/article/view/74041>. Acesso em: 11 jan. 2023.

DOMINGUES, Petrônio. “O MOISÉS DOS PRETOS”: Marcus Garvey no Brasil. *Novos estudos CEBRAP* [online], v. 36, n. 3, p. 129-150, 2017. Disponível em: <https://doi.org/10.25091/S0101-3300201700030006>. Acesso em: 11 jan. 2023.

FINCH III, C. Cheikh Anta Diop. Confirmado. In: NASCIMENTO, E. L. (org.). **Afrocentricidade**: uma abordagem epistemológica inovadora. São Paulo: Selo Negro, 2009.

GABARRA, Larissa Oliveira e. **O reinado do Gongo no império do Brasil**: o congado de Minas Gerais no século XIX e as memórias da África Central. 2009. Tese (Doutorado em História) – Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2009.

GARVEY, Marcus Mosiah. **A Estrela Preta**. [s.l.]: Eu&Eu realidade Rasta, 2013.

GILROY, Paul. **O Atlântico Negro**: modernidade e dupla consciência. São Paulo; Rio de Janeiro: 34; Universidade Candido Mendes – Centro de Estudos Afro-Asiáticos, 2001.

GUIMARÃES, Carlos Magno. O Quilombo do Ambrósio: Lenda, Documentos e Arqueologia. **Estudos Ibero-Americanos**: PUCRS, Porto Alegre, v. XVI, n. 1-2, p. 164-174, 1990.

GONZALEZ, Lélia. **Primavera para as rosas negras**. São Paulo: Diáspora Africana, 2018.

GONZALEZ, Lélia; HASENBALG Carlos. **Lugar de negro**. Rio de Janeiro: Editora Marco Zero, 1982.

GOMES, Flávio dos Santos. **Mocambos e Quilombos**: uma história do campesinato negro no Brasil. São Paulo: Ed. Claro Enigma, 2015.

GOMES, Flávio dos Santos. Mocambos e mapas nas minas: novas fontes para a história social dos quilombos no Brasil (Minas Gerais séc. XVIII). **T.E.X.T.O.S DE H.I.S.T.Ó.R.I.A.** Revista do Programa de Pós-graduação em História da UnB., *Brasília*, v. 2, n. 4, p. 26–57, 2011.

GROSGOUEL, Ramon. Dilemas dos estudos étnicos norte-americanos: multiculturalismo identitário, colonização disciplinar e epistemologias decoloniais. **Ciência e cultura**, São Paulo, v. 59, n. 2, p. 32-35, 2007.

HALL, Stuart. **A Identidade Cultural na Pós-Modernidade**. 11. ed. Rio de Janeiro: DP&A, 2006.

HALL, Stuart. **Da diáspora**: identidades e mediações culturais. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2003.

HALL, Stuart. Quem precisa de identidade? In: SILVA, Thomaz Tadeus da; HALL, Stuart; Woodward. **Identidade e diferença**: a perspectiva dos estudos culturais. Petrópolis, RJ: Vozes 2000. p.103- 133.

KERLINGER, F. N. **Metodologia da pesquisa em ciências sociais**. São Paulo: EDU/EDUSP, 1980.

KILOMBA, Grada. **Memórias da Plantação**: episódios de racismo cotidiano. Rio de Janeiro: Cobogó, 2019.

LIMA, G. Teixeira Nogueira; MORI, R. Caiapós, Araxás, Bororos, Geralistas... Conflitos revelados, identidades e memórias construídas no sertão da farinha podre nos séculos XVIII e XIX. **Caminhos da História**, [S. l.], v. 17, n. 1 e 2, p. 217–238, 2012. Disponível em: <https://www.periodicos.unimontes.br/index.php/caminhosdahistoria/article/view/3275>. Acesso em: 11 jan. 2023.

LOTT, W. P. Tem festa de negro em Belo Horizonte: a proibição do Reinado pela Igreja Católica no início do século XX. **Revista Brasileira de História das Religiões**, v. 12, n. 35, 6 ago. 2019.

MARTINS, Tarcísio José. **Quilombo do campo grande**: a história de Minas roubada do povo. São Paulo: A Gazeta Maçônica, 1995.

MARTINS, Leda Maria. **Afrografias da Memória**: o Reinado do Rosário no Jatobá. São Paulo: Perspectiva; Belo Horizonte: Mazza Edições, 1997.

MAZAMA, Ama. Afrocentricidade como um novo Paradigma. *In*: NASCIMENTO, E. L. (org.). **Afrocentricidade**: uma abordagem epistemológica inovadora. São Paulo: Selo Negro, 2009.

MBEMBE, Achille. As formas africanas de auto-inscrição: estudos afro-asiáticos. **Estud. afro-asiát.**, Rio de Janeiro, v. 23, n. 1, p. 171-209, 2001.

MBEMBE, Achille. **Crítica a Razão Negra**. São Paulo: n-1 edições, 2018.

MBEMBE, Achille. **Sair da Grande Noite**: ensaio sobre a África descolonizada. Portugal: Edições Pedagogo- LDA, 2014.

MBEMBE, Achille. **Necropolítica**: biopoder, soberania, estado de exceção, política da morte. São Paulo: n-1 edições, 2018.

MIGNOLO, W. D. **Histórias locais/Projetos globais**: colonialidade, saberes subalternos e pensamento liminar. Belo Horizonte: Ed. UFMG, 2003.

MIGNOLO, Walter. A colonialidade de cabo a rabo: o hemisfério ocidental no horizonte conceitual da modernidade *In*: Lander, E. (org.). **A Colonialidade do Saber**: Eurocentrismo e Ciências Sociais. 3. ed. Buenos Aires: CLACSO, 2005. p. 227-278.

MIGNOLO, Walter. Desobediência Epistêmica: A opção descolonial e o significado de identidade. **Política**: Cadernos de Letras da UFF – Dossiê: Literatura, língua e identidade, Rio de Janeiro, n. 34, p. 287-324, 2008..

MIGNOLO, Walter. Colonialidade: o lado mais escuro da modernidade. **Revista brasileira de Ciências Sociais**, São Paulo, v. 32, n. 94, e329402, jun. 2017.

MIGNOLO, Walter D.; BRUSSOLO VEIGA, Isabella. Desobediência Epistêmica, Pensamento Independente e Liberdade Decolonial. *Revista X*, [S.l.], v. 16, n. 1, p. 24-53, fev. 2021.

MUNANGA, Kabengele. **Origens Africanas do Brasil Contemporâneo**: histórias, línguas, culturas e civilizações. São Paulo: Gaudí Editorial, 2012.

NASCIMENTO, Abdias do. **O genocídio do negro brasileiro**: processo de um racismo mascarado. São Paulo: Editora Perspectiva, 2016.

NASCIMENTO, Elisa Larkin. Introdução às antigas civilizações africanas. *In*: NASCIMENTO, Elisa Larkin. **A Matriz Africana no Mundo**. São Paulo: Selo Negro, 2008.

NASCIMENTO, Elisa Larkin. **Afrocentricidade**: uma abordagem epistêmica inovadora. São Paulo: Selo Negro, 2009.

NOGUERA, Renato. **O ensino de Filosofia e a lei 10.639**. Rio de Janeiro: Pallas, 2014.

NOGUERA, Renato. Afrocentricidade e educação: os princípios gerais para um currículo afrocentrado. *Revista África e africanidades*, [s.l.], v. 3, n. 11, p. 1-16, 2010.

PIRES, F. As lutas políticas dos congadeiros da cidade de Oliveira (MG), 1950-2009. *Revista Espacialidades*, [S. l.], v. 6, n. 05, p. 74-101, 2013. Disponível em: <https://periodicos.ufrn.br/espacialidades/article/view/17600>. Acesso em: 11 jan. 2022.

QUIJANO, Anibal. Colonialidade do Poder, Eurocentrismo e América Latina. *In*: Lander, E. (org.). **A Colonialidade do Saber**: eurocentrismo e ciências sociais. 3. ed. Buenos Aires: CLACSO, 2005. p. 227-278.

ROCHA, Rosa Margarida de Carvalho. **A pedagogia da tradição**: as dimensões do ensinar e do aprender no cotidiano das comunidades afro-brasileiras. 2011. Dissertação (Mestrado) - Universidade do Estado de Minas Gerais, Faculdade de Educação, Belo Horizonte, MG, 2011.

SANTOS, Boa Ventura de Souza. **Um discurso sobre as ciências**. 7. ed. São Paulo: Cortez, 2008.

SOUZA, Marina de Mello e. **Reis negros no Brasil escravista**. Belo Horizonte : Editora UFMG, 2002.

TRIVIÑOS, Augusto N. S. **Introdução à pesquisa em ciências sociais**: a pesquisa qualitativa em educação. São Paulo: Atlas, 1987.

VASCONCELOS, Agripa. **Chico Rei**. Belo Horizonte: Itatiaia, 1996.

**APÊNDICE A****Roteiro de Entrevista****Nome:****Idade:****Raça/Cor:**

1. **Qual sua religião?**
2. **Qual o nome do seu terno e há quantos anos ele existe?**
3. **O que você sabe sobre a história do congado em Ibiá?**
4. **Fale um pouco sobre a sua relação com o Congado (Há quantos anos faz parte? É uma tradição familiar? Qual função?)**
5. **Qual é a importância cultural do congado?**
6. **O que você aprendeu participando do congado?**
7. **Pra você, qual a importância das crianças e jovens no congado?**
8. **Qual é a importância religiosa do congado?**
9. **E as músicas são passadas de gerações ou vocês as criam? O que as letras representam?**
10. **Qual é a importância musical do congado?**
11. **Qualquer um pode adentrar e participar do congado ou possui regras rígidas?**
12. **Os governos dão assistência aos participantes e a festa?**
13. **Você mudaria algo nas festividades?**