

“CANTARES ÉTNICOS E DE GÊNERO”

Roda de conversa



Nesta quinta roda de conversa do nosso Colóquio, damos mais uma vez boas-vindas a todos(as) os(as) participantes, presenciais e por *streaming*, convidando vocês a um duplo exercício reflexivo. Por um lado, gostaríamos de propor um debate sobre a dimensão político-performativa das sonoridades sob viés de etnias e de gênero, questão que emergiu como imprescindível ao longo das atividades desenvolvidas pelo projeto “Gualaxo Vivo”. Por outro lado, lançamos o desafio de um alargamento de escala de interpretação, com o cotejamento dessas sonoridades com outras tantas promovidas no circuito transatlântico: as vinculadas a culturas de matriz africana no Sudeste do Brasil;¹ aquelas decorrentes da presença africana na Unilab – Universidade de Integração Internacional da Lusofonia Afrobrasileira, *campus* Redenção, no estado do Ceará;² as provindas da pesquisa participativa InterRumores, sobre a paisagem sonora multicultural nos bairros da Alfama, Mouraria, Arroios e Graça, em Lisboa.³ Dessa maneira, consideramos que o projeto “Gualaxo Vivo” esteja inserido num esforço acadêmico e político pela abordagem de outras historicidades/outras sonoridades que não somente as da cultura letrada ocidental.

Deparando-nos com múltiplas sonoridades promovidas por indígenas, africanos e afrodescendentes na região do Gualaxo no Norte desde a época anterior à colonização portuguesa até o tempo presente, pudemos também perceber como o acionamento dessas sonoridades possibilitava transfigurações dos sentidos atribuídos à ordem social e a própria recriação do vivido por esses grupos. Em paralelo, reconhecemos que tais sonoridades e suas escutas também se encontram em transformação, configurando “identidades” nômades, híbridas.⁴ Um emblemático exemplo está na prática percussiva dos tambores, indispensáveis

¹ Para isso, recorreremos às pesquisas da Profa. Dra. Martha Abreu, que gentilmente aceitou o convite para participar deste Colóquio.

² Cf. MOURÃO, Daniele Ellery; ABRANTES, Carla Susana Alem. Estudantes africanos dos PALOP em Redenção, Ceará, Brasil: representações, identidades e poder. *Mediações: revista de Ciências Sociais*, v. 25, n. 1, p. 64-81, jan.-abr. 2020. De forma similar, contaremos com a generosa partilha da Profa. Carla Susana Abrantes, presente no Colóquio.

³ Muito agradecemos à Profa. Dra. Ana Moya, que debaterá conosco, por via digital, este importante projeto, disponível em: <http://interrumores.pt/o-projeto/>. Acesso em: 17 jul. 2022.

⁴ PEREIRA, Simone Luci. Sobre a possibilidade de escutar o Outro: voz, *world music*, interculturalidade. *E-Compós: Revista da Associação Nacional dos Programas de Pós-Graduação em Educação*. Brasília, v. 15, n. 2, p. 1-16, maio/ago. 2012. Cf. também ABREU, Martha. Cultura popular: um conceito e várias histórias. In: ABREU, Martha; SOIHET, Rachel (Orgs.). *Ensino de História: conceitos, temáticas e metodologia*. Rio de Janeiro: Casa da Palavra, 2003, p. 95: “[...] esses sujeitos sociais agem, pensam, criam e transformam seu próprio mundo (valores, gostos, crenças) e tudo que lhes é imposto em função da herança cultural que receberam e de sua experiência histórica.”

na realização dos congados e das Folias de Reis,⁵ pois através deles ocorre a evocação e a comunicação com o sagrado, os antepassados e as memórias;⁶ não obstante, muitas mudanças se processaram em seu emprego, como sua conjugação a instrumentos de origem europeia na realização dos ritos.

“O grupo [de Folia de Reis de Paracatu de Baixo] foi a algumas comunidades de Mariana e, ao som do batuque dos tambores e do choro da sanfona, entoou seus versos de fé e devoção. Além dos rituais, a emoção tomou conta das apresentações.”⁷

De forma concomitante, consideramos que as sonoridades negras do entorno do Gualaxo do Norte precisam ser contextualizadas no bojo do secular processo histórico da diáspora negra. Em Minas, elas foram alvo contínuo de desconfiança, censura e repressão durante toda época colonial e imperial, sob os ditames do regime escravista, e perduraram desclassificadas no período republicano. Assim, do final do século XVII ao século XX, administradores, viajantes estrangeiros, memorialistas, entre outros tantos letrados, denegriram e estereotiparam as sonoridades africanas e indígenas como exóticas, grosseiras, libidinosas até mesmo demoníacas. Tais versões entrecruzaram-se, por sua vez, com as retóricas da mestiçagem, que esvaziavam as sonoridades afro e indígenas de sua potência étnico-identitária.⁸ Em paralelo, as sonoridades e festejos negros foram cada vez mais deslocados pelas autoridades para as periferias urbanas e áreas rurais.

Por isso, a atual reverberação dessas sonoridades acarreta, ainda que implicitamente, a denúncia de epistemicídios musicais vigentes na cultura ocidental contemporânea. A expressão é derivada da terminologia empregada por Boaventura de Sousa Santos e Maria Paula Menezes, em *Epistemologias do Sul*,⁹ ao se referirem-se à destruição de saberes pelo colonialismo. Tal processo priva os sujeitos e a cultura em geral de sonoridades simultaneamente multifacetadas e convergentes em pautas comuns de cidadania.¹⁰

⁵ GONÇALVES, Balduína Leão; GERALDA, Maria. Com apoio de FÉLIX, Daniela; CAMPOS, Walder. Com fé, a gente continua. *Jornal A Sirene*, Ed. 28, jul. 2018, p. 11. “Foi entre os bantos da África Central que o tambor recebeu a denominação de *n’goma*, o mesmo vocábulo que, por extensão, era empregado para nomear as danças, cantos e celebrações típicas destes povos. Com isso, as próprias comunidades que se reuniam em torno do tambor para celebrar suas crenças e tradições também incorporavam tal nomeação, se identificando como comunidades *N’goma* ou comunidades do tambor”, cf. SILVA, Maria do Rosário Gomes da. As lutas simbólicas do Candombe mineiro: das comunidades *N’goma* à tradição festiva dos Tambus sagrados. CONGRESSO EPISTEMOLOGIAS DO SUL, *Anais...* v. 2, n. 1, 2018. p. 248.

⁶ SILVA, Maria do Rosário Gomes da. *Op. Cit.* p. 251; DIAS, Paulo. A outra festa negra. In: KANTOR, Íris; JANCÓS, István (org.). *Festa: cultura e sociabilidade na América Portuguesa*. São Paulo: Hucitec/Edusp, 2001. p. 12. Disponível em: http://cachuera.org.br/cachuerav02/images/stories/arquivos_pdf/aoutrafestanegra.pdf. Acesso em: 14 jul. 2022.

⁷ FUNDAÇÃO RENOVA. *Voz da Comunidade*, Ed. 18, fev. 2022. p. 7.

⁸ SILVA, “Salloma” Salomão Jovino da. *Memórias sonoras da noite: musicalidades africanas no Brasil Oitocentista*. 2005. 431f. (Tese de Doutorado em História). PUC-SP, São Paulo, 2005. p. 31; 68.

⁹ SANTOS, Boaventura de Sousa; MENESES, Maria Paula (Org.). *Epistemologias do Sul*. Coimbra: Almedina, 2009.

¹⁰ QUEIROZ, Luis Ricardo Silva. Formação intercultural em música: perspectivas para uma pedagogia do conflito e a erradicação de epistemicídios musicais. *InterMeio*: Revista do Programa de Pós-Graduação em Educação, Campo Grande, MS, v. 23, n. 45, p. 99-124, 2017. Segundo o autor, basta, por exemplo, um olhar mais atento para nossas instituições de formação musical para perceber-se que a música negra, a das muitas etnias indígenas e das diversas comunidades populares, foram e estão sendo excluídas. Tal eliminação encontra-se quer na composição dos currículos, quer nas estratégias de ensino.

Em contrapartida, as sonoridades negras da diáspora perduram operando como respostas singulares – mas não necessariamente reativas, pelo contrário, combativamente propositivas à modernidade/colonialidade. Elas permitem a constituição de redes de resistência sociocultural às explorações e exclusões provindas de uma estrutura capitalista cada vez mais globalizada.¹¹ Efetivamente, também nas sonoridades afro promovidas no entorno do Gualaxo do Norte, é possível escutar a evocação de memórias étnicas, vinculadas a concepções de ancestralidade e de sacralidade; a valorização de tempos sociais distintos do mundo do trabalho sob o exclusivo escopo do capital; a constituição de uma instância crítica, pelo qual as comunidades negras disputam uma historicidade autônoma.

*“Mestre Damião, frequentador de terreiro e cantador de cantigas dos orixás nas rodas na rua, tem seu papel simbólico na memória do fazer negro na cidade [de Mariana]. Morador do Santo Antônio, um dos bairros periféricos mais violentos da cidade, “a Prainha”, [...] sobrevive na condição de artesão autônomo, sem salário ou qualquer apoio ou incentivo municipal. Carrega no corpo as marcas da sua origem, pele negra e olhar cansado, de quem passou a vida tentando manter a cultura marginalizada como referência de resistência dos seus ancestrais. Mestre Damião carrega a habilidade de pular em arco com facas, artimanha cênica muito utilizada por capoeiristas de rua antigos em apresentações em praças públicas nos anos 1970 e 1980”.*¹²

As dinâmicas de resistência e recriação das sonoridades negras no entorno do Gualaxo do Norte foram, porém, acrescidas de novas facetas com a queda da Barragem de Fundão, quando o “ ambiente cultural também foi fragmentado, [atingindo] [...] entre outras manifestações, as folias de reis e congados.”¹³ Mesmo assim, as comunidades resistiram, continuando a promover, na medida do possível, tais manifestações. No centro urbano de Mariana, em Camargos¹⁴ e principalmente em Barroca, subdistrito desse município,¹⁵ assim

¹¹ O historiador Paul Giroy inclui a música como fator propiciador da reelaboração utópica do real pelas comunidades negras na diáspora, na promoção de uma “política da transfiguração”: “[...] a formação de uma comunidade de necessidades e solidariedade, que é magicamente tornada audível na música em si. [...] Criada debaixo do nariz dos capatazes, os desejos utópicos que alimentam a política complementar da transfiguração devem ser invocados por outros meios mais deliberadamente opacos”, cf. GILROY, Paul. *O Atlântico negro: modernidade e dupla consciência*. São Paulo: Ed. 34; Rio de Janeiro: Universidade Cândido Mendes, 2001. p. 96.

¹² PEREIRA, Gabriel Cesar. *O espetáculo na capoeira de rua de Mariana – Minas Gerais: teatralidade e musicalidade como resistência em cena*. 2018. 98f. Dissertação (Mestrado em Artes Cênicas) – Universidade Federal de Ouro Preto, Ouro Preto, 2018. p. 40. A Roda de Capoeira e/ou Ofício de Mestre da Capoeira no município de Mariana foi declarada bem cultural registrado, cf. IEPHA, *Relação de Bens protegidos pelos Municípios (apresentados ao ICMS-Patrimônio Cultural), pela União e pelo Estado até o ano de 2019*. p. 84. Disponível em: http://www.iepha.mg.gov.br/images/ICMS/LISTA_BENS_PROTEGIDOS_exerc_2020_atualiz16_9_2019.pdf. Acesso em: 16 jul. 2022.

¹³ PEREIRA, Dulce Maria. *Cartografia socioambiental crítica de territórios atingidos por barragens e por grandes obras: Perdas Ecológicas*. Elaborado em parceria com Associação Estadual de Defesa Social e Ambiental- AEDAS. Ouro Preto: Gráfica da UFOP, 2020. p. 23.

¹⁴ FUNDAÇÃO RENOVA. *Diagnóstico e Avaliação de Impactos em Mariana – Turismo, Cultura, Esporte e Lazer*. 2021. p. 213. Disponível em: https://www.fundacaorenova.org/wp-content/uploads/2021/07/mariana_mg.pdf. Acesso em: 16 jul. 2022.

¹⁵ *Ibidem*. p. 158.

como Dobra¹⁶ e Pimenta,¹⁷ em Barra Longa, lideranças negras retomaram as celebrações costumeiramente denominadas “congados”,¹⁸ que historicamente estiveram vinculadas ao catolicismo negro de confraria, por sua vez associado à religiosidade santoral,¹⁹ mas que adquiriram em Minas características próprias pela presença das etnias bantu.²⁰ Na festa Conga, os ternos (como moçambiques, catopês, caboclinhos e marujos, dentre outros), com suas vestimentas, coreografias e ritmos distintos, precedem em cortejo o Rei e a Rainha congos, atualização simbólica da autorreferência africana, os quais serão coroados no ritual do reinado.²¹

*“Apresentações de Congado, de Folias de Reis e Associações Musicais formados por atingidos e religiosos de outras comunidades da região entoaram um canto de resistência e força. Ao continuarem acontecendo nos territórios atingidos, os encontros reforçam não só a manutenção da tradição religiosa, como também simbolizam pertencimento.”*²²

Todavia, não é fácil para as comunidades assumirem tais práticas sonoro-culturais, em função dos muitos encargos necessários à sobrevivência diária. E geralmente são as mulheres as mais sobrecarregadas, pois historicamente recai sobre elas o esforço de jornadas (não remuneradas) com a casa e a família, o que lhes retira tempo e energia para participarem de outras atividades.²³ A despeito disso, o corajoso protagonismo feminino nos grupos associados

¹⁶ FUNDAÇÃO RENOVA, Terra da Gente, n. 10, mar. 2020, p. 3. Já no povoado de Gesteira, “A festa de Nossa Senhora das Graças e o Congado [...] há mais de 30 anos não ocorrem”, cf. FUNDAÇÃO RENOVA. *Levantamento de expectativas. Gesteira*. Disponível em: https://www.fundacaorenova.org/wp-content/uploads/2017/04/relatorio_levantamento_expectativas_gesteira.pdf. Acesso em: 16 jul. 2022. p. 24.

¹⁷ PREFEITURA MUNICIPAL DE BARRA LONGA, *Inventário de Patrimônio de Barra Longa*, 2017. p. 52. Disponível em: <https://www.barralonga.mg.gov.br/index.php/barra-longa-transparente/lista-de-inventario>. Acesso em: 16 jul. 2022.

¹⁸ A expressão “congada” foi inicialmente empregada por Spix e Martius em 1818, cf. SOUZA, Marina de Mello e. *Reis negros no Brasil escravista: história da festa de coroação de rei congo*. Belo Horizonte: Ed. da UFMG, 2014. p. 380. Em sequência, foi utilizado por outros viajantes estrangeiros em Minas, como Richard Burton, e retomado por folcloristas no final do século XIX e no século XX. Daí a preferência de muitos integrantes e de coletivos negros pela expressão “festa conga”, distanciando-se de uma nomenclatura trazida pelo colonizador.

¹⁹ Por “religiosidade santoral” pode-se compreender as modalidades de crer que, tendo suas matrizes no catolicismo lusitano, comportavam fortes aspectos devocionais, sendo praticadas majoritariamente por leigos, com relativa autonomia frente à ortodoxia eclesiástica.

²⁰ “Os bantos, povos da África Meridional, estão representados por povos que falam entre 700 e duas mil línguas [...] aparentadas. O termo ‘banto’ foi criado em 1862 pelo filólogo alemão Willelm Bleek e significa ‘o povo’, não existindo propriamente uma unidade banto na África”, cf. PRANDI, Reginaldo. De africano a afro-brasileiro: etnia, identidade, religião. *Revista USP*, São Paulo, n. 46, p. 52-65, jun.-ago. 2000. p. 54.

²¹ BRETTAS, Aline Pinheiro. FROTA, Maria Guiomar da Cunha. O registro do Congado como instrumento de preservação do patrimônio mineiro: novas possibilidades. *Revista Museologia e Patrimônio*, Rio de Janeiro, v. 5 n. 1, p. 29-47, 2012.

²² GONÇALVES, Maria da Cruz; QUINTÃO, Simária. Com apoio de VALVERDE, Joice; CARVALHO, Juliana; ARCÂNGELO, Widge. Celebrar no nosso território. *Jornal A Sirene*, Ed. 42, out. 2019, p. 5.

²³ SANTOS, Anajá Souza. *À escuta de velhas sujeitas: o Conselho Internacional Das Treze Avós Nativas e a prática historiográfica no mundo pós-coronário*. Material de qualificação da tese de doutorado em História. – Universidade Federal de Ouro Preto, Mariana, 2021. p. 42: “[...] essa característica do momento do capitalismo que estamos vivendo, chamado também de necroliberalismo. Trata-se da imposição de um ritmo de produtividade que já atinge nosso subconsciente, causando ansiedades diversas relacionadas ao medo da precarização da vida: perder o emprego, a casa, o acesso à saúde, etc. A pandemia de Covid-19 acentua esse cenário de exacerbação das desigualdades sociais e precarização da vida, à medida que empurra populações cada vez mais amplas para o desemprego.”

às culturas afro nos vez compreender a peculiar pujança do entrecruzamento entre sonoridades, etnia e gênero (aqui entendido como uma configuração cultural-político-performática): tais vozes portam uma potência específica, podendo suscitar empoderamentos, sobretudo quando assomam à cena pública:²⁴

“A vida inteira tentaram me silenciar e eu acreditava mesmo que não poderia ser ninguém, que não poderia ter direito de fala, que nós, como negras, temos que ser jogadas pro lado e que isso é normal. Já teve época em que acreditava que prefeitos e vereadores resolveriam os nossos problemas, que eles é que tinham que ir nos espaços e falar por nós. [...] Achei apoio no MAB, eles me reconheceram como sujeito, como pessoa. Me ensinaram que eu deveria ser a protagonista da minha história e que quem deveria contar a minha história sou eu”. (Simone Silva, moradora de Barra Longa).²⁵

Ademais, as sonoridades, quando enunciadas pelas mulheres, também costumam reelaborar significados atribuídos a atos cotidianos perpassados pelo afetivo e pelo simbólico: entoadas nos afazeres domésticos, em atividades de geração de renda familiar (como a produção de alimentos), em situações orantes e festivas,²⁶ demandam reconhecimento público e um justo retorno pecuniário a seu saber-fazer.

Por fim, ao invés de concluirmos este texto elencando questões para o debate e para a carta aberta, preferimos solicitá-las aos(às) próprios(as) praticantes das sonoridades nas comunidades atingidas. Resguarda-se assim seu insubstituível lugar de fala, uma das exigências dos coletivos negros na contemporaneidade, de forma associada à perspectiva decolonial.²⁷

²⁴ “O comparecimento, a permanência, a respiração, o movimento, a quietude, o discurso e o silêncio são todos aspectos de uma assembleia repentina, uma forma imprevista de performatividade política que coloca a vida possível de ser vivida no primeiro plano da política”, cf. BUTLER, Judith. *Corpos em Aliança e a Política das ruas: Notas para uma teoria performativa de assembleia*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2018. p. 24.

²⁵ SANTOS, Edilaine Marques dos *et al.* Com apoio de Joice Valverde, Larissa Pinto e Tainara Torres. Vamos gritar mais alto. *Jornal A Sirene*, jul. 2019, p. 6.

²⁶ ANNONI, Gabriela Moreira. *Produção do espaço e gênero: um olhar sobre as mulheres de Gesteira no processo de construção do plano popular do reassentamento coletivo*. 2019. 89f. Monografia (Trabalho de Conclusão de Curso de Bacharelado em Arquitetura e Urbanismo) – Universidade Federal de Ouro Preto, Ouro Preto, 2019. p. 82.

²⁷ “O surgimento do lugar de fala como um conceito para sinalizar processos históricos de silenciamento das sujeitas e dos sujeitos subalternizados, remete a debates da teoria crítica feminista nas últimas décadas do século XX. [...] A mediação se torna um problema não de ordem analítica – como se a observação da realidade não pudesse ser realizada por meio de procedimentos metodológicos – mas de ordem política, quando a mediação se transfigura em representação”, cf. GUIMARÃES, Gessica. *Disciplina e experiência: construindo uma comunidade de escuta na teoria e no ensino de história. História da Historiografia*, Ouro Preto, v. 14, n. 36, p. 373–401, 2021. p. 391-392.