Do Ritmo à Resistência: a Congada como corpo de saberes, memória, oralitura e epistemologia afro-brasileira

From Rhythm to Resistance: Congada as a body of knowledge, memory, oraliture, and Afro-Brazilian epistemology

Del Ritmo a la Resistencia: la Congada como cuerpo de saberes, memoria, oralitura y epistemología afrobrasileña

Helder Fernando Canavarros da Guia
https://orcid.org/0009-0008-5256-7726
Universidade Federal de Mato Grosso (UFMT)

Resumo

Neste artigo, analisa-se a Congada como epistemologia encarnada e prática de linguagem performática afro-brasileira, compreendida como forma legítima de produção de saber inscrita na oralitura e na ritualidade coletiva. O objetivo é demonstrar que a Congada configura um regime próprio de significação e validação do conhecimento, capaz de tensionar a centralidade da escrita como critério exclusivo de legitimidade epistêmica. A pesquisa adota uma abordagem qualitativa e teórico-interpretativa que prescinde da pretensão etnográfica para focar na análise de enunciados performáticos estabilizados. Fundamentado nas Epistemologias do Sul, na pedagogia crítica e na filosofia decolonial, o estudo mobiliza cantos, gestos e objetos rituais tratados em sua materialidade multimodal. Os resultados mostram que esses elementos operam como dispositivos enunciativos pelos quais se produzem memória histórica, pertencimento comunitário e formação ética e política dos sujeitos, ao mesmo tempo em que confrontam regimes coloniais de saber e mecanismos de exclusão. Conclui-se que a Congada atua como prática concreta de justiça epistêmica e pedagógica, reconhecendo, legitimando e reinscrevendo modos afro-diaspóricos de conhecimento, ampliando os horizontes da linguagem, da educação e da produção de saber, enquanto fortalece práticas de resistência, memória coletiva e pluralidade epistemológica.

Palavras-chave: corporeidade, epistemologia afro-diaspórica, justiça epistêmica, oralitura, pedagogia crítica.

Abstract

This article analyzes Congada as an embodied epistemology and an Afro-Brazilian performative language practice, understood as a legitimate form of knowledge production inscribed in oraliture and collective rituality. The objective is to demonstrate that Congada constitutes a specific regime of meaning and knowledge validation, capable of challenging the centrality of writing as the exclusive criterion for epistemic legitimacy. The study adopts a qualitative and theoretical-interpretative approach that waives ethnographic claims to focus on the analysis of stabilized performative utterances. Grounded in Southern Epistemologies, critical pedagogy, and decolonial philosophy, the research examines chants, gestures, and ritual objects through their multimodal materiality. The results show that these elements function as enunciative devices through which historical memory, community belonging, and the ethical-political formation of subjects are produced, while simultaneously confronting colonial regimes of knowledge and exclusionary mechanisms. It is concluded that Congada operates as a concrete practice of epistemic and pedagogical justice, recognizing and reinscribing Afro-diasporic modes of knowledge, thus expanding the horizons of language, education, and knowledge production while reinforcing practices of resistance, collective memory, and epistemic plurality.

Keywords: corporeality, Afro-diasporic epistemology, epistemic justice, oraliture, critical pedagogy.

Resumen

Este artículo analiza la Congada como epistemología encarnada y práctica de lenguaje performativo afrobrasileño, entendida como una forma legítima de producción de saber inscrita en la oralitura y la ritualidad colectiva. El objetivo es demostrar que la Congada constituye un régimen específico de significación y validación del conocimiento, capaz de cuestionar la centralidad de la escritura como criterio exclusivo de legitimidad epistémica. La investigación adopta un enfoque cualitativo y teórico-interpretativo que prescinde de la pretensión etnográfica para centrarse en el análisis de enunciados performativos estabilizados. Fundamentado en las Epistemologías del Sur, la pedagogía crítica y la filosofía decolonial, el estudio examina cantos, gestos y objetos rituales tratados en su materialidad multimodal. Los resultados muestran que estos elementos operan como dispositivos enunciativos mediante los cuales se producen memoria histórica, pertenencia comunitaria y formación ética y política de los sujetos, al tiempo que se confrontan los regímenes coloniales del saber y los mecanismos de exclusión. Se concluye que la Congada actúa como una práctica concreta de justicia epistémica y pedagógica, reconociendo y reinscribiendo modos afro-diaspóricos de conocimiento, ampliando los horizontes del lenguaje, la educación y la producción de saber, a la vez que fortalece prácticas de resistencia, memoria colectiva y pluralidad epistemológica.

Palabras clave: corporeidad, epistemología afro-diaspórica, justicia epistémica, oralitura, pedagogía crítica.

Introdução

Algumas formas de textualidade fixam-se no papel, organizadas segundo a linearidade da escrita e os critérios de legibilidade instituídos pela racionalidade moderna. Outras, contudo, inscrevem-se no corpo, no ritmo e na experiência ritual, produzindo sentidos que não se subordinam à lógica logocêntrica do texto escrito. A Congada, manifestação afro-brasileira de matriz ancestral, insere-se nesse segundo regime de significação. Nela, linguagem, corporeidade, memória, espiritualidade e ação coletiva articulam-se no espaço público, constituindo uma forma expandida de produção de sentido.

Apesar da crescente valorização das epistemologias afrodiaspóricas nos estudos culturais e educacionais, ainda são escassas as investigações que analisam as manifestações rituais afro-brasileiras como regimes próprios de textualidade e de elaboração de saber dentro do campo dos estudos da linguagem. Partindo dessa lacuna, este artigo sustenta que a Congada constitui uma forma legítima de produção de conhecimento situada na experiência corporal e coletiva. Nela, memória, sabedoria e pertencimento não são apenas recordados, mas atualizam-se e ganham vida por meio da performance ritual.

Compreender essa manifestação como texto implica questionar os fundamentos epistemológicos que associaram o conhecimento à escrita, à abstração conceitual e à separação entre sujeito e objeto. Esse deslocamento não constitui mera ampliação metafórica do conceito de linguagem, mas o reconhecimento de regimes epistêmicos nos quais o saber se produz e se transmite por meio da performance, da oralidade ritualizada e da memória coletiva. Nesses regimes, a experiência vivida, a historicidade e o corpo

assumem papel central na constituição do conhecimento. Tal perspectiva aproxima-se de abordagens que problematizam os limites do logocentrismo epistemológico e enfatizam a dimensão experiencial do saber (Benjamin, 1987; Arendt, 2020; Santos; Meneses, 2010). Ao situar a Congada nesse horizonte, o artigo propõe deslocar a discussão sobre textualidade e conhecimento para além da primazia da escrita, reconhecendo a performance ritual como forma legítima de produção de sentido, elaboração da memória histórica e transmissão intergeracional de saberes.

A partir desse enquadramento, esta investigação questiona de que modo a Congada pode ser compreendida como um regime performático de significação e elaboração de saberes capaz de tensionar os critérios logocêntricos que historicamente definiram a legitimidade epistêmica no campo acadêmico. Ao abordá-la como prática discursiva e sistema de significação multimodal, o estudo propõe ampliar os limites tradicionais da Linguística e dos estudos do discurso. Essa ampliação exige reconhecer o tambor, o canto, a dança, os gestos coreografados e a indumentária ritual como materialidades significantes que produzem narrativas, valores e modos de existência no mundo. Mais do que elementos estéticos ou expressivos, tais materialidades constituem componentes estruturantes de um regime de textualidade no qual memória, experiência coletiva e elaboração simbólica se articulam performativamente.

A abordagem adotada é qualitativa, de natureza teórico-interpretativa, e delineia-se por uma perspectiva arqueológico-discursiva que prescinde da pretensão etnográfica clássica. O *corpus* de análise é constituído por registros audiovisuais e transcrições de cânticos do Reinado de Nossa Senhora do Rosário e Santa Efigênia, em Ouro Preto (MG). Tais materiais não são lidos como meros documentos de arquivo, mas em sua materialidade multimodal, englobando as dimensões sonoras, corporais e espaciais que os constituem.

Metodologicamente, esses registros são tratados como enunciados performáticos estabilizados. Isso significa que a análise se debruça sobre a recorrência intergeracional desses enunciados para identificar as regularidades semióticas e os regimes de significação próprios da tradição do Reinado. Assim, o foco da investigação não reside na reconstrução historiográfica ou na descrição de uma celebração particular (o evento isolado), mas no exame das constâncias discursivas que estruturam a Congada como uma prática de significação soberana e uma forma situada de saber. Trata-se, portanto, de uma análise que busca compreender a “gramática” do rito enquanto tecnologia de memória e resistência.

Essa perspectiva metodológica articula contribuições dos estudos afro-diaspóricos e da filosofia decolonial, compreendendo a Congada como prática discursiva atravessada por processos históricos de racialização e exclusão epistêmica. Nesse contexto, elementos performáticos operam como dispositivos ativos de significação e de reconfiguração dos regimes de saber e legitimação (Foucault, 1979; Quijano, 2000). O diálogo teórico estabelece-se com autores que investigam a tradição oral africana e as epistemologias afro-diaspóricas, reconhecendo o corpo como arquivo vivo, a ancestralidade como princípio epistemológico e o rito como tecnologia de transmissão da memória (Hampaté Bâ, 2010; Vansina, 2010; Martins, 1997; 2003).

A análise desenvolve-se a partir de três categorias centrais: oralitura, epistemologia encarnada e performatividade ritual. A oralitura constitui um dispositivo de inscrição simbólica que articula palavra, gesto e ritmo, configurando textualidades não letradas em que memória e saber se atualizam pela performance. O conceito de epistemologia encarnada refere-se à produção de saber situada na experiência corporal e comunitária, na qual prática e aprendizagem são indissociáveis. Já a performatividade ritual é mobilizada não como representação de um conteúdo prévio, mas como ato que produz efeitos de realidade no próprio acontecimento.

Ao situar a Congada nesse horizonte, o artigo busca contribuir para os debates sobre linguagem e poder ao evidenciar que práticas performáticas constituem formas legítimas de significação, frequentemente desautorizadas pelos regimes de colonialidade.

1. Oralitura e Memória Performativa: A Tecnologia da Inscrição

A Congada pode ser compreendida como um sistema performativo no qual linguagem, música, gesto e organização ritual articulam-se na produção de formas específicas de memória afro-diaspórica. Mais do que manifestação cultural ou prática devocional, ela configura um regime de significação em que saber, pertencimento e experiência histórica se atualizam na própria realização da performance coletiva. Nesse horizonte interpretativo, o conceito de oralitura, desenvolvido por Leda Maria Martins (2003, p. 63–81), oferece uma chave analítica central. Para a autora, as culturas afro-diaspóricas estruturam sistemas de transmissão de memória nos quais o corpo, a voz e o gesto funcionam como suportes de inscrição simbólica. Diferentemente da escrita alfabética, cuja autoridade se funda na fixidez do registro textual, a oralitura opera como

“grafia do corpo e do sopro”, na qual o conhecimento se inscreve e se transmite por meio da repetição ritual e da participação coletiva.

Essa concepção desloca pressupostos epistemológicos que historicamente associaram a produção de conhecimento à escrita, à autoria individual e à objetividade discursiva (Bakhtin, 1997, p. 113). Nas Congadas, a significação não se organiza prioritariamente em textos fixos, mas na circulação viva da palavra cantada, nos gestos coreográficos e na cadência rítmica que estrutura o cortejo. Cada realização ritual constitui, assim, uma forma de reinscrição da memória coletiva. O saber não aparece como abstração conceitual desvinculada da experiência, mas como prática situada que emerge da interação entre participantes, espaço e tradição.

Essa perspectiva encontra ressonância nos estudos clássicos sobre tradição oral africana. Jan Vansina (2010) e Amadou Hampâté Bâ (2010) demonstram que, em diversas sociedades africanas, a memória coletiva se organiza por meio de sistemas performativos nos quais narrativas, cantos e rituais funcionam como dispositivos de preservação histórica. Nessas culturas, a transmissão do saber depende menos da fixação textual do que da continuidade da performance comunitária. A memória permanece viva precisamente porque é reiterada em contextos sociais específicos, nos quais o conhecimento se renova a cada atualização ritual.

Nas Congadas brasileiras, esse princípio manifesta-se de maneira particularmente evidente. Cantos, movimentos e ritmos constituem uma rede de signos que articulam passado e presente no interior da celebração. Tal dinâmica aproxima-se daquilo que Paul Gilroy (2001) identifica como formas culturais do Atlântico Negro, nas quais a memória da diáspora africana é preservada por meio de práticas performativas que atravessam gerações. Nesse contexto, a oralitura não funciona apenas como meio de preservação de tradições; ela constitui uma tecnologia cultural de elaboração histórica, capaz de atualizar experiências coletivas de resistência e pertencimento.

Essa dinâmica performativa implica uma concepção específica de memória. Em vez de arquivo estático, a memória congadeira configura-se como processo ativo de atualização histórica. Walter Benjamin (1987, p. 224) observa que o passado não deve ser compreendido como sequência linear de acontecimentos concluídos, mas como campo de forças cuja significação pode ser reativada no presente. A performance ritual opera precisamente nesse registro: ao repetir cantos e gestos herdados de gerações anteriores, a

comunidade não reproduz mecanicamente o passado, mas reinscreve suas narrativas em novos contextos históricos.

A temporalidade que emerge desse processo difere radicalmente da concepção cronológica dominante na modernidade ocidental. Henri Bergson (2005, p. 349–352) descreve o tempo vivido como duração qualitativa na qual passado e presente coexistem em fluxo contínuo. Leda Maria Martins (1997) desenvolve essa perspectiva ao propor a noção de "tempo espiralar", segundo a qual performances afro-diaspóricas instauram uma temporalidade em que memória ancestral e experiência contemporânea se entrelaçam. Nas Congadas, essa temporalidade torna-se visível na repetição ritual dos cantos e cortejos, por meio dos quais os participantes atualizam simultaneamente a presença dos antepassados e a experiência presente da comunidade.

Os cantos do Reinado de Nossa Senhora do Rosário e Santa Efigênia exemplificam de forma eloquente essa dinâmica. No verso que narra o choro do negro na beira do mar ao ver Nossa Senhora emergindo das águas coberta de flores, mobiliza-se uma imagem fundacional que articula memória histórica e mito de origem.

> Foi na beira do mar
> Foi que nego chorou
> Ao ver Nossa Senhora
> saindo das águas coberta de flor
> (Canto do Reinado de Nossa Senhora do Rosário e Santa Efigênia)

O mar, frequentemente associado ao trauma da travessia atlântica, é ressignificado como espaço de manifestação do sagrado. Essa transformação não se realiza apenas no plano narrativo; ela se concretiza na performance sonora que envolve entonação, resposta coral e movimento coletivo. Como observa Martins (1997), o canto congadeiro opera como mediador sensível entre memória histórica e presença ritual, produzindo um campo de experiência no qual a comunidade reconhece sua própria trajetória.

A compreensão dessa dinâmica exige considerar também a dimensão performativa da linguagem. Émile Benveniste (1976, p. 26–27) demonstra que certos enunciados não apenas descrevem ações, mas produzem efeitos no próprio ato de enunciação. Judith Butler (2021, p. 48–55) amplia essa concepção ao argumentar que identidades sociais emergem da repetição reiterada de práticas discursivas e corporais. Aplicada ao contexto das Congadas, essa perspectiva permite compreender o canto ritual como ato performativo que produz efeitos concretos de memória e pertencimento. Ao entoar coletivamente os versos

tradicionais, os participantes não apenas recordam o passado; eles o atualizam como experiência compartilhada no presente.

Esse mecanismo torna-se particularmente evidente em cantos que celebram a presença negra em contexto festivo, como no verso que saúda o negro celebrando e se alegrando.

> Olha o negro
> Olha o negro
> Olha o negro celebrando
>
> Olha o negro
> Olha o negro
> Olha o negro se alegrou
> (Canto do Reinado de Nossa Senhora do Rosário e Santa Efigênia)

Ao nomear explicitamente o corpo negro em situação de festa, o canto desloca regimes históricos de representação que associaram a negritude à dor, à subalternidade ou ao silêncio. A alegria coletiva, nesse contexto, assume dimensão política: ela reconfigura imaginários sociais ao afirmar publicamente a presença negra como fonte de vitalidade cultural. Stuart Hall (2006) e bell hooks (2013) observam que práticas culturais afro-diaspóricas frequentemente funcionam como espaços de rearticulação identitária, nos quais sujeitos historicamente marginalizados constroem narrativas afirmativas sobre sua própria experiência histórica.

Além da dimensão sonora, a oralitura do Reinado articula-se também ao espaço urbano no qual a celebração se realiza. O cortejo que percorre ruas e praças transforma temporariamente a cidade em território ritual. Quando os cantos mencionam o caminho por onde passa a coroa, evocam não apenas um deslocamento físico, mas um gesto simbólico de reinscrição territorial. Espaços historicamente marcados por hierarquias sociais são reconfigurados pela presença coletiva dos congadeiros.

Nesse movimento, essa manifestação performática transforma a memória em experiência espacialmente situada. O percurso do cortejo converte ruas e ladeiras em suportes simbólicos de uma história coletiva que raramente aparece nos registros oficiais. A oralitura, nesse caso, não se limita à dimensão vocal; ela inscreve-se também no deslocamento do corpo no espaço, configurando uma cartografia cultural na qual memória, território e identidade se entrelaçam.

A densidade dessa dinâmica torna-se particularmente evidente em cantos que evocam a superação do cativeiro, como aqueles que conclamam a abertura da senzala e celebram o fim simbólico da opressão. Tais enunciados funcionam como atos performativos de libertação: ao serem entoados coletivamente, declaram no presente ritual a superação simbólica da violência histórica. A performance transforma a lembrança da escravidão em gesto de afirmação comunitária. Nesse sentido, a Congada converte a passagem da dor à festa em experiência compartilhada de memória e resistência.

Essa articulação entre canto, memória e comunidade também pode ser interpretada à luz das reflexões de Roberto Esposito (2022) sobre a constituição da comunidade como prática de compartilhamento simbólico. Nas Congadas, o vínculo comunitário não se estabelece apenas por pertencimento social, mas pela participação ativa na performance ritual. O canto coletivo torna-se o meio pelo qual os participantes se reconhecem como parte de uma mesma história.

Reconhecer a Congada como prática de oralitura implica, portanto, reconhecer um regime de produção de conhecimento no qual memória, experiência e coletividade se constituem de forma indissociável. Diferentemente dos modelos epistemológicos baseados na fixidez textual, o saber emerge da circulação viva da palavra cantada e da repetição ritual que a sustenta. Cada celebração reinscreve narrativas de ancestralidade, resistência e pertencimento, demonstrando que o conhecimento pode ser produzido e transmitido por meio da performance cultural.

Assim, a oralitura congadeira revela-se como tecnologia cultural de inscrição histórica. Ao mobilizar canto, gesto e ritmo, ela atualiza criticamente a memória afro-diaspórica no presente da celebração. Longe de representar apenas a preservação de tradições, essa prática evidencia a potência das epistemologias performativas como formas legítimas de elaboração de saber e de interpretação da experiência histórica. Por conseguinte, a Congada não apenas canta o passado: ela o reinscreve continuamente na vida coletiva, convertendo memória em prática viva de conhecimento.

2. Epistemologia encarnada: corpo, ritmo e produção de conhecimento

Se a seção anterior demonstrou que a Congada opera como tecnologia de oralitura, torna-se necessário examinar o modo pelo qual essa dinâmica se converte em um regime específico de produção de conhecimento. O deslocamento da escrita para a performance

implica também um deslocamento epistemológico: o saber deixa de ser concebido como abstração desvinculada da experiência e passa a emergir da própria prática ritual. Nesse sentido, interpretar a Congada apenas como expressão folclórica ou manifestação religiosa isolada reproduz categorias da racionalidade moderna que separam mente e corpo, razão e sensibilidade. Tal divisão, consolidada na tradição epistemológica ocidental, contribuiu historicamente para desqualificar formas de conhecimento produzidas em contextos culturais não eurocêntricos. A Congada, ao contrário, evidencia uma forma de saber situada, na qual conhecimento, experiência e coletividade se constituem simultaneamente na ação ritual.

Essa perspectiva encontra ressonância nas chamadas Epistemologias do Sul, que denunciam a exclusão sistemática de saberes produzidos por povos historicamente subalternizados (Santos; Meneses, 2010, p. 16–20). Segundo Boaventura de Sousa Santos, a modernidade eurocêntrica instituiu um regime de conhecimento baseado na separação entre sujeito e objeto, no privilégio da abstração conceitual e na centralidade da escrita como critério de legitimidade científica. Em contraste, muitas culturas não ocidentais produzem conhecimento por meio de práticas sociais nas quais experiência, território e vida cotidiana constituem dimensões inseparáveis do processo cognitivo. Sob essa perspectiva, conhecer não significa apenas acumular informações ou produzir conceitos abstratos, mas participar de práticas sociais nas quais o saber emerge da experiência compartilhada.

Nas tradições africanas e afro-diaspóricas, essa articulação entre experiência e conhecimento manifesta-se de forma particularmente evidente na centralidade do corpo. Hampâté Bâ (2010, p. 189) observa que, em muitas sociedades africanas, a memória cultural não se organiza prioritariamente em arquivos escritos, mas em performances, narrativas e gestos transmitidos intergeracionalmente. Já Vansina (2010, p. 146–152), ao discutir a metodologia da tradição oral, demonstra que práticas corporais e rituais funcionam como dispositivos fundamentais de conservação e atualização do saber coletivo. Nesses contextos, o conhecimento não se encontra dissociado da prática social; ele se mantém vivo precisamente porque é reiterado em situações performativas nas quais a comunidade participa ativamente de sua transmissão.

A Congada inscreve-se nesse horizonte epistemológico. O corpo não atua apenas como veículo expressivo de uma tradição cultural, mas como locus ativo de produção de conhecimento. Gestos coreográficos, entonações vocais, deslocamentos coletivos e ritmos

instrumentais constituem um sistema complexo de signos por meio do qual experiências históricas são incorporadas e transmitidas. Como argumenta Martins (1997, p. 43–67; 2003, p. 66), as performances afro-diaspóricas configuram espaços de inscrição nos quais o corpo funciona como arquivo vivo da memória coletiva. Cada repetição ritual reinscreve gestos herdados de gerações anteriores, permitindo que a memória histórica se manifeste como prática incorporada.

Nesse contexto, o ritmo desempenha papel estruturante. O tambor não atua apenas como acompanhamento musical da celebração; ele organiza a temporalidade da experiência coletiva. A cadência rítmica estabelece um campo sensível compartilhado no qual os participantes sincronizam seus movimentos, vozes e deslocamentos. Esse processo cria uma forma de inteligibilidade baseada na copresença corporal e na experiência comum do tempo ritual. Bergson (2005, p. 349–352) descreve o tempo vivido como duração qualitativa, distinta do tempo homogêneo e mensurável da racionalidade moderna. Na Congada, o ritmo do tambor instaura precisamente esse tipo de temporalidade: uma duração compartilhada na qual memória, presente e ancestralidade coexistem na experiência da performance.

Aprender, nesse contexto, significa inserir-se nesse fluxo rítmico. A inteligibilidade do rito não se alcança por meio de instruções abstratas, mas pela participação progressiva na dinâmica coletiva. O corpo aprende a reconhecer os tempos da dança, os momentos de resposta coral, os gestos que acompanham cada canto. Tal processo de aprendizagem evidencia que o conhecimento se constitui na prática e na repetição ritual. A compreensão emerge da própria experiência performativa, na qual o sujeito se forma simultaneamente como participante e como depositário de saberes transmitidos pela comunidade.

Essa dinâmica aproxima-se da noção de performatividade desenvolvida na teoria da linguagem e da filosofia social (Benveniste, 1976, p. 26–27; Butler, 2021, p. 48–55). Ao transpor essa perspectiva para o horizonte da Congada, essa perspectiva permite compreender que o rito não apenas expressa uma tradição cultural previamente existente; ele constitui o próprio espaço no qual essa tradição se atualiza e se transforma em conhecimento coletivo.

Nesse sentido, a identidade congadeira não preexiste à performance ritual. Ela se constrói progressivamente por meio da participação reiterada nos cantos, danças e cortejos. Cantar em coro, marchar nos ternos, tocar instrumentos ou assumir papéis específicos na organização do Reinado são práticas que produzem pertencimento comunitário e

configuram formas particulares de subjetividade afro-brasileira. O sujeito emerge da própria relação entre corpo individual e corpo coletivo, numa dinâmica na qual o "eu" se constitui no interior do "nós" ritual.

Essa dimensão relacional aproxima-se das reflexões de Marcel Mauss (2003, p. 202–203) sobre as formas de sociabilidade nas sociedades tradicionais. Para o autor, práticas coletivas de troca e reciprocidade estruturam relações sociais que ultrapassam a lógica individualista da modernidade. Esposito (2022, p. 41), ao discutir a noção de comunidade, destaca que o vínculo comunitário não se funda apenas em pertencimentos formais, mas em práticas compartilhadas que produzem interdependência entre os participantes. Na Congada, o rito funciona precisamente como esse espaço de partilha: a participação no canto e na dança estabelece uma rede de reciprocidades simbólicas que sustenta a continuidade do grupo.

Essa epistemologia encarnada possui também implicações pedagógicas profundas. Diferentemente de modelos educacionais baseados na transmissão vertical de conteúdos, o aprendizado congadeiro ocorre por meio de imersão prática e participação intergeracional. Crianças e jovens aprendem observando os mais velhos, imitando gestos e internalizando progressivamente os ritmos e cantos que estruturam o ritual. O conhecimento não é transmitido como informação abstrata, mas como experiência incorporada. Como nos ensina Paulo Freire (1996), a educação que liberta nasce do chão da escola e da vida, nutrindo-se da valorização das vivências de cada um e da construção coletiva do saber. No mesmo sentido, bell hooks (2013) nos recorda que educar é uma prática de liberdade que só faz sentido quando abraçamos o corpo, a memória e a herança cultural como partes vivas e inseparáveis do ato de aprender.

Nesse sentido, a Congada funciona como espaço pedagógico comunitário no qual valores, narrativas históricas e formas de cuidado coletivo são transmitidos por meio da prática ritual. Aprender a participar do cortejo significa também aprender a respeitar a hierarquia simbólica das guardas, a reconhecer o papel dos capitães e mestres e a compreender o significado espiritual dos cantos e gestos. Trata-se de um processo de formação ética no qual o sujeito se constitui como parte de uma continuidade histórica e cultural.

Ao afirmar o corpo negro como locus legítimo de produção de conhecimento, a Congada realiza também uma crítica prática aos regimes coloniais do saber. Aníbal Quijano (2000) demonstra que a colonialidade do poder instituiu uma hierarquia

epistemológica que associou racionalidade e universalidade à experiência europeia, relegando outros sistemas de conhecimento à condição de superstição ou folclore. Frantz Fanon (2008, p. 175–184) e Achille Mbembe (2014, p. 52–64) aprofundam essa crítica ao mostrar como a deslegitimação das culturas negras constituiu elemento central na produção histórica do racismo moderno.

A Congada responde a essa lógica não por meio de um discurso teórico explícito, mas na própria prática ritual. Em outras palavras, ela não precisa de um manifesto para se explicar; diz-se no próprio fazer do rito. Ao transformar o canto, a dança e o toque do tambor em fios que tecem o saber, a celebração ergue uma racionalidade própria, na qual corpo, memória e comunidade são inseparáveis. Como bem notou Roger Bastide (1971), essas expressões são sistemas vivos que entrelaçam fé, ética e convivência, pulsando como verdadeiros centros de conhecimento coletivo.

Mais do que uma tradição, a Congada é uma resposta corajosa aos desafios da história, manifestando-se no horizonte da diáspora africana como um espaço de criação e cura. Paul Gilroy (2001) mostra que, no balanço da música e na força da performance, as culturas negras atlânticas encontraram formas preciosas de elaborar suas dores e esperanças. É a amefricanidade de Lélia Gonzalez (1988) em plena ação: esse encontro fértil entre as raízes africanas e o chão da América, onde novas formas de ser, sentir e conhecer brotam da nossa própria história e reafirmam nossa existência coletiva.

Sob esse prisma, a Congada pode ser compreendida como prática cultural situada no interior dessa constelação diaspórica. Ao cantar, tocar e dançar, os congadeiros participam de um processo de conhecimento encarnado no qual memória ancestral, experiência histórica e sociabilidade contemporânea se articulam. O saber não se encontra apenas nos discursos sobre a tradição, mas na própria prática ritual que a mantém viva.

Conhecer, nesse contexto, significa participar, repetir e atualizar gestos transmitidos por gerações anteriores. A repetição não implica imobilidade; ao contrário, ela constitui o mecanismo pelo qual a tradição se renova continuamente. Cada performance reinscreve a memória ancestral no presente da experiência coletiva, permitindo que o conhecimento circule entre gerações.

Assim, a Congada evidencia a potência das epistemologias encarnadas como formas legítimas de produção de saber. Ao articular corpo, ritmo e comunidade, a celebração demonstra que processos cognitivos podem emergir da experiência performativa compartilhada. Nesse regime epistemológico, o corpo não é mero

instrumento da cultura, mas o próprio lugar onde memória, conhecimento e identidade se tornam experiência viva.

3. Materialidade performática e significação multimodal

Se a oralitura permite compreender a Congada como regime de inscrição da memória no corpo e na voz, a análise de sua materialidade performática revela o modo pelo qual essa memória se torna sensível no espaço ritual. A celebração não se estrutura apenas na dimensão verbal ou gestual: ela se organiza por meio de um complexo sistema semiótico em que som, objetos rituais, vestimentas e visualidades atuam como dispositivos de significação. Nesse sentido, a performance congadeira constitui uma linguagem multimodal, na qual diferentes materialidades operam simultaneamente para produzir sentido coletivo. Conforme argumenta Leda Maria Martins, nas culturas afro-diaspóricas os objetos rituais não funcionam como simples adereços, mas como afrografias da memória, suportes simbólicos que condensam narrativas históricas e cosmologias transmitidas pela performance (Martins, 1997). A materialidade do rito, portanto, não apenas acompanha a experiência ritual: ela participa ativamente da produção de conhecimento e da reinscrição da memória.

Essa dimensão torna-se particularmente evidente na centralidade do som. Instrumentos como caixas, patangomes, gungas e tambores estruturam a arquitetura acústica da Congada, organizando a temporalidade do cortejo e a coordenação coletiva dos corpos. Mais do que simples acompanhamento musical, o tambor constitui um operador de sentido capaz de instaurar uma forma específica de experiência temporal. Paul Gilroy observa que, nas culturas do Atlântico negro, a música e o ritmo funcionam como meios privilegiados de elaboração da memória histórica e da experiência da diáspora (Gilroy, 2001). Nesse horizonte, o tambor atua como tecnologia cultural que articula memória, presença e coletividade. Seu som não apenas marca o compasso da dança; ele convoca a comunidade a compartilhar uma temporalidade ritual distinta daquela que estrutura o cotidiano moderno.

Entre os instrumentos que compõem essa paisagem sonora, o gunga (conjunto de guizos presos aos tornozelos dos moçambiqueiros) possui particular densidade simbólica. Seu timbre metálico produz uma espécie de “escrita rítmica” no chão, na qual cada passo inscreve a memória da performance no espaço físico. Martins (1997) interpreta esse gesto

como uma forma de afrografia corporal: o movimento do pé, acompanhado pelo som do metal, transforma o deslocamento do corpo em registro simbólico da tradição. A literatura antropológica sobre tradição oral sugere que tais práticas constituem mecanismos de fixação mnemônica, nos quais o ritmo e a repetição permitem preservar narrativas coletivas ao longo do tempo (Vansina, 2010). Assim, o gunga não é apenas um instrumento musical; ele funciona como mediador entre memória, corpo e território.

Se o som organiza a temporalidade do rito, os objetos rituais estruturam sua visualidade simbólica. Entre esses elementos, o estandarte ocupa posição central. Carregado à frente do cortejo, ele atua como signo visual que delimita o território ritual e orienta o movimento da guarda. Sua presença inaugura um espaço-tempo distinto, no qual a celebração transforma a rua em extensão do espaço sagrado. O estandarte reúne imagem, cor e movimento em uma síntese simbólica que comunica pertencimento e devoção. Ao circular pelo espaço urbano, ele produz um regime de visibilidade que afirma publicamente a presença histórica das comunidades negras. Marina de Mello e Souza observa que as festas de coroação de reis negros no Brasil escravista já operavam como práticas de afirmação simbólica da identidade afro-diaspórica no espaço colonial (Souza, 2002). Na Congada contemporânea, essa dinâmica permanece ativa: o estandarte não apenas representa o grupo, mas reinscreve sua memória no espaço público.

Outro elemento fundamental dessa gramática visual é constituído pelas coroas, cetros e bastões de comando, objetos que simbolizam a autoridade ritual e a continuidade das linhagens congadeiras. A presença desses artefatos remete à tradição dos reinados negros, nos quais a figura do rei ou da rainha do Rosário representa a restauração simbólica da soberania africana no contexto da diáspora. Roger Bastide observa que as religiões afro-brasileiras frequentemente preservam elementos simbólicos de antigas estruturas políticas africanas, reconfigurando-os no interior de práticas religiosas e festivas (Bastide, 1971). Na Congada, a coroação ritual não constitui simples encenação folclórica: ela performa uma memória política na qual a dignidade ancestral é reafirmada coletivamente. A materialidade desses objetos torna visível uma narrativa histórica alternativa àquela produzida pela historiografia colonial.

A indumentária ritual também desempenha papel decisivo nesse sistema multimodal de significação. Fardas, capas, fitas coloridas e rosários configuram uma verdadeira escrita visual que identifica guardas, funções e hierarquias no interior da celebração. Cada elemento ornamental participa da construção simbólica da performance.

As fitas, por exemplo, não apenas adornam as vestimentas; elas expressam vínculos espirituais, promessas devocionais e relações de pertencimento. Seu movimento constante durante o cortejo — agitado pelo vento e pelo deslocamento dos corpos — produz uma visualidade dinâmica que traduz a própria lógica dessa tradição: uma memória em permanente circulação.

Essa dimensão visual pode ser interpretada à luz da noção de dramaturgia do corpo negro, desenvolvida por pesquisadores da performance afro-diaspórica. Silva e Rosa (2017) demonstram que, em práticas performáticas negras, o corpo vestido e ornamentado atua como superfície narrativa na qual se projetam histórias coletivas e experiências de resistência. No contexto da Congada, a vestimenta transforma o corpo do congadeiro em uma espécie de corpo-tela, no qual símbolos religiosos, cores e gestos constroem uma narrativa visual compartilhada. Tal visualidade não se limita à estética; ela constitui um meio de transmissão de valores e memórias no interior da comunidade.

A organização cromática dessas indumentárias também revela uma complexa simbologia cultural. O branco, frequentemente predominante nas vestimentas, associa-se à ideia de ancestralidade e pureza ritual, enquanto o azul e o rosa remetem à devoção mariana ligada a Nossa Senhora do Rosário. Já o vermelho, presente em muitas guardas de Congo, evoca força, proteção e resistência. Essas cores funcionam como signos visuais que articulam cosmologias africanas e símbolos católicos, configurando aquilo que Martins (1997) denomina encruzilhada cultural: um espaço simbólico onde diferentes sistemas religiosos coexistem sem se anular. Tal combinação evidencia a capacidade criativa das culturas afro-brasileiras de produzir sínteses simbólicas complexas a partir de tradições diversas.

Para além das vestes e objetos, a própria cidade pulsa como parte integrante dessa materialidade. Quando o cortejo ganha as ruas, praças e ladeiras, o chão do cotidiano se transmuta: o que era apenas passagem torna-se solo sagrado, um cenário ritual tecido sobre a malha urbana. Como nos lembra Clifford Geertz (2008), as práticas culturais são sistemas vivos que dão alma à experiência social, batizando os lugares com novos sentidos.

Na Congada, essa reorganização é um gesto de escrita no chão: o trajeto converte o asfalto em um território de memória compartilhada, um arquivo vivo onde cada passo reinscreve a história de quem ali sempre esteve. Nesse movimento, o deslocamento dos corpos não é apenas físico, mas um ato de presença que redesenha a cidade, afirmando, a cada curva, a força e a beleza de uma comunidade que se recusa a ser invisível.

Essa reconfiguração do espaço urbano carrega consigo implicações políticas profundas. Em cidades marcadas por cicatrizes históricas de exclusão e silenciamento racial, o ato de ocupar as ruas com o ritual não é apenas um desfile, mas um gesto de corajosa visibilidade e afirmação. Como observa Stuart Hall (2006), as práticas culturais afro-diaspóricas funcionam como verdadeiras arenas simbólicas — espaços de disputa e cura onde identidades que o sistema tentou marginalizar são rearticuladas de forma afirmativa e potente. Na Congada, quando as guardas avançam, o som estrondoso dos tambores e o brilho das bandeiras e vestimentas não pedem licença; eles transformam o asfalto em um palco de memória coletiva. Esse movimento desafia as narrativas oficiais de invisibilização, forçando a cidade a olhar para uma história que ela muitas vezes tentou apagar.

A materialidade dessa performance nos revela um sistema de significação multimodal. Não se trata apenas de música ou dança isoladas, mas de um campo onde som, cor, movimento e objeto operam em uma coreografia conjunta. Cada elemento sensorial participa da criação de um campo simbólico que une a estética à espiritualidade e à memória. Tal configuração confirma o que Martins (2003) defende: as culturas afro-diaspóricas elaboram suas próprias formas de "textualidade". Aqui, o conhecimento não está guardado em arquivos mortos, mas se manifesta na interação viva entre o corpo e os objetos rituais. É uma escrita feita de gestos e de matizes, onde o saber é transmitido pelo peso do rosário, pelo toque da gunga e pelo ritmo dos pés no chão.

Compreender essa dimensão exige reconhecer que a Congada transborda os limites de uma simples expressão cultural. Ela é, em essência, um regime de linguagem completo. Nela, os instrumentos e visualidades atuam como operadores de sentido que narram histórias e valores comunitários sem precisar de uma única linha escrita. Ao mobilizar essas materialidades, a celebração produz uma forma específica de inteligibilidade social, configurando um jeito de entender o mundo que foge aos parâmetros tradicionais da escrita eurocêntrica, mas que é plenamente lido e compreendido por quem compartilha o rito.

Nesse horizonte, a Congada evidencia a potência epistemológica das práticas afro-brasileiras. Ao transformar vestimentas e objetos em suportes de memória, ela afirma a legitimidade de um conhecimento que nasce da experiência sensorial e do encontro coletivo. O rito congadeiro demonstra, por fim, que produzir saber não é um ato de abstração isolada. O saber pode, e deve manifestar-se na interação entre o corpo e o espaço. Trata-se de uma linguagem vibrante onde memória, estética e história se

entrelaçam continuamente, mantendo viva a chama de uma existência que se recusa a ser esquecida.

4. Religião, política e pedagogia: a formação do coletivo

A Congada não pode ser interpretada de modo satisfatório a partir da separação analítica entre religião, política e pedagogia. Nessas celebrações, tais dimensões operam de maneira intrinsecamente articulada, constituindo um campo integrado de produção de sentido no qual espiritualidade, ação coletiva e transmissão de saberes se interpenetram. Essa configuração desafia a lógica moderna de diferenciação institucional entre fé, conhecimento e organização social, característica das epistemologias ocidentais. Em contextos afro-diaspóricos, ao contrário, essas esferas formam um mesmo regime cultural de prática social, no qual o sagrado organiza a vida comunitária, a política se manifesta na afirmação pública da existência negra e a pedagogia emerge como processo contínuo de formação coletiva (Silva, 2022). Nesse horizonte, a Congada pode ser compreendida como uma instituição social complexa que articula devoção, identidade e aprendizagem no interior de uma mesma experiência ritual.

No plano religioso, a Congada não se limita a seguir uma doutrina; ela reinventa o catolicismo ao sopro das cosmologias africanas. Não se trata de uma simples aceitação cultural, mas de um ato vibrante de recriação simbólica. Como bem notou Bastide (1971), as tradições afro-brasileiras têm o dom de acolher elementos cristãos e fazê-los pulsar dentro de raízes herdadas da África, criando uma fé onde diferentes sistemas convivem sem se anular.

Nessa lógica, a devoção a Nossa Senhora do Rosário, Santa Efigênia ou São Benedito ganha a força de um abraço ancestral, vinculando essas figuras sagradas à memória e à resistência das comunidades negras. Aqui, o sagrado desce do altar e se faz carne: ele não é uma instância distante ou transcendente, mas uma presença viva e relacional que se atualiza no calor do encontro e na experiência profunda da comunidade.

Essa forma de religiosidade possui implicações decisivas para a organização do coletivo. Conforme demonstram os estudos de John Mbiti (1969), em muitas cosmologias africanas a religião não se constitui como esfera separada da vida social, mas como princípio organizador da própria comunidade. A relação com o sagrado articula-se à memória dos antepassados e à continuidade das gerações. Na Congada, essa lógica

manifesta-se na centralidade das irmandades do Rosário, instituições que historicamente funcionaram como espaços de sociabilidade e proteção coletiva para populações negras no Brasil colonial e pós-colonial (Souza, 2002). Essas irmandades não apenas estruturavam práticas devocionais, mas também organizavam redes de solidariedade, apoio material e reconhecimento social em contextos marcados pela exclusão racial. Assim, a dimensão religiosa da Congada constitui simultaneamente um dispositivo de coesão comunitária e de afirmação histórica.

A partir desse ponto, torna-se possível compreender a dimensão política inerente à celebração. A ocupação ritual das ruas e praças transforma o espaço urbano em território de enunciação afrocentrada. Historicamente, as cidades brasileiras foram estruturadas segundo hierarquias raciais que relegaram as populações negras à invisibilidade social ou à marginalização simbólica. A presença pública da Congada tensiona essas hierarquias ao inscrever no espaço urbano uma memória coletiva que desafia narrativas oficiais da formação nacional. Como argumenta Marina de Mello e Souza (2002), as festas de coroação de reis negros no Brasil escravista constituíam práticas de representação simbólica que permitiam às comunidades africanas e afrodescendentes afirmar formas próprias de autoridade e pertencimento. Na Congada contemporânea, essa dinâmica permanece ativa: a figura do rei ou da rainha do Rosário não apenas remete a uma tradição ritual, mas encena uma contranarrativa histórica na qual a dignidade e a soberania negras são simbolicamente restauradas.

Essa dimensão simbólica da autoridade pode ser interpretada à luz das reflexões de Hannah Arendt (2020) sobre a ação política. Para a autora, a política emerge sempre que indivíduos se reúnem no espaço público para afirmar sua presença e sua capacidade de agir coletivamente. Nesse sentido, o cortejo constitui uma forma particular de ação pública na qual a comunidade negra afirma sua existência histórica diante da cidade. O gesto de caminhar coletivamente, acompanhado por cantos e ritmos ritualizados, transforma-se em uma forma de enunciação política que reivindica visibilidade e pertencimento. Tal dinâmica dialoga também com as análises de Michel Foucault (1979), segundo as quais o poder circula em múltiplas práticas sociais e pode ser contestado por meio de formas cotidianas de resistência simbólica. A Congada, nesse contexto, opera como prática cultural que reinscreve a presença negra em espaços historicamente regulados por dispositivos de exclusão.

Essa dimensão política torna-se particularmente evidente em enunciados rituais como “cativeiro acabou”, frequentemente entoados nos cantos da celebração. Longe de constituir apenas uma referência à abolição formal da escravidão, tal expressão opera como gesto performativo que atualiza, no presente da festa, uma ética de libertação coletiva. Ao reiterar esse enunciado em cada celebração, a comunidade transforma a memória da escravidão em instrumento de crítica às continuidades do racismo estrutural. Achille Mbembe (2014) observa que as sociedades pós-coloniais permanecem atravessadas por dispositivos que prolongam as hierarquias raciais instituídas pela colonialidade. A Congada responde a essa condição por meio de uma política da memória na qual o passado é mobilizado para questionar as formas contemporâneas de subalternização. Nesse processo, a celebração ritual converte-se em linguagem crítica capaz de articular história, identidade e resistência.

A articulação entre fé e política na Congada floresce em uma dimensão pedagógica vital. Longe de ser apenas um cenário de representação, o Reinado pulsa como um sistema vivo de partilha, onde o saber não se encastela em manuais, mas se distribui no gesto. Diferentemente dos modelos escolares centrados na escrita, o aprendizado acontece no passo, na participação gradual que convida o corpo ao rito. É no olhar atento das crianças que acompanham os passos dos velhos que a tradição se renova: ao integrarem as guardas, os mais jovens não apenas decoram ritmos ou cantos, mas vestem a responsabilidade e os sentidos espirituais que mantêm o grupo de pé.

Essa forma de aprender ecoa as lições de Paulo Freire (1996) sobre a educação como prática social. Para Freire, o conhecimento não é um pacote que se entrega ao outro, mas um encontro dialógico que brota de quem compartilha a história. Na Congada, essa teoria se faz carne: o saber não precisa de instruções formais para circular; ele viaja na convivência e na performance compartilhada. O toque do tambor e a regência do cortejo tornam-se, assim, as verdadeiras salas de aula onde a comunidade ensina ética, valores e o orgulho de sua própria trajetória.

Esse movimento dialoga profundamente com o que bell hooks (2013) define como educação como prática de liberdade. A autora nos convoca a honrar os saberes das margens, aqueles que as instituições oficiais frequentemente insistem em ignorar. Sob esse olhar, a Congada revela-se uma poderosa pedagogia cultural, um espaço onde o povo afro-brasileiro guarda e atualiza as memórias que foram riscadas dos currículos tradicionais. Ao

unir música, fé e memória, a celebração oferece às novas gerações um espelho identitário que a escola, por vezes, esquece de lhes dar.

Mais do que técnica, essa dimensão pedagógica funciona como um verdadeiro berço para as identidades coletivas na diáspora. Como argumenta Stuart Hall (2006), a nossa identidade não deve ser vista como uma essência parada no tempo ou um núcleo imutável, mas sim como um processo vivo que se constrói naquilo que narramos e vivemos juntos. Dentro do contexto do Reinado, aprender a entoar um ponto, assumir a responsabilidade de um capitão ou zelar por um estandarte não são meras aquisições de habilidades culturais. Essas ações configuram-se como ritos de passagem profundos. Ao assumir tais funções, o indivíduo não apenas executa uma tarefa, mas reconhece a si mesmo como herdeiro de uma linhagem ancestral, inserindo-se com dignidade em uma corrente ininterrupta de memória e pertencimento que atravessa gerações.

A compreensão dessa dinâmica permite reconhecer que a Congada opera simultaneamente como prática religiosa, ação política e sistema pedagógico comunitário. Essas três dimensões não constituem esferas independentes ou isoladas, pois representam aspectos complementares de um mesmo processo social orgânico. A religiosidade fornece o horizonte simbólico e sagrado que orienta a celebração, enquanto a política emerge na afirmação pública e altiva da presença negra no espaço urbano. Por sua vez, a pedagogia se manifesta na transmissão intergeracional dos saberes que sustentam a tradição no dia a dia. Juntas, essas dimensões estruturam uma forma particular de organização comunitária na qual a memória, a espiritualidade e a aprendizagem convergem para a formação e o fortalecimento do coletivo.

Dessa forma, a Congada revela-se muito mais do que um registro estático ou uma repetição nostálgica de costumes. Ela atua como uma força viva que entrelaça trajetórias individuais e coletivas, transformando o “eu” em um “nós” indissociável. Nesse encontro de corpos e histórias, desperta-se uma consciência histórica profunda, onde cada participante compreende que seus passos hoje são a continuidade de um rastro deixado por quem veio antes. É esse movimento contínuo que sustenta o fio da herança, protegendo a tradição das pressões de uma modernidade que, muitas vezes, tenta diluir identidades em prol do consumo.

Ao fazer do rito e do aprendizado cotidiano o seu próprio chão, a celebração cria um espaço vital onde a comunidade não apenas recorda o que passou, mas afirma com altivez quem é e o que constrói no presente. O Reinado não guarda um patrimônio

empoeirado; ele é um território pulsante de leitura crítica do mundo e reinvenção da vida. Nesse lugar sagrado, fé, política e ensino se unem para erguer uma memória coletiva que alimenta a coragem de existir em territórios muitas vezes hostis. Trata-se de uma inteligibilidade produzida no compartilhamento, na qual o corpo torna-se o principal documento histórico, escrito em gestos e suor, e o coletivo o fundamento ético de toda transformação. Aqui, a tradição é um verbo traduzido na ação constante de pertencimento e resistência.

Considerações Finais

Este estudo partiu do problema central da exclusão histórica das linguagens performáticas afro-diaspóricas dos regimes hegemônicos de produção do conhecimento, interrogando os limites impostos pela centralidade da escrita e pela racionalidade logocêntrica ocidental. Ao longo da análise, demonstrou-se que a Congada não se reduz a uma manifestação cultural ou religiosa, mas configura-se como um sistema complexo de linguagem e produção de saber, no qual corpo, som, gesto, visualidade ritual e memória coletiva operam como dispositivos legítimos de enunciação. Nesse horizonte, a Congada revela uma epistemologia encarnada e relacional, cujos fundamentos escapam à lógica da escrita alfabética e da racionalidade moderna, produzindo efeitos ontológicos, pedagógicos e políticos que tensionam os modelos hegemônicos de validação do conhecimento e afirmam modos afro-diaspóricos de existir e conhecer.

Ao ser compreendida como um texto performático e uma prática de linguagem expandida, a Congada reconfigura profundamente os paradigmas tradicionais de textualidade e autoria. Nela, o corpo não ilustra um sentido prévio, pois ele o produz ativamente. O ritmo não apenas acompanha a narrativa, mas a organiza de forma soberana, enquanto a materialidade ritual constitui a própria gramática do discurso. Essa visão demanda uma abordagem semiótica ampliada, capaz de reconhecer o texto como um processo coletivo no qual memória, espiritualidade, estética, pedagogia e política articulam-se indissociavelmente. Tal interseção evidencia que fé e aprendizado formam um continuum epistemológico em que a experiência ritual funciona como um laboratório de conhecimento sensível e relacional (Freire, 1996; Martins, 2003).

Reconhecer a Congada como prática de saber implica afirmar uma epistemologia fundada em racionalidades e temporalidades distintas daquelas consagradas pela

modernidade. O saber não se estrutura pela abstração conceitual, mas pela presença ritual e pela partilha comunitária. Essa forma de produção do conhecimento não apenas amplia o repertório contemporâneo, mas confronta diretamente os dispositivos que sustentaram o epistemicídio e a colonialidade ao reivindicar o direito de existência de epistemes marginalizadas (Santos; Meneses, 2010; Quijano, 2000). Ao integrar estudos do discurso e análise da performance, este artigo amplia os limites teóricos da área ao apresentar a Congada como regime de textualidade multimodal, propondo uma abertura que reconheça o corpo e o ritmo como formas legítimas de enunciação.

Nesse sentido, pensar a Congada como linguagem constitui um gesto de justiça epistêmica. Trata-se de validar formas afro-diaspóricas de enunciação como produtoras de saber complexo, capazes de formular categorias que expressam outras maneiras de sentir e existir no mundo. As sabedorias que se manifestam no compasso do tambor e na memória partilhada não funcionam como complemento folclórico ao saber acadêmico, mas como contraponto crítico que o interpela. Essa dimensão performativa articula política e religiosidade como campos indissociáveis, reiterando que a pedagogia congadeira se realiza por imersão coletiva, em consonância com perspectivas críticas de educação e performance (hooks, 2013; Bandeira, 2022; Silva; Rosa, 2017).

A partir dessa constatação, este estudo sugere que as instituições de ensino acolham práticas de conhecimento produzidas fora dos regimes tradicionais da escrita e da neutralidade metodológica. Na Congada, pulsa uma pedagogia ancestral que desafia modelos educativos fragmentados, convocando uma política do sensível baseada na reciprocidade (Freire, 1996). Tais implicações são fundamentais para a Linguística, a Educação e os Estudos Culturais ao demonstrarem como práticas performáticas renovam métodos de ensino e análise discursiva. Ao evidenciar a Congada como dispositivo de justiça epistêmica, reafirma-se a urgência de repensar a validação científica, reconhecendo que memórias alternativas reconfiguram os horizontes das ciências humanas.

Como desdobramento, futuras investigações podem aprofundar a análise das materialidades performáticas em contextos específicos, compreendendo as nuances que cada território imprime ao rito. Da mesma forma, torna-se produtivo explorar comparativamente outras tradições afro-diaspóricas em que a corporeidade opera como tecnologia de memória fundamental. Esse esforço fortalece abordagens linguísticas e pedagógicas sensíveis à pluralidade dos regimes de saber. Assim, consolida-se o impacto de estudos que integram a diversidade epistêmica à análise do discurso e às práticas sociais

contemporâneas, reafirmando que o conhecimento se manifesta de formas múltiplas, ricas e profundamente humanas.

Referências

A FÉ QUE CANTA E DANÇA: documentário sobre o Congado em Ouro Preto, Minas Gerais. [Vídeo]. Produção: Secretaria de Cultura do Estado de Minas Gerais (Lei Aldir Blanc). Publicação: Canal Vinicius Terror. Plataforma: YouTube. Duração: 18 min 08 s. Disponível em: https://www.youtube.com/watch?v=DX_rJULWC6A. Acesso em: 3 maio 2025.

ARENDT, Hannah. *A condição humana*. Tradução Roberto Raposo. Revisão técnica Adriano Correia. 13. ed. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2020.

BAKHTIN, Mikhail. *Estética da criação verbal*. 2. ed. Tradução Maria Ermantina Galvão G. Pereira; revisão Marina Appenzeller. São Paulo: Martins Fontes, 1997.

BANDEIRA, Maria Ceci Leal. O corpo performático do negro da diáspora: influências do teatro experimental na atuação política do movimento negro paraense durante os anos 80. *Revista da ABPN*, v. 14, ed. especial, p. 3–23, jul. 2022.

BASTIDE, Roger. *As religiões africanas no Brasil: contribuição a uma sociologia das interpretações de civilizações*. São Paulo: Livraria Pioneira Editora, 1971.

BENJAMIN, Walter. Sobre o conceito de história. In: BENJAMIN, Walter. *Magia e técnica, arte e política: ensaios sobre literatura e história da cultura*. 3. ed. São Paulo: Brasiliense, 1987. p. 222–232.

BENVENISTE, Émile. *Problemas de linguística geral*. Tradução de Maria da Glória Novak e Luiza Neri; revisão de Isaac Nicolau Salum. São Paulo: Ed. da Universidade de São Paulo, 1976.

BERGSON, Henri. *A evolução criadora.* Tradução Bento Prado Neto. São Paulo: Martins Fontes, 2005.

BUTLER, Judith. *Discurso de ódio: uma política do performativo*. Tradução Roberta Fabbri Viscardi. São Paulo: Editora Unesp Digital, 2021.

CONGADEIROS – EP. 1: histórias do congado. [Vídeo]. Produção: TV UFOP. Plataforma: YouTube. Duração: 17 min 20 s. Disponível em: https://www.youtube.com/watch?v=S_32dg_tlT0. Acesso em: 2 jul. 2025.

CONGADEIROS – EP. 2: origens do congado. [Vídeo]. Produção: TV UFOP. Plataforma: YouTube. Duração: 17 min 20 s. Disponível em: https://www.youtube.com/watch?v=uHNFamiagIQ. Acesso em: 2 jul. 2025.

CONGADEIROS – EP. 3: características do congado. [Vídeo]. Produção: TV UFOP. Plataforma: YouTube. Duração: 17 min 20 s. Disponível em: https://www.youtube.com/watch?v=5zyzS1Fi_d8. Acesso em: 2 jul. 2025.

CONGADEIROS – EP. 4: devoção. [Vídeo]. Produção: TV UFOP. Plataforma: YouTube. Duração: 17 min 20 s. Disponível em: https://www.youtube.com/watch?v=f8UNXSQS1GM. Acesso em: 2 jul. 2025.

CONGADO E MOÇAMBIQUE SANTA EFIGÊNIA – PARÓQUIA DE SANTA EFIGÊNIA EM OURO PRETO, MG. [Vídeo]. Publicação: Canal Vídeos de Arquivos e Tradições em Ouro Preto. Plataforma: YouTube. Duração: 9 min 17 s. Disponível em: https://www.youtube.com/watch?v=pJTpV9NQ3JU&list=RDpJTpV9NQ3JU&start_radio=1. Acesso em: 5 maio 2025.

ESPOSITO, Roberto. *Communitas: origem e destino da comunidade.* Tradução Henrique Burigo Belo Horizonte: Editora UFMG, 2022.

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

FOUCAULT, Michel. *Microfísica do poder.* Organização e tradução de Roberto Machado. Rio de Janeiro: Edições Graal, 1979.

FREIRE, Paulo. *Pedagogia da autonomia: saberes necessários à prática educativa*. São Paulo: Paz e Terra, 1996.

GEERTZ, Clifford. *A interpretação das culturas.* Rio de Janeiro: LTC, 2008.

GILROY, Paul. *O Atlântico negro: modernidade e dupla consciência.* Tradução de Cid Knipel Moreira. São Paulo: Ed. 34; Rio de Janeiro: Universidade Candido Mendes, Centro de Estudos Afro-Asiáticos, 2001.

GONZALEZ, Lélia. A categoria político-cultural de amefricanidade. *Tempo Brasileiro*, Rio de Janeiro, n. 92/93, p. 69–82, jan./jun. 1988.

HALL, Stuart. *A identidade cultural na pós-modernidade*. Tradução Tomaz Tadeu da Silva; Guaciara Lopes Louro. 11. ed. Rio de Janeiro: DP&A, 2006.

HAMPATÉ BÂ, Amadou. A tradição viva. In: KI-ZERBO, Joseph (coord.). *História geral da África I: Metodologia e pré-história da África*. 2. ed. Brasília: UNESCO, 2010. p. 167–212.

HOOKS, bell. *Ensinando a transgredir: a educação como prática da liberdade*. Tradução de Marcelo Brandão Cipolla. São Paulo: Editora WMF Martins Fontes, 2013.

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

MARTINS, Leda Maria. Performances da oralitura: corpo, lugar da memória. *Letras*, [S. l.], n. 26, p. 63–81, 2003.

MAUSS, Marcel. Ensaio sobre a dádiva: forma e razão da troca nas sociedades arcaicas. In: MAUSS, Marcel. *Sociologia e antropologia*. Tradução de Paulo Neves. São Paulo: Cosac Naify, 2003. p. 183–314.

MBEMBE, Achille. *Crítica da razão negra*. Tradução Marta Lança. Lisboa: Antígona, 2014.

MBITI, John S. *African religions and philosophy*. Johannesburg: Heinemann, 1969.

Ô DÁ LICENÇA. O louvor das guardas de Congo e Moçambique em Ouro Preto-MG. [Vídeo]. Publicação: Canal Rodeador Cultural. Plataforma: YouTube. Duração: 31 min 50 s. Roteiro e produção: Lindoberg Campos; Assistente de produção: Clara Oliveira; Legendas: Gabriela Pinheiro; Realização: LALIN/UFOP; Apoio: Cátedra Carlo Maria Martini/PUC-Rio. Disponível em: https://www.youtube.com/watch?v=AhdLZl7FJAQ. Acesso em: 3 mai. 2025.

OURO PRETO EM 360º. Benção do Reinado de Chico Rei (2025). [Vídeo]. Publicação: Canal Rodeador Cultural. Plataforma: YouTube. Duração: 14 min 19 s. Disponível em: https://www.youtube.com/watch?v=Bjswin3TOuY. Acesso em: 09 mai. 2025.

QUIJANO, Aníbal. Colonialidade do poder, eurocentrismo e América Latina. In: LANDER, Edgardo (org.). *A colonialidade do saber: eurocentrismo e ciências sociais*. Buenos Aires: CLACSO, 2000. p. 227–278.

SANTOS, Boaventura de Sousa. *A gramática do tempo: para uma nova cultura política*. 3. ed. São Paulo: Cortez, 2010.

SANTOS, Boaventura de Sousa; MENESES, Maria Paula (org.). *Epistemologias do Sul*. São Paulo: Cortez, 2010.

SILVA, Maurício. Educação afrocentrada como pedagogia decolonial no contexto educacional brasileiro. *Práxis Educativa*, Ponta Grossa , v. 17, e19343, 2022.

SILVA, Renata de Lima; ROSA, Eloisa Marques. Performance Negra e a Dramaturgia de Corpo no Batuque. *Revista Brasileira de Estudos da Presença*, v. 7, n. 2, p. 249–273, maio 2017.

SOUZA, Marina de Mello e. *Reis negros no Brasil escravista: história da festa de coroação de rei Congo*. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2002.

VANSINA, Jan. A tradição oral e sua metodologia. In: KI-ZERBO, Joseph (coord.). *História geral da África I: Metodologia e pré-história da África*. 2. ed. Brasília: UNESCO, 2010. p. 139–166.