

V CBE0 - Curitiba



V CONGRESSO BRASILEIRO DE ESTUDOS ORGANIZACIONAIS
Curitiba-PR - Brasil

MICROPOLÍTICAS NO COTIDIANO: PRODUÇÃO DE DESIGUALDADES E RESISTÊNCIAS NA ORGANIZAÇÃO DO CONGO CAPIXABA

Nathalia Brunet Procópio da Silva (Universidade Federal do Espírito Santo) - natibrunet@gmail.com
Bacharel em Produção Cultural (FACOM/UFBA), mestre em Administração (PPG-Adm/UFES) e Técnica em Turismo (IFBA). Pesquisadora IJSN - Plano

Letícia Dias Fantinel (Universidade Federal do Espírito Santo) - leticiafantinel@gmail.com
Professora Adjunta do Departamento de Administração e do PPG-ADM (Mestrado e Doutorado) em Administração da UFES. Doutora em Administração pela UFBA (2012), com estágio-sanduíche na Universidade Paris IX, mestre e bacharel em Administração pela UFRGS.

INTRODUÇÃO

As festas de Congo, conhecidas também como Congada, Congado, Cacumbi, Ticumbi, Baile de Congo, dentre várias outras nomenclaturas, são festividades consideradas tipicamente representativas da cultura afro-brasileira, que celebram e reinterpretam no território nacional a coroação de reis negros de antigos reinos da África Ocidental (BARROS, 1983; SANTOS, 2013). No contexto capixaba, o congo se organiza em diferentes festas, sendo uma delas a estudada neste artigo, o chamado Carnaval de Congo de Máscaras de Roda D'água, que se dá anualmente na zona rural de Cariacica, periferia da região metropolitana da capital Vitória.

A festa, de caráter sacro-profano (AMARAL, 2008), homenageia Nossa Senhora da Penha¹, padroeira do estado, e se insere no calendário católico, ocorrendo no contexto local há mais de um século, segundo moradores da região relatam. Assim, o Carnaval de Congo de Máscaras se insere, também, no âmbito das manifestações culturais entendidas enquanto empreendimentos coletivos, aqui reforçados na perspectiva de uma produção cultural afro-brasileira, dadas as matrizes étnicas reclamadas por seus atores. Assim, operando nas esferas das produções tanto materiais, quanto imateriais, o Carnaval se constitui na atualidade integrando-se ao escopo das políticas e da economia da cultura.

Essa constituição do congo como festividade em tal contexto político, econômico, cultural e identitário, contudo, não ocorre de forma monolítica ou homogênea. Ao contrário: as festividades dadas em torno dessa manifestação cultural constroem-se como palco de tensões e conflitos diversos. Historicamente destinadas a lugares de marginalidade, tais festas se expressam, por exemplo, nas complexas configurações das relações raciais no Brasil e na problemática de um racismo velado e indissociado das classes sociais. Evidenciam, também, tensões envoltas no encontro das práticas religiosas e expressões culturais africanas com religiosidades de matriz cristã; tensões entre tradição e modernidade; entre espaço público e espaço privado; entre forças de resistência e movimentos de assimilação.

¹ Nossa Senhora da Penha é a Santa Padroeira do Espírito Santo e, em sua homenagem, é realizada a maior e considerada a mais importante festa religiosa do estado: a Festa da Penha. A Festa da Penha acontece em Vila Velha há mais de 445 anos, sendo o terceiro maior evento religioso do país em número de fiéis reunidos. Com duração de aproximadamente nove dias, envolvendo missas, oitavários e romarias, com destaque para a Romaria dos Homens, que reúne em caminhada participantes de diversas regiões do estado em direção ao Convento da Penha.

Ao entender que elementos étnicos, religiosos, sociais e políticos se imbricam nessa complexa teia de significados produzidos e reproduzidos, é interessante aqui evidenciar o entendimento de Certeau (2008; 2012) de que a cultura articula conflitos de diferentes naturezas. O autor propõe, assim, a adoção de uma análise polemológica, isto é, uma análise que traz à tona a politização das práticas cotidianas ao observarem-se as ações ordinárias no campo de forças em que se edifica a sociedade. Desse modo, considerando que uma festa reflete as realidades sociais, econômicas e políticas do contexto em que se organiza (MARQUES; BRANDÃO, 2015), o Carnaval de Congo de Máscaras se apresenta como campo para o desvendamento e debate da produção e reprodução de desigualdades econômicas, sociais e étnico-raciais.

Desse modo, o presente artigo, produzido a partir de achados de um trabalho de dissertação situada na linha de pesquisa Práticas Organizacionais e Culturais, teve como locus de pesquisa o Carnaval de Congo de Máscaras de Roda D'água. O estudo insere-se, então, no escopo de uma compreensão da festa como organização e como organizadora, como instância multiforme e mediadora (AMARAL, 1998a; DAVEL, 2016). Além do que, estamos entendendo o "organizar" em uma perspectiva processual e espacial, ancorando-se na Teoria das Práticas no contexto dos Estudos Organizacionais, adotando, para tal, principalmente, as reflexões propostas por Certeau (2008). Dessa forma, o organizar é problematizado tomando como referência o fazer no e do cotidiano e o espaço como produto destas "feituuras", como fissuras que atravessam os lugares demarcados pela ordem dominante, criando novas possibilidades.

Considerando o que foi apresentado até aqui, destacamos que o objetivo deste artigo é refletir sobre a produção social de desigualdades e resistências na organização do congo capixaba, a partir de uma perspectiva micropolítica das práticas cotidianas. Evidenciamos, assim, os não-lugares do congo como produtos de condições de marginalidade e invisibilidade étnica-racial que são reforçadas no contexto organizacional da festa. Desvendamos, igualmente, os modos contestatórios empreendidos pelos sujeitos destas condições, operados no campo das micropolíticas, no nível do cotidiano. Desse modo, nos interessa expor os mecanismos ainda latentes de opressão e silenciamento do povo negro, especialmente o habitante de territórios periféricos geográfica e politicamente e, sobretudo, acentuar a não-passividade popular e o caráter político de uma produção cultural afro-brasileira.

REFLEXÕES TEÓRICAS

A concepção de prática adotada neste estudo se situa no campo das Teorias Culturais, de forma que consideram-se práticas não como meras ações rotineiras ou como a reprodutibilidade de uma dada ação (RECKWITZ, 2002). Prática é aqui entendida com base nas proposições do historiador, filósofo e antropólogo Michel de Certeau (2008; 2012), postas, então, como modos de fazer que se utilizam de criatividade e saberes práticos para se estabelecerem em campos de forças desiguais. Em outras palavras, para o autor, as práticas que se desenvolvem no cotidiano dos sujeitos comuns, são modos operatórios que buscam – ainda que não explicitamente – driblar as adversidades de um sistema de dominação. Para o autor, os sujeitos estão sempre usando táticas frente às estratégias dominantes (CERTEAU, 2008).

Por estratégias, Certeau (2008) entende o cálculo das relações de forças, possibilitadas quando um sujeito de saber e poder é isolado de um contexto. É a prática sob um lugar visto de cima, onde tudo se mede e se controla no momento em que nada escapa à visão. Concebidas em um lugar de quem detém o poder e o utiliza em seu agir para estabelecer direcionamentos que mantenham seu status (CERTEAU, 2012). A estratégia domina o tempo, capitaliza as vantagens conquistadas dos seus cálculos; é, portanto, independente à variação das circunstâncias (CERTEAU, 2008).

Já as táticas, ao contrário, dependem do tempo. Dão-se fora da posição de poder, na ausência de um próprio, como descreve Certeau (2008). A tática, para o autor, é a arte do fraco: calcula-se sobre o lugar do outro e transformam-se em ocasiões as ordenações para que, golpe a golpe, se tire proveito das forças exteriores que lhes atinge. Supondo táticas as práticas cotidianas, ao passo que o cotidiano “nos pressiona dia após dia, nos oprime” (CERTEAU; GIARD; MAYOL, 2003 p. 31), compreende-se que é nele que se opera o jogo manipulativo do sujeito e a transformação do lugar em espaço, em lugar praticado. Assim, as táticas em sua natureza de enfrentamento diária, constitui o lugar da criação (NEUBAUER, 1999). Assim, a estratégia determina lugares, já as táticas estabelecem os espaços.

É preciso pontuar, porém, que, na dinamicidade do cotidiano, os sujeitos sociais encontram-se imbricados em diversas redes de relações e, no jogo social, ora podem perfazer estratégias, ora táticas; ora produzem determinações espaciais, ora subvertem. Desse modo, para autores como Roberts (2006), que busca resgatar o sentido filosófico e

político das práticas cotidianas, a visão defendida por Certeau seria desprovida de um caráter ideológico e revolucionário, ao tratar de ações que não necessariamente instauram uma ruptura do status quo.

Por outro lado, autoras como Oliveira e Cavedon (2013), debruçando-se sobre a percepção certeuniana, ao analisarem práticas de gestão em uma organização circense, vão evidenciar justamente a contestação da ordem através das micropáticas, de gestos políticos que imputam resistências cotidianas às normatizações enfrentadas pelos sujeitos em suas práticas diárias. O trabalho de Quaresma Junior, Peixoto e Carrieri (2013), por sua vez, ao analisar o cotidiano de cooperativas, traz a percepção de que táticas empreendidas no interior da cooperativa foram responsáveis por uma tomada de poder frente à diretoria, mesmo que praticadas sem esta pretensão. Da análise, os autores apreendem que houve uma movimentação do poder no contexto organizacional observado, conseqüente das ações táticas, que sem mantem em fluxo, sustentando novos contornos, instituindo uma pequena revolução cotidiana. Segundo Junior, Peixoto e Carrieri (2013), na leitura de Certeau (2008), as microações estabelecidas no seio social explicitam práticas anônimas que confrontam as opressões e desestabilizam os lugares de poder.

Ao situar as práticas como manifestação de força e poder, Certeau (2008) confere, também, centralidade à dimensão espacial. O autor estabelece uma distinção entre lugar e espaço que é balizada pelos modos operatórios. Por exemplo, ao pensarmos os espaços da cidade, o lugar compreenderia as delimitações dos planos urbanos, dos projetos arquitetônicos, as delimitações estratégicas que não esgotam as múltiplas maneiras que as pessoas praticam e constituem modos próprios de utilizar e significar esse lugar imposto. Dessa forma, se concebe que o espaço é a prática do lugar.

Já a proposição de um “não-lugar” não parte, somente, do contrário do lugar propriamente dito. Porque, dessa forma, sob a visão da produtividade popular defendida por Certeau (2008; 2012), poderia ressoar como sua falta, já que não produziria espaços. Na visão do autor, o não-lugar é entendido como ausência do próprio, sendo o mote à desordem que cria o espaço. Para uma reflexão mais robusta entre lugares e não-lugares, as proposições de Augé (2012) nos auxiliam a interpretar o conceito. Para o autor, os não-lugares estão no polo oposto do espaço personalizado, do espaço onde se investe em presença, são lugares acentuados pelas condições espaço-temporais da supermodernidade.

Oposto ao lugar definido por seu caráter antropológico, “identitário, relacional e histórico” (AUGÉ, 2012, p. 73), os não-lugares definem-se pela existência efêmera, pela mobilidade e não fixação, são os aeroportos, as estações de trem e metrô das grandes cidades, ocupações transitórias e provisórias. Desse modo, considerando as relações assimétricas de força e poder que edificam os lugares, o não-lugar se delineia pelos mecanismos de supressão dos “fracos”, imputando-os experiências isolantes na dinâmica dos lugares e espaços sociais, de forma que é possível compreendê-los em seu triplo caráter: físico, simbólico e político.

No que se refere à reflexão dos espaços produzidos por determinados grupos sociais, as contribuições de Hall (2003; 2011) são importantes para ambientar as teorizações de Certeau (2003; 2008; 2012) no contexto étnico e social que a pesquisa abarcou. Por pautar suas discussões nas produções da cultura popular negra, nas esferas da cultura de massa e das indústrias culturais, onde se dialoga o massivo (popular) e o mainstream (cultura dominante), em relações não de contraposição, mas de aproximações e cisões dialéticas, se proporciona o olhar aos usos políticos das produções culturais negras, bem como, as pressões e deslocamentos exercidas nas configurações hegemônicas de poder.

Outra contribuição importante está na noção de identidade apontada em suas conceituações como sendo “um lugar que se assume, uma costura de posição e contexto” (HALL, 2003, p. 15) e ainda, de uma produção situacional (HALL, 2003). Estas noções agregam ao campo das construções cambiantes que se edificam no nosso cotidiano, instaurando “modos de ser”, de se identificar, a partir de estruturas de sentidos e práticas relacionais. Neste âmbito, também, de reflexão sob dimensões étnicas e raciais, os estudos de Sansone (2004) trazem importantes reforços para pensarmos a relação destes conceitos de um ponto de vista não homogêneo, ponderando, sobretudo, suas dimensões e implicações em perspectivas globais e locais. O autor destaca em sua produção a complexidade em torno da temática de etnicidade e raça, sobressaltando a necessidade de avaliação dos contextos sob o qual se expressam, refletindo-as, então, enquanto construções relativas e interseccionadas com outras dimensões das experiências e condições sociais.

Dessa forma, na discussão da dinâmica entre estratégias e táticas (CERTEAU, 2008), no contexto da cultura popular negra contemporânea, parte-se da compreensão de que o espaço que produz é contraditório e complexo. Nesse sentido, a luta pela hegemonia

cultural e a construção de lugares próprios não se dá numa posição de vitória ou dominação propriamente, mas se trata de articulações que desestabilizam as configurações do poder, sem que haja a retirada dele (HALL, 2003). Assim sendo, articula-se o entendimento de que as práticas culturais também são práticas de espaço.

METODOLOGIA

Este artigo é um recorte de uma dissertação que adotou uma abordagem metodológica de natureza qualitativa. Consideramos, conforme salientam Bauer e Gaskell (2002), que a pesquisa qualitativa está atrelada às interpretações das realidades sociais. Em congruência com tal entendimento, optamos por um delineamento metodológico de natureza etnográfica, que, como relata Cavedon (2014, p. 65) significa “vivenciar a cultura a ser pesquisada no seu dia a dia”, e corrobora o posicionamento crítico de Certeau (2008) à visão panóptica, isto é, a observação distanciada e ampla, como forma de compreensão dos aspectos cotidianos da sociedade.

Nesse sentido, a etnografia foi adotada por promover o deslocamento do eixo das macro-análises, para as complexas redes de relações cotidianas, tendo se consolidado, também, como importante aliado na reflexão das práticas, a partir das interações travadas junto aos sujeitos, dando espaço às emoções e subjetividades encaradas durante o campo, contribuindo à construção do estudo de modo intersticial. Assim, uma das autoras deste artigo permaneceu em campo de janeiro a setembro de 2017. Neste período foram acompanhadas, via observação participante, reuniões referentes à organização da festa, tanto dos congueiros entre si, quanto dos congueiros com a Secretaria Municipal de Cultura, entidade identificada durante a pesquisa como a principal aglutinadora das ações pré-Carnaval e mediadora entre os congueiros e os demais atores e organizações envolvidas.

Como modo de apreensão dos dados, nos valem, além da observação participante, que resultou em 23 diários de campo, de registros audiovisuais e fotográficos. Com poucas reuniões tendo sido detectadas e a constatação de pausa nas atividades e desarticulação da dos envolvidos, optamos pelo acompanhamento não apenas da organização explícita do Carnaval, mas também de outras dinâmicas em torno do congo, a partir do acompanhamento de uma banda especificamente. Para além do Carnaval, então, outros dois momentos festivos foram acompanhados. A perspectiva da participação se efetivou, principalmente, com a contribuição da autora em campo junto à banda, a pedido desta,

realizando a inscrição e acompanhamento de diferentes projetos, condicionando assim o estreitamento dos vínculos e o estabelecimento de relações de reciprocidade entre pesquisadora e sujeitos.

Os dados produzidos durante o período de imersão em campo foram reunidos e então interpretados por ambas as autoras à luz do quadro teórico de referência mobilizado, de forma a identificar regularidades e temáticas nos dados coletados. Buscamos adotar, no processo de interpretação, uma visão êmica, que corresponde a um modo de entender os grupos estudados com foco em como essas pessoas significam suas ações (ANGROSINO, 2009), isso é, dando ênfase a aspectos perceptíveis nas manifestações dos sujeitos estudados, de forma articulada às visões teóricas adotadas.

APRESENTAÇÃO DO CAMPO: Carnaval de Congo de Máscaras de Roda D'água

Conforme já apresentado neste artigo, o Carnaval de Congo de Máscaras é considerado a festa mais tradicional do município de Cariacica, significado como uma homenagem a Nossa Senhora da Penha, padroeira do Espírito Santo. Tal festa é uma expressão das congadas capixabas, que, enquanto manifestações culturais, têm por característica o protagonismo das chamadas bandas de congo, que variam em termos do número de participantes e tipos de instrumentos a depender da localidade, mas que são compostas, em maioria, por homens, contam com a presença de um mestre, registrando-se, em alguns casos, a presença de uma rainha, que conduz o estandarte com referência ao santo que a banda homenageia (BARROS, 1983).

Iniciada com uma procissão, seguida de uma missa campal, ambas ao som de tambores e casacas², posteriormente, já em outro local, a dimensão lúdica e profana se acentua, quando as bandas de congo se misturam aleatoriamente aos demais participantes, erguendo rodas de congo onde imperam a musicalidade, a dança e espontaneidade, acompanhadas do consumo de bebidas alcólicas.

Singularizando o congo de Roda D'água, região rural de Cariacica/ES, as máscaras, que dão nome ao Carnaval, remetem a uma figura folclórica do município: o João Bananeira. A figura insurge da relação cultura popular-contexto rural de um Brasil ainda escravocrata. A personagem tem o corpo encoberto por folhas de bananeiras e o rosto,

² Casaca é um instrumento de percussão, semelhante ao reco-reco, considerado como instrumento tipicamente capixaba.

também escondido, por uma máscara colorida feita de barro e papel. Segundo relatos captados durante a condução do trabalho de campo, a origem do João Bananeira remonta ao tempo de escravidão. Segundo um dos sujeitos pesquisados, os negros escravizados, muitos fugitivos, fantasiavam-se para desfrutar da celebração, sem que fossem reconhecidos (Diários de campo, 17 junho 2017). Há versões, também, que contam que os próprios fazendeiros é que se escondiam, já que desejavam participar do Carnaval de Congo, mas temiam ser reconhecidos (SANTOS, 2013).



Figura 1: O João Bananeira.

Fonte: Fotografado por uma das autoras (2017)

O Carnaval de Congo de Máscaras se estabeleceu, assim, ainda no chamado “tempo dos antigos”, guardando relações com o contexto da escravidão, suas proibições e negociações de culto e celebração aos chamados “santos negros”, mediados pela atuação das Irmandades. Com o passar dos anos, processos de institucionalização incidiram sobre as práticas no congo, tendo como marcos a criação do Conselho das Bandas, na década de 1990 e, posteriormente, em 2003, a criação da Associação das Bandas de Congo de Cariacica – ABCC, que redefiniu as relações das bandas entre si e destas com o poder público, representado, principalmente, pela Secretaria Municipal de Cultura – SEMCULT. Esses novos arranjos, que viabilizaram a realização de convênios com o município e, por conseguinte, a inserção de recursos para organização do Carnaval, deram

novas dimensões, configurações e sentidos à festa e ao congo para os atores envolvidos. Ao passo que, avançando no tempo, resguarda e altera configurações, sobretudo, entre negociações sociais.

OS NÃO-LUGARES DO CONGO E AS MICROPOLÍTICAS COTIDIANAS

A observação dos processos organizativos relacionados ao Carnaval de Congo de Máscaras descortinou um cenário marcado por intensa instabilidade nos modos de gestão e organização com variações principalmente no nível de participação dos congueiros nos processos decisórios. O fato se deve, principalmente, ao fato de que, em 2015, a ABCC se viu envolta em dívidas, com irregularidades nas prestações de contas apresentadas relativas ao Carnaval do ano anterior. E, de lá pra cá, então, diminuiu consideravelmente seu papel no processo organizativo do Carnaval. Ao ser registrada como inadimplente junto à Receita Municipal, tornou-se impossibilitada de firmar convênios com a Prefeitura e outras organizações, ao que outros indivíduos passaram a mediar e intervir nas articulações das bandas com os órgãos municipais. Apesar das relações travadas sob esferas institucionais, as observações caminharam, também, à percepção do congo enquanto experiência cotidiana, envolvendo o estar em casa, o trabalhar, o credo, o gozo, entre outras dimensões, sob as quais se manifestavam práticas que tornam os sujeitos habitantes das paisagens.

Um não-lugar no campo das religiões

O Carnaval de Congo obedece ao calendário católico e celebra a Santa, também católica, ao som de instrumentos percussivos e toadas nas vozes de homens e mulheres. Santos (2013), ao refletir sobre o histórico das práticas religiosas no contexto do sistema colonial escravista brasileiro, chama atenção à atuação das irmandades que, por um lado, pode ser interpretada como meio de reforço à colonização; por outro, pode ser compreendida como meio para constituição de uma distinta prática católica erigida na associação entre negros e no reforço a elementos de origens comuns, com potencial de questionar a opressão do regime de escravidão. Nesse sentido, o autor ratifica que devemos atentar que a absorção dos ensinamentos católicos e o culto aos santos se efetuaram sob reinterpretações, mesclando-se a valores próprios, e, principalmente, a elementos e práticas de fé de origem africana. Dessa forma, os negros iniciam um processo que denominou de “catolicismo popular negro” (SANTOS, 2013 p. 44), expressão que adotaremos em nossa reflexão para definir o modo de crer dos congueiros.

Segundo dados do IBGE (2010), no que se refere às práticas religiosas em Cariacica, as principais auto identificações são Católica Apostólica Romana e Evangélicas, ambas correspondendo a aproximadamente 41% da população, cada uma. Como indicam os dados, nas práticas religiosas de Cariacica, o catolicismo apostólico romano, que desde o colonialismo apresenta-se como a religião majoritária no Brasil, pouco a pouco, perde lugar na dinâmica do campo, cedendo às religiões evangélicas. Entretanto, é importante ressaltar que o catolicismo popular negro, bricolagem de um catolicismo oficial imposto pelos colonizadores, com elementos e práticas herdados dos antepassados de origem africana, nunca usufruiu deste lugar.

Lado a lado em termos de proporção numérica dos adeptos no município, entre católicos e evangélicos, os congueiros de Roda D'água com os quais a pesquisadora em campo interagiu se identificam como praticantes do primeiro. Entretanto, é um reconhecimento de via única, já que, para muitos católicos tradicionais, causa incômodo a associação de batuques e casacas no momento da missa, por exemplo. Por outro lado, aproximações com as religiões de matrizes africanas são afastadas pelos próprios congueiros, que, inclusive dizem “não gostar” desta associação.

Na família do mestre da banda que acompanhamos, a realidade não é muito diferente: dos seus seis filhos, dois se converteram ao evangelho e não participam das atividades relacionadas ao congo. Apesar do afastamento dos pais, suas filhas, netas do mestre, todavia, acabam entremeando-se nos dois universos. Isso porque foi observado que, sem demonstrar qualquer desconforto, ele cantava louvores evangélicos junto com sua neta, acompanhando, também, com o batuque do tambor. Houve a oportunidade, ainda, de ouvi-lo tocar violão junto com um cunhado, também evangélico, em um reportório que incluía de composições suas à moda de viola gospel.

Dessa forma, o caráter estético (CERTEAU, 1985) na prática religiosa do congo, no domínio familiar, é evidenciado e caracterizado por um “estilo” de fazer que se vale da conveniência, no evitar do confronto com os evangélicos. Todavia, quando a religiosidade congueira, o catolicismo popular negro, se coloca fora do âmbito familiar, as maiores articulações – e embates – se dão não com os evangélicos, com os quais não divide o espaço, mas com o catolicismo apostólico romano, que detém um “modo de crer” que se quer oficial e relega a um não-lugar o modo de crer do povo negro. É sob este campo,

então, que o caráter ético e polêmico das práticas (CERTEAU, 2008) religiosas sobressaltam-se com maior intensidade.

Tal ausência de lugar pode ser exemplificada no desejo do referido pesquisado de participar da Festa de Penha – “a oficial” – e se enxergar distanciado dessa possibilidade, por não saber como fazer para tocar lá. Segundo ele, trata-se de algo muito “fechado”. Fechado não por acaso ou coincidência, mas por sua prática ser considerada marginal. Ver o “congo entrando na Igreja”, para muitos católicos, é algo que não condiz com a prática religiosa oficial.

Por outro lado, sem operar na zona de ambiguidade, a relação com as religiões evangélicas, no micro contexto analisado, não constituiu um embate direto com as práticas religiosas dos congueiros. Dessa forma, não se constataram efetivas disputas espaciais cotidianas. Durante o Carnaval, por exemplo, a parte evangélica da família permaneceu em casa (com exceção das crianças). Do contrário, as representações da Igreja Católica estavam presentes durante a festa, seja com a missa, com a imagem da Santa refletida em muitas camisas, crucifixos em muitos pescoços disputavam espaço físico, simbólico e político sob o credo.

Mesmo na recusa de aproximações com uma religiosidade africana, a adoção do termo “terreiro” é comum entre os congueiros para nomear os espaços em que tocam espontaneamente, fora dos momentos de “apresentação”, como nas escolas, distinguindo-os, também, do seu uso cotidiano de casa/quintal. Dá-se pela manipulação jubilatória de que falava Certeau (2008 p. 190), que permite um “estar aí [...] sem o outro, mas numa relação necessária com o objeto [o lugar] desaparecido, é uma estrutura espacial original”.

À margem, há reinvenções dos modos de crer e praticar a fé, misturando o que se impõe ao que se tem. Sem lugar próprio, a religiosidade dos congueiros segue, então, difusa e sorradeira. Assim, “nesse lugar palimpsesto, a subjetividade se articula sobre a ausência que a estrutura como existência e a faz ‘ser aí’” (CERTEAU, 2008, p.190). Auto-proclamados católicos, erguem terreiros em dias de festa e se apaziguam como sítio, lado a lado da Assembleia de Deus.

No momento da missa da festa, por exemplo, a sede³ é transformada em Paróquia. Mas essa transformação passa pela construção cotidiana da sede como lugar de trabalho, um ambiente institucional. Um espaço de negociação, de reuniões, de atas, do conselho. Se a sede “fosse” terreiro, aceitaria o padre a missa rezar? Desta forma, a linguagem é tática em neutralizar a marginalidade e o peso histórico de ter-ser uma religião construída no popular. Assim, bricolando crenças e linguagens, na “sede” se pratica uma Paróquia particularizada: missa com padre preto, silêncio interrompido por tambores e casacas. Uns em pé, outros sentados, uns dançam, outros cantam, rezam, conversam, todos constroem ali um espaço microliberto para celebrar à sua maneira.



Figura 2: Momento inicial da missa campal.
Fonte: Fotografado por uma das autoras (2017)

Uma percepção adicional do cenário deu-se com uma discussão na ocasião da reunião entre congueiros e SEMCULT, em torno das atribuições da Igreja Católica, representada pela Paróquia local, no que se refere ao momento sacro da festa – que corresponde a seus primeiros atos, onde há um cortejo, que leva a Santa Padroeira homenageada da capela improvisada ao local de realização da Missa.

³ Dentre as mudanças produzidas pelo processo de institucionalização das práticas no congo, encontra-se a criação de sedes próprias para a maioria das bandas.

Uma senhora, membro da Banda Santa Izabel e devota fiel de Nossa Senhora da Penha, relatava, revoltada, como vinha sendo a levada da Santa nos últimos anos. Segundo contava, a prática tradicional, em que as mulheres da Banda Santa Izabel carregavam a Santa, estava sendo rompida, com as mulheres sendo substituídas por membros da Paróquia, em suas palavras: “Tradição é as mulher [levarem a santa], não os homi” (Diários de campo, 04 março de 2017).



Figura 3: Início da procissão com a levada da Santa ao local da missa. Na foto, integrantes da Banda de Congo Santa Izabel.
Fonte: Fotografado por uma das autoras (2017)

Dessa forma, ao questionar a ruptura da tradição, ela apontava um “outro” que é, porém, o detentor do discurso sobre a sua própria crença. Este “outro”, para o congo, tem um próprio na esfera das religiões e no “carregar a Santa” representa o ordenamento do lugar. Calculando, então, sob o lugar que não lhe é próprio, a narrativa em torno da tradição, afastou o “outro”, sendo a tática que lhe confere o espaço. É neste ponto que se acentua o caráter político da ação (CERTEAU, 1985; CERTEAU, 2008).

Assim, ao mesmo tempo que se reconhecem como católicos, sabem que não são por eles reconhecidos como portadores de uma mesma prática religiosa legitimada. Nesse sentido, diante de estratégias que determinam lugares (CERTEAU, 2008) de invisibilidade

religiosa, constituir o catolicismo no contexto da festa como um “outro”, é um jogo que momentaneamente desestabiliza as relações de força do cotidiano e abre espaço para a liberdade religiosa que finda no próprio tempo da festa.

Assim, então, tal como sinalizaram Certeau (2008) e Lyra (1981) sobre os modos de crer dos populares, que, em suas apropriações e aproximações apelidando os santos, desestruturavam as hierarquias do clero católico, a acentuação do católico como sendo um “outro” delimita, então, um microresistência fundada no cotidiano. E, ainda, na situação narrada, na zona de ambiguidade destacada por Amaral (1998a) sobre as cerimônias religiosas, a “levada da Santa” é uma prática que manifesta, também, um caráter político, desestabilizando os lugares de poder entre as congueiras e a Paróquia, valendo-se, taticamente, da tradição, sustentada pelos discursos da própria autenticidade requerida ao popular.

Um não-lugar na paisagem turística

A banda de congo com a qual houve mais proximidade durante a pesquisa funde-se à história da família do mestre e do próprio congo em Roda D’água. Desde a infância participando das bandas da região, criou, em 2007, atendendo a um antigo pedido e em memória de seu pai, figura conhecida na região, que falecera ainda quando ele tinha por volta dos 25 anos, uma banda com seu próprio nome, distinguindo-se das demais bandas que, em geral, adotam nomes em homenagem aos santos padroeiros e/ou ao bairro de origem.

Dessa forma, completando 10 anos em 2017, contrastados com os mais de 50 anos de outras bandas região, a banda vem construindo uma representação de si mesma reafirmando o seu lugar histórico mesmo sendo “novata” dentre as demais, alicerçada em narrativas que, a despeito de seu pouco tempo de fundação, acentuam seu pertencimento ao agrupamento social circunscrito pelos “congueiros”, reafirmando os vínculos estabelecidos por seus antepassados.

Segundo relatava o filho do mestre, a banda inicialmente era composta apenas pelos membros mais próximos da família. Irmãos, filhos e noras. Buscando validar a sua informação, ele fazia referências às fotografias antigas, onde, na interpretação do seu gesto, a observadora poderia constatar à época em que toda família tinha participação.

Dando continuidade, ao contar da formação atual, ele revelava que hoje a banda “está mais misturada um pouquinho” (Diários de campo, 04 de abril).

Isso porque, contava, dos seus irmãos, dois não estavam mais participando, por terem se convertido à Igreja Evangélica. Sem postergar muito a questão, ele comentava que seu pai “não questionou isso” e, ainda nas palavras dele, “cada um pegou sua trilha”. Já dando seguimento, indicava que havia outro irmão que não morava com eles mas participava esporadicamente, ele “vai quando quer” (Diário de campo, 04 de abril). Restando, então, enquanto membros ativos da banda, com maior vínculo com o mestre, ele e mais dois irmãos.

Na descrição dos demais membros da formação atual, ele assumia, sem assumir a mudança, dissimulando-as nas palavras, confundindo-nos nos termos, ora optando por “família” ora por “parente”, tendo no segundo depositado a oportunidade de amenizar as alterações sofridas na formação da banda. Ao citá-los, ele não se concentrava em relacioná-los às suas funções na banda, indicando, primeiro, a referência ao grau de parentesco. Ao final, citando, assim, dois membros atuais que moram na região e que, ao que lhe escapava, não seriam, efetivamente da família. Mas, aproximando-os do núcleo, conferia-lhes, por consideração, o título de “parente”: [...] mas a gente considera como parente.... Porque é... tem um grauzinho de parentesco.. lá no finalzinho (Diário de campo, 04 de abril).

Como avisa Certeau (2008, p. 103):

Não é de se ficar espantado com essas homologias entre as astúcias práticas e os movimentos retóricos. Com relação às legalidades da sintaxe e do sentido “próprio”, isto é, com relação à definição geral de um “próprio” distinto daquilo que não é. [...] são manipulações da língua relativas a ocasiões e destinadas a seduzir, captar ou inverter a posição linguística do destinatário (CERTEAU, 2008, p. 103).

De tal modo, seu “ato de fala” que ordenava um convencimento partia de um processo no qual estão em jogo as relações de força em um determinado espaço social (CERTEAU, 1985; 2008). Dessa forma, perguntamos, o que leva a, o que ganha ou que se perde com essa defesa do familiar? Indiciando o funcionamento do crível (CERTEAU, 2008) na construção de uma verdade sob o congo, sob a banda, um há que se ser de família, abrindo aí, ao mesmo tempo, possibilidades e limitações, assim, “pode-se medir a importância

dessas práticas significantes (contar lendas) como práticas inventoras de espaços” (CERTEAU, 2008, p.188).

Assim, por ter sido criada em meio a distinções contextuais, é que haja, talvez, interpretações de que a banda esteja “muito comercial” (Diários de campo, 04 de março de 2017), como a pesquisadora em campo ouviu por parte do poder público, sob o alerta, inclusive, de que provavelmente não representaria “o melhor lugar para pesquisar o congo daqui [de Cariacica]” (Diários de campo, 04 março de 2017). O comentário indicava, que, no mínimo, os modos de fazer dos sujeitos da banda têm causado incômodo. Aferiu-se, também, nesse sentido, que as narrativas não se dão ou visam sustentar uma individualidade, sobretudo, repercute de modo coletivo, por meio das representações que se erguem sob a banda como um todo.

Esses julgamentos resvalaram, também, já em outra instância pública, no questionamento da própria escolha do Carnaval de Congo como objeto para estudo do congo no Espírito Santo, já que existiriam outras manifestações menos afetadas por interesses – ao ver da pessoa – explicitamente políticos e financeiros. Sob estas aferições, constata-se tentativas de ponderar a autenticidade da manifestação, distante da consideração de que porque viva – a cultura do congo – não se cristaliza e tem se reproduzido sob novos arranjos, reinventada nas novas condições de vida consequentes de novos contextos econômicos e sociais de seus atores (AMARAL, 1998; CERTEAU, 2012). Decerto, que é justamente no olhar às novas tramas, que podemos encontrar subsídios para discutir e ponderar estes jogos de interesses.

Nesse sentido, o questionamento de Hall (2011, p. 247), expondo a complexidade do tema mostra-se pertinente: as mudanças, as grandes rupturas “surgem em geral de dentro da própria cultura popular ou de fatores externos que a invadem?” E como ele mesmo indicia, a cultura popular não se traduz na consolidação da resistência, nem tampouco do que lhe atravessa, sendo o próprio “terreno sobre o qual as transformações são operadas” (HALL, 2011, p. 249).

Ainda, indaga-se sobre a ausência desse tipo de questionamento (tanto o caráter comercial e financeiro quanto ao de uma perda de tradições) no que se refere à própria Festa da Penha, com suas vendas de artigos religiosos e absorções tecnológicas, como a disponibilização de redes de wi-fi para os fiéis e transmissões ao vivo da programação nas redes sociais. Nada disso é questionável à sua autenticidade. Bem como, a Festa da

Polenta, outra grandiosa festividade do estado, realizada no município de Venda Nova do Imigrante, que une aos elementos das tradições italianas uma ampla programação de shows que conta com atrações do universo musical pop e sertanejo universitário, acatando as tendências e interesses de consumo atuais.

Tendo dito, oportuniza-se um debate tanto da tendência à cristalização daquilo que é produto de práticas culturais subalternizadas, em especial, nesse caso, da cultura afro-brasileira, em contraste com a ausência destes mesmos discursos no que concerne às manifestações de matrizes europeias. Bem como, é importante destacar, no contexto do Espírito Santo, os diferentes lugares que estas ocupam nas estratégias turísticas do Estado. Temos, no exemplo dessas duas grandes festas retrocitadas, o interesse público no que concerne à primeira, em creditá-la como atrativo do turismo religioso no Espírito Santo e, à segunda, como representativa da diversidade cultural do estado.

Vale ressaltar, ainda, a observância da não articulação com órgãos estaduais no processo, bem como de instâncias relacionadas ao setor turístico de qualquer esfera, abrindo-se à consideração de um não-lugar do congo cariaciquense nas estratégias de turismo locais. Dessa forma, quanto ao Carnaval de Congo de Máscaras de Roda D'água não se tem investidas, em nenhuma das duas perspectivas, ainda que demonstre – basta ir na festa – potencial para ocupar ambos lugares.



Figura 4: Observação dos públicos da festa.

Fonte: Fotografado por uma das autoras (2017)

Dessa forma, a discussão apontou aos não-lugares ocupados pelas festas de congo hoje nas políticas de turismo no Espírito Santo. Entendemos que sua inserção ampliaria a paisagem afro-brasileira no estado, oferecendo interpretações alternativas a uma tendência à manutenção do “romance [branco] da cidade” (CERTEAU, 2003, p. 192) como seu cartão postal. Minimamente atravessado por poéticas de um povo miscigenado, entendemos que tal narrativa contribui ainda mais à manutenção da invisibilidade da cultura negra existente no estado.

Por um lugar no campo institucionalizado da cultura

Por outro lado, ainda que ausente nas pautas turísticas municipais e/ou estaduais, é importante abriremos brechas também para pensar a que tipo de público interessa às congadas. Partindo desta discussão, destacamos que é no campo das políticas públicas culturais que o congo tem investido na tessitura de articulações.

Na visão do mestre pesquisado, hoje em dia “já se considera muito mais o congo” do que no tempo dos antigos e até mesmo no tempo do seu pai: [...] claro que ainda tem gente que não gosta, mas já se considera muita mais o congo, hoje é outra história (Diário de campo, 25 março de 2017). Nessa outra história que vem se inscrevendo hoje, situam-se

transformações ocorridas, concentradas principalmente nos últimos 35 anos, tendo como marco local a criação da ABCC que, como citado, redefiniu as relações das bandas entre si e destas com o poder público, representado, principalmente, pela SEMCULT. Estes novos arranjos, que viabilizaram a realização de convênios com o município e, por conseguinte, a inserção de recursos para organização do Carnaval, deram novas dimensões, configurações e sentidos à festa e ao congo para os atores envolvidos.

Todavia, na ambiguidade das visões sobre o congo hoje, apesar de apontar melhorias, também aponta desvalorização, quando, por exemplo, criticou os baixos – em sua visão – cachês recebidos pelos congueiros no Carnaval (Diários de campo 20 de janeiro de 2017; Diário de campo 04 de março de 2017). Ainda, evidencia-se diante das insatisfações com os rumos da gestão do Carnaval, em que o mestre ponderou a não participação na celebração do ano pesquisado como forma de manifestar sua indignação (Diário de campo, 20 de janeiro de 2017). Esses desajustes levaram a questionar que consideração é essa que o congo supostamente receberia.

Expondo a relação do contexto com o entorno social imediato, em que a conjuntura, que lhes parece favorável, contrasta com as vivências no seu cotidiano, que segue imbricado a experiências de desigualdades e privações. Dessa forma, indagamos: será que ter mais recursos necessariamente implica em mais visibilidade? Ou, ainda, nas palavras de Certeau (2008), mais recurso implica na produção de um lugar próprio? Decerto que não.

Explicitando a contradição e embasando a afirmação está a atual situação a qual se encontra a ABCC: negativada junto à Receita Municipal e impossibilitada de assumir a assinatura dos convênios e concentrar sob si a gestão da festa, em razão de problemáticas com uma das prestações de contas apresentadas. Deste modo, abre-se este lugar a outras organizações.

Para além desta situação relatada, outras problemáticas relativas à entrada de recursos somam-se à reflexão, como o recebimento de cachês – vinculado ao número de participantes das bandas, bem como o pagamento de outras ações como a confecção das máscaras – em que poucos congueiros se envolvem, por exemplo, foram acirrando um tensionamento já pré-existente entre os grupos, atrelado, segundo contam, à própria forma com as bandas foram surgindo no passado: em meio a traumas e dissidências (SANTOS, 2013), contribuindo à desarticulação entre estas.

Todavia, vale ressaltar, também, em âmbito das políticas estaduais, o processo de visibilidade e reconhecimento do Congo como parte da identidade local, ocorrida a partir da década de 1980 (MACEDO, 2013). Já sobre o cenário nacional cabe pontuar, ainda, o percurso das políticas públicas culturais direcionadas às chamadas culturas populares, ou culturas tradicionais no Brasil, que oscilaram, considerando em amplitude as políticas culturais brasileiras, da ausência, ao autoritarismo e à instabilidade (RUBIM, 2007) e, mais recentemente, marcado pela gestão de Gilberto Gil no Ministério da Cultura, pela compreensão das diversidades e da concepção de cultura como fator de transformação social, partindo das novas diretrizes da construção de práticas e programas que culminem na valorização, produção, difusão e democratização do acesso à cultura. Ainda que as atuais crises políticas acometidas no país tenham acentuado novamente as instabilidades, de modo geral, não destituíram o direcionamento anterior.

Nesse cenário, o mestre pesquisado, em 2016, foi publicamente reconhecido como mestre de cultura popular, premiado no Edital Estadual de Cultura “Mestre Armojo do Folclore Capixaba – edição 2016”. E seu filho, no ano seguinte, também pleiteou o título – inclusive tendo sido a pesquisadora em campo a responsável por sua inscrição –, ficando, todavia, em suplência.

No entanto, diante da conjuntura das ações políticas – não só culturais, mas sociais e econômicas também – é importante perceber suas incidências para além do surgimento de novos programas, mas no modo como os sujeitos de direitos dessas políticas reorganizam suas práticas – dentre elas, as narrativas –, concebendo, desse modo, que as próprias autorrepresentações produzidas sejam afetadas por elas (BEZERRA, BARBALHO, 2014). Essa percepção enseja o observar do outro lado da política, uma política no cotidiano, onde o popular se reinventa em um sem número de negociações com os elementos da esfera dominante (CERTEAU, 2008), por vezes, operando dentro dela.

Nesse sentido, um dos papéis assumidos pela pesquisadora durante o campo, foi de auxiliar a banda com a inscrição de projetos a serem enviados para editais de cultura municipais e estaduais. Vale ressaltar que a mesma não era a primeira pessoa que os auxiliava no processo, tendo esta recebido, inclusive, o escopo de projetos anteriormente elaboradores. Neste cenário, ficaram evidentes narrativas que endossavam o

pertencimento à família como um “estilo de uso” da própria discursividade que se tem em torno da cultura popular.

Assim, no entendimento de que as práticas também partem dos significados e dos discursos como produtos originados pelas interações dos sujeitos com o mundo que os circunda, com a ordem que o regula, a retórica do pertencimento à família revelou um modo de incorporação das lógicas que operam no amplo campo da cultura popular. Nas narrativas a seguir, trechos de uma gravação audiovisual que fizemos, a pedido deles, com o objetivo de contarem a própria história a da banda, como parte do material a ser enviado junto à inscrição de um projeto no edital de culturas populares da Secretaria de Cultura do Estado do Espírito Santo, percebemos, como em seus atos de dizer investem na reiteração de uma historicidade familiar:

A gente acompanha o círculo do congo, né? O círculo do congo é a **Família Ferreira...** a gente criou a banda Mestre Tagibe em versão da **família...** (Relato registrado em meio audiovisual em 09 de setembro de 2017).

Pouco tempo.... a pessoa olha, não... poxa... pouco tempo, mas aí a gente volta lá atrás, porque **lá atrás nós também fazia parte dessa cultura** (Relato registrado em meio audiovisual em 09 de setembro de 2017).

É que o nosso **avô, Mestre Gabiroba**, antes de falecer, que era não deixar... que o sonho dele era **contribuir** com uma banda da **família**, o sonho dele era ter uma banda só com a **família**. Porque a família é grande, essa banda ela é grande, tem vários **antecedentes** (Relato registrado em meio audiovisual em 09 de setembro de 2017).

Diante da invisibilidade afro-brasileira em Cariacica e no Espírito Santo de modo geral, contrastadas com o mito da democracia racial, o congo possibilita um lugar estratégico. São, assim, os relatos de memória do tempo dos antigos e do tempo dos pais que constituem, se é possível assim dizer, o movimento de partida na lógica das práticas no congo. Ressaltando as solidariedades, circulam suas memórias individuais pela oralidade das lembranças, contam suas histórias traçando pontes entre passado, presente e futuro, cuja perspectiva “de pai pra filho” é pontuada como central no processo de transmissão cultural do congo e na afirmação de um lugar comum, estruturando identificações.



Figura 5: À esquerda, o filho, à direita o pai e mestre de congo, momentos antes da gravação audiovisual.

Fonte: Fotografado por uma das autoras (2017)

Dessa forma, a participação em editais, integralizando novas práticas à dinâmica do congo, se estabelece sob processos de bricolagem (CERTEAU, 2008), com a produção de um novo (espaço, status, uma nova configuração), a partir e com a economia cultural que domina. Operam, assim, de modo tático, cindindo com a necessidade de pertencimento por eles mesmo reclamada para atuação junto ao congo, ao passo que eles viam no uso da reciprocidade para com a pesquisadora, uma oportunidade momentânea de golpear o sistema seguindo a sua própria lógica.

É, esse, o duplo caráter da cultura popular: o movimento de conter e resistir situado em seu interior (HALL, 2003). Movimento que, ainda segundo o autor, é a própria

[...] a dialética da luta cultural. Na atualidade, essa luta cultural ocorre nas linhas complexas da resistência e da aceitação, da recusa e da capitulação, que transformam o campo da cultura em uma espécie de campo de batalha permanente, onde não se obtém vitórias definitivas, mas onde há sempre posições estratégicas a serem conquistadas ou perdidas (HALL, 2003, p. 255).

Essa pode ser apontada, então, como a mediação do congo (AMARAL, 1998a), as articulações relativas entre o nós e os outros, a partir dos ganhos e das posições que daí se pode obter. Refletindo a partir de Amaral (1998a), que defende que as festas, que as

manifestações culturais, transformam suas dicotomias em pontes, é operando entre o pertencimento que afasta o outro (estratégia) e a reciprocidade que o resgata (tática) que caminham (re)organizando seus espaços.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Sem ocupar centralidade no planejamento, gestão e execução da festa, bem como em meio às invisibilidades estratégicas produzidas pelos discursos que, de um lado, ocultam a presença das manifestações afro-brasileiras frente às europeias no estado e, de outro, os questionamentos em torno da autenticidade da festa frente aos jogos de interesses que ela produz. É assim que o Carnaval de Congo de Máscaras de Roda D'água tem se organizado, tal qual se reproduz o cotidiano de seus protagonistas na sociedade brasileira: entre marginalidades estruturadas por narrativas totalizantes que determinam e estabilizam lugares de poder e astúcias que engendram modos criativos de proceder com estes ordenamentos, produzindo espaços próprios.

Assim, problematizamos a produção social de desigualdades e resistências na organização do congo capixaba, ao evidenciarmos os lugares e os não-lugares a que estão submetidas as festas de congo no estado, entendendo a produção e reprodução dos não lugares como resultado de estratégias que visam, senão o apagamento, a invisibilidade dos seus atores. Ao partirmos de uma e uma perspectiva micropolítica, apresentamos um não-lugar no campo religioso, diante de um Catolicismo que se pretende oficial na deslegitimação das práticas religiosas afro-brasileiras. Outro não-lugar que discutimos é aquele promulgado pelas políticas de turismo – pela ausência delas, frente à promoção de outras manifestações embaladas em discursos que constroem sob o estado do Espírito Santo uma imagem onde imperam as manifestações de fé e as práticas culturais eurocêntricas. Por fim, um não-lugar na macropolítica cultural, com o afastamento da centralidade no organizar do Carnaval, encontra, nas próprias políticas culturais, possibilidades de “golpear” o sistema, agindo a partir do seu próprio mecanismo. Outrossim, atenta-se, assim, às micropolíticas presentes no cotidiano congueiro em embate a estas construções e, ainda, a percepção da festa como forma organizativa que agrega vários processos de organização.

Desvendamos, diante das novas lógicas estabelecidas pelo campo institucionalizado da cultura, a inserção do congo em esferas de práticas de trabalho, fundando, também, novos espaços e possibilidades articulativas. No que concerne às práticas religiosas, estas se

mostraram cotidianamente difusas e taticamente ancoradas nos discursos sobre tradição. Dessa forma, as práticas têm atuado irrompendo a unicidade dos lugares, pluralizando as ocupações espaciais. Nesta perspectiva, então, destaca-se o investimento em narrativas elaboradas sob sentidos de pertencimento, aqui entendidas como construtivas de uma identidade étnica em torno da atividade congueira como forma de construção de um lugar próprio e constituição do espaço do outro. Assim, considera-se uma estratégia que, ao mesmo tempo em que elabora um discurso sobre o congo, opera no intento de ser “capaz de servir de base a uma gestão de suas relações com uma exterioridade distinta” (CERTEAU, 2008, p. 46).

Por meio, então, do imbricamento de ações táticas e estratégicas (CERTEAU, 2008) constituídas em torno de sentidos de pertencimento, os sujeitos do congo operam no espaço, oscilando entre a ausência e as possibilidades de um lugar vislumbrado. Negociando espaços (HALL, 2003; CERTEAU, 2008), as práticas instauram (re)existências e possibilidades de resistência às condições dos lugares que lhes foram imputados. Assim, na busca por um lugar de prática – ao fazermos uma relação com a expressão lugar de fala discutida por Ribeiro (2017) –, os congueiros narram demarcações que os identificam e os aproximam enquanto coletividade, legitimando suas práticas diante de um contexto instável e de fluidez de atores com relações assimétricas e, neste âmbito, na luta pelo lugar de fala, de prática, tem investido na inversão da posição de “quem é” o Outro (RIBEIRO, 2017).

Assim, por meio das reflexões tecidas, apresentamos como contribuições da pesquisa a exposição de problemáticas enfrentadas por uma manifestação afro-brasileira que reforçam as tensões, ainda latentes, quando a dimensão étnico-racial assume centralidade, ainda que atravessada por outros aspectos, como condições materiais precárias, na produção das organizações e, por conseguinte, nas disputas espaciais. Reforçamos, assim, a não superação das hierarquias de étnicas e raciais, sob a qual se estrutura a sociedade brasileira, o que torna ainda mais a necessidade de promoção dessa discussão a partir de olhares descentralizados. Apontamos ainda às produções no campo político possibilitadas pelas práticas culturais populares. Do ponto de vista teórico, então, reforçamos o uso político das estratégias e táticas empreendido no cotidiano.

REFERÊNCIAS

AMARAL, R. Festas, festivais, festividades: algumas notas para a discussão de métodos e técnicas de pesquisa sobre festejar no Brasil. In: II Colóquio Festas e Sociabilidades – CIRS/CASO/CEFET. **Anais...** Natal: 2008.

_____. **Festa à brasileira – significados do festejar no país que “não é sério”**. Tese de doutorado – Departamento de Antropologia, Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo, São Paulo, 1998.

_____. **As mediações culturais da festa**. Revista Mediações, Londrina, v. 3, n. 1, p. 13-22, 1998a.

ANGROSINO, M. **Etnografia e observação participante**. (Coleção Pesquisa Qualitativa). Porto Alegre: Artmed, 2009.

AUGÉ, M. **Não Lugares**: introdução a uma antropologia da supermodernidade. São Paulo: Papirus, 2012.

BEZERRA, J.; BARBALHO, A. O popular e a política cultural: uma análise crítica do discurso da cultura popular. In: 29ª Reunião Brasileira de Antropologia, Natal/RN, agosto, 2014

BARROS, P. **Banda de congo da Barra do Jucu**: Estado do Espírito Santo. s.l., 1983.

BAUER, M.; GASKELL, G. **Pesquisa qualitativa com texto, imagem e som**. Rio de Janeiro: Vozes, 2002.

CARRIERI, A. et al. Estratégias e táticas empreendidas nas organizações familiares do mercadão de Madureira (rio de janeiro). **RAM, Rev. Adm. Mackenzie**, v. 13, n. 2, p. 196-226, 2012.

CAVEDON, N. Método etnográfico: da etnografia clássica às pesquisas contemporâneas. In: SOUZA, E. M. (Org.) **Metodologias e analíticas qualitativas em pesquisa organizacional**: uma abordagem teórico-conceitual. Vitória: EDUFES, 2014. p. 65 90.

CERTEAU, M. Teoria e método no estudo das práticas cotidianas. In: SZMRECSANYI, Maria Irene (org.) **Cotidiano, cultura popular e planejamento urbano** (Anais do Encontro). São Paulo: FAU/USP, 1985: 3-19.

_____. **A cultura no plural**. Campinas, SP: Papirus Editora: 2012.

_____. **A invenção do cotidiano**: 1 – Artes de Fazer. Petrópolis, RJ: Vozes, 2008.

_____.; GIARD, L.; MAYOL, P. **A invenção do cotidiano**: 2 - Morar, cozinhar. Petrópolis: Vozes, 2003.

DAVEL, E. A Festa como Organização: Cultura, Criatividade e Empreendedorismo. Projeto de pesquisa encaminhado ao CPNQ. [S.l.: s.n., 2016] [mimeo].

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

HALL, S. **A identidade cultural na pós-modernidade**. 11 ed. Rio de Janeiro: DP&A; 2011.

INSTITUTO BRASILEIRO DE GEOGRAFIA E ESTATÍSTICA. **Cidades**. Brasília: IBGE, 2010. Disponível em: <<https://cidades.ibge.gov.br>>.

LYRA, M. **O jogo cultural do Ticumbi**. Dissertação - Mestrado em Comunicação, Universidade Federal do Rio de Janeiro. Rio de Janeiro, 1981.

MACEDO, I. A espetacularização do congo no Espírito Santo . In: **Revista do Colóquio de Arte e Pesquisa do PPGA-UFES**, ano 3, v.3,n. 7, 2013.

NEUBAUER, J. **Cultural history after Foucault**. New York: Aldine de Gruyter, 1999.

OLIVEIRA, J.; CAVEDON, N. Micropolíticas das Práticas Cotidianas: Etnografando uma Organização Circence. **Revista de Administração de Empresas**, v. 53, n. 2, p. 156-168, 2013.

QUARESMA JUNIOR, E.; PEIXOTO, D.; CARRIERI, A. A cristalização de uma microrrevolução francesa: o caso das cooperativas de Salinas-MG. **RAM, Rev. Adm. Mackenzie**, v. 14, v. 6, 2013.

RECKWITZ, A. Toward a theory of social practices: A development in culturalist theorizing. **European Journal of Social Theory**, v. 5, n. 2, p. 243–263, 2002.

RIBEIRO, D. **O que é: lugar de fala?** Belo Horizonte (MG): Letramento, 2017.

ROBERTS, J. Prologue: Dangerous Memories. In: ROBERTS, J. **Philosophizing the everyday revolutionary praxis and the fate of cultural theory**. London: Pluto Press, 2006. p. 1-15.

RUBIM, A. Políticas culturais no Brasil: tristes tradições, enormes desafios. In: RUBIM, A.; BARBALHO, A. (Orgs.). **Políticas Culturais no Brasil**. Bahia: UFBA, 2007.

SANSONE, L. **Negritude sem etnicidade**: o local e o global nas relações raciais e na produção cultural negra do Brasil. Salvador/Rio de Janeiro, Edufba/Pallas, 2004.

SANTOS, J. **Processos organizativos e identidade afro-brasileira**: a transmissão cultural do congo em Cariacica/ES. Dissertação (Mestrado) – Centro de Ciências Humanas e Naturas, Universidade Federal do Espírito Santo, Vitória, 2013.