

Congadas, memória coletiva e disputas simbólicas

Marcos Guilherme Medeiros Pereira¹

Resumo: O presente artigo analisa reflexões desenvolvidas no âmbito da disciplina de Antropologia dos Lugares e dos Patrimônios, articuladas ao trabalho de campo realizado na dissertação de mestrado Ensinar e aprender das Congadas. O estudo aborda as Congadas enquanto espaços de produção de memória, identidade e disputas simbólicas no contexto das festas populares brasileiras, com foco na realidade goiana e no contexto afrocatalano. Compreendidas não apenas como manifestações folclóricas, mas como práticas sociais historicamente situadas, as Congadas mobilizam narrativas, gestos, sons e performances que articulam experiências vividas, pertencimentos coletivos e diferentes usos do passado. O aporte teórico fundamenta-se em debates sobre memória, lugar e patrimônio, bem como na crítica ao discurso autorizado do patrimônio, possibilitando uma abordagem que integra memória coletiva, prática social, patrimônio cultural e vivências festivas. Argumenta-se que as Congadas operam como lugares de memória ativa, nos quais se tensionam relações de poder, reconhecimento e legitimação cultural, especialmente no que se refere às populações negras que historicamente sustentam essas tradições.

Palavras-chave: Congadas; Memória coletiva; Patrimônio cultural; Festas populares.

História de (R)Encontros

A começar pelo que veio antes de nós, o que foi contado, escrito ou é lembrado, detalhes que a historiografia, à memória e os arquivos – incluo aqui os arquivos familiares, fotos, documentos e narrativas (História Oral) – nos ajudaram a remontar, as cidades em geral têm histórias de encontros, passagens e movimentos. Assim também são as festas populares espalhadas pelos interiores, feitas de encontros e combinações de pessoas, de elementos, de culturas e outras histórias.

A história da cidade de Catalão e da Festa em Louvor a Nossa Senhora do Rosário se juntam, em algum momento do século XIX, e não se separam mais, em uma imbricação que

¹ Doutorando em Antropologia Social pela Universidade Federal de Goiás (PPGAS/UFG); Mestre em História e Bacharel em Ciências Sociais pela Universidade Federal de Catalão (UFCAT), Membro do NIESC - Núcleo Interdisciplinar de Pesquisa e Estudos Culturais. E-mail: marcosmedeiros@discente.ufg.br

permite a alguns pesquisadores, como Cairo Mohamad Ibrahim Katrib (2009, p. 54), afirmar que “o município tem seu desenvolvimento atrelado ao da própria comemoração da Festa do Rosário”. Certamente, questões econômicas e políticas locais e nacionais colaboraram com “seu desenvolvimento”, mas mesmo essas questões se encontram em diálogo com o modo como foi/é (re)construída a tradição da Festa do Rosário.

Os memorialistas Cornélio Ramos (1984) e João Campos (1979) registraram esse dizer/ discurso, que é continuamente reafirmado nos estudos das histórias da cidade de Catalão. A pessoa seria integrante da comitiva do bandeirante Bartolomeu Bueno da Silva e por aqui teria ficado na função de se instalar, fazer ponto de pouso e abastecimento das comitivas. E, desde o século XVIII, a região onde hoje é Catalão tem bastante relevância na geografia dos trânsitos do Brasil, em razão dos movimentos migratórios dos diferentes agentes que formaram o poder e o contrapoder colonial.

As passagens por essas terras “começam”² com o projeto de expansão colonial e exploração mineral, em que a “Fazenda do Catalão” era ponto de pouso das tropas bandeirantes e daqueles em busca de ouro ao norte de Goiás, em especial na região de Vila Boa, antiga capital (atualmente cidade de Goiás).

No começo do século XX, a Ferrovia Mogiana passava pelo município, trazendo um discurso e um imaginário de progresso para a região. Depois, com o projeto desenvolvimentista na década de 1950, a cidade recebe muitos migrantes e investimento de capital privado e estatal, com a construção da BR-050 entre São Paulo e Brasília (Costa, 2010, p. 74). Em 1970, a descoberta de jazidas de nióbio e fosfato em terras catalanas reforça o discurso político do progresso na região e atrai para a cidade mineradoras, refinadoras e mais migração.

Daí em diante o agronegócio, também movido pela mesma ideia de progresso, e a construção de um campus da Universidade Federal de Catalão vão colaborar para a paisagem da cidade e do campo, para a formação do “povo catalano”, agregando novos e consolidando antigos elementos culturais. A instalação de montadoras de automóveis e maquinários agrícolas dá o último toque de modernização industrial do século XX.

Nos últimos 76 anos, Catalão viveu um processo de urbanização intenso, marcado pela estabilização de migrantes vindos do êxodo rural. Esse movimento fez com que a vida rural e a urbana coexistissem, criando espaços de interpenetração cultural, nos quais códigos

² Por escassez de documentos e trabalhos sobre a presença dos povos indígenas que por aqui viviam, na história da cidade e na memória dos interlocutores, e por não ser o foco de nosso trabalho é que vamos considerar, com profunda lamentação, as histórias oficiais que tivemos conhecimento durante a pesquisa.

de conduta, práticas religiosas e costumes foram levados do campo para a cidade e, posteriormente, ressignificados.

Nesse cenário, um dos elementos mais marcantes é o catolicismo popular, que se consolidou como forma de religiosidade vivida cotidianamente, entrelaçando fé, memória e identidade. De acordo com Carlos Rodrigues Brandão (1980), trata-se de um catolicismo que se distancia da ortodoxia institucional da Igreja e se ancora na experiência comunitária, na devoção aos Santos, nos rituais de cura, nas festas e nas promessas, revelando um modo próprio de relacionar-se com o sagrado.

Em Catalão, essa dimensão se materializa nas festas em louvor aos Santos padroeiros e, sobretudo, na Festa do Rosário, em que a religiosidade popular afro-brasileira se expressa por meio da música, da dança, das rezas e da oralidade. Assim, o catolicismo popular não deve ser entendido como uma forma menor de religiosidade, mas como uma prática viva que é transmitida intergeracionalmente.

Com a população atual estimada em 114 mil habitantes, vemos pelas ruas a convivência entre o rural e o urbano, em constante interdependência e transformação: a paisagem da cidade cada vez mais “modernizada”, diversa, uma verdadeira cidade capitalista (Eufrásio; Costa, 2020), em processo de verticalização; o campo gradualmente mais dominado pelo agronegócio (grandes propriedades pecuárias e de monocultura de soja e eucalipto) e pelas mineradoras, ainda que persistam as pequenas e médias propriedades, a agricultura familiar e os sítios de passeio.

A localização privilegiada, no sentido dos trânsitos e passagens, conferiu à Catalão uma ambiguidade histórica, bem explicitada por Cristina Katrib (2009). De um lado, a narrativa oficial, que exalta o progresso, sempre linear. Essa história encara a Congada e seu crescimento, em alguma medida, aliados e harmonizados ao desenvolvimento industrial e suas implicações na paisagem e na cultura urbanas. Um exemplo dessa narrativa é comum, colocada como a benevolência dos fazendeiros para a realização da Festa do Rosário e a ausência de conflitos raciais durante a Festa como uma espécie de harmonia cultural da cidade, porque, na Congada, os negros exaltavam tanto a Santa católica como seus orixás e isso não caracterizava um problema ou um impedimento para o empenho dos festeiros³. De outro lado, a passagem e a fixação de estrangeiros, assim como o processo de urbanização e de industrialização, trazem narrativas não necessariamente lineares, nem tampouco de “progresso” (ainda que nelas sejam reconhecidas as transformações).

³ Festeiros são as figuras responsáveis, ao lado da Irmandade, por fornecer ou buscar recursos, organizar e realizar a Festa do Rosário.

Segundo Cairo Katrib (2009, p. 51-52), essas narrativas em geral não são incorporadas à história oficial, mas apontam outro ângulo para compreender a formação da cidade, através de outros agentes sociais e suas vivências; agentes esses que não fazem parte da elite local, não estão inseridos nos meios institucionais de construção da história, mas que constroem no cotidiano os pormenores e se (re)fazem.

Nessa história, o empenho dos fazendeiros quando dos festeiros da Festa se deve à posição de vitrine social e política conferida pelo papel do festeiro, enquanto doador dos almoços – momento em que podia exibir seu *status* econômico – mostrando sua influência social. Essa razão talvez não se opõe a uma possível devoção desses fazendeiros à Nossa Senhora do Rosário, a possibilidade de estarem pagando promessas e/ou cumprindo votos; ao contrário, expõe uma certa afinidade eletiva com o catolicismo, provavelmente mais próxima do catolicismo popular, e a abertura social conferida ao festeiro.

Adentrando a dimensão do catolicismo popular, para Ronaldo Vainfas (1995), na América Portuguesa, este representa uma religiosidade profundamente enraizada nas práticas, crenças e manifestações culturais do povo, muitas vezes em diálogo ou tensão com a doutrina oficial da Igreja Católica. Consiste em uma religiosidade marcada por uma dimensão simbólica e ritual que expressa as necessidades, os desejos e as esperanças das comunidades, incorporando elementos sincréticos e adaptações locais. Vainfas (1995) ressalta que a religiosidade popular não é mera superstição, mas um sistema complexo de sentidos que integra a fé com as realidades sociais, políticas e econômicas, sendo fundamental para a construção da coesão social das populações coloniais.

Em 1936, há a instituição da Festa do Rosário no calendário oficial da cidade, que até aquele momento fora organizada pelos congadeiros em fazendas ou residências, depois da proibição de sua realização pelos frades franciscanos, no começo do século XX; e a oficialização da Irmandade de Nossa Senhora do Rosário, cuja fundação, segundo Cairo Katrib (2009, p. 127), tenha uma data provável nos anos de 1820/30.

Existem, portanto, ao menos duas perspectivas possíveis para compreender a magnitude que assumiu a Festa do Rosário, em Catalão, ao longo dos últimos 71 anos – e elas não estão separadas, mas se complementam. Uma é a que apontamos antes, reforçada pela história de que a elite, interessada no prestígio político e na visibilidade social conferida pela figura do festeiro, se dispõe tanto a sustentar a Festa como a expandi-la, até sua inclusão na rota turística do Estado de Goiás.

A história, de um lado e de outro, não ignora os conflitos que envolvem a complexidade de classes, culturas, vivências e concepções religiosas da qual a Festa se constitui, ainda que os coloque em lugares diferentes. Um outro motivo, é a proibição de circulação da Congada pelos frades franciscanos, que trouxe duas consequências: a limitação do espaço de realização da Festa a fazendas e casas particulares. Somente décadas depois, os congadeiros construíram uma nova Igreja do Rosário, no terreno doado a eles em 1936.

Nos anos de 1980, aconteceram novos conflitos envolvendo o espaço sagrado da Igreja. A queda de uma de suas torres e a recusa dos padres e da prefeitura em ajudar na sua reconstrução colocam em xeque a relação da Irmandade com a Igreja.

Com materiais doados pela comunidade, os dançadores reconstruíram em regime de mutirão a torre caída.

A história da construção e da reforma da Igreja também nos informa que a auto-organização dos congadeiros foi necessária para a continuidade da Festa e da estrutura religiosa própria. É uma divisão que parece se estender à população católica, mesmo que tenhamos, os entrevistados e eu, a sensação de que a cidade respira Congada nos meses de agosto a outubro.

Conheci católicos que não frequentam a Igreja do Rosário, já que na cidade existem mais três paróquias centrais e outras tantas espalhadas pelos bairros. São pessoas que afirmam que “a Congada não é católica de verdade”, relacionando-a a um sentido de macumba como referente ao que “não é de Deus” ou, no mínimo, “de outro tipo de Deus”.

Porém, mesmo com tantas críticas sobre qual é a religião de fato da Festa, o catolicismo se torna um hibridismo cultural (Hall, 1997), um catolicismo popular. Ademais, há um acordo entre duas paróquias de Catalão, que estabelecem uma divisão geográfica demarcada pelo trilho ferroviário: o território acima do trilho pertence à Paróquia São Francisco, enquanto o abaixo do trilho é administrado pela Paróquia Nossa Senhora Mãe de Deus. Com a grandiosidade da Festa realizada na cidade de Catalão, elas já entraram em conflito devido ao fato de a Igreja do Rosário estar localizada abaixo do trilho, mas pertencer à Paróquia São Francisco. Ainda há um outro conflito, de modo que, para um padre celebrar uma missa durante a Festa do Rosário, é necessário que ele seja convidado – autorizado – pela Paróquia São Francisco.

Uma segunda categoria de conflitos existe entre os congadeiros de Catalão. Dimensão que pode ser reflexo da contenda já mencionada, e aponta em primeiro lugar a multiplicidade de vivências congadeiras e de concepções religiosas formuladas e mobilizadas no cotidiano. Ainda que unificadas em torno do Rosário, as devoções assumem formas diversas em termos

de relações possíveis, de elementos religiosos considerados legítimos de matriz africana ou mais tradicionais.

O primeiro é uma divisão interna dos ternos. Têm os que recusam conscientemente elementos e rituais que são de candomblé ou umbanda, sob a defesa de que a tradição da Congada está vinculada ao catolicismo e, portanto, a relação com a matriz africana está apenas em sua genealogia, configurando uma mistura mais leve. Ou seja, existe um limite para a utilização dos elementos afrocatalanos e rituais que não cabem aos congadeiros. Os limites seriam os próprios preceitos da Igreja Católica.

E têm aqueles que, ao se reivindicarem católicos e congadeiros, se apropriam desses elementos e rituais, sob a insígnia de cultura negra ou popular, indissociável das tradições da Congada e do catolicismo popular nelas implicadas. Esse grupo se propõe a manter viva as memórias dos ancestrais que remetem ao cativo, transformando histórias de dor em histórias de louvor:

No tempo do cativo
Quando senhor me batia
Gritava por Nossa Senhora
Meu Deus, quando a chibata doía
Ê auê! E, êa
Qual é a mãe que não chora
Vendo seu filho apanhar.
(Música das Congadas)

A música das Congadas “No tempo do cativo” carrega uma forte carga histórica e emocional, refletindo a dor e a resistência dos africanos escravizados no Brasil. A letra evoca o sofrimento imposto pela violência dos senhores aos escravizados e a busca por proteção espiritual, simbolizada na invocação à Nossa Senhora. O trecho evidencia não apenas a brutalidade da escravidão, mas também a dimensão simbólica materna do sofrimento, ao enfatizar o dor de uma mãe ao ver seu filho castigado. Esse lamento, que se perpetua nas Congadas, reforça a memória da luta e da fé das comunidades negras, transformando a dor em tradição e resistência.

Permeado a essas questões existe o preconceito racial, ainda que silenciado ou, antes, supostamente suspenso no período da Festa, diante de caixas, patagongas⁴, sanfonas, cantorias, fé e devoção, em relação a uma cultura e uma religiosidade que a procedência está associada a elementos vindos de África (especialmente da cultura banto) em diálogo com as elaborações das pessoas trazidas da região central da África, no período de colonização do

⁴ Patagongas: Características do Moçambique, elas são feitas com dois “pratos” de alumínio encaixados; dentro deles, esferas de chumbinho fazem o som do chocalho.

Brasil, que inventaram um jeito de viver-fazer e difundir uma cultura negra. Esse racismo é visível nos padres franciscanos na década de 1920, como também nos catalanos que não são simpatizantes da Congada.

Importante lembrar que, dadas às condições do trabalho de campo, os conflitos encontrados foram acessados em primeira instância a partir de minha memória e da vivência que tenho, nesses 26 anos, como congadeiro, bisneto do Geraldo Prego, fundador do *Terno do Prego*, e depois, no próprio trabalho de campo, através dos discursos e das falas das entrevistas.

A Congada, enquanto cultura afrodiaspórica, é atravessada por um constante diálogo entre tradição e mudança. Seu enraizamento histórico na Festa em Louvor a Nossa Senhora do Rosário não impede que, no presente, a manifestação sofra transformações profundas em suas formas de organização, nas relações de poder que a permeiam e nos sentidos atribuídos por seus praticantes e pela sociedade local.

Kabengele Munanga (2005) define como preservação afro-brasileira através dos símbolos e práticas coletivas, assim como ao que Aparecida Sueli Carneiro (2005) compreende como processo de reinscrição dos corpos negros na cena pública e na história. Nesse sentido, o Largo do Rosário deixa de ser apenas um espaço urbano para se constituir como Lugar da Memória e da Resistência, atualizado anualmente pelas Congadas.

Este espaço, carregado de simbolismo, é ressignificado a partir da prática ritual, transformando-se em um Lugar no sentido proposto por Michel de Certeau (1994), isto é, um território marcado pela experiência coletiva e pela memória.

Uma Família Tradicional

Fundado por Geraldo “Prego” Arruda, o *Terno de Congo do Prego* constitui uma das expressões mais emblemáticas da presença negra em Catalão. Sua procedência remonta aos anos de 1950, na antiga Rua dos Pretos – espaço historicamente marcado pela presença afrodescendente –, resultando de um compromisso devocional iniciado ainda na infância do fundador, sob promessa feita por sua mãe, Juliana, que o entregou à Nossa Senhora do Rosário.

Na concepção de Martins (2021), as performances afro-brasileiras articulam memória, corporeidade e ancestralidade como meios de reinscrição simbólica da experiência negra nos territórios urbanos, o que se observa de forma exemplar na trajetória do *Terno do Prego*. Mais que uma manifestação religiosa ou folclórica, o grupo carrega consigo o legado de uma

linhagem negra que resiste à invisibilização, reorganizando-se como comunidade ampliada a partir da figura da família Arruda.

A expansão do grupo – de 12 para mais de 100 membros – reforça que as Congadas operam como territórios de resistência e solidariedade, onde o pertencimento é reforçado por disciplina, fé e compromisso coletivo, conforme sugere Sodré (2002), ao pensar a cultura como um espaço de disputa de sentidos e produção de autonomia.

O uso das cores azul e branco, inspiradas no manto de Nossa Senhora do Rosário (ver Imagem 1), sinaliza não apenas a devoção mariana, mas também uma estética própria de organização simbólica e política do sagrado:

Imagem 1 – Sobre o Manto de Nossa Senhora.



Fonte: Arquivo Pessoal.

Com reconhecimento dentro e fora da cidade, o *Terno do Prego* construiu sua reputação pela originalidade de seu batido – que alterna entre a marcha compassada e o rojão. Martins (2021) destaca que a memória negra se dá tanto pelo relato oral e pela reconstituição

documental, quanto pela escrita de corpos em movimento, pelo ritmo dos tambores e pelas trajetórias coletivas.

A história do *Terno do Pregoeiro* é, portanto, uma história de famílias negras, de redes de afeto e de luta por visibilidade. Ela reafirma o papel central dos sujeitos negros na produção da cultura e da religiosidade em Goiás, abrindo caminhos para um debate crítico sobre patrimonialização, turismo religioso e a autonomia dos grupos afrodescendentes frente às tentativas de controle institucional da Festa.

Lara Sayão (2020), no prefácio do livro *Filosofias Africanas*, afirma que “ninguém dança sozinho”:

Ninguém dança sozinho! Dança com, dança para, dança junto... Dança é encantamento, é resistência, é movimento de dentro anunciado no corpo, esse parceiro que nos permite dizer quem somos. Dança é expressão de que há algo vibrando, sendo. O viver é um dançar tão bonito. Embalado por uma música sentida, mas não tocada por nós. Por isso, misteriosa. E nos cabe dançá-la livremente, abraçando os que entram na roda, acolhendo seus ritmos, inventando passos. E ela, assim, vai ficando ainda mais bonita (Sayão, 2020, p. 9).

A dança, nas Congadas, ultrapassa um simples movimento rítmico: é uma coreografia da memória e da ancestralidade. Seus passos firmes e compassados evocam o balanço do mar, relembrando simbolicamente o tráfico atlântico e os tempos da escravização (ver Imagem 2). O corpo, ao dançar, torna-se um arquivo vivo que guarda e transmite as resistências de um povo arrancado de sua terra.

Imagem 2: Dança Pregoeira.



Fonte: Arquivo Pessoal.

Esse batalhão é de São Benedito
bate forte e pula bonito.
(Canção Congadas)

Ao dançar, os congadeiros ecoam os balanços do mar, mas e as correntes que seguravam seus pés? Esse movimento, que pode parecer festivo, é também profundamente ritual e político. A dança reencena, no presente, a sobrevivência da memória e dos saberes negros.

É uma dança que canta tanto para os santos como para os ancestrais. Que louva os reis do Congo e os caboclos da terra. Que celebra a vida, mas nunca esquece o passado. Como expressa Paul Gilroy (2001), a travessia do Atlântico Negro não foi só de dor – foi também de reinvenção cultural. E, nas Congadas, essa reinvenção dança.

A religiosidade da Festa se organiza por um sincretismo que articula elementos do catolicismo popular e de cosmologias afro-brasileiras. A figura de Nossa Senhora do Rosário, por exemplo, incorpora sentidos simbólicos que ultrapassam a liturgia cristã, sendo associada a divindades femininas do panteão de religiões africanas, como Oxum e Iemanjá. Como analisa Reginaldo Prandi (2005), a recepção dessas imagens pelas populações afro-brasileiras não se dá por subordinação à fé cristã, mas como estratégia de reinterpretação do mundo, de reinvenção da fé e de preservação da ancestralidade.

A transmissão do pertencimento à Festa se dá, com frequência, de modo intergeracional e espontâneo. Muitos congadeiros relatam que não se lembram de quando começaram a participar da Congada ou de quando se tornaram devotos da Santa.

A fé e a prática cultural são incorporadas desde cedo, seja por meio do uso da farda ainda em carrinhos de bebê, seja pelo envolvimento familiar nos ensaios, nos cortejos e nas novenas, o que evidencia uma forma de educação tradicional, onde a oralidade, o exemplo e o convívio comunitário produzem a continuidade cultural (Santos, 2002).

No *Terno de Congo do Prego*, a fé e a estética se cruzam como linguagem simbólica da resistência negra. A música, entoada com caixas, é mais do que som: é forma de comunicação com os ancestrais, evocação da memória coletiva e reinvenção da esperança.

A caixa é confeccionada artesanalmente com couro de vaca, arcos de cipó, alumínio e parafusos. Para além de sua materialidade, ela carrega uma carga simbólica que se relaciona profundamente com saberes tradicionais oriundos das culturas afro-brasileiras (ver Imagem 3).

Imagem 3 – Caixas.



Fonte: Arquivo pessoal.

O uso do couro de animal em instrumentos percussivos evoca práticas ancestrais ligadas às religiões de matriz africana, como o candomblé e a umbanda, onde atabaques e tambores – também recobertos por peles de animais – são elementos centrais nos rituais e toques sagrados.

Ao nos atentarmos para a caixa como um objeto ritual, percebemos que ela é mais que um instrumento musical, é um elo com o mundo espiritual, tal como o tambor nos terreiros. Sua construção envolve um conhecimento técnico e religioso que transcende o fazer manual, um saber que opera não só no plano físico, mas também no simbólico e no espiritual, pois se bate as caixas na Congada para acordar os ancestrais e pedir licença a eles para sair com o terno.

História, Africanidades e Resistências: em busca da Patrimonialização

A luta pela patrimonialização das Congadas no Brasil, especialmente entre os anos de 2024 e 2025, evidenciou avanços significativos, refletindo o reconhecimento e a valorização de manifestações culturais afro-brasileiras enraizadas na religiosidade popular. Este processo, iniciado oficialmente em 2008, culminou em conquistas importantes em Minas Gerais e Goiás, Estados que desempenham papel central na preservação e celebração dessas tradições.

Minas Gerais tem sido um epicentro na luta pela preservação das Congadas. Em agosto de 2024, o Governo do Estado oficializou o Congado como patrimônio cultural imaterial de Minas Gerais, reconhecendo sua importância histórica e cultural.

Em nível nacional, em 18 de junho de 2025, o Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional (Iphan) aprovou, por unanimidade, o registro dos Reinados, Congados e Congadas no Livro dos Saberes, conferindo-lhes o *status* de Patrimônio Cultural do Brasil. Este reconhecimento envolveu comunidades de Minas Gerais, Goiás e São Paulo, destacando a relevância dessas manifestações como expressões da ancestralidade afro-brasileira.

Em Belo Horizonte, em 24 de agosto de 2025, uma cerimônia realizada no Parque Municipal celebrou a entrega dos certificados de reconhecimento a cerca de 90 representantes das Irmandades do Rosário, Reinados e Guardas de Congado. A ocasião integrou a programação do Festejo do Tambor Mineiro e da Virada Cultural de Belo Horizonte (BH), reforçando o compromisso do Estado com a valorização dessas tradições.

Em Goiás, a luta pela patrimonialização das Congadas também avançou significativamente. Em 15 de maio de 2025, a Assembleia Legislativa do Estado de Goiás sancionou a Lei nº 23.423, que reconhece as Congadas como patrimônio cultural imaterial goiano.

A cidade de Catalão, em particular, destaca-se como um exemplo de resistência e preservação cultural. A Congada de Catalão, celebrada desde 1876, é uma das mais tradicionais do Estado.

O reconhecimento e o registro dos bens culturais, tanto materiais quanto imateriais, desempenham papel central na preservação e na valorização coletiva de uma comunidade. As Congadas de Catalão exemplificam esse processo, pois incorporam elementos tangíveis e intangíveis transmitidos de geração em geração, constituindo-se como práticas centrais na formação identitária do povo catalano. Contudo, a valorização dessas manifestações culturais historicamente ocorreu/ocorre de forma lenta e tardia, refletindo as dinâmicas sociopolíticas

brasileiras, que, ao longo das décadas, gradualmente reconheceram a relevância dessas expressões culturais e a necessidade de sua formalização por meio de registros oficiais.

O processo de patrimonialização contribui para a salvaguarda das Congadas, promovendo a conscientização da comunidade local e da sociedade em geral. Além disso, permite a implementação de políticas públicas de proteção cultural, apoiando a continuidade dessas tradições e seu impacto positivo na formação social. A inclusão das Congadas de Catalão como patrimônio cultural, por meio de seu registro oficial, constitui uma forma de apoio aos congadeiros – os verdadeiros guardiões dessa herança, responsáveis pela transmissão contínua de seus saberes e suas práticas.

O processo de patrimonialização contribui para a salvaguarda das Congadas, promovendo a conscientização da comunidade local e da sociedade em geral. Além disso, permite a implementação de políticas públicas de proteção cultural, apoiando a continuidade dessas tradições e seu impacto positivo na formação social. A inclusão das Congadas de Catalão como patrimônio cultural, por meio de seu registro oficial, constitui uma forma de apoio aos congadeiros, os verdadeiros guardiões dessa herança, responsáveis pela transmissão contínua de seus saberes e suas práticas.

Nesse contexto, a salvaguarda não se limita apenas à preservação material da festa, mas envolve também a valorização dos conhecimentos ancestrais, das memórias coletivas, das práticas religiosas, musicais e corporais, bem como das formas de organização social que estruturam os ternos e a comunidade congadeira. Salvaguardar, portanto, significa criar condições para que essas tradições permaneçam vivas e dinâmicas, garantindo aos congadeiros reconhecimento, visibilidade, apoio institucional e o direito de continuar produzindo e ressignificando sua cultura através das gerações.

Segundo Márcia Regina Romeiro Chuva (2012), a tradicional separação entre patrimônio material e imaterial revela-se conceitualmente limitada, uma vez que estabelece uma divisão artificial entre dimensões que, na prática social, encontram-se profundamente interligadas. A autora argumenta que os bens culturais não podem ser compreendidos de forma fragmentada, pois seus sentidos são produzidos na articulação entre objetos, práticas, memórias, performances e sujeitos históricos. Assim, a dicotomia entre materialidade e imaterialidade tende a obscurecer a complexidade dos processos culturais, desconsiderando que os elementos físicos adquirem significado por meio das experiências simbólicas e coletivas que os envolvem.

No caso das Congadas, essa interdependência torna-se evidente na relação entre os instrumentos musicais, as fardas, os mastros, os objetos devocionais e as práticas

performáticas, religiosas e festivas que lhes atribuem sentido. Os tambores, por exemplo, não representam apenas artefatos materiais, mas suportes de memória, ancestralidade e espiritualidade, articulando corporeidade, musicalidade e identidade coletiva na constituição da experiência congadeira.

A preservação do patrimônio material, em geral, recebe maior visibilidade e apoio público, devido à sua tangibilidade e compreensão imediata por parte da sociedade. Por outro lado, a proteção do patrimônio imaterial é mais complexa, pois depende da continuidade das práticas e da transmissão dos conhecimentos entre gerações. As Congadas catalanas ilustram essa dinâmica, em que mestres e congadeiros atuam como detentores e transmissores de saberes tradicionais, garantindo a manutenção de rituais e expressões culturais.

No âmbito histórico, cultural e social, o patrimônio imaterial das Congadas emerge como uma importante forma de resistência e afirmação afro-brasileira. Para além de sua dimensão festiva e religiosa, as Congadas constituem espaços de produção de memória coletiva, pertencimento territorial e continuidade de saberes ancestrais, revelando histórias frequentemente marginalizadas pelas narrativas oficiais. Nesse sentido, a manifestação contesta a centralidade eurocêntrica presente nas políticas tradicionais de patrimônio e evidencia a relevância das africanidades na constituição histórica e cultural de Catalão.

A discussão proposta por Henri Lefebvre (2006) contribui para compreender as Congadas enquanto práticas que produzem e ressignificam o espaço social. Para o autor, os espaços são construídos pelas relações sociais e pelas experiências vividas, de modo que festas populares e manifestações culturais transformam ruas, praças e territórios em lugares de memória, identidade e disputa simbólica. Assim, as Congadas não apenas ocupam a cidade, mas produzem territorialidades negras que reafirmam pertencimentos historicamente invisibilizados.

Da mesma forma, Rodney Harrison (2013) compreende o patrimônio como um processo dinâmico, vinculado às práticas sociais e às formas pelas quais grupos constroem relações com o passado no presente. O patrimônio, nessa perspectiva, deixa de ser entendido apenas como preservação de objetos antigos e passa a envolver experiências, afetos, performances e reivindicações políticas. Essa compreensão aproxima-se das reflexões de Laurajane Smith (2006), para quem o patrimônio é uma prática cultural e discursiva atravessada por relações de poder, responsável por legitimar determinadas memórias em detrimento de outras. A autora critica aquilo que denomina “discurso autorizado do patrimônio”, historicamente marcado por valores elitizados e europeizados, que

frequentemente excluem manifestações populares e afro-diaspóricas dos processos de reconhecimento patrimonial.

Nesse contexto, as Congadas de Catalão evidenciam justamente a tensão entre memória oficial e memória social, articulando religiosidade, música, dança, oralidade e ancestralidade como formas de resistência cultural. Conforme destaca Luana Nunes Martins de Lima (2024), a relação entre patrimônio, memória e lugar permite compreender a patrimonialidade como prática de resistência, na qual comunidades reafirmam valores, territorialidades e identidades historicamente negadas. Dessa maneira, o patrimônio imaterial das Congadas não se restringe à preservação de tradições, mas constitui um instrumento de luta simbólica, reconhecimento social e permanência das experiências negras no espaço urbano e na memória coletiva.

A Constituição Federal de 1988 abriu espaço para que detentores de manifestações culturais participem da formulação de políticas públicas, fortalecendo sua autonomia e promovendo uma gestão cultural mais inclusiva. Esse reconhecimento não apenas legitima as expressões culturais, mas também estimula a continuidade orgânica das práticas, respeitando a experiência e o saber das comunidades.

A dimensão devocional das Congadas, profundamente enraizada na religiosidade afro-brasileira, deve ser preservada de forma plural, promovendo o respeito à diversidade cultural e religiosa. A documentação etnográfica, a educação patrimonial e o apoio institucional são estratégias essenciais para garantir a transmissão das práticas, valorizando tanto os elementos tangíveis quanto os intangíveis do patrimônio.

Apesar dos avanços, a luta pela preservação das Congadas de Catalão enfrenta desafios, como a necessidade de apoio público contínuo e a superação de preconceitos históricos. Por fim, tal esforço demanda uma abordagem integrada, que considere a interdependência entre patrimônio material e imaterial, reconheça os congadeiros como sujeitos ativos na patrimonialização e incentive a continuidade das tradições de forma orgânica.

A valorização dessas práticas fortalece os laços comunitários, reafirma etnicidades afro-brasileiras e contribui para a construção de uma memória cultural plural, resistente e historicamente consciente.

Discurso Autorizado do Patrimônio

Este artigo propôs análise das Congadas como lugares de produção de memória coletiva e identidade social, entendendo-as também como campos de disputas simbólicas. Partindo do pressuposto de que as festas são práticas sociais dotadas de historicidade e que, ao mesmo tempo em que reafirmam tradições, são atravessadas por conflitos, negociações e ressignificações. Nesse sentido, as Congadas permitem observar como grupos sociais elaboram o passado, constroem narrativas de pertencimento e disputam reconhecimento no espaço público.

A noção de memória coletiva, desenvolvida por Maurice Halbwachs (2006), constitui um eixo fundamental para compreender as Congadas enquanto práticas de rememoração social. Para o autor, a memória não é um fenômeno individual isolado, mas um processo construído no interior dos grupos sociais, que selecionam, organizam e atualizam o passado de acordo com suas necessidades presentes. Nas Congadas, essa memória se manifesta por meio dos cantos, dos rituais, das hierarquias internas e das narrativas transmitidas oralmente entre gerações.

Essa perspectiva dialoga com a antropologia de E. E. Evans-Pritchard (1978), especialmente no que se refere à centralidade da experiência vivida e à compreensão das práticas rituais como formas de organização do mundo social. Ao observar as Congadas a partir de dentro, considerando o ponto de vista dos seus participantes, torna-se possível compreender como o tempo, a história e o sagrado são experienciados e atualizados no contexto festivo.

Michel de Certeau (1994) contribui para esta análise ao propor uma reflexão sobre as práticas do cotidiano como formas de ação criativa e, muitas vezes, de resistência. As Congadas podem ser compreendidas como táticas sociais por meio das quais grupos subalternizados produzem seus próprios modos de estar no mundo, apropriando-se de símbolos religiosos, espaços urbanos e narrativas históricas.

As Congadas de Catalão, exemplificam a dimensão territorial da memória e da cultura afrocatalana. Henri Lefebvre (1991) e Michel de Certeau (1994) destacam que o espaço urbano é produzido socialmente e pode ser apropriado pelas práticas culturais. Ruas, praças e igrejas da cidade tornam-se palcos de performatividade e resistência, onde o corpo, o canto e o ritmo convertem-se em ferramentas de afirmação social. A ocupação desses espaços permite que a comunidade negra inscreva sua memória e identidade no território, construindo

uma narrativa que contraria invisibilizações históricas e assegura a presença afrodescendente na história local.

Nesse sentido, os toques das caixas, as danças e os percursos pelas ruas não são apenas repetições tradicionais, mas práticas que reatualizam sentidos e produzem visibilidade. As Congadas tornam-se, assim, espaços nos quais se inscrevem memórias negras que, historicamente, foram marginalizadas ou silenciadas nos discursos oficiais.

A contribuição de Laurajane Smith (2006) permite problematizar as formas pelas quais as Congadas são enquadradas como patrimônio cultural. A autora critica o que denomina de “discurso autorizado do patrimônio”, isto é, um conjunto de narrativas institucionais que tendem a valorizar certos bens culturais a partir de critérios técnicos e estéticos, frequentemente distantes das experiências vividas pelas comunidades.

Aplicada às Congadas, essa perspectiva evidencia as tensões entre os significados atribuídos pelos congadeiros e aqueles produzidos por agentes externos, como o Estado, a Igreja ou o turismo cultural. As disputas simbólicas emergem justamente nesse campo, onde se confrontam diferentes interpretações sobre tradição, autenticidade e legitimidade.

As Congadas como lugares de memória e identidade

As Congadas podem ser compreendidas como verdadeiros lugares de memória, nos quais o passado é continuamente atualizado por meio da performance ritual. A memória da escravidão, da devoção aos Santos negros, das lutas por reconhecimento e da organização comunitária encontra expressão nos corpos em movimento, nos instrumentos musicais e nas narrativas transmitidas oralmente.

A identidade congadeira, nesse contexto, não é fixa nem homogênea, mas construída relacionalmente, a partir da participação nos rituais, do pertencimento aos ternos e da vivência coletiva da festa. Trata-se de uma identidade que articula dimensões religiosas, étnico-raciais e territoriais, reforçando vínculos comunitários e produzindo sentidos de continuidade histórica.

As Congadas também são arenas de disputas simbólicas, nas quais se negociam visibilidade, poder e reconhecimento. Essas disputas podem ser observadas nas relações com o poder público, nos processos de patrimonialização e nas tentativas de normatização das práticas festivas.

Ao mesmo tempo em que o reconhecimento institucional pode garantir recursos e visibilidade, ele também pode impor enquadramentos que limitam a autonomia dos grupos.

Assim, as Congadas revelam as ambiguidades do patrimônio cultural, situado entre a valorização e o controle, entre o reconhecimento e a domesticação das práticas sociais.

A análise das Congadas como lugares de produção de memória, identidade e disputas simbólicas permite compreender essas manifestações para além de uma perspectiva folclorizante. Ancoradas em experiências vividas e práticas sociais historicamente situadas, as Congadas constituem espaços de resistência, criação e negociação de sentidos.

O diálogo com Halbwachs, Evans-Pritchard, Michel de Certeau e Laurajane Smith possibilita uma abordagem interdisciplinar que evidencia a centralidade da memória coletiva, da prática cotidiana e das disputas em torno do patrimônio. Dessa forma, as Congadas emergem como campos privilegiados para refletir sobre cultura, poder e identidade no Brasil contemporâneo.

Referências

- BRANDÃO, Carlos Rodrigues. A festa do Santo de Preto. Rio de Janeiro: Instituto Nacional do Folclore, 1980.
- CAMPOS, João. História de Catalão. Catalão: [s.n.], 1979.
- CARNEIRO, Sueli. Lugar de Negro. São Paulo: Pallas, 2005.
- CERTEAU, Michel de. A invenção do cotidiano: artes de fazer. Petrópolis: Vozes, 1994.
- CHUVA, Márcia Regina Romeiro. Por uma história da noção de patrimônio cultural no Brasil. Revista do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional, Brasília, n. 34, p. 147-165, 2012.
- COSTA, Carmem Lúcia. Cultura, religiosidade e comércio na cidade: a festa em louvor à Nossa Senhora do Rosário em Catalão (GO). 2010. 223 f. Tese (Doutorado em Geografia) – Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2010.
- EVANS-PRITCHARD, E. E. Os Nuer. São Paulo: Perspectiva, 1978.
- EUFRÁSIO, Mario; COSTA, Ismar da Silva. Catalão: urbanização e transformações sociais. Catalão: Editora UFCAT, 2020.
- GILROY, Paul. O Atlântico negro: Modernidade e dupla consciência. Tradução: Cid Knipel Moreira. São Paulo: Ed. 34; Rio de Janeiro: Universidade Candido Mendes, Centro de Estudos Afro-Asiáticos, 2001.
- HALBWACHS, Maurice. A memória coletiva. São Paulo: Centauro, 2006.
- HALL, Stuart. A identidade cultural na pós-modernidade. 11. ed. Tradução: Tomaz Tadeu da Silva, Guaracira Lopes Lourdes. Rio de Janeiro: DP&A, 2006.
- HALL, Stuart. Cultural identity and diaspora. In: HALL, Stuart; DU GAY, Paul (Ed.). Questions of cultural identity. London: SAGE Publications, 1997. p. 222-237.
- HARRISON, Rodney. Heritage: critical approaches. London; New York: Routledge, 2013.
- KATRIB, Cairo Mohamad Ibrahim. Foi assim que me contaram: recriação dos sentidos do sagrado e do profano no congado na festa de Nossa Senhora do Rosário. 2009. 257 f. Tese (Doutorado em História) – Universidade Federal de Uberlândia, Uberlândia, 2009.

KATRIB, Cristina. Festa do Rosário: fé e cultura popular em Catalão. Catalão: UFG, 2009.

LEFEBVRE, Henri. A produção do espaço. Tradução de Doralice Barros Pereira e Sérgio Martins. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2006.

LIMA, Luana Nunes Martins de. Lugar e memória: o patrimônio goiano entre o esquecimento e a resistência. Anápolis: UEG, 2024.

MARTINS, Leda Maria. Performances do tempo espiralar. Belo Horizonte: Mazza Edições, 2021.

MUNANGA, Kabengele. Rediscutindo a mestiçagem no Brasil: identidade nacional versus identidade negra. Petrópolis: Vozes, 2005.

PEREIRA, Marcos Guilherme Medeiros. O ensinar e o aprender das Congadas: o Terno do Prego e sua tradição através da história. 2025. 114 f. Dissertação (Mestrado em História) – Universidade Federal de Catalão, Catalão, 2025.

PRANDI, Reginaldo. Segredos guardados: orixás na alma brasileira. São Paulo: Companhia das Letras, 2005.

RAMOS, Cornélio. Catalão de ontem e de hoje (curiosos fragmentos de nossa História). Catalão: Distribuidora Kalil, 1984.

SAYÃO, Lara. Prefácio. In: LOPES, Nei; SIMAS, Luiz Antonio. Filosofias Africanas: uma introdução. São Paulo: Companhia das Letras, 2020. p. 9-13.

SMITH, Laura Jane. Uses of heritage. London: Routledge, 2006.

SODRÉ, Muniz. A verdade seduzida: por um conceito de cultura no Brasil. 3. ed. Rio de Janeiro: DP&A, 2002.

VAINFAS, Ronaldo. Trópico dos pecados: moral, sexualidade e Inquisição no Brasil. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1995.