



Pensando Áfricas e suas diásporas

www.periodicos.ufop.br/pp/index.php/pensandoafricanas

NEABI – UFOP - Mariana/MG

Vol. 01 N. 02 – jul/dez 2015

Anais do III Seminário Pensando Áfricas e suas diásporas – parte 1

Memória e resistência negra em grupos tradicionais de matriz africana

Victor Guedes*

Resumo: Este trabalho tem por objetivo principal analisar a linguagem do Congado – manifestação afrocultural presente na América Latina – presente nas canções contidas no álbum *Os negros do Rosário* (1992). A partir do conceito de performatividade, desenvolvido por Austin (1990), pretendemos constatar de que formas essa manifestação de origem africana é tecida como identidade no fio da diáspora africana, além de observar como a linguagem performatiza a identidade africana dentro do Congado. Além disso, dada à invisibilidade de intelectuais de temáticas afro-latinas e a escassez de pesquisas que articulem os estudos de Pragmática e do Congado, pretende-se levantar material bibliográfico sobre a América Latina e formas de memória e resistência em grupos tradicionais de matriz africana. Há o propósito ainda de analisar a relação entre identidade – na perspectiva das identidades pós-modernas do teórico cultural e sociólogo Stuart Hall (2010) - e a linguagem manifestada nos “cânticos”. A forma com que essas identidades se consolidaram nesse meio, segundo Martins (1997), é um ponto em que se cruzam as tradições africanas com as tradições cristãs. Logo, a ressignificação e (re)construção das identidades congadeiras são possíveis dada a possibilidade de performatização indentitária e a pós-modernidade.

Palavras-chave: Congado; Performatividade; Identidade; Linguagem.

Abstract: This work has as main objective to analyze the language of the Congado - Afrocultural manifestation present in Latin America - present in the songs contained in the album *Os negros do Rosário* (1992). Based on the concept of performativity, developed by Austin (1990), we intend to verify in what ways this manifestation of African origin is woven as an identity in the African diaspora, and to observe how language performatizes African identity within the Congado. Moreover, given the invisibility of intellectuals of Afro-Latin themes and the lack of research that articulate the studies of Pragmatics and Congado, it is intended to build bibliographic material on Latin America and forms of memory and resistance in traditional groups of African matrix. There is the further purpose of analyzing the relationship between identity - in the perspective of the postmodern identities of cultural theorist and sociologist Stuart Hall (2010) - and the language manifested in the "chants." The way in which these identities have been consolidated in this environment, according to Martins (1997), is a point where African traditions are crossed with Christian traditions. Therefore, the re-signification and (re) construction of the congadeiras identities are possible given the possibility of performative performatization and postmodernity.

Keywords: Congado; Performativity; Identity; Language.

I – Introdução

Como coloca Rajagopalan (2003, p. 42) “qualquer disciplina que se dá ao luxo de permanecer restrita a uma torre de marfim corre o perigo de perder todo vínculo com os

* Graduando em Letras - UFOP

anseios da sociedade que, no fim das contas, arca com as despesas necessárias para sua manutenção”, e, durante a construção do corpus para este trabalho, defrontamo-nos com a escassez de material científico que pudesse colocar o Congado em paralelo com os estudos de performatividade de Austin (1998)². Ainda assim, é evidente que existam esforços para que possa haver o diálogo da linguística para com outras áreas do saber:

Também é verdade que, em algumas das sub-áreas da linguística – como a pragmática, a análise de discurso, a linguística textual etc. (para não mencionar as chamadas “sub-áreas hífenizadas” como as que, de forma declarada, se situam na zona intermediária entre a linguística e áreas conexas como a sociologia, a psicologia etc.) – há tendências claras de explorar novos caminhos e, o que é no meu meado de entender mais importante e mais urgente ainda, de repensar os velhos caminhos em face das novas realidades que vêm despontando, adequando-os a essas novidades (RAJAGOPALAN, 2003, p.41).

Assim, a identidade e as tradições ritualísticas no meio congadeiro, a serem apresentadas neste artigo, não podem ser meramente *constativas*: são performatizadas a partir de um jogo de linguagem, principalmente nos “cânticos” religiosos em que a cultura afro se consolidou - o que inclui o conhecimento da riqueza de significados dessas práticas simbólicas. São as músicas/ pontos, as danças, as vestimentas e a tradição que performatizarão a memória de um povo que, ao mesmo tempo em que canta os sofrimentos vividos “No tempo do cativo”, traz a felicidade da devoção de santos como: Nossa Senhora do Rosário, Santa Ifigênia, São Benedito e Nossa Senhora das Mercês.

II – O Campo da Pragmática e os estudos sobre Atos de Fala

Pragmática é uma das áreas funcionalistas da linguagem responsável por estudar a linguagem em seu uso social, ou seja, como as inúmeras formas de linguagem afetam seus usuários e usuárias: [...] Pragmática analisa, de um lado, o uso concreto da linguagem, com vistas em seus usuários e usuárias, na prática linguística; e, de outro lado, estuda as condições que governam essa prática (PINTO, 2001, p. 47). A Pragmática, portanto, é a ciência que estuda o uso concreto da linguagem, no contexto do seu uso comunicacional: leva em consideração seus usuários e usuárias; seus conhecimentos linguísticos; seus objetivos como falantes. Nesse sentido, “não podemos descrever a linguagem e seu uso fora do contexto desse uso, ou seja, da sociedade na qual ela é usada” (MEY, apud RAJAGOPALAN, 2010, p. 32).

² Segundo este autor, a dualidade *performativo-constativo* na verdade não é possível, devido ao fato de que todos enunciados podem ser classificados como performativos quando colocados nas noções de felicidade corretas, e, portanto, capazes de concretizar ações.

Mesmo considerando que para haver língua deve haver pelo menos dois falantes, muitos linguistas durante os séculos XIX e XX defendiam que a linguagem poderia ser um fenômeno puramente mental. Porém, Halliday (apud RAJAGOPALAN, 2010, p. 34) defende e consolida essa discussão: “[um] homem conversando não é conversa, homens falando, sim”. A partir dessa análise social da Pragmática, podemos observar que esta possui três vertentes: O Pragmatismo americano (Semiologia), Estudos de Atos de Fala e Estudos de comunicação. O Pragmatismo americano, desenvolvido principalmente por William James, apoia-se na tríade entre signo, objeto e interprete e considera que a verdade do enunciado está intrinsecamente ligada aos objetivos do alocutor. Nos Estudos de comunicação, toda linguagem é tida como representação da realidade social, e assim, não é possível existir neutralidade na fala. Por fim, os Atos de Fala, protagonizados por John Langshaw Austin, visam estudar os efeitos de fala sobre o locutor e o alocutor de forma que não são possíveis enunciados neutros, e sim infelizes.

Todas essas teorias buscam fugir do sistema de linguagem proposto por Saussure. Porém, até na atualidade, há quem acredite que se não houver a precisão cartesiana na linguagem, esta não deve ser digna de investigação. Esse pensamento surge a partir de René Descartes (1596-1650) e sua ideia de exatidão aplicada em seus sistemas. Um dos linguistas os quais buscavam a exatidão da linguagem foi Noam Chomsky com seu “falante-ouvinte idealizado”, o qual colocaria o lado social da linguagem à parte e transferiria “as duas extremidades claramente distinguíveis de qualquer evento comunicativo mínimo (o par de “falantes-ouvintes” do circuito de fala de Saussure), fundido em uma só unidade.” (RAJAGOPALAN, 2010, p.33). Essa visão defendida por Chomsky pretendia eliminar a relação locutor-alocutor. Porém, Butler (1997, p. 2) coloca que “the name holds out another possibility as well: by being called a name, one is also paradoxically, given a certain possibility for social existence [...]”.

O viés, porém, usado nesse trabalho, distante dessas amarras, permite que pesquisadores possam encarar a linguagem de forma a estudar suas complexibilidades de forma anticartesiana (RAJAGOPALAN, 2014), nos permitindo estudar os objetos de uma forma pragmática.

Cabe lembrar que um dos pilares do cientismo é a tese de que as chamadas ‘ciências sociais’ só se justificam como ciência na medida em que se submetem ao rigor científico próprio das ciências na medida em que se submetem ao rigor científico próprio das ciências exatas, estas sim, tidas como ciências na plenitude semântica da palavra (RAJAGOPALAN, 2003, p. 43).

John Langshaw Austin nasceu em 26 de março de 1911 em Lancaster e é “durante a década de 1950 – ou em 1955 (o ano das conferências de Austin sobre William James em Harvard), para ser mais preciso -, quando as ideias de Austin (1962) tiveram seu primeiro impacto na comunidade filosófica norte-americana [...]” (SANTOS, 2010). A fim de fugir da proposta de linguagem como sistema, num cenário de grandes discussões a respeito da linguagem, em 1964 era publicado seu artigo póstumo “*Performative-Constative*”. Essa obra defende que os enunciados podem realizar funções de forma concreta, isto é, são enunciados capazes de concretizar ações, possuem força: força essa que, segundo Austin, quando atribuída a enunciados performativos, se repartem em: força ilocucionária e força perlocucionária.

Depois de um longo caminho reflexivo, Austin observa que não existiriam critérios verbais capazes de distinguir os enunciados performativos dos constativos e que ambos estão sujeitos às mesmas noções de felicidade. Posteriormente, Rajagopalan (1989 apud MUNIZ, 2010) afirma, baseado nos estudos de Austin, ser o termo ‘performativo’ predicativo para qualquer enunciado, e portanto, para a linguagem em geral, não existindo assim uma fórmula em palavras para os atos de fala.

III – Performatividade e Identidades

O conceito de identidade, nos últimos dois séculos, firmou-se como um parâmetro de definição de sujeito – inclusive parâmetro no qual o próprio sujeito se define: o processo de construção do ser, o que lhe dá existência. Muniz (2010, p. 107) coloca que “[...] *todo ato de fala é antes de tudo político.*”, ou seja, linguagem e poder estão sempre em paralelo, possibilitando assim, que assimilamos às noções de atos de fala e performatividade à ideia de identidade, focando, principalmente na identidade negra. Nessa perspectiva, as identidades são performativas, “são efeitos de atos que impulsionam marcações em quadros de comportamento (fala, escrita, vestimentas, alimentação, cultos, elos parentais, filiação, etc.)”. (PINTO, 2007, p. 16)

Hall (2006) divide a concepção de identidade em três etapas: do sujeito do Iluminismo, do sujeito sociológico e do sujeito pós-moderno. A identidade do sujeito do iluminismo é baseada na concepção “da pessoa humana como um indivíduo totalmente centrado” (HALL, 2006, p.10). A identidade, portanto, seria um núcleo interior do indivíduo na qual emergiria com o nascimento e se desenvolveria, porém permanecendo a mesma ao longo da existência do indivíduo, de forma contínua. Logo, as identidades possuiriam uma

certa rigidez. A noção de identidade do sujeito sob um viés sociológico, porém, entende que o núcleo interior do indivíduo não era autônomo e nem autossuficiente e sim que a interação era importante para a mediação entre o sujeito e seus valores, seus sentidos e símbolos, a cultura em que estava envolto. Logo, o sujeito sociológico se dá a partir da interação entre o “eu” e a sociedade, um sujeito ainda composto por um núcleo, uma essência interior, um “eu real” (HALL, 2006, p.11), porém suscetível a mudanças, num diálogo com os mundos culturais e as identidades oferecidas por esses mundos. A identidade, então, começa a ser formada a partir da comunicação entre eu/externo. Devido a essa “comunicação” para a formação das identidades, Hall (2006, p.12) argumenta que “o sujeito previamente vivido como tendo uma identidade unificada e estável, está se tornando fragmentado; composto não de uma única, mas de várias identidades [...]”. A partir desse processo de fragmentação das identidades é que se produz a ideia de sujeito pós-moderno, que elimina a fixidez das identidades, das identidades essenciais do homem ou das identidades inalteráveis. Quanto à identidade do sujeito pós-moderno, portanto, podemos observar que as identidades tornam-se uma “celebração móvel” (HALL, 2006, p. 13), capaz de se transformar continuamente em relação aos sistemas culturais circundantes, definindo-se historicamente, e não biologicamente. Continuamente deslocadas, são fragmentos móveis de identidades definidas pelo tempo histórico e pelo meio externo. Logo, a identidade unificada, fixa e coerente, tal como vemos na ideia de “identidades do iluminismo”, é uma “fantasia” (HALL, 2006, p.13) devido aos confrontos com múltiplas identidades desconcertantes e cambiantes nas quais podemos observar na identidade de sujeitos pós-modernos.

Hall (2006) defende que identidade forma-se a partir da “interação” entre o eu e a sociedade, na qual os sujeitos são compostos por um “eu real”, uma essência interior, mas que está em constante formação e modificação devido a um diálogo constante com as identidades oferecidas por “mundos culturais ‘exteriores’”. Porém, o que caminhava para uma estruturação da identidade, na pós-modernidade, nos é apresentada como um sujeito composto por vários fragmentos de identidade.

Existem, portanto, dentro de cada indivíduo, identidades desconcertantes e cambiantes, e um dos fatores que proporcionam esse desconcerto é a linguagem com o mundo externo, a performatividade com que essas identidades se apresentarão com o exterior, e como o exterior performatizará certos discursos nessas identidades. O uso de frases performativas, tal como (Butler, 1997^a apud Muniz, 2010) podemos ver, no momento após o parto, quando o médico profere o enunciado “é uma menina” não é apenas constatar qual será o sexo da criança, mas “antes de tudo, é uma forma de se atribuir, desde já, à criança certa feminilidade,

um gênero, ou seja, trata-se, antes, de um ato performativo e, por isso mesmo, político” (MUNIZ, 2010) por isso a questão de identidade atrelada à performatividade, já que gêneros não são uma questão de constatação (homem e mulher) e sim uma questão de *performance*, uma questão de fazer-se enquanto ser sexual – o que casaria assim com as ideias de *ato de fala* – performatizando assim ser homem, ser mulher ou o que se desejar (RAJAGOPALAN, 2010).

A identidade de um indivíduo se constrói na língua e através dela. Isso significa que o indivíduo não tem uma identidade fixa anterior e fora da língua. Além disso, a construção da identidade de um indivíduo na língua e através dela depende do fato e a própria língua em si ser uma atividade em evolução e vice-versa. Em outras palavras, as identidades da língua e do indivíduo têm implicações mútuas. Isso por sua vez significa que as identidades em questão estão sempre num estado de fluxo. Colocando essa tese na sua formulação mais radical: falar de identidade; seja do indivíduo falante seja da língua isolada, é recorrer a uma ficção conveniente [...] (RAJAGOPALAN, 1998, p. 41-42 apud MUNIZ, 2010).

Vê-se, mais uma vez, segundo Rajagopalan, que não é possível uma identidade fixa, pura, seja no sentido biológico – quando pensamos em gênetos –, seja no sentido histórico – quando pensamos em raça. Muniz (2010, p.112) exemplifica essa não-fixidez a partir dos movimentos sociais, nos quais mulheres negras e lésbicas lutam por uma pauta para elas dentro do movimento, pela não identificação com a identidade unificada de “mulher”, restringida a mulheres brancas e heterossexuais. Assim, observa-se a possibilidade de discutir-se raça e gênero no campo da linguagem.

IV.III – Descolonidade e América afro-latina: raça em questão

De uma tradição oral, marcado pela presença de um *griots* (contador de histórias e tradições), o povo negro trazido ao Brasil performatiza suas tradições, a fim de manter sua cultura latente para que não seja esquecida. A partir do conhecimento dessas experiências ancestrais trazidas da África ao Brasil, nota-se a desvalorização dessas tradições desde o período colonial. Assim percebemos que a história é o primeiro fator constitutivo da identidade. Porém, é necessário que procuremos fontes que vão para além dos livros de história escritos pelos “outros”. Devemos entender a história das mais diversas identidades africanas a partir de epistemes afros, para que, assim, estas não sejam apenas “objetos de história, mas sujeitos participativos de todos processo de construção da cultura e do povo brasileiro” (MUNANGA, 2015, p. 17)

Houve um tempo em que negros eram obrigados a serem batizados, obrigados a deixar toda sua ancestralidade, crenças e cultura. Castanha (2008) coloca que devido a essas

conversões católicas forçadas aos negros, preservar costumes e hábitos, tais como língua e religião, tornava-se cada vez mais difícil. Com isso, se colocar a favor de certas tradições para, assim, mantê-las latentes em suas memórias, por exemplo na oralidade, é uma estratégia, antes de tudo, política: “mesmo com muita perda devido ao sistema escravista, as línguas africanas se enraizaram nos terreiros de Candomblé”, assim “resistiu uma língua enriquecida pela língua portuguesa [...]” (MUNANGA, 2015, p. 18)

E mesmo com essa imposição católica sobre os negros, esses eram proibidos de frequentar a igreja dos brancos. Por isso organizavam-se em irmandades e construíam igrejas cujos patronos eram santos negros, como São Benedito e Santa Efigênia: “com a mesma fé e devoção que dedicavam aos seus orixás nos cultos africanos, os negros adotavam a religião e os santos católicos” (CASTANHA, 2008, p. 27). Essas irmandades negras foram organizadas pela Igreja católica por interesse político, a fim de controlar escravos como um aspecto da política colonial. Também havia as igrejas construídas aos santos protetores, como Nossa Senhora do Rosário e que recebiam procissões, promessas, festas e orixás que eram relacionados pelos negros com santos católicos, tais como Ogum e São Jorge ou Iansã e Santa Bárbara. Com isso, os negros tentavam transportar suas tradições e reelaborar suas vivências religiosas na sociedade colonial, (re)construindo identidades, culturas e tradições em terras brasileiras: marcavam, portanto, o comportamento, o fazer, o falar e o ser brasileiro. Por exemplo,

Nos *congós*, festas que misturam as tradições cristãs e africanas, escravos vestidos de reis, rainhas, princesas e embaixadores saíam pelas ruas ao som de instrumentos de origem africana como o ganzá, o agogô, o xequerê e o adufo. Ritmo, percussão e melodia que, ao mesmo tempo, homenageavam santos católicos e reis e rainhas africanos. Com extrema emoção, lembravam suas origens e sofrimentos do cativeiro. Pediam proteção aos santos. Reafirmavam a identidade (CASTANHA, 2008, p. 27).

Transmitida a partir da tradição da oralidade, a sabedoria de diferentes povos africanos, era vítima de epistemicídios, desde o ato de separar os escravos de forma que não houvesse escravos de uma mesma nação nas senzalas - o que impossibilitava a comunicação - até a imposição de leis que proibiam qualquer tipo de manifestação cultural africana, o que levava ao fim de certas tradições africanas. Porém, essa tentativa de silenciamento do povo africano levou ao cruzamento de certas tradições, o que nos possibilita concluir que: “[...] falando em termos etnográficos, não existem formas puras.” (HALL, 1998, p. 343). Ou seja, os repertórios culturais negros são produtos de sincronizações parciais, porém, essas sincronizações parciais defendidas por Hall não podem ser consideradas como formas sincreticas, já que essas formas - considerando o significado dado pelo dicionário Michaelis

– são uma: “Fusão de dois ou mais elementos culturais antagônicos num só elemento, continuando, porém, perceptíveis alguns sinais de suas origens diversas.”. Além disso, a “recusa do sincretismo” torna-se viável devido a tomada de consciência pós-colonial escravista (CONSORTE, 2006). Não ser sincrético não significa um rompimento. Para Hall, essas culturas não devem ser ouvidas como recuperação de diálogos perdidos e sim como elas realmente são: adaptações “conformadas aos espaços mistos, contraditórios e híbridos da cultura popular”. Por exemplo, as tradições congadeiras presentes no estado de Minas Gerais, na qual negros performatizam tradições africanas – em “cantos”, corpos, toda sua indumentária e instrumentos - em devoção a santos protetores. Para Hall (1998, p. 340) a palavra “popular”, para cultura, carrega um dado peso devido ao fato de a cultura popular ter sua base em “experiências, prazeres, memórias e tradições do povo”, além de, relacionar-se com “esperanças e aspirações locais, tragédias e cenários locais que são práticas e experiências de pessoas comuns”. Possibilita, então, a aproximação com Pinto (2007, p. 24) e seus estudos sobre performatividade dos corpos. Pinto afirma serem os atos repetidos dentro de um quadro rígido capazes de constituir gêneros, ou seja, atos ritualizados através de um corpo que fala, o que, convergindo com Hall (1998) devido à possibilidade de ritualizar a “cultura popular”, mantê-la como resistência a partir da performatividade dos atos de fala.

Em uma sociedade racista como a sociedade brasileira, que carrega inúmeros preconceitos desde o período colonial, em que o corpo negro era marginalizado e animalizado, onde o episteme das tradições africanas não são aceitas como produção de conhecimento - não apenas o conhecimento científico, mas também o conhecimento cultural, religioso, social, filosófico e em várias outras áreas do conhecimento - o negro busca garantir seu patrimônio cultural a fim de viver o/do conhecimento que produz. Por consequência, é possível, a partir do conhecimento dessas práticas, conhecer o lugar de pertencimento (social, religioso, racial...), o lugar na hierarquia social e a estrutura básica das personalidades (GONÇALVES, 2003, p. 15). A ritualização, a performatividade e as identidades negras são fatores que possibilitam a resistência de tradições negras, como o Congado.

IV – O Congado em Minas Gerais

O Congado iniciou-se no Brasil com a vinda forçada de povos oriundos da África de origem Banto, das regiões do Congo, Moçambique, Mina, Angola, entre outros, aqui escravizados durante o século XVI. O Congado, também conhecido como Congo, Congada e Reinado, é uma manifestação religiosa de matriz africana, na qual o catolicismo e

as religiões de matriz afro se transpassam e formam novas identidade. Segundo Martins (1997, p. 25):

A cultura negra nas américas constituíram-se como lugares de encruzilhada, inscrições e disjunções, fusões e transformações, confluências e desvios, rupturas e relações, divergências, multiplicidade, origens e dissiminações.

Por estar nessa encruzilhada com a religião católica (sem deixar de transparecer sua identidade negra - seja nos cantos, nas vestimentas, nas danças, nos tambores), a identidade afro não é esquecida e tão pouco sua identidade religiosa. O Congado é uma festa religiosa com uma forma típica de rezar (BORGES; FERREIRA, 2007, p. 3), na qual misturou-se a cultura afro, branca e ameríndia, “produto urbano por excelência, que necessitava da existência de igrejas para ocorrer” (KOROSSY, 2000). Cabe lembrar que nesse trabalho buscamos romper com a ideia de sincretismo: “A ruptura do sincretismo não se tratava, propriamente, de uma cisma. Mãe Stella declarava: O candomblé não é incompatível com a religião católica. Mas é vice-versa” (CONSORTES, 2006). Podemos aplicar a mesma declaração de Mãe Stella em relação à incompatibilidade com as questões do Congado, onde os elementos da religião católica são mais evidentes nos festejos do que os elementos das religiões de matriz africana.

Martins (1997, p. 25) também coloca que, durante a diáspora negra, os africanos tiveram seu “corpo e seu *corpus* desterritorializado”: marcados pela cultura europeia, grafaram, assim, seus códigos linguísticos, filosóficos, religiosos, culturais e sua visão de mundo em suas histórias. No entanto, essa identidade negra nunca deixou seu caráter de resistência à parte e constituiu uma sobrevivência étnica, política, social e cultural. E foi durante o século XVI (conforme defendido pela autora), em um sistema escravocrata, em que os africanos trazidos ao Brasil eram colocados à margem da sociedade, contexto em que a cultura ágrafa europeia menosprezava a riqueza da textualidade oral e que invalidava o panteão afro, o Congado surgia com suas danças e canções. Foram dessas “encruzilhadas” que surgiam os “jogos ritualísticos de linguagem e *performance* culturais”, (MARTINS, 1997, p. 26). Silva (2011) coloca que em relatos orais a ela concedidos, os congadeiros afirmam que as congadas seriam uma forma de juntar os negros escravos que trabalhavam na roça, afirmando que, “*ia de congada*” até o local de trabalho, e que suas festas representavam o único dia de descanso oferecido pelo senhor de engenho. Nessas festas ocorriam homenagens aos padroeiros, coroação de Reis Congos. Além disso o autor afirma que existem aqueles que dizem ser o Congado uma forma de se conseguir dinheiro para a alforria de escravos. Esses

escravos, então já alforriados, migravam a Minas Gerais em busca de ouro para alforria de novos escravos.

Podemos colocar que, por constituir-se de uma tradição de narrativas transmitidas oralmente, há a recriação do tema, com recorrentes supressões e acréscimos característicos das oralidades, os quais, sem dúvidas, contribuem para a (re)construção da memória e de grupos sociais - o que propicia uma constante reelaboração das identidades. Segundo Martins, (1997, p. 45) uma das versões mais recorrentes para a formação do Congado de Nossa Senhora do Rosário, uma das protetoras dos negros - assim como Santa Ifigênia, São Benedito e Nossa Senhora dos Mecês – é de que no período de escravidão, os negros escravos avistaram a imagem de uma santa que vagava pelas águas do mar. Os brancos, ao saberem, resgataram-na e a colocaram em um altar de uma capela construída por escravos, nas qual negros não podiam entrar. Porém, mesmo com as orações e hinos feitos pelos brancos a imagem da santa desaparecia e retornava para o mar. A mesma coisa ocorria em inúmeras tentativas de resgate, e, após muita persistência dos escravos para ajudar, os brancos se renderam e permitiram que os negros rezassem à beira-mar para que a santa retornasse. Dessa forma criou-se uma *guarda* de Congo que se dirigiu para a praia e com ritmos saltitantes, coreografias compassadas, suas vestimentas de cores alegres e paramentos brilhantes cantaram e dançaram para a divindade. A santa movimentou-se das águas, mas não os acompanhou. Foi aí então que os moçambiqueiros, pretos velhos, pobres, de vestes simples e pés descalços, trouxeram seus tambores sagrados, os *candombes*, sua voz glutal, suas *cungas*, seus *pantagomes* e, com sua fé, conseguiram trazer a santa, que os acompanha sentada no maior tambor, o Santana ou Chama.

Dentro das celebrações, esse mito é recriado e performatizado num jogo linguístico em que podemos observar a fé e devoção sempre latentes, onde o “mítico e o místico se hibridizam com outros temas e narrativas que recriam a história de travessia de negros e seus descendentes brasileiros.” (MARTINS, 1997, p. 46). Os principais protagonistas dessas tradições variam conforme a localização. Em Minas Gerais podemos observar guardas como: Congos, Moçambique, Marujos, Catupés, Vilões, Caboclos, as quais podemos observar a diferenciação em suas vestimentas e cantos. Cabe ressaltar que há também nesse processo a presença da cultura indígena, como podemos observar, por exemplo, na presença dos “caboclos”, entidades ameríndias “recebidas” nos terreiros de Umbanda (TOMAZ, 2000, p. 23). As guardas são a menor unidade do Congado e podem ser empregados também os termos “Terno” ou “Corte”, cuja autoridade central é a figura do Capitão – responsável por manter a ordem (SILVA, 2010, p.17), “homem cuja palavra é lei” (KOROSSY, 2000).

Da mesma forma que existem vários Candomblés no Brasil (BARROS, 2009, p.17), existem vários Congados, guardas e reinados. Outra parte de grande importância no Congado são os reinados: o reinado representa o conjunto dos personagens a serem coroados, são eles os reis e rainhas de Congos.

As guardas de maior destaque são as guardas de Congo e a de Moçambique. Apesar de ambas usarem vestimentas brancas, os Congos, além dos saíotes coloridos, usam capacetes repletos de ornamentos como flores, espelhos e fitas coloridas. Performatizam em suas danças movimentos acelerados e saltitantes, podendo encenar momentos bélicos com seu ritmo acelerado, “rompendo os obstáculos” com suas espadas e/ou longos bastões coloridos. Já as guardas de Moçambique geralmente usam saíotes azuis, brancos ou rosa por sobre suas roupas brancas, turbantes, gungas nos tornozelos (uma espécie de chocalhos feitos de latas e chumbo). Podemos pensar nas gungas como uma pretensão de performatizar as correntes usadas pelos escravos, suas danças são, na maioria, agrupadas, com coreografias e passos marcados. Seus movimentos são lentos, nos quais os pés nunca se afastam muito do chão e buscam manter os ombros sempre encurvados. Seus movimentos se acentuam com seus cantares, nas enunciações líricas:

*Olê, vamo devagá/
Olê, vamo devagá/
Moçambiqueiro não pode corrê/
Moçambiqueiro não pode corrê/
Olé vamos devagar/ (MARTINS, 1997, p. 46).*

Todos esses congadeiros trazem consigo, além do terço, o rosário de contas cruzado no peito, também usado por adeptos da Umbanda e do Candomblé, como defesa contra maus olhados e quebrantos. Esse seria um dos seus símbolos mais visualmente característicos de um coletivo, o que poderia causar olhares preconceituosos quando vistos por outras religiões.

V – Análise do material coletado

Nessas diferenciações de guardas podemos observar a devoção, por exemplo, a Nossa Senhora do Rosário em música/ pontos como “Ê princesa / Beira-Mar-Ô” e “1888” (Os negros do Rosário, 1992), respectivamente:

*Ê princesa / Beira-Mar-Ô
“/Ê, princesa hoje eu vim
te visitar/
/Ou agora ou mais tarde a
minha cunga vem te
buscar o princesa/*

1888
*“/mil oitocentos e oitenta e
oito/
naquele dia de ano/
tava dormindo no mato/
soldado me procurando/”*

*/onde vai senhora do rosário
sinha aparecida é dona do lugar”*

Percebe-se que os congadeiros fazem da *performance* uma forma de trazer para a atualidade a memória de uma tradição oriunda desde o século XVI, suas narrativas nos transportam a acompanhar à trajetória de libertação do povo negro e suas conquistas para além do que nos é imposto pela “História oficial” que aprendemos nas escolas e nas apostilas.

Austin (1998) exemplifica, para as condições de felicidade ou não dos enunciados performativos, que o único capaz de batizar uma criança é um padre. Nesse caso há, portanto, felicidade na função em que um padre exerce e no meio em que realiza essa função. Se transportarmos essas noções de felicidade para o Congado, existe, conseqüentemente, a *performance* no canto e na dança no momento do ritual, o que diferenciaria se fosse uma única pessoa entoando essas cantos fora das comemorações congadeiras. Butler (1997, p.3) se referiria a esse ritual como: “such utterances do what they say on occasion of the saying; they are not only conventional, but in Austin’s words, ritual or ceremonial”, ou seja, a linguagem será performativa na ocasião, não por simples conveção, mas por ser ritualizada, cerimonial.

O capitão ou general do terno, figura responsável pela ordem do grupo, primeira voz da Congada depois do rei, chama com seu apito os soldados e dá início às orações cantadas por ele e respondidas por seus subordinados. Os instrumentos já preparados e benzidos, coçam a soar dentro do terreiro e os congadeiros passam a dançar para a Santa lá mesmo, levantando uma poeira com cheiro de terra e ares místicos. Nesse momento, são invocados santos, e também, em alguns terreiros, pessoas da casa que já faleceram e a quem pedem proteção (KOROSSY, 2000, p. 34).

Há, no “momento” do performativo, uma condensação histórica que o torna ritual, tanto para o passado quanto para o futuro, afetando, por tanto o presente e o futuro. Dessa forma, a situação de conversação, como podemos observar no Congado, não pode ser facilmente enquadrada/rotulada, pois vai além das ideias de espaço/tempo. Ela torna-se a Gira, o que mantém o elo entre os tempos. Podemos exemplificar a importância da Gira, quando podemos observar a retomada tanto ao passado quanto ao futuro. Segundo Borges e Ferreira (2007, p. 7), a presença de um timbre infantil na canção *Beija-fulô* mostra a importância da passagem epistêmica, na qual serão herdadas

das mãos dos pais para os filhos as sabedorias dos antigos costumes e a formação dos novos congadeiros. É esse rito de passagem ao qual a Gira se torna parte.

A Gira, portanto, irá proporcionar que a ancestralidade se mantenha latente, que os dialetos africanos transmitidos oralmente pelos mais velhos performatizem aos seus descendentes a vivência daqueles trazidos para o Brasil. Assim, a proteção feita pelas pessoas da casa que já faleceram é o que proporciona a Gira, o elo entre o passado, o presente e o futuro. Além disso, quando observamos as orações e cantos feitos pelo capitão ou pelo general, observamos a performatividade tomando força em um instrumento de fé. Na canção *Abá Cuna Zambi Pala Oso*:

<i>Abá cuna Zambi pala oso/ Aiabá q'uiama/ Kana abá apaninjé/ Ê ê aruê, aruê, aruê/ Ê ê aruê, aruê, aruê/ Messaquilibu Babá Okê/ Mulendi eledá/ Muna ualê e do ayê/ Ocolofê cuna Zambi/ Monu, monu gundelela/ Pala oso/ Mumu abanjá/ Angana Musambê/ Angana Lumbambú/ Onco utelezi/ Onco ocolofé/ Oê – oiá, oê – oê – oiá Okuassê aya ngana/ Ararokolê/ Okuassê aya ngana/ Ararokolê/ Muenha cuna marungo/ Na Aruanda sarava/ Muenha cuna marungo/ Na Aruanda sarava/ Olha eu vim de Angola/ Eu vim aqui curimar/ (trabalhar)/ Ah! Eu vim do kalunga (mar)/ Eu vim aqui trabucar</i>	<i>(trabalhar)/ No tempo do cativoiro/ Vida de negro era só/ trabucar/ Trabucava o dia inteiro e ainda/ Ganhava era o chiquirá (chicote)/ Ora, viva a liberdade/ Cativoiro já acabou/ Mas ainda nos falta/ igualdade/ Ganhava era o chiquirá (chicote)/ Ora, viva a liberdade/ Cativoiro já acabou/ Mas ainda nos falta igualdade/ De negro para senhor/ Cem anos de abolição/ Não pude comemorar/ Cadê a libertação/ Que a Lei Áurea ficou de me dar?/ Zumbi foi um grande chefe/ No quilombo dos Palmares/ Sua luta não acabou/ Ela ecoou pelos ares/ O quilombo dos Palmares/ Já foi ponto de união/ A união faz a força/ Pra qualquer libertação!</i>
--	---

Essa primeira canção, inicialmente escrita em quimbundo e nagô, trata-se de uma oração (BORGES, P. A. A. ; FERREIRA, D. A. . 2007. p.5) e como podemos perceber a partir do título da canção, as tradições de matriz africanas são latentes no Congado. Tanto nos tambores quanto na escolha lexical de suas canções, sem deixar de lado o caráter devocional à Nossa Senhora do Rosário, os congadeiros buscam performatizar seu episteme. Podemos observar uma referência a Nossa Senhora do Rosário quando observamos a palavra quimbunda *kalunga* (mar) e a retomada da lenda dessa santa (anteriormente contada nesse artigo), além de ser o mar um sinônimo de travessia para às terras brasileiras. Porém, também observamos que, ao mesmo tempo em que se comemora a libertação, também se denunciam os problemas de desigualdade social mantidos na época.

Faz-se notar a jornada de sofrimento causado pelas chibatas, até que o negro possa conseguir sua liberdade. Após o início, todo em dialeto africano, a canção prossegue em português, e podemos observar a jornada do povo africano trazido ao Brasil - “Olha eu vim de Angola Eu vim aqui curimar (trabalhar) / Ah! Eu vim do kalunga (mar)/ Eu vim aqui trabucar (trabalhar)” - e que se mantém uma escolha lexical de origem africana. Nesta, mesmo quando nesse segundo momento o texto segue em português, a escolha dos léxicos se mostram como um posicionamento político, pois não há uma dominação total da cultura, ou seja “são tentativas de fixar, em um suporte sonoro, toda a riqueza cultural da linguagem do Congado.

Na faixa *Negô véio*, observamos uma atenção para a crítica à Lei Sexagenária, que concedia libertação aos idosos, mas, ao mesmo tempo, não lhes proporcionava condições para sobreviver.

*o negô véio/
c'a malinha na cacunda/
andava, andava meu
sinhô/
e não achava o fim do
mundo, ai/
quanto mais ele andava
meu sinhô/*

*meno ele não achava o fim
do mundo, ai/
ai que surgiu uma moça
branca e disse:/
sorria, negô, acabou/*

Nesta canção, podemos tomar como um simbolismo a figura do “negô véio”, pois é ele quem carrega a “malinha na cacunda”, ou seja, podemos tomar essa “malinha” como a tradição africana trazida a partir da figura dos mais velhos, aqueles que passaram as tradições oralmente aos seus descendentes e mantém essas tradições latentes. Além da figura do ancestral, referências à Princesa Isabel mostram os momentos de felicidade com o término da escravidão, já que no tempo do cativo, em

que eram escravizados, os negros eram alvos de dolorosas punições. Mesmo com as chibatadas dos senhores de engenho, a devoção e a fé não eram esquecidas, assunto também abordado na canção 1888, ano em que a escravidão foi abolida. Destacamos então a devoção quando a canção se encerra com: *viva São Sebastião/ Viva Nossa Senhora do Rosário*.

Podemos observar também que não existem unicamente momentos de devoção. Em “*Ô Roxinha*”, podemos observar um caráter romântico (BORGES; FERREIRA, 2007, p. 9), e não só isso: como podemos pensar a partir da leitura da canção, há um cortejo, um momento em que poderíamos pensar em infidelidade, e esse ponto, como outras canções, fogem da castidade temática das canções.

*Ô roxinha/
Quem mandou você aqui/
Sabendo que eu sou casado/
O tá querendo me namorar/
Tá doida, o roxinha/
Cê é capaz de me matar/*

Na canção “*Beija-fulô*”, as autoras Borges e Ferreira (2007, p. 7) trazem a importância de um timbre infantil para completar uma Gira, pois assim, o “futuro do Congado se encontra nas mãos desses que herdarão o lugar de seus pais nas futuras festas”:

*Beija-fulô/
toma conta do jardim/
vou pedir Nossa Senhora/
pra tomar conta de mim...(..)*

Outro ponto que vale ser ressaltado é a carga semântica presente na canção. Não é notado um sofrimento relacionado à história de escravidão, segregação e torturas como pudemos ver em outras canções. Ao invés disso, os momentos de melancolia presentes na canção fogem do caráter devocional e voltam para a relação com as coisas do plano terrestre:

*“oi pavão bateu asa e avoou/
oio moreninha foi embora e me deixou”*

Se colocarmos “*beija-fulô*” em paralelo com canções como “*Ô, Minha Mãe / Meu Coração Está Doendo*”, podemos perceber carga de sofrimento muito intensa mesmo com toda devoção à Nossa Senhora das Mercês:

“Só a Senhora das Mercês e meus irmãos/

que sabe o que tá acontecendo”

Uma das canções, que também merece destaque, é “*Tamborim*”:

*...se a morte não me matar, tamborim/
Se a terra não me comer, tamborim/
Ai, ai ai, tamborim/
Eu tenho de chorar com ocê, tamborim.../*

O tamborim em questão, como podemos perceber, torna-se uma espécie de confidente, ouvindo toda a insatisfação e os lamentos do negro, que, ao mesmo tempo em que desabafa, seu lamento permanece fiel ao seu instrumento. Borges e Ferreira (2007, p. 8) afirmam ser o tamborim um instrumento de uso exclusivo aos Capitães e Caciques, como um instrumento de liderança. As questões de humanização dos instrumentos funcionam também quando, na canção “Engoma”, segundo Borges e Ferreira (2007, p.8) há uma analogia entre a relação de sofrimentos e chibatadas vividos pelos escravos no período colonial e o fato de os instrumentos precisarem apanhar para assim chorarem, isso causa uma relação de identificação entre eles.

*Ai, chora engoma
Olêleleô, oleleô*

Esses instrumentos, assim como muitos constituintes dos festejos do Congado, são o fio de comunicação com o mundo espiritual, é o que ajuda a manter a fé e a espiritualidade: “entrega sua força e sua guia à santa de devoção, evoca a presença dos antigos para trilhar os caminhos da vida.” (BORGES; FERREIRA, 2007, p. 9). Dessa forma, faz com que seus instrumentos ecoem sua fé pelas santas e santos da guarda, como Nossa Senhora do Rosário, Santa Ifigênia, São Benedito e Nossa Senhora das Mercês, para guiarem seus caminhos.

A relação do Congado como manifestação cultural também deve ser colocada em pauta, já que, como podemos ver no cartaz a seguir, o Congado mantém um laço estreito entre a comunidade da qual pertence. Esse laço também funciona por um viés de resistência nos dias atuais, considerando que há ainda muito preconceito dentro da própria Igreja a qual o Congado faz parte, em alguns momentos, e nem de todos seus membros. O cartaz nos revela que entre os momentos em que os festejos acontecem existem momentos de oração e devoção no interior da igreja.

2ª Festa de Nossa Senhora do Rosário

ENCONTRO E FESTA DE CONGADOS E FOLIA DE REIS
Comunidade da Barroca - 08 a 18 de Outubro de 2015

08/10/2015 - QUINTA-FEIRA
 19h: Celebração da Folvia e abertura da novena.

09/10/15 - SEXTA-FEIRA
 19h: Celebração da folvia e 2º dia da novena.

10/10/15 - SÁBADO
 19h: Celebração da folvia e 3º dia da novena, em seguida congado no adro da Igreja de Santo Antônio e Ielbas.

11/10/15 - DOMINGO
 15h: Santa Missa em honra a N. Sª Aparecida e 4º dia da novena.

12/10/15 - SEGUNDA-FEIRA
 15h: Celebração da folvia na Solenidade de N. Sª Aparecida e 5º dia da Novena.

13/10/15 - TERÇA-FEIRA
 19h: Celebração da folvia e 6º dia da Novena.

14/10/15 - QUARTA-FEIRA
 19h: Celebração da folvia e 7º dia da Novena.

15/10/15 - QUINTA-FEIRA
 19h: Celebração da folvia e 8º dia da Novena.

16/10/15 - SEXTA-FEIRA
 19h: Celebração da folvia e 9º dia da Novena.

17/10/2015 - SÁBADO
 16:00h: Provação em si bandeira sendo do caso do sr. Visente de Paiva e a sr. Maria das Graças de Paiva, com participação especial do Congado de Nossa Senhora do Rosário.

20h: Santa Missa Festiva em honra a Nossa Senhora do Rosário, em seguida coroação da imagem e hasteamento da bandeira. Logo após, sensorial show com Fluga e Ditaru.

18/10/2015 - DOMINGO
 09h: Cozi de Maribó
 10h: Apresentação dos Congados
 12h: Almoço
 15h: Missa festiva, procissão e desamento da bandeira de Nossa Senhora do Rosário. Logo após, sem mextricão.

HUMH
 COMUNIDADE

PASTORAL DO ROSÁRIO

Visto: Pe. José Geraldo Couro - Administrador Paroquial
 Seminaristas Luis Fernando e Marcello Gomes
 Conselho Comunitário de Pastoral - Com. Barroca

V - Conclusão:

Festa dos Congos, festa dos ‘pretos’... Daqueles que trazem seu recado: o de serem aqueles a quem foi roubado o direito de seguir sua história natural, as sobreviventes, têm uma outra história a contar, que foge da mera força de trabalho e sensualidade que sempre lhes foi atribuída. História permeada de mistérios, que dura cem, duzentos anos. Dura, enfim, o tempo que durar a memória (KOROSSY, 2000, p. 41).

Após o conhecimento de alguns pontos/ canções, e de parte das tradições do Congado, é possível pensar como essas são formas de performatizar a identidade congadeira: uma identidade negra, de um povo que trás na oralidade uma ancestralidade, a identidade de um povo de fé e devoção aos santos católicos. Elas remetem sempre à memória trazida pela diáspora africana, mantendo a ligação com o catolicismo nas músicas. Para Barros (2009, p.17), ao trabalhar com o Candomblé *jêje-nagô*, “marca em seus ritos e cânticos uma memória ancestral transmitida oralmente, métodos específicos de iniciação e uma visão de mundo que permite a seus participantes um estilo de vida singular”. Assim, a mesma importância da oralidade é vista no

Congado. A invocação aos santos, seja reverenciando-os, seja pedindo proteção e força para enfrentar as dificuldades do cotidiano, mantém latente a fé e a devoção é o que dá sentido à continuidade dos cortejos e das festas. A ideia da escravidão e a devoção a Nossa Senhora, como pudemos observar anteriormente nas letras das músicas, performatizam a memória de um passado no qual o negro era coisificado e colocado à margem, performatizam o passado no presente e, através de uma estrutura ritualizada dos cortejos, os integrantes possibilitam uma leitura do passado africano.

As figuras das irmandades dentro do Congado constituem um espaço ambíguo, através do qual a identidade africana assume uma expressa atitude de “*conformismo e resistência*”, tendo em vista a realidade concreta em que estava inserido, e suas contradições, no seio da sociedade colonial” (SILVA, 2010, p.24). Como podemos observar, a identidade congadeira é uma tomada de consciência, reforça a (re)construção dos valores e tradições passados de geração em geração através da palavra. Assim se formam os rituais, com a transmissão de mensagens, tradições e valores que, quando rotinizados, dentro do que é sagrado no Congado, podem performatizar resistência. É esta resistência que, na presença do outro, segundo Silva, (2010) deslocará essas identidades, podendo torná-las mais fortes, como pode ser exemplificado na figura do colonizados, o que (re)constrói o caráter de luta que perdura por séculos.

É importantes pensarmos na posição social em que o negro foi colocado desde o período colonial e analisarmos que é no Congado em que este se sente como igual: é por meio das narrativas colocadas pelos congadeiros que se têm acesso à história dos negros, através de uma narrativa mais presencial quando comparada com as narrativas transmitidas pelos livros de “História oficial”. Silva (2010, p. 156), a partir de entrevistas feitas coloca que:

Os congadeiros entrevistados tomam consciência que são sujeitos e que estão, através da prática do ritual, mantendo viva a memória, preservando uma tradição secular e, a cada toque do tambor e compasso da dança, reatando os laços com as suas origens e (re)construindo com harmonia e singularidade, nos interstícios da sociedade brasileira, a sua própria identidade pessoal e étnica.

A cada toque de tambor, o congadeiro toma mais consciência e (re)constrói a tradição congadeira, que por muitos é vista por uma lente repleta de preconceitos, até mesmo dentro da igreja católica. Esse preconceito se deve em grande parte ao episteme africano dos congadeiros, quando se vestem de branco, quando cantam suas canções em cortejos e colocam as suas identidades e as identidades do outro em questão.

São as identidades que se cruzam (MARTINS, 1997) que nos possibilitam pensar no Congado como forma de performatividade e assim colocar as religiões de matriz africana em paralelo com as ideias de *atos de fala* da Pragmática. Enquanto os congadeiros cantam “Abá Cuna Zambi Pala Oso” – uma canção/ponto nintidamente africana, com características das religiões de matriz africana, como a letra ou os tambores – não colocam de lado a devoção aos santos católicos. Como podemos observar nas canções, existem momentos em que podemos observar separações das identidades, e assim, elas se fragmentam e se tornam móveis dentro do Congado: “uma festa que passeia pela África e por Portugal, mas que encontrou sua identidade no Brasil” (BORGES; FERREIRA, 2007, p. 10). Ou seja, há performatividade no fazer congadeiro, um fazer que remonta à diáspora e a escravidão vividos no tempo do caiveiro, um fazer que remonta todo um caminho de fé. Seja nas canções/ pontos que louvam os santos e santas nos cortejos, seja nas danças, nas vestimentas, todo o simbolismo existente nessa tradição, trás de forma performativa a tradição e a cultura afro.

Referências bibliográficas

AUSTIN, J. J. “Performativo-constativo.” In: OTTONI, P. *Visão performativa da linguagem*. Campinas: Ed. Da UNICAMP, 1998, p.109-144.

BORGES, P. A. A. ; FERREIRA, D. A. “Cant(ares): vôos de resistência e fé em Os Negros do Rosário.” 2007. (Artigo científico. Disponível em: < http://encipecom.metodista.br/mediawiki/images/8/8a/GT8-IC-02-Cant_ares_voos_de_resistencia_-_Priscila_e_D_.pdf.> Acesso: 03 de jul de 2016.

CASTANHAS, Marilda [1964-]. *Agbalá, um lugar no continente*: Ilustração da autora. São Paulo: Cosac Naify, 2008.

CONSORTE, Josildeth Gomes. “Em torno de um manifesto de Ialorixás baianas contra o sincretismo”. In.: CARDOSO, Carlos; BACELAR, Jeferson (Org.). *Faces da tradição afro brasileira: religiosidade, sincretismo, anti-sincretismo, reafricanização, práticas terapêuticas, etnobotânica e comida*. – 2 ed. – Rio de Janeiro: Pallos; Salvador, BA: CEAO, 2006.

GONÇALVES, Luiz Alberto Oliveira. “De preto a afro-descendente: Da cor da pele à categoria científica.” In: BARBOSA, Lúcia Maria de Assunção, et al (Org.). *De preto à afro-descendente: trajetos de pesquisa sobre o negro, cultura negra e a relações étnico-raciais no Brasil*. São Paulo: EdUFSCar, 2003.

HALL, S. *A identidade cultural na pós-modernidade*. Rio de Janeiro: DP& A editora. 11ª ed, 2011. Tradução Tomaz Tadeu da Silva e Guacira Lopes Louro. p. 7-22

HALL, Stuart. “Que negro é esse na cultura negra?” In: SOVIK, Liv (Org.). *Da diáspora: identidade e mediações culturais*. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2003. p. 335 -339.

KOROSSY, Gabriela. “Deus não sobe meia ladeira”. In: TOMAZ, Laycer. *Da Senzala à Capela. = From Senzala to chapel*. Tradução John Penney – Brasília: Editora Universidade de Brasília, 2000

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

MUNANGA, Kabengele. “Negritude e identidade negra ou afrodescendente: um rascismo ao avesso?” In: GONÇALVES, Clézio Roberto; GOMES, Janaína Damaceno;

MUNIZ, Kassandra da Silva. *Pensando Áfricas e suas diásporas: aportes teóricos para a discussão negro-brasileira.*/ NEABI-UFOP – Belo Horizonte: Nandyala, 2015.

MUNIZ, Kassandra. “Sobre política linguística ou política na Linguística: Identificação estratégias e negritude”. In: FREITAS, Alice cunha de (Org.). *Linguagem e exclusão*. Uberlândia: EDUFU, 2010. p. 99-123

OS NEGROS do Rosário. Lapa Discos: 1992 Disco compacto (38 min.): digiral, estéreo. PINTO, Joana Plaza. *Conexões teóricas entre performatividade, corpo e identidade*. D.E.L.T.A., 23:1, 2007 (1-26).

RAJAGOPALAN, Kanavilil. *A nova pragmática: fases e feições de um fazer*. São Paulo: Parábola Editorial, 2010.

RAJAGOPALAN, Kanavilli. “Aspectos sociais da pragmática.” Tradução: ALENCAR, Claudiana Nogueira de. In: RAJAGOPALAN, Kanivillil. *A nova pragmática: fases e feições de um fazer*. São Paulo: Parábola Editorial, 2010.

RAJAGOPALAN, Kanavilil. “Da arrogância cartesiana à nova pragmática”. In: SILVA, Daniel Nascimento e, FERREIRA, Dina Maria Martins, ALENCAR, Claudiana Nogueira de (Org.). *Nova pragmática: modos de fazer*. – São Paulo: Cortez, 2014.

RAJAGOPALAN, Kanavilil. *Por uma linguística crítica: linguagem, identidade e a questão ética*. São Paulo: Parábola Editorial, 2003.

SANTOS, Karla Cristina dos. “Sobre os fundamentos ideológicos da teoria dos atos de fala.” In: RAJAGOPALAN, Kanavilil. *A nova pragmática: fases e feições de um fazer*. São Paulo: Parábola Editorial, 2010.

SILVA, Daniel Albergaria. “Ternos de congado, santos e ancestrais: as redes de interação no contexto das festas do Rosário em Minas Gerias”. 2011. Disponível em: <http://www.xiconlab.eventos.dype.com.br/resources/anais/3/1308346412_ARQUIVO_Conlab-DanielAlbergaria.pdf> acesso 20 de mai. 2015

SILVA, Rubens Alves da. Negros Católicos ou Catolicismo negro? *Um estudo sobre a construção da identidade negra no congado mineiro* – Belo Horizonte: Nandyala, 2010: (coleção Pepensando África, Volume 6)