

**A PERFORMATIVIDADE NO CONGADO:
“CANÇÕES” E IDENTIDADES RESISTENTES**

Victor Guedes (UFOP)

viannaguedes@gmail.com

Kassandra da Silva Muniz (UFOP)

kassymuniz@gmail.com

RESUMO

A seguinte pesquisa tem como objetivo analisar as “canções” de Congado, como manifestação afrocultural e, a partir da teoria de performatividade de Austin (1998), observar como essas são tecidas como identidade no fio da diáspora africana. A partir do levantamento de material bibliográfico sobre o Congado e as identidades de seus membros na América Latina - dada à invisibilidade de intelectuais e temáticas africanas no Brasil – observar como a linguagem performatiza essas identidades. Com o propósito de analisar a relação entre identidade e linguagem manifestada nos “cânticos” religiosos em que a cultura afro se consolidou dada a riqueza desses significados. Nessa prática simbólica, coloca-se em pauta se o Congado seria uma manifestação cultural de matriz africana no meio católico ou se seria uma tradição católica dentro de uma manifestação de matriz afro. Dando continuidade a essa análise, usaremos como referencial teórico as reflexões no campo da pragmática, por meio dos conceitos de Performatividade e os estudos culturais e identitários (HALL, 2006). Para essa comunicação oral, portanto, exibiremos os resultados iniciais da discussão teórica empreendida, no que se refere à relação entre identidade e performatividade (AUSTIN, 1998) nos grupos congadeiros de Minas Gerais. Também usaremos as ideias de pós-modernidade de HALL (2006) na (re)construção identitária. Dessa forma, iremos apresentar nesta comunicação a relação entre linguagem e identidades a partir da área da pragmática, principalmente a visão performativa da linguagem que se encontra em Austin. Os resultados mostram que o conceito de performatividade nos ajuda a entender os cânticos entoados no Congado que acabam por restabelecer e ressignificar a memória do povo africano no Brasil.

Palavras-Chave: Congado. Performatividade. Pragmática. Identidade.

1. Introdução

No dia 26 de março de 1991, em Lancaster, Reino Unido, nasce John Langshaw Austin. Reconhecido por seus estudos na área da filosofia da linguagem, Austin buscava fugir do sistema perfeito de comunicação proposto por Saussure, em que sempre podemos compreender a linguagem, sistema esse em que sempre existirá falante e ouvinte de forma universal, desprezando-se aí os diferentes contextos de uso. Para isso, Austin se engaja na área da filosofia da linguagem ordinária, a partir dos estudos dos atos de fala, uma das discussões fundamentais da pragmática

XIX CONGRESSO NACIONAL DE LINGUÍSTICA E FILOGIA

ca: “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)

Em 1964, o filósofo inglês publicava seu artigo “*Performative-constative*” em um cenário de grandes discussões a respeito da linguagem e defende inicialmente que os enunciados são ao mesmo tempo constativos, ou seja, verdadeiros ou falsos, já os enunciados performativos não podem ser classificados nem como verdadeiros nem como falsos, pois possuem como sua função realizar ações.

Porém, após prosseguir com seus estudos, Austin chega a conclusão de que não existe a dicotomia “*performativo-constativo*” e a ideia de enunciados performativos podem existir em todo e qualquer enunciado, transformando-o em ação.

Essa abrangência quanto aos enunciados performativos nos possibilita a reflexão de performance em outras áreas da linguagem: corpos são performativos, canções são performativas, raça, identidades e gêneros podem ser performatizados. Quando performatizados, esses conceitos podem mostrar seu lugar de poder na sociedade e se mostrar firme quanto às amarras presentes socialmente e historicamente, desde o período pré-colonial.

Nessas identidades performatizadas, podemos observar a figura do negro brasileiro. Marcados por suas tradições orais, os negros, quando na prática de tradições afroculturais, repassam suas histórias e costumes através da oralidade, como podemos observar nas religiões de matriz africana. E mesmo sob grandes repressões e preconceitos, essas religiões se mostram fortes até os dias atuais. Dentro dessas tradições resistentes, o Congado atravessa e dialoga com o catolicismo e as religiões afro-brasileiras e canta a resistência de um povo marcado pelo longo período escravista que acarreta práticas de racismo e discriminação.

A teoria da performatividade, portanto, pode se vincular a diversos “pontos” da linguagem, e dessa forma, o presente artigo buscará apresentar os laços presentes entre a linguagem, a resistência e a cultura afro-latina presente no Congado.

2. *Pragmática, atos de fala e performatividade*

A pragmática é uma das áreas da linguagem responsáveis por analisar a linguagem em uso, estudar como ela pode afetar seus usuários em seus contextos comunicacionais e interacionais, a compreensão e seus objetivos como falantes. A partir disso, a pragmática possui três vertentes: o pragmatismo americano (semiologia), estudos de comunicação e a teoria dos atos de fala. O pragmatismo americano apoia-se em três pontos – signo, objeto e interprete – considerando a verdade do enunciado ligada aos objetivos do alocutor. Na seguinte vertente, os Estudos de Comunicação, toda linguagem é representação da realidade social na qual os usuários estão imersos. E por fim, os Atos de fala, que possuem John Langshaw Austin como autor principal, tem por objetivo estudar os efeitos dos atos de fala sobre o locutor e alocutor. Essas vertentes buscam fugir do sistema comunicacional proposto por Saussure, onde a comunicação se dá dentro de um sistema fechado e universal. Já a atual pragmática, distante desse sistema cartesiano de comunicação, possibilita encarar a linguagem, seus ruídos e suas complexibilidades de forma anticartesiana. (RAJAGOPALAN, 2014)

John Langshaw Austin usou seus estudos filosóficos para fugir do ideal de linguagem como sistema e em 1964 publicou seu artigo “*Performative-Constative*”. Nesse artigo, Austin defende que enunciados podem realizar ações de forma concreta, ou seja, possuem força. Para Austin, essa força, quando atribuída a enunciados performativos, se dividem em: força ilocucionária e força perlocucionária. Nessa divisão existe uma tripartição dos atos de fala, “ato locucionário - realização de um ato de dizer algo; ato ilocucionário – realização de um ato ao dizer algo; e ato perlocucionário – realização de um efeito sobre o interlocutor” (PINTO, 2007). Quanto aos enunciados performativos e enunciados constativos, Austin (1998, p. 111) afirmava que os enunciados constativos são aqueles que possuem propriedades verdadeiras ou falsas, à medida que os enunciados performativos possuem sua própria função em torno da problemática dos atos perlocucionários e ilocucionários. Em sua II conferência, Austin forma as condições necessárias para a realização dos enunciados performativos: são enunciados felizes e infelizes. Essas condições possibilitam que os enunciados possam ser bem-sucedidos ou não, e o contexto e as convenções ritualizadas possibilitam que os enunciados se concretizem.

O enunciado constativo tem, sob o nome de *afirmação* tão querido dos filósofos, a propriedade de se verdadeiro ou falso. Ao contrário, o enunciado

XIX CONGRESSO NACIONAL DE LINGUÍSTICA E FILOLOGIA

performativo não pode jamais ser nem um nem outro: tem sua própria função, serve para realizar uma ação. "Formular um tal enunciado" é realizar a ação, ação, talvez, que não poderia ser realizado, ao menos com uma tal precisão, de nenhum outro modo. (AUSTIN, 1998, p. 111).

Após essas conclusões, Austin observa que não existem critérios verbais capazes de distinguir enunciados performativos dos constativos. 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.

Temos necessidade, parece-me, é de uma doutrina nova, ao mesmo tempo completa e geral, do que se faz ao dizer alguma coisa, em todos os sentidos dessa frase ambígua, e do que chamo de ato de fala, não sob tal ou tal aspecto somente, abstração feita de todo o resto, mas tomada na sua totalidade. (AUSTIN, 1998, p. 121)

Portanto são as condições propostas nos atos de fala que irão operar os enunciados performativos e não sua fórmula.

3. *A problemática das identidades*

Para muitos, identidade pode ser definida como o que define o sujeito, seja a partir da afirmação do próprio sujeito ou até mesmo por elementos externos capazes de performatizar essa identidade. Nesta pesquisa, acreditamos que 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)

Para Hall (2006) existem três momentos históricos para a concepção de identidade: a identidade 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), identidade, portanto, seria um núcleo interior ao 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 certa rigidez. A noção de identidade para o sujeito sociológico implica estar consciente de que o núcleo interior dos indivíduos não é autônomo e nem autossuficiente, e sim que a interação deveria ser considerada importante para a mediação do sujeito para com seus valores, seus sentimentos, seus sentidos, seus símbolos e a cultura na qual está envolto. Com isso, o su-

jeito sociológico se dá a partir da interação do “eu” e a sociedade, com o detalhe que é um sujeito ainda composto por um núcleo, uma essência interior, um “eu real” (HALL, 2006, p. 11), mas suscetível a mudanças, em um diálogo constante com os mundos culturais diversos e as identidades que o circundam. Devido a essa comunicação do “eu” com o exterior, 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 [...]”. E é a partir dessa noção de fragmentação das identidades é que são concebidas as noções de identidades pós-modernas, capaz de eliminar a fixidez. A identidade do sujeito pós-moderno, portanto, torna-se uma “celebração móvel” (HALL, 2006, p. 13), capaz de se transformar continuamente em relação aos sistemas circuncidantes definindo-o historicamente e não biologicamente. 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.

Podemos atribuir o conceito de enunciados performativos à ideia de identidades cambiantes, já que essas identidades são formadas a partir da linguagem com os usos sociais. O uso de enunciados performativos, tal como Butler coloca (1997, *apud* MUNIZ, 2010), no momento após o parto, quando o médico profere o enunciado “é uma menina” não é apenas constatar qual será o sexo da criança, “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.

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)

A relação entre performatividade e identidades não se prende apenas às questões de gênero, mas também questões de raça, como podemos observar na identidade negra do congadeiro latino-americano, que trazem desde seus antepassados uma tradição baseada na oralidade. O povo negro trazido à força ao Brasil performatiza suas tradições e identidades e

XIX CONGRESSO NACIONAL DE LINGUÍSTICA E FILOGIA

as mantém vivas, latentes, de forma que não sejam esquecidas. Foi a partir dessa transmissão dos conhecimentos ancestrais trazidas da África ao Brasil que podemos notar a desvalorização dessas tradições desde o período colonial quando eram obrigados a deixar toda sua ancestralidade, crenças e cultura de lado para que fossem batizados. Castanha (2008) coloca que devido a essas conversões católicas forçadas aos negros, preservar costumes e hábitos, tais como língua e religião tornavam-se cada vez mais difíceis e com isso uma forma política de se colocar a favor de certas tradições, mantendo-as latentes em suas memórias e na oralidade.

Mesmo com essas imposições aos negros não eram permitidos acessar as igrejas dos brancos, o que os fez organizarem-se em irmandades e construir igrejas cujos patronos eram negros, tais 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). Além dessas igrejas, existiam aquelas construídas aos santos protetores como Nossa Senhora do Rosário, que recebiam procissões, promessas e festas. E dessa forma, orixás eram relacionados pelos negros com santos católicos, como Ogum e São Jorge ou Iansã e Santa Bárbara, reelaborando suas vivências religiosas na sociedade colonial e (re)construindo suas identidades, culturas e tradições em terras brasileiras. Marcando, 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 xquerê e o adufe. 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 cativo. Pediam proteção aos santos. Reafirmavam a identidade. (CASTANHA, 2008, p. 27)

Essa tentativa de silenciamento levou ao hibridismo de certas tradições e nos possibilita pensar que “[...] falando em termos etnográficos, não existem formas puras”. (HALL, 2003, p. 343). Para Hall, essas culturas não devem ser ouvidas como recuperação de diálogos perdidos e sim como elas realmente são como 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 (2003, p. 340) a palavra “popular”, para cultura, carrega um dado peso devido ao fato de a cultura popular ter sua base em “experiências, praze-

res, 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”. Essa visão possibilita uma aproximação com Pinto (2007, p. 24) e seus estudos sobre performatividade e corpo. Pinto afirma serem os atos repetidos dentro de um quadro capaz de constituir gêneros, ou seja, atos ritualizados através de um corpo que fala, possibilitando ritualizar a “cultura popular” e mantê-la como resistência a partir da performatividade dos atos de fala.

4. O Congado

Com datações que se aproximam ao século XVI, durante o período colonial brasileiro, o Congado – conhecido como Congo, Congada ou até mesmo Reino – é uma tradição religiosa de matriz africana na qual, 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 disseminações”.

Uma tradição cristã católica dentro das religiões de matriz africana ou uma tradição de matriz africana dentro das tradições cristãs? Esse é um ponto em que se cruzam ambas as tradições, onde não existem sobreposições. Ao mesmo tempo em que cantam canções/pontos com vínculos nitidamente africanos, por exemplo, “Aba Cuna Zambi Pala Oso” (Negros do Rosário), os congadeiros cantam sua devoção aos santos católicos.

Seja nos cantos, nas vestimentas, nas danças, nos tambores podemos perceber a identidade afro, uma identidade, que dentro do Congado, não é esquecida e nem marginalizada. A autora Martins (1997) coloca que durante a diáspora negra, os africanos tiveram seu “corpo e seu *corpus* desterritorializados” e marcado pela cultura europeia, que grafou assim seus códigos linguísticos, religiosos, filosóficos e culturais. Porém, mesmo com essas cicatrizes deixadas pelo colonizador europeu, a identidade africana nunca foi – e nunca será – esquecida, mantendo assim seu caráter de resistência e construindo uma sobrevivência étnica, política e sociocultural.

Foi a partir do forte caráter de resistência, que, mesmo com as leis presentes no sistema escravocrata em que os africanos eram submetidos e marginalizados, a cultura da oralidade sai vitoriosa frente à cultura ágrafa

XIX CONGRESSO NACIONAL DE LINGUÍSTICA E FILOGIA

européia – a qual menosprezava a riqueza simbólica presente na linguagem oral dos escravizados e buscava invalidar o panteão das religiões de matriz africana – e nasce o Congado, repleto de músicas, danças e festejos. E foram dessas “encruzilhadas” que nasceram os “jogos ritualísticos de linguagem e *performance* culturais”. (MARTINS, 1997, p. 26) do Congado.

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 em diferentes roças, afirmando que “*ia de congada*” (SILVA, 2011) até o local em que trabalhavam e que suas festas eram o único dia de descanso oferecido pelo senhor de engenho. Nessas festividades, ocorriam homenagens a santos e santas padroeiros, coroações aos Reis Congos. Além dessa característica festiva, o autor afirma que existem aqueles que dizem que uma das funções das Congadas era a de conseguir dinheiro para alforriar escravos. Esses escravos, quando já alforriados, migravam para Minas Gerais e lá buscavam ouro para conseguirem a alforria de mais escravos. Podemos observar esse sofrimento ao qual os eram submetidos, aliado à devoção, na seguinte canção, entoada em festividades congadeiras:

No tempo do cativoiro
Quando senhô me batia
No tempo do cativoiro
Quando senhô me batia
Eu pedia por Nossa Senhora, meu Deus
Quando a pancada doía
Eu pedia por Nossa Senhora, meu Deus
Quando a pancada doía.

(No tempo do cativoiro – Negro do Rosário, 1992).

Devido a essas festividades, podemos colocar que, por constituir-se de uma narração de narrativas transmitidas oralmente, existe a recriação de temas, com recorrentes supressões e acréscimos característicos das transmissões orais, o que, sem dúvidas, contribui para a (re)construção da memória de grupos sociais africanos, proporcionando uma constante reelaboração das identidades. Para 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, na qual ne-

gros não podiam entrar. E 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, mas após muita persistência dos escravizados para ajudar, os brancos se rendem e permitem 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 movimentasse as águas, mas não os acompanhou. Foi aí então que os moçambiqueiros, pretos velhos, pobres, de vestes simples e pés descalços, trazem seus tambores sagrados, os *candombes*, sua voz glutal, suas *cungas*, seus *pantagomes* e sua fé que assim, agradando a santa que os acompanha sentada no maior tambor, o Santana ou Chama.

São nessas celebrações, na recriação desse mito, que podemos observar a afirmação da identidade negra, um posicionamento político frente ao sistema de opressão colonialista. É no jogo linguístico que podemos observar a devoção e a fé latentes, onde o “mítico e o místico se hibridizam com outros temas e narrativas que recriam a história da travessia de negros e seus descendentes brasileiros” (MARTINS, 1997, p. 46). Os principais protagonistas das tradições congadeiras variam conforme a localização. Em Minas Gerais, podemos observar guardas como: Congos, Moçambique, Marujos, Catupés, Vilões, Caboclos, as quais se diferenciam por suas vestimentas, cantos e danças. Essas guardas são a menor unidade do Congado e podem ser empregados também com os termos “Terno” ou “Corte”, onde a autoridade central é a figura do Capitão – responsável por manter a ordem (SILVA, 2010, p. 17). 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 Congado de maior destaque são as guardas de Congo e de Moçambique. Essas, apesar de possuírem suas semelhanças, tais como as roupas brancas, possuem suas peculiaridades: nas guardas de Congo é usado, além dos saiotes de cores azuis, rosa, vermelha, amarela, verde, usam capacetes, repletos de ornamentos como flores, espelhos e fitas coloridas. Em suas danças performatizam passos acelerados e saltitantes e “rompem obstáculos” com espadas e/ou longos bastões coloridos. Já as guardas de Moçambique, usam, em sua maioria, saiotes azuis, brancos ou rosa sobre suas vestimentas brancas, turbantes, gungas nos tornozelos (algo semelhante a um chocalho construído com latas e

chumbo) – podemos pensar nesse adereço como uma maneira de performatizar e simbolizar as correntes usadas pelos escravos no período de escravidão. Suas danças são mais cadenciadas e suas coreografias possuem passos mais marcados se compararmos com as guardas de Congo. De movimentos lentos, nos quais os pés nunca se afastam do chão, a guarda de Moçambique mantem sempre os ombros encurvados e seus movimentos são sempre acentuados por seus cantares:

Olê, vamo devagá
Olê, vamo devagá
Moçambiqueiro não pode corrê
Moçambiqueiro não pode corrê
Olé vamos devagar

(MARTINS, 1997, p. 46)

Essas guardas trazem consigo o terço, o rosário cruzado no peito – o que pode ser considerado um dos elementos simbólicos mais visualmente característicos. Todos esses elementos de linguagem performatizam uma tradição africana resistente, seja nas vestimentas, nas canções, nas danças.

5. Conclusão

Após o conhecimento de algumas tradições Congadeiras, assim como suas canções, histórias e observações a respeito da identidade africana recriada na diáspora, podemos observar como essas tradições performatizam a resistência de uma identidade negra, congadeira, uma identidade de um povo de fé, que não deixa suas tradições morrerem. Trazem sempre consigo a memória de um povo marcado pela diáspora africana. Como vimos na canção “No tempo do cativo” a invocação aos santos católicos mantém latente a fé e devoção dando sentido aos cortejos e festividades. A ideia de escravidão e devoção performatizam a memória e a resistência de um passado no qual o negro era colocado à margem, e através de uma estrutura ritualizada dos cortejos, os integrantes possibilitam uma leitura do passado afro-brasileiro. Essa consciência permite uma (re)construção dos valores e tradições passados de geração em geração através de oralidade. Dessa forma se dão as instituições ritualizadas, com a transmissão de mensagens, tradições e valores, que quando colocados numa rotina, no que é sagrado dentro do Congado, são capazes de performatizar resistência, que na presença do outro, para Silva (2010) deslocará essas identidades, o que poderá torna-las forte. Além disso, é dentro

dessas instituições ritualizadas, como no Congado, que o negro toma consciência de sua identidade e se coloca como igual:

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. (SILVA, 2010, p. 156)

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, devido aos seus epistemes africanos, quando se vestem de branco, quando cantam suas canções em cortejos e colocam suas identidades em questão.

E são essas identidade em (re)construção, identidades que se cruzam (MARTINS, 1997) que nos possibilitam pensar no Congado como forma de performatividade e assim colocar as religiões de matriz africana trazidas ao Brasil no século XVI em paralelo com as ideias dos *Atos de Fala* da Pragmática proposto por Austin no século XX. Enquanto os congadeiros cantam pontos como “Abá Cuna Zambi Pala Oso” (*Negros do Rosário*, 1992) de caráter nitidamente africano, não esquecem sua devoção aos santos católicos, portanto, não há uma sobreposição das influências externas, elas são fragmentadas – como propõe Hall e as identidades pós-modernas – elas se tornam móveis dentro do Congado. Portanto, há performatividade no fazer congadeiro, seja nas canções, nos pontos, na devoção aos santos e santas, nos cortejos, nas danças, nas vestimentas, toda a linguagem existente no Congado trazem de forma performativa a tradição, a memória e a resistência das tradições e culturas afro.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- AUSTIN, J. J. Performativo-constativo. In: OTTONI, P. *Visão performativa da linguagem*. Campinas: UNICAMP, 1998, p. 109-144.
- CASTANHA, Marilda. *Agbalá, um lugar no continente*. Ilustração da autora. São Paulo: Cosac Naify, 2008.
- HALL, Stuart. Que “negro” é esse na cultura negra? In: SOVIK, Liv (Org.). *Da diáspora: identidade e mediações culturais*. Belo Horizonte: UFMG, 2003, p. 335 -339.

XIX CONGRESSO NACIONAL DE LINGÜÍSTICA E FILOLOGIA

HALL, S. *A identidade cultural na pós-modernidade*. Trad.: Tomaz Ta-
deu da Silva e Guacira Lopes Louro. 11. ed. Rio de Janeiro: DP&A,
2006, p. 7-22.

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

MUNIZ, Kassandra da Silva. Sobre política linguística ou política na lin-
guística: identificação, estratégias e negritude. In: FREITAS, Alice Cu-
nha de. (Org.). *Linguagem e exclusão*. Uberlândia: Edufu, 2010, p. 99-
123

OS NEGROS do Rosário. Lapa Discos, 1992. Disco compacto (38 min.):
digital, estéreo.

PINTO, Joana Plaza. Pragmática. In: MUSALIM, Fernanda; BENTES,
Anna Christina. (Org.). *Introdução à linguística: domínio e fronteiras*,
vol. 2. São Paulo: Cortez, 2001.

_____. Conexões teóricas entre performatividade, corpo e identidade.
D.E.L.T.A., vol. 23, n. 1, p. 1-26, 2007.

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

_____. Da arrogância cartesiana à “nova pragmática”. In: SILVA, Da-
niel Nascimento e; FERREIRA, Dina Maria Martins; ALENCAR, Clau-
diana Nogueira de. (Org.). *Nova pragmática: modos de fazer*. São Paulo:
Cortez, 2014.

SILVA, Daniel Albergaria. *Ternos de congado, santos e ancestrais: as
redes de interação no contexto das festas do rosário em Minas Gerais*.
2011. Disponível em:

<[http://www.xiconlab.eventos.dype.com.br/resources/anais/3/130834
6412_ARQUIVO_Conlab-DanielAlbergaria.pdf](http://www.xiconlab.eventos.dype.com.br/resources/anais/3/1308346412_ARQUIVO_Conlab-DanielAlbergaria.pdf)>. Acesso em: 20-05-
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.