



Revista Latino-Americana
de Estudos Avançados

V.1, N.1

JAN./JUN. 2016

p. 101–117

FESTAS NEGRAS DO CICLO NATALINO NO SÉCULO XIX NA AMÉRICA DO SUL E NO CARIBE

AFRICAN CELEBRATIONS AT THE CHRISTMAS HOLIDAYS IN SOUTH
AMERICA AND CARIBBEAN DURING THE NINETEENTH CENTURY

FIESTAS NEGRAS DE LA NAVIDAD EN SUDAMERICA Y CARIBE
EN EL SIGLO XIX

NIRLENE (BEBEL) NEPOMUCENO¹

¹ Bolsista CAPES de Pós-Doutorado e professora colaboradora no Programa de Pós-Graduação em Museologia da Universidade Federal da Bahia, Salvador. Pesquisadora do Centro de Estudos Culturais Africanos e da Diáspora.
bebelnepomuceno@gmail.com

RESUMO: Este artigo acompanha festas de protagonismo negro durante o ciclo natalino na América do Sul e no Caribe durante o século XIX, buscando evidenciar dinâmicos processos de trocas e incorporações entre diferentes grupos de africanos escravizados e destes com os indígenas locais e com o colonizador. O artigo também destaca similaridades e diferenças que tais celebrações partilham entre si, destacando o papel da oralidade e da memória do corpo nessas transmissões e trocas de saberes.

Palavras-chave: Festas negras, diáspora, performances, corpo, memória.

RESUMEN: Este artículo elige fiestas negras ocurridas durante el ciclo de Navidad en América del Sur y el Caribe en el siglo XIX como su campo de estudio. Se intenta mostrar los dinámicos procesos de intercambios y fusiones entre prácticas culturales de diferentes grupos de esclavos africanos y de ellos con los pueblos nativos y con los colonizadores. Destaca similitudes y diferencias que tales celebraciones comparten entre sí, señalando el papel de la memoria del cuerpo y de la oralidad en estas transmisiones y intercambios de saberes.

Palabras clave: Fiestas negras, diáspora, tradiciones orales, cuerpo y memoria

ABSTRACT: This paper outlines the emergence of Black festivities around Christmas holidays in South America and Caribbean during the nineteenth century. Its aim is to disclosing the dynamic mergers and exchanges process created by African slaves from different backgrounds, and those with local indigenous and the colonizers. The article also shows similarities and differences that such celebrations share among themselves highlighting the role the orality and the memory of the body in this knowledge transfer and exchange.

Keywords: Black festivities, diaspora, performance, body and memory.

INTRODUÇÃO

Bem antes que o carnaval contemporâneo ganhasse as ruas, em fins do século XIX e começo do XX, e viesse a se tornar, como no caso do Brasil, uma das maiores festas populares de todos os tempos, eram as celebrações do chamado ciclo natalino as detentoras dessa primazia. Ocorrências desse tipo foram comuns em praticamente toda a América e região caribenha até pelo menos o último quartel do século XIX, como se depreende de registros de cronistas, memorialistas e viajantes oitocentistas. Por ciclo natalino compreende-se o período de quatro semanas que antecede o Natal até o Dia de Reis, seis de janeiro, podendo, em alguns casos, estender-se até dois de fevereiro.

No passado, em regiões de colonização anglófona, essas celebrações foram bastante comuns no dia seguinte ao Natal, conhecido como *Boxing Day*, e também no Ano Novo. Já nas de colonização ibérica, por exemplo, os festejos deram-se mais comumente na véspera e dia de Natal e no Dia de Reis. Embora regidas pelo calendário cristão, notadamente o católico, o que se observa é que as celebrações desse período foram apropriadas e assenhoreadas por africanos escravizados e seus descendentes, independentemente de tais festividades ocorrerem sob realidades, domínios, línguas, crenças e colonizações distintas.

Reunindo africanos de diferentes origens, negros nascidos nas colônias, escravizados e livres, homens, mulheres e crianças, tais manifestações ocuparam as ruas de diversas cidades e compuseram o cenário da vida colonial do “novo mundo” entre os séculos XVII e XIX, naquelas áreas em que africanos escravizados e seus descendentes marcaram presença.

O cubano Argeliers León (2001, p. 52) situou a presença negra nas Américas “desde o arco das Antilhas até as duas grandes zonas agrícolas ao Norte e ao Sul do continente”, sustentando que ela foi determinante para as muitas características comuns que a região carrega ainda hoje, não apenas no tocante a celebrações e festividades, mas também a aspectos da vida cotidiana como um todo, a despeito das especificidades de cada área. Mais recentemente, o Programa das Nações Unidas para o Desenvolvimento (PNUD), por meio do Projeto Regional “População afrodescendente da América Latina” (2010),² estimou que pretos e mestiços representam entre 20 e 30% da população latino-americana, um número que especialistas projetam em 150 milhões de pessoas, incluindo o Caribe, essa “espécie de prefácio ao continente americano”, na asserção de Édouard Glissant.³

Esse espaço com características em comum esboçado por León foi interpretado por autores como Glissant (2005), Benítez-Rojo (1998) e Gaztambide-Geigel (1996), dentre outros, como Caribe cultural, uma área não circunscrita apenas à geografia, mas dotada também de valores comuns compartilhados por grupos humanos de naturezas diversas, um “país” que ignora fronteiras nacionais e privilegia as imbricações resultantes da confluência de diferentes povos e culturas. A multiplicidade de povos afrodescendentes nessa região compõe desde

² Projeto desenvolvido no âmbito do Programa Regional RBLAC/PNUD, 2008-2013. Mais informações em <http://www.afrodescendentes-undp.org> e <http://nossocoletivonegro.blogspot.com.br/2011/12/america-latina-e-negra.html>. Acesso em: 22 set. 2015.

³ De acordo com Glissant (2005, p. 15), “nos séculos XVI e XVII, chamava-se o mar do Caribe de mar do Peru. Ora, o Peru está do outro lado do continente e não existe nenhuma relação possível. Já se havia então compreendido que estava ali uma espécie de introdução ao continente, uma espécie de elo entre o que é preciso deixar atrás de si e o que é preciso dispor-se a conhecer”.

sociedades e culturas maciçamente negras, como é o caso da Jamaica e do Haiti, a aquelas com parcela expressiva de população de origem africana, exemplos do Brasil, Colômbia, Panamá e Cuba, passando por outras com minoria negra em seu conjunto populacional, situação de Venezuela, Equador, Uruguai e Peru (FERREIRA, 2002).

Os inúmeros aportes culturais e valores negro-africanos transmitidos à região foram essenciais para a constituição do que se convencionou chamar de cultura latino-americana, e ainda carecem de ser analisados em toda a sua complexidade. Embora tais legados sejam patentemente denegados e invisibilizados, mesmo na atualidade, são “tão centrais e fundamentais que não há forma de discutir as Américas exata e honestamente sem levá-los em consideração”, como argumenta a antropóloga Sheila Walker, ao lembrar que africanos e descendentes

Formaram parte da agricultura que permitiu a sobrevivência dos imigrantes europeus voluntários e dos africanos involuntários. Fizeram parte da tecnologia que permitiu a todos trabalhar e criar. Fizeram parte da economia que possibilitou o desenvolvimento e a expansão das sociedades. Fizeram parte da criação de línguas, nas quais todos aprenderam a se comunicar. Fizeram parte da definição da natureza do espiritual e do modo como acessá-lo e se relacionar com ele. Fizeram parte da criação de todas as miríades de sistemas culturais, formas e estilos nos quais todos os imigrantes europeus e africanos se organizaram e expressaram suas identidades (WALKER, 2002, p. 37).

Os africanos que forçosamente viveram o tráfico deixaram para trás sociedades fundadas em relações de parentesco, vivências comunitárias, ordenamentos de mundo com base em energias e forças da natureza e tradições de oralidade. Trouxeram, em contrapartida, inscritos em seus corpos, memórias, saberes e modos de ver o mundo transmitidos oralmente de geração a geração, que lhes possibilitaram, nas margens de cá do Atlântico, reconectar-se com a terra apartada por meio de ritos, ritmos, música, crenças, etc. A plasticidade de suas culturas facultou-lhes aceitar, rejeitar e se apropriar de práticas e artefatos de outros códigos culturais de acordo com suas próprias necessidades (OKOYE, 2010), sobretudo quando estes ofereciam correspondências a seu universo de valores, sem necessariamente desvincularem-se totalmente de suas tradições culturais de origem.

Agindo paralelamente ao/nos interstícios do sistema dominante (SODRÉ, 1988), criaram espaços de luta, resistência e integração, através dos quais afirmaram sua humanidade, recriaram ou inventaram novas identidades, teceram memórias e reconstituíram laços de afinidade, compadrio e solidariedade, em substituição àqueles esgarçados pelo aprisionamento e exílio. Práticas culturais funcionaram, simultaneamente, como campo de africanidades e espaço de negociação durante a vigência do regime escravista e também após seu término.

Em sociedades africanas, sobretudo no passado, “música e dança não se apresentavam como simples formas recreativas e tinham fortes qualidades adicionais, em termos simbólicos e religiosos” (RUSSEL-WOOD, 2001, p. 20), entendimento partilhado também pelo cineasta nigeriano Ola Balogun (1977, p. 44-45), ao assinalar que “as formas de arte

africana têm de característico o fato de raramente serem praticadas com o único fim de divertir”. Balogun ainda reitera que “a música, a dança e os ritos são, na maior parte dos casos, praticados num contexto ligado a uma cerimônia de ordem religiosa ou social”, que transcorrendo em ambiente comunitário expressam a vida do grupo e dão a seus membros um sentido de pertencimento e solidariedade.

Com base em tais percepções, neste artigo elegem-se expressões de comunicação, visão de mundo e práticas culturais de africanos em diáspora como campos privilegiados para o acompanhamento de processos de transformações histórico-sociais de culturas africanas no “novo mundo”, principalmente ao se considerar que, no passado colonial, festas do calendário oficial constituíram espaços permanentes de embates entre diferentes modos de ver e viver o mundo, tornando-se “cenários para a dramatização de múltiplos aspectos da experiência humana” (FERREIRA; ANTONACCI, 2004, p. 9-10). Distanciadas no tempo, tais celebrações possibilitam “refletir sobre poderes e perspectivas do devir, sem perder de vista que celebrações articulam cultura e natureza em expressões orais, escritas, visuais que, seletivamente, incorporam tempos, espaços e relações históricas”. Nesse sentido, as festas negras ou de protagonismo negro, talvez mais até do que quaisquer outras do período colonial, quer na América Latina, quer no Caribe, expressam tensões e apontam para artimanhas de sobrevivência cultural, traduzidas nas incorporações seletivamente elaboradas de determinados elementos, o que acabava por confundir aqueles responsáveis por controlá-las e por zelar pelo exercício de práticas “civilizadas”.

ÁFRICA VIVA

Viajantes oitocentistas e cronistas do século XIX são pródigos em relatar a ocorrência de festas do ciclo natalino nas mais diversas regiões das Américas e do Caribe. De acordo com esses relatos, essas celebrações já eram comuns no século XVII, mas foi a partir dos oitocentos que elas ganharam maior difusão e passaram por significativas transformações, em estreita vinculação com mudanças no contexto social e econômico das regiões a que estavam afeitas. Tais registros são contundentes em mostrar também um forte viés africano nessas celebrações, o que não deve ser atribuído apenas ao fator demográfico, embora em muitas das então colônias europeias nas Américas e Caribe o número de negros – escravizados ou livres – excedesse o de brancos, como era o caso, por exemplo, do Brasil e da Jamaica.⁴

A predominância negra a ser aqui realçada diz respeito à forma vibrante e intensa com que a África continuava viva em tais celebrações. A dimensão africana dessas comemorações é explicitada em registro do antropólogo cubano Fernando Ortiz no folheto *La fiesta afrocubana del Día de Reyes* (1992),⁵ no qual rememora celebrações do ciclo

⁴ No Brasil, durante todo o período colonial, negros, mulatos, caboclos e índios compuseram ao menos 70% da população, em contraponto a 30% restantes de brancos. Na Jamaica, no século XIX, a proporção entre brancos e negros era de 1 para 32, isto é, para cada branco residente na ilha havia, em contrapartida, 32 negros.

⁵ Publicado originalmente na forma de folheto na Revista *Bimestre Cubana* (v. XV, 1920). Posteriormente foi reproduzido em *La Reforma Social* (XVII, n. 4, 1920); *Archivos del Folclore Cubano* (v. I, n. 2, 1924) e, nos números 3 e 4, em 1925. Em 1960, a *Dirección de Publicaciones del Departamento de Asuntos Culturales del Ministerio de Relaciones Exteriores de La República de Cuba* lançou uma nova edição. A edição aqui consultada é uma compilação de *Los Cabildos Africanos* e *La Fiesta Afrocubana del Día de Reyes*, publicada pela Editorial de Ciencias Sociales, de La Habana, em 1992, Colección Fernando Ortiz.

natalino em Cuba e em outras regiões latino-caribenhas, mostrando que elas se tornaram recorrentes em praticamente toda a América, sobrepondo-se, na maioria das vezes, a formas culturais do colonizador europeu. De acordo com Ortiz (1992, p. 25) “*aquel día* [o de Reis] é África negra y ultratlántica con sus hijos, sus vestidos, sus músicas, sus lenguajes y cantos, sus bailes y ceremonias, sus religiones y instituciones políticas, se trasladaba a Cuba, principalmente a La Habana”.

Embora se tratando de festas distintas, as celebrações espalhadas pelas Américas no período em questão podiam compartilhar elementos comuns tais como: dança, música, sátiras, sistema processional, visitas casa a casa, presença de mascarados, desafios versegados, cantos responsoriais, elementos a que o teatrólogo e teórico nigeriano Esiaba Irobi (2007) denominou “escritas performativas”, espécie de código corporal que acompanha muitas das práticas culturais da diáspora africana. Viajantes europeus e cronistas locais, em estranhamentos frente ao “outro”, reduziram essas performances, quase sempre, a “saltos e volteios”, “estranhas contorções de corpo” (BETTELHEIM, 1988, p. 53) ou a “danças estrepitosas” (ORTIZ, 1992, p. 33), isso quando não as olhavam com temor, face ao seu potencial de comunicação que podia conduzir a revoltas.

O que essas festas representavam para aqueles que delas participavam? Quais sentidos tinham? Seriam os mesmos atribuídos pelos senhores e autoridades religiosas das colônias? O que impelia africanos e descendentes para as ruas num período tão fortemente demarcado por simbologias cristãs? A performance ritual inscrita nessas comemorações remete para eventos carregados de espiritualidade e ancestrais memórias, evidenciando que os processos de “recriação de Áfricas” no novo mundo guardam similaridades culturais e de experiências, independentemente da origem do colonizador, da língua a que africanos escravizados estiveram submetidos e do espaço geográfico para o qual foram transplantados. De acordo com Martins (2002, p. 70), “por meio delas podemos vislumbrar alguns dos processos de criação de muitos suplementos que buscam cobrir as faltas, vazios e rupturas das culturas e dos sujeitos que aqui se reinventaram, dramatizando a relação pendular entre a lembrança e o esquecimento, a origem e a sua perda”.

“Ajuntamentos” de negros ocorreram desde os primeiros tempos de colonização das Américas, como prova variada documentação. Muitos desses agrupamentos tinham como propósito a eleição de reis e rainhas ou lideranças escravas, como atestou o aventureiro e mercador italiano Girolamo Benzoni, que durante 15 anos percorreu as Antilhas e diversos países das Américas Central e do Sul. Em 1540 ele relatou ter presenciado a eleição de reis negros de diferentes “nações” na ilha de Hispaniola (República Dominicana e Haiti), destacando no registro a animosidade existente entre os diferentes grupos (THORNTON, 1998, p. 202).

Outro registro do século XVI diz respeito à Colômbia. Em 1573, em Cartagena, escravizados solicitaram às autoridades licença para dançar e tocar seus tambores nas ruas e, usualmente, escolher suas lideranças. Mais de cem anos depois, o mulato Francisco de Veas provava que tal prática continuava ativa. Preso e interrogado em 1693 acerca de uma possível conspiração escrava, admitiu que as “nações” promoviam coroações para indicar anualmente seus líderes e oficiais militares (THORNTON, 1998, p. 203). Em 1609, no Méxi-

co, o franciscano Juan de Torquemada assistiu, “horrorizado”, a “ajuntamentos” de negros para escolha de reis e rainhas, acontecimento que voltou a testemunhar em 1612, conforme documenta em sua obra *Monarchia Indiana* (1943-1944).

No caso do Brasil, documentação acerca de eleição/coroação de reis negros data do século XVII. Citando Patrícia Mulvey, a pesquisadora Elizabeth Kiddy (2008) afirma ter ocorrido na irmandade ligada à Igreja de Nossa Senhora do Rosário dos Homens Pretos, no Recife, a primeira eleição de um rei negro na então colônia portuguesa, em 1674. Contudo, o viajante francês Urbain de Rennefort faz menção a uma procissão, reunindo mais de 400 negros e negras, que percorreu as ruas de Olinda em 1666, celebrando a eleição de rei e rainha (SOUZA, 2002). O jesuíta italiano Antonil, que viveu no Brasil entre o final do XVII e as duas primeiras décadas do XVIII, via nessa prática um eficiente antídoto à melancolia dos escravizados e a possíveis desobediências e revoltas negras.

O memorialista Melo Morais Filho (2002), ao detalhar um registro sobre a coroação de um negro da Irmandade do santo rei Baltasar, no dia de Reis, em 1748, no Rio de Janeiro, dá mostras de que o processo de preparação da cerimônia era longo e minucioso, cuidado apenas por aqueles pertencentes à mesma “nação” do rei eleito. Já a coroação propriamente dita congregava africanos de diferentes etnias, esquecidos, ainda que momentaneamente, de possíveis diferenças que pudessem ter entre si.

(...) levas de pretos, dançando e cantando, rufavam caixas de guerra, tangiam instrumentos músicos de seus climas natalícios, recebendo esmolas profusas, dádivas valiosas, que entravam para o cofre da irmandade, por conta da qual corria a despesa da festa.

A esses bandos tumultuários, a esses homens esculturais, nus da cintura para cima, de rosto deformado ou tatuado, segundo os estilos de suas nações, sucediam-se avultadas turmas de outros negros, de mulheres e crianças de diversas tribos (...).

E os foliões africanos, de calça e suspensórios, de faixas encarnadas e azuis, a tiracolo, com a cabeça adornada de penas e o peito listrado de tiras vistosas, tamborilavam em seus tamborins de dança, faziam evoluções com a perna no ar, cantavam suas cantigas bárbaras (...) um espetáculo variado e estranho, em que moçambiques, cabundás, banguelas, rebolos, congos, caçanges, minas, a pluralidade finalmente dos representantes de nações d’África, escravos no Brasil, exibiam-se autênticos, cada qual com seu característico diferencial, seu tipo próprio, sua estética privativa. (MORAIS FILHO, 2002, p. 279, 284)

Segundo ainda Morais Filho, a celebração, marcada pela opulência e pela pompa, transfigurava-se numa festa “tradicional e genuinamente africana”, embora ocorresse no interior de uma igreja, a de Nossa Senhora da Lampadosa, e oficiada por um capelão.

Quase às 10 horas, acendia-se a capela, o capelão revestia-se, os sinos repicavam (...) O Rei e a Rainha, com seus mantos de belbutina escarlate recamados de estrelas, com suas vestiduras cintilantes de lentejoulas e agaloadas(...), pisavam garbosos à frente de sua corte, levando dois vassalos as duas coroas, vestidos de capa e espada, ostentando na cabeleira carapinhada e no pontudo topete fios de corais e miçangas, que lhes desciam em voltas como um casco de capacete.

O Feiticeiro, desenrolando e enrolando em torno do pescoço enorme cobra, envergando vestimenta de peles e rubro cocar (...), volteavam-lhe os antebraços e o colo feiras de miçangas e de pequenos búzios, entremeados de figas e talismãs, de rosários e bentinhos (MORAIS FILHO 2002, p.279-284).

Essas eleições/coroamentos, misturando danças, teatralizações e ritmos com predominância de tambores, aparentemente nunca tiveram um propósito meramente festivo, servindo a diversos fins, inclusive o de recompor e retomar hierarquias de poder de reis ou nobres africanos aprisionados e transportados para as Américas.

(...) características fundamentalmente africanas de tais costumes [eleição de reis] não estavam apenas nos seus aspectos mais evidentes e ressaltados pelos observadores, geralmente europeus chocados com a diferença que muitas vezes sentiam como agressão e sempre como marca da inferioridade dos negros; estavam presentes no ato de escolher um rei ao qual a comunidade se reportaria para resolver suas questões internas e cuja autoridade seria aceita pela sociedade senhorial (SOUZA, 2002, p. 182).

O pintor francês Jean-Baptiste Debret, em sua estadia no Brasil, reportou a existência dessas “realezas ignoradas” entre escravizados do Rio de Janeiro ao retratar o “Enterro do filho de um rei negro”. Eles mantinham suas cortes e continuavam venerados pelos antigos vassallos, agora companheiros de infortúnios. No registro, Debret ressalta que, além de saudações respeitadas quando se encontravam nas ruas, os antigos súditos, confiantes nos conhecimentos de seus antigos líderes, costumavam consultá-los nas circunstâncias difíceis (DEBRET, 1989). Também Kiddy (2008) faz referência a certo rei eleito em Mariana, Minas Gerais, no século XVIII, que era procurado como adivinho e conselheiro, atraindo pessoas que vinham de longe para ouvir seus ensinamentos.

Reis e rainhas negros foram presenças certas em boa parte das celebrações de rua nos séculos XVIII e XIX, quer tais festejos estivessem vinculados ou não a cabildos ou irmandades. As coroações tanto podiam ocorrer em ocasiões especiais, seguindo o calendário cristão, notadamente o dia de Reis, como também a partir de “ajuntamentos” cotidianos. Ridicularizados por autoridades políticas e eclesiásticas coloniais, classificados como “reis de fumaça” ou “reis imaginários”, esses soberanos negros, mesmo sem suas reais insígnias de poder, continuavam a merecer o respeito e dedicação de seus súditos, cumprindo um papel cujo significado, reunindo poder político e saberes ancestrais, fugia ao entendimento daqueles externos ao grupo. Modelos de formações sociais africanas permaneciam vivíssimos nos cortejos e séquitos dos grupos de escravizados e livres.

APROPRIAÇÃO DE ESPAÇOS “EUROCRISTÃOS”

O dia dedicado aos Três Reis Magos, em especial, parece ter sido “de livre expansão” – nas palavras de um cronista cubano – para escravizados, livres e libertos. Não apenas em Cuba,

mas em várias regiões das Américas. Na ilha, tal celebração, que levava para a rua centenas de homens e mulheres, foi vigorosa até pelo menos 1880, momento em que começou a definir. “Os negros em Cuba não têm, em todo o ano, outras horas de mais alegria que as do dia dos Santos Reis; espalham-se por todas as direções, como uma nuvem negra sobre a cidade”, registrou o cronista Aurélio Perez Zamora em 1866 (ORTIZ, 1992, p. 33). Enquanto a “nuvem negra” tomava conta das ruas, explicava Zamora “os senhores fugiam para o campo como andorinhas para passar fechados em suas fazendas com suas famílias, ou em companhia de amigos, um dia de tranquilidade, de quietude, de completa calma”. As ruas, então, cediam espaço para “contorsões semilúbricas e semifrenéticas” conforme descrição do jornal *La Prensa* de 1843, de “grupos numerosos de homens e mulheres negros” que cruzavam a cidade em todas as direções ao som de seus tambores, “ridiculamente vestidos, adornados com uma profusão de fitas, miçangas, espelhos, penas e pedaços de tecidos de todas as cores”.

No meio de cada um desses grupos segue um de seus iguais, de estatura colossal, com a cara coberta por um lenço ou pintada de branco e vermelho, o que lhe dá um aspecto risível e extremamente ridículo. Este homem carrega na cintura um arco coberto por estopa e enfeitado com fitas, formando uma espécie de saiote que alcança e cobre os joelhos e que balança violentamente cada vez que ele dança diante das janelas ou varandas de seus senhores ou dos amos de seus amigos e acompanhantes (ORTIZ, 1992, p. 32).

A visão de tamanho conagraçamento impressionou e atordoou um jornalista do *El Faro Industrial de La Habana*. Em 1842, sem conseguir encontrar palavras capazes de traduzir a real dimensão da festa para seus leitores, ele optou por recorrer à ilustração num artigo sobre a celebração, como explicou em seu artigo:

en este día no solo tenemos que admirar ese conjunto extraordinario, sino que tenemos que ver y vemos con estos ojos que ha de comerse la tierra, los tangos de diablitos que recorren la población durante el día á caza de aguinaldos, tipos originalísimos que arriba ofrecemos á nuestros lectores, por creer débil el lenguaje para espresar la estravagancia de que sí arrojan (apud ORTIZ, 1992, p. 34).

Nem todos, porém, se encantavam com os “diablitos” em circulação pelas ruas de Havana e outras cidades cubanas no dia de Reis. Os integrantes da sociedade de iniciação masculina Abakuá, ainda hoje existente em Cuba, também conhecidos por ñañigos, formada por escravizados de origem efik e outros grupos ibíbios provenientes da região do Delta do Níger (sudeste da atual Nigéria e sudoeste de Camarões), eram vistos com temor pela sociedade senhorial da ilha.

Para o literato Ramón Meza, “en los ñañigos todo era feroz, sombrío, nauseabundo”, uma “horda repleta de navajas y puñales” (apud ORTIZ, 1992, p. 30). Os Abakuá, para a ocasião, vestiam um colorido traje inteiriço, com motivos geométricos, que deixava a descoberto apenas os pés e as mãos. Um capuz de formato cônico cobria todo o rosto e a cabeça. O traje era complementado por borlas na altura dos tornozelos, joelhos, punhos,

cotovelos e cintura, na qual os ñãñigos carregavam também um chocalho formado por pequenos sinos, que percutiam habilmente no ritmo de suas danças.

Além de efiks, minas, mandingas, lucumis (iorubas), congos, ararás, liderados ou não por seus reis e rainhas, “trasladavam África” nas celebrações do dia dos Reis Magos, levando suas tradições, memórias, mitos e espiritualidades para as ruas, para inconformismo e desprezo daqueles pautados por racionalidades etnocêntricas.

Inúmeros grupos de africanos percorrem a pé as ruas da capital (...) sua aparência horroriza... O barulho que fazem os tambores, cornetas e apitos em todos os lugares atordoam os ouvidos dos passantes: aqui se vê um falso rei Lucumi entre a sua falange negra: ali, um gangá; mais adiante outro de nação Calabar etc, etc, e todos, governantes de um dia, cantam em monótono e desagradável ritmo em língua africana as memórias de seu povo: e centenas de vozes, umas agudas, roucas outras, mas todas selvagens, respondem em coro (...), formando um diabólico concerto difícil de descrever (ORTIZ, 1992, p. 33).

Apropriações do período natalino por grupos de escravizados, livres e libertos foram igualmente marcantes em várias outras ilhas do Caribe, com multidões de negros ocupando as ruas entre a noite de Natal e a do Ano Novo portando máscaras, usando trajes “grotescos” adornados com chifres ou equilibrando-se sobre pernas de pau.

O cenário não foi diferente na América do Sul. Países como Brasil, Venezuela, Colômbia e Peru também registram um passado de manifestações negras durante o período natalino. Félix Coluccio, em coleta e recompilação sobre costumes latino-americanos desse período, faz menção a negros em trajes inteiriços em juta vermelha complementados por máscaras, chifres, espelhos e outros objetos e a homens e mulheres dançando entusiasticamente e cantando com um som rouco acompanhados por tambores, levando nos dedos “unhas compridas artificiais, feitas de metal, que ajudavam a marcar o ritmo” (COLUCCIO, 1954, p. 58).

Em termos de Brasil, Vieira Fazenda (1923) registra que eram “inúmeros os folguedos, e diversos os seus nomes” nas “noites de folgança”, isto é, entre o Natal e o dia de Reis, tanto no Brasil colônia quanto no império. Morais Filho (2002, p. 75), ao narrar uma véspera do dia de Reis no Rio de Janeiro refere-se a “negros e negras vestidos de penas, rosando toadas africanas e fazendo bárbaro rumor com seus instrumentos rudes” que destoavam do “concerto magnífico” idealizado pela cidade “civilizada”. Registra manifestações semelhantes também em uma véspera de Reis na Bahia. “Não há quem tenha perlustrado as províncias do Norte, que não se recorde de um grupo de negros, vestidos de penas, tangendo instrumentos rudes, dançando e cantando, que, nos dias de festas populares percorre as ruas das grandes cidades e pequenos povoados” (MORAIS FILHO, 2002, p. 141).

No Uruguai, nos feriados de Natal, Ano Novo e dia de Reis, escravizados de distintas “nações” se reuniam para cantar, dançar e bater seus tambores, no que viria a ser conhecido como Candombe. No dia 6 de janeiro, paramentavam-se com requinte para a missa na catedral e, ao fim desta, desfilavam pelas ruas saudando as autoridades. À tarde, reuniam-se em suas irmandades para sessões de canto, dança e percussão que se estendiam até à noite (ANDREWS, 2007, p. 88).

O memorialista Isidoro de María registra que os *candombes* eram permitidos somente nas margens da cidade, isto é, além das muralhas que cercavam Montevidéu. Mesmo com essa exclusão espacial, em 1807 foi proibido, considerado imoral, interdição suspensa no ano seguinte. Entre 1807 e 1816, de acordo com o cronista, os *candombes* enfrentaram um ciclo de banimentos e concessões, sendo tolerados em alguns momentos, desde que realizados fora do espaço urbano, e interditados em outros (IRIGOYEN, 2000, p. 111). No fim do século XIX, o congraçamento da população negra metamorfoseou-se em procissão dançante, dando origem às *comparsas* que hoje caracterizam o carnaval uruguaio de 40 dias.

REDES DE TROCAS E IMBRICAÇÕES CULTURAIS

As festas negras ou de protagonismo negro do ciclo natalino, embora distintas guardam similitudes entre si, ora nos trajes, ora nos rituais, códigos e dinâmica, ora nos enredos. São festas polissêmicas, com diferentes significados, mas que nem por isso deixam de ter um certo sentido de unicidade. Foram e são expressivas, inclusive naquelas áreas em que a presença de escravizados africanos não alcançou grande monta. Na Venezuela, são conhecidas as festas, no mês de dezembro, em louvor a São Benedito, conduzidas por fraternidades negras que se baseiam numa hierarquia de cargos (14) e saberes, e concentradas, principalmente, nos estados de Zulia e Trujillo, na região norte do país.

Chamadas *Chimbángueles*, nome de um dos sete tambores usados na celebração, consistem em cortejos e procissões – iniciados em outubro e culminando em primeiro de janeiro –, nos quais a imagem do santo é levada pelas ruas ao compasso das batidas, sob a responsabilidade do “*primer capitán del santo*”, ou “*el hablador del santo*”, e seu bastão de mando “*itón*” (POLLAK-ELTZ, 1972; SUÁREZ, 2006). Cada etapa do festejo é marcada por distintos toques dos tambores. Entre outubro e janeiro, a imagem de São Benedito percorre povoados da região em visitas protocolares, sendo recebida pela comunidade anfitriã à porta de suas casas, quando “los dignatarios del culto realizan entonces un complejo conjunto de movimientos y saludos con las banderas y bastones de mando, en un ritual lleno de códigos”, detalha o etnomusicólogo Carlos Suárez (2010, p. 12), que lamenta o “empobrecimento de maneira contínua”, nos últimos quarenta anos, da transmissão de tais códigos de uma geração a outra.

Na tarde do primeiro dia do ano, os confrades vão ao cemitério render tributo aos mortos, especialmente aos ex-dirigentes das irmandades. Em seguida, voltam a percorrer as ruas até às dez da noite, quando a imagem do santo é devolvida ao altar no qual permanece o resto do ano. Pollak-Eltz (1972, p. 65) menciona que, no passado, antes de sair à rua, a imagem do santo era lavada com água e perfume e tanto o “*primer capitán del santo*” quanto os demais integrantes da cerimônia trajavam saia de palha ou de folha de palmeira enfeitada com fitas multicores por sobre a calça comprida, vestimenta mantida hoje por poucos grupos. À cabeça levavam um tipo de diadema adornado com fitas coloridas, flores de papel e penas.

Dada a existência do *itón* (símbolo de autoridade), o Chimbánguele é relacionado, de acordo com Suárez (2010), a práticas da sociedade fechada Abakuá, de Cuba, criada por remanescentes do grupo Efik (sudeste da Nigéria e sudoeste de Camarões). A forma dos tambores também remete aos utilizados na ilha, mas não há semelhanças na estrutura rítmica ou nas técnicas de execução. Por sua vez, o termo Chimbánguele, de acordo com Luis Gonzalez (s/d) deriva da palavra *Imbanglero*, relacionada a *Imbangala* (Jagas), nome atribuído a grupos militarizados que surgiram em Angola a partir do final do século XVI.⁶ Organizavam-se com base não em laços de parentesco, como era comum às sociedades africanas, mas por um sistema de adesão e fidelidade alicerçado em rigorosos ritos iniciáticos estruturados de forma hierárquica. Na descrição de Desch-Obi (2008), cada *kilombo Imbangala* dividia-se em 12 esquadrões, liderados cada um por um capitão.

A exemplo da Venezuela, o culto a São Benedito é praticado em algumas regiões brasileiras, sobretudo por comunidades negras. No Espírito Santo, a celebração Ticumbi, em honra ao santo negro ou mouro, como é conhecido, guarda semelhanças à festividade venezuelana em termos de procedimentos e códigos. O Ticumbi de Conceição da Barra é praticado por famílias quilombolas, hoje expulsas de suas terras por florestas de eucaliptos para produção de celulose. De formação exclusivamente masculina, estrutura-se numa hierarquia de cargos (13) em torno de mestres e aprendizes. Seus integrantes mantêm entre si laços de sangue ou de parentesco por afinidade, únicas formas de associação ao grupo.

A celebração em torno do santo estende-se do primeiro sábado de novembro até primeiro de janeiro, ponto alto da comemoração. Nesse dia, em mais uma analogia ao culto na Venezuela, os participantes percorrem as ruas da cidade, da manhã à noite, entoando loas ao santo, entrando em casas de devotos, travando duelos verbais e simulando lutas de espadas e embates corporais em torno de dois reis, um católico e outro pagão, que ao final da disputa se dobrará à conversão. A visitação à casa dos devotos também obedece a um ritual de diferentes passos e troca de lugares entre os membros, no qual a ideia de circularidade está muito presente, uma vez que a entrada e saída do grupo das residências deve dar-se por portas diferentes, de forma que se circunde a edificação.

A peregrinação do Ticumbi inclui ainda uma parada à porta do cemitério, onde “aqueles que já se foram” são reverenciados. À noite, no encerramento, a imagem de São Benedito é devolvida ao lugar de origem, uma comunidade ribeirinha de jongo. Ao longo do tempo, os tambores desapareceram da celebração Ticumbi, substituídos por instrumentos de corda e por pandeiros. Estes, entretanto, são feitos artesanalmente, em madeira e couro, a partir de ensinamentos transmitidos pelos mestres aos aprendizes. Os integrantes do Chimbánguele, na Venezuela, também mantêm a prática de fabricação de seus tambores, ofício que “*encierra secretos que garantizarán las cualidades de su sonido. Los conocimientos del constructor pasan de generación en generación, hasta que logran llegar a un grado de excelencia acústica notable*” (SUÁREZ, 2010, p. 26).

⁶ A partir dos anos 1960, estudiosos aprofundaram os debates em torno da identidade e dos mitos que cercam a existência dos *Imbangala*, tidos como sanguinários e antropófagos. O historiador Joseph Miller defende que a difusão de narrativas sobre a crueldade dos *Imbangalas* beneficiava missionários, comerciantes de escravos e o governo português, que assim justificavam suas atividades de tráfico humano. Ver Miller (1973), Thornton (1978), Fonseca (2010), Silva (2002).

Se, atualmente, entre os participantes do Chimbánguele já não é tão comum o traje de palha recoberto por fitas coloridas referido por Pollak-Eltz (1972), os confrades do Ticumbi, em contrapartida, zelam por suas indumentárias: calça comprida branca sobreposta por um saiote da mesma cor em crochê, tricô ou renda, forrada de vermelho. Camisa de mangas compridas, encimada por outra de mangas curtas, ambas brancas, sustentando duas fitas coloridas transpassadas sobre o peito. O traje se completa com sapatos brancos e um lenço, igualmente branco, na cabeça, preso por uma guirlanda ricamente adornada com flores plásticas e espelhos. Antes de envergarem o alvo figurino ao amanhecer do dia da apresentação, os participantes lavam-se num rio.

Para Thompson (1988), alguns princípios presentes em cerimônias e manifestações nas regiões da diáspora, não importa o quão mesclado estejam, são reveladoras da influência da estética africana. Cita, entre esses princípios, o canto responsorial, a percussão, os desafios verbais entre dois contendores e aquilo a que chama de “geometria social”, qual seja, a importância e simbologia de sistemas processionais e de circularidade em rituais e celebrações, com ou sem máscaras.

As festas e celebrações contextualizadas neste artigo apresentam particularidades, e embora diferentes entre si carregam similaridades, superposições, visíveis principalmente por meio de ritos, coreografias, danças, músicas, cantos, ornamentos, vestimentas, etc. Permitem pensar em imbricações, trocas e apropriações culturais entre os vários povos e grupos étnicos africanos trazidos para as Américas e entre estes e povos indígenas locais e com os colonizadores, mas possibilitam também refletir sobre o uso e a memória do corpo em sociedades de tradição oral.

Para Irobi (2007, p. 898), o corpo tem o poder de portar memórias, transformando-se, portanto, em *locus* de resistência por meio de *performances*. Irobi denomina “escritas performáticas/performativas” a esse código estético formado a partir de hábitos e memórias trazidos pelos africanos escravizados. Esses fragmentos textuais performáticos, na visão do autor, ajudam a explicar as similaridades existentes em diferentes pontos das Américas, impressas não apenas em celebrações, mas também em aspectos da vida cotidiana da região latino-caribenha. “Esses fragmentos ‘textuais performativos’ foram usados pelos africanos na diáspora para a criação de configurações híbridas e sincréticas agora chamadas de textos carnavalescos afro-americano ou caribenho ou sul-americano” (IROBI, 2007, p. 903).

O teórico argumenta que o corpo humano é fonte de significação e, por isso, essencial para desenvolver, articular e expressar ideias, bem como toda forma de arte, seja a música, o drama, a literatura, o teatro, celebrações ou carnaval, tendo servido como instrumento essencial no deslocamento para o “novo mundo” de aspectos cruciais da celebração teatral africana. Os africanos, afirma Irobi, “carregaram em seus corações e mentes todo um tesouro de formas musicais, discurso dramático e histórias imaginativas” perpetuado, nas margens de cá do Atlântico, por meio de atos vitais de autoexpressão. “Cada performance serviu como uma ocasião para rememorar, reiterar, reinventar e resistir à agenda da escravidão” (IROBI, 2007, p. 910).

Fodéba Keita, citado por Doris Green, reforça a ideia de que os movimentos corporais⁷ dos africanos são uma emanção espontânea e fazem parte de suas vidas cotidianas. Para que uma dança seja criada, um evento precisa ter ocorrido, não importando se grandioso, como uma guerra, ou comum, como a preparação de uma comida. Povos africanos, pontua Keita, transformam em movimentos aquelas experiências e acontecimentos que escolheram para relembrar (apud GREEN, 1998, p. 16).

⁷ A palavra dança no sentido em que é aplicada no ocidente inexistente em várias línguas africanas. A atribuição de dança às expressividades e movimentos com música surgiu com o colonialismo.

Dessa forma, defende Irobi, o africano cativo “foi capaz de reter a natureza essencial de sua herança e, ao mesmo tempo, renová-la”, pois assim como “manteve seus mitos ancestrais”, deu a esses mesmos mitos “uma nova aplicação, um novo significado”. “Certamente um significado diferente do antigo, mas igualmente capaz de servir a uma função similar que está inserida numa nova situação” (IROBI, 2007, p. 907). Os textos/códigos performativos contidos nas celebrações negras nas Américas possibilitariam, assim, acessar significados e sentidos que permearam as manifestações no passado, apesar de o real sentido de muitas delas ter-se perdido com o tempo e com a própria dinâmica inerente aos processos culturais. “O impulso e o ímpeto estético vêm do continente e, como sementes, reproduzem traços anteriores da planta-mãe com variações ou mutações acidentais, a partir de uma nova geografia e história” (IROBI, 2007, p. 904).

Reflexões de Stuart Hall (2003) vão ao encontro de Irobi que, ao escrever sobre a cultura popular negra, afirma que não importa o quanto formas e tradições negras apareçam deformadas ou cooptadas, sempre será possível ver as experiências que se escondem por trás delas.

Em sua expressividade, sua musicalidade, sua oralidade e na sua rica, profunda e variada atenção à fala; em suas inflexões vernaculares e locais; em sua rica produção de contranarrativas; e, sobretudo, em seu uso metafórico do vocabulário musical, a cultura popular negra tem permitido trazer à tona (...) elementos de um discurso que é diferente – outras formas de vida, outras tradições de representação (HALL, 2003, p. 342).

Renato Silveira (2005) considera que as *performances* e as festas sagradas e profanas dos africanos foram um dos mais atemorizantes desafios enfrentados pela igreja colonial, tanto ao Norte quanto ao Sul das Américas, incluídos os territórios caribenhos.

Se muitas dessas festas e diversões proibidas se mantiveram vivíssimas até hoje, é porque nunca foi fácil para o poder colonial calar a artilharia do batuque; o ritmo estava como que impregnado em denso emaranhado social de valores consistentes e lideranças autênticas. A força da civilização africana estava presente em cada africano, nos corpos flexíveis e expressivos de homens e mulheres preparados para uma convivência comunitária exuberante, educados desde a mais tenra infância para a felicidade não em um hipotético celeste paraíso, mas aqui mesmo no nosso esplêndido planeta (SILVEIRA, 2005, p. 26, 29).

Diante das poucas possibilidades de reivindicação de liberdade cultural, o corpo foi a principal arma usada pelo africano contra os limites impostos por uma censura eclesiástica e uma censura colonial que tinham por base um sistema de negação da diversidade humana e viam o corpo como a principal fonte de perda, valorizando, exatamente, o indivíduo desvinculado de sua vitalidade. O africano, em contrapartida, provinha de sociedades onde a vida estava prenhe de religiosidade, “e a religiosidade impregnada de ritmos eletrizantes” (SILVEIRA, 2005, p. 29), acentuadamente marcada por uma constante sede de viver. Receptáculo simbólico e expressivo do transcendente, o corpo foi utilizado pelo africano escravizado e por seus descendentes como instrumento para “afrontar, escarnecer, rejeitar, interrogar e desconstruir o individualismo e o naturalismo ocidental” (IROBI, 2007, p. 902).

O campo religioso, pensado pelo colonizador europeu como instrumento de coerção e vigilância capaz de reforçar a ruptura provocada pelo aprisionamento e desterritorialização e de aniquilar vínculos com o passado, serviu, antes, como um importante *locus* para africanos “recriarem” Áfricas nas Américas (SWEET, 2007).

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Os séculos XVII a XIX foram marcados, nas Américas, pelas ritualísticas negras, a despeito do esforço das autoridades religiosas para combater muitas dessas práticas. Por meio de performances, ritmos e celebrações, africanos escravizados e seus descendentes transferiram para os espaços festivos cristãos significados e sentidos dos ritos de seus conjuntos de crenças e de suas tradições, nas quais a relação com a terra, provedora de toda a vida, e com os ancestrais eram vitais para o fortalecimento do grupo enquanto comunidade. Em terras americanas essa relação ganhou ainda um sentido restaurador da própria humanidade.

Eles tiveram seus reis ridicularizados, suas danças proibidas, seus instrumentos silenciados, seus ritmos tolhidos e seus cantos classificados como “cantilena gemida e soluçante” (CUNHA, 2001, p. 44), mas, como apontou Roger Bastide (1974, p. 172), os costumes estavam bastante enraizados para desaparecer. “Expulsos do templo, mantiveram-se nas ruas, o que continua até os dias de hoje”. Pode-se, assim, afirmar que reverteram e perverteram – no sentido em que alteraram o estado das coisas – calendários e espaços “eurocristãos” de convivências.

As memórias trazidas em seus corpos foram cruciais para a preservação e, ao mesmo tempo, recriação de suas matrizes religiosas de origem, e estão na base de muitas das festas “nacionais” existentes hoje na América Latina e no Caribe. Essas festas, negras ou de protagonismo negro, guardam entre si estéticas e significados que testemunham “o vigor das fundações e raízes africanas e a permanência de seus textos, mesmo quando atravessadas pelo palimpsesto do outro” (MARTINS, 2002, p. 25). Ainda que mescladas, “crioulizadas”, devem ser apreendidas enquanto prática estética e corpórea de “memoração”, pois a dança, na condição de legado semiótico, torna-se *performance* da identidade e de uma história semilebrada (IROBI, 2007).

Neste artigo procurou-se evidenciar o dinamismo e o papel da memória do corpo nas incorporações, conexões e trocas de experiências e tradições diversas entre os diferentes grupos étnicos africanos trazidos escravizados para a América em seus processos de recriação de Áfricas no novo ambiente, de reconfiguração de identidades e de transmissão de saberes, em contato com outros povos ancestrais e com os colonizadores europeus.

O africano em diáspora buscou na força de suas tradições a magia e a energia nova que não só possibilitou defrontar, confrontar um sistema opressor, mas, a partir dessa resistência, criar efervescentes formas culturais válidas para todos e que tornaram tão peculiar as culturas das Américas, em especial a cultura latino-caribenha.

REFERÊNCIAS

- ANDREWS, George. Recordando África al inventar Uruguay: sociedades de negros en el carnaval de Montevideo, 1865-1930. *Revista de Estudios Sociales*, Bogotá, Colombia, n. 26, p. 86-104, abr. 2007.
- BALOGUN, Ola. Forma e Expressão nas Artes Africanas. In: ALPHA, S.; BALOGUN, O.; AGUESSY, H.; DIAGNE, P. *Introdução à cultura africana*. Luanda: Instituto Nacional do Livro e do Disco, 1977.
- BASTIDE, Roger. *As Américas Negras. As civilizações africanas no Novo Mundo*. São Paulo: Difel; Editora da Universidade de São Paulo, 1974.
- BENITEZ-ROJO, Antonio. *La isla que se repite*. Barcelona: Casiopea, 1998.
- BETTELHEIM, Judith. Jonkonnu and Other Christmas Masquerades. In: NUNLEY, J.; BETTELHEIM, J. *Caribbean festival arts. Each and every bit of difference*. Seattle, London: The Saint Louis Art Museum; University of Washington Press, 1988.
- COLUCCIO, Félix. *Fiestas y costumbres de América*. Buenos Aires: Editora Poseidon, 1954.
- CUNHA, Maria Clementina Pereira. *Ecos da folia. Uma história social do carnaval carioca entre 1880 e 1920*. São Paulo: Companhia das Letras, 2001.
- DEBRET, Jean-Baptiste. *Viagem pitoresca e histórica ao Brasil*. Belo Horizonte: Itatiaia Limitada; São Paulo: Edusp, 1989.
- DESCH-OBI, Thomas. *Fighting for honor: the history of African martial art traditions in the Atlantic World*. Columbia: University of South Carolina Press, 2008.
- FAZENDA, Vieira. Antiquilhas e memórias do Rio de Janeiro. *Revista do Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro*, t. 86, v. 40, p. 61-63, 1919.
- FERREIRA, Jerusa; ANTONACCI, Maria Antonieta. Apresentação. *Projeto História*. São Paulo, v. 28, p. 9-10, jan-jun. 2004. Disponível em: <<http://revistas.pucsp.br/index.php/revph/issue/view/735/showToc>>. Acesso em: 30 abr. 2016.
- FERREIRA, Luís. A diáspora africana na América Latina e no Caribe. *Diálogo Interamericano*, São Paulo, USP, 2002. Disponível em: <<http://docslide.com.br/documents/a-diaspora-africana-na-america-e-no-caribe-artigo-luis-ferreira.html>>. Acesso em: 26 abr. 2016.
- FONSECA, Mariana B. Rainha nzinga mbandi, imbangalas e portugueses: as guerras nos kilombos de Angola no século XVII. *Cad. Pesq. Cdhis*, Uberlândia, v. 23, n. 2, p. 391-415, jul./dez. 2010.
- GAZTAMBIDE-GEIGEL, Antonio. La invención del Caribe en el siglo XX. Las definiciones del Caribe como problema histórico y metodológico. *Revista Mexicana del Caribe*, n. 1, p. 75-96, 1996.
- GLISSANT, Édouard. *Introdução a uma poética da diversidade*. Juiz de Fora: Editora UFJF, 2005.

- GONZALEZ, Luis J. The aesthetic of the chimbángueles of San Benito. *Academia.edu* Disponível em: <https://www.academia.edu/6834717/The_Aesthetic_of_the_Chimb%C3%A1ngueles_of_San_Benito>. Acesso em: 13 set. 2015.
- GREEN, Doris. Traditional dance in Africa. In: ASANTE, K. W. (Ed.). *African dance. An artistic, historical and philosophical inquiry*. Trenton; Asmara: Africa World Press, 1994, p. 13-28.
- HALL, Stuart. *Da diáspora. Identidades e mediações culturais*. Belo Horizonte: Editora UFMG; Brasília: Representação da Unesco no Brasil, 2003.
- IRIGOYEN, Emílio. La ciudad como escenario. Poder y representación hasta 1830. In: ACHUGAR, H.; MORAÑA, M. (Coords.). *Uruguay: imaginários culturais. Desde las huellas indígenas a la modernidad*. Montevideo: Ediciones Trilce, 2000, p. 95-124.
- IROBI, Esiaba. What they came with: carnival and the persistence of African performance aesthetics in the Diaspora. *Journal of Black Studies*, v. 37, n. 6, p. 896-913, jul. 2007.
- KIDDY, Elizabeth. Quem é o rei do Congo? Um novo olhar sobre os reis africanos e afro-brasileiros no Brasil. In: HEYWOOD, L. (Org.). *Diáspora negra no Brasil*. São Paulo: Contexto, 2008, p. 165-192.
- LEÓN, Argeliers. *Tras las huellas de las civilizaciones negras en América*. La Habana: Fundación Fernando Ortiz, 2001.
- MARTINS, Leda Maria. Performances do tempo espiralar. In: RAVETTI, G.; ARBEX, M. (Orgs.). *Performance, exílio, fronteiras: errâncias territoriais e textuais*. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2002, p. 69-91.
- MILLER, Joseph. Requiem for the Jaga. *Cahiers d'Etudes Africaines*, v. 13, n. 49, p. 121-149, 1973.
- MORAIS FILHO, Mello. *Festas e tradições populares do Brasil*. Brasília: Conselho Editorial, 2002.
- NOSSO COLETIVO NEGRO (portal). Disponível em: <<http://nossocoletivonegro.blogspot.com.br/2011/12/america-latina-e-negra.html>>. Acesso em: 30 abr. 2016.
- OKOYE, Chukwuma. Cannibalization as popular tradition in Igbo masquerade performance. *Research in African Literatures*, v. 41, n. 2, p. 19-31, jun.-ago. 2010.
- ORTIZ, Fernando. *Los cabildos africanos y la fiesta afrocubana del Día de Reyes*. Habana: Editorial de Ciencias Sociales, 1992.
- POLLAK-ELTZ, Angelina. *Vestigios africanos en la cultura del pueblo venezolano*. Caracas: Universidad Católica Andrés Bello; Instituto de Investigaciones Históricas, 1972.
- PROGRAMA DAS NAÇÕES UNIDAS PARA O DESENVOLVIMENTO (PNUD). Derechos de la población afrodescendiente de América Latina: Desafíos para su implementación. Publicación del Proyecto Regional "Población afrodescendiente de América Latina", 2010. Disponível em: <http://www.cinu.mx/minisitio/Afrodescendientes/DER_AFR0_PRESENTACION_Y_PRO.pdf>. Acesso em: 30 abr. 2016.
- PROGRAMA DAS NAÇÕES UNIDAS PARA O DESENVOLVIMENTO (PNUD). Población afrodescendiente de América Latina II. Disponível em: <<http://www.afrodescendientes-undp.org/>>. Acesso em: 30 abr. 2016.
- RUSSELL-WOOD, Anthony John. Através de um prisma africano: uma nova abordagem ao estudo da diáspora africana no Brasil colonial. *Tempo*, n. 12, , p. 11-50, dez. 2001.
- SILVEIRA, Renato. A guerra do requebrado na Bahia colonial. In: LODY, R. (Org.). *Eparrei, Bárbara: fé e festas do Largo de São Salvador*. Salvador; Rio de Janeiro: IPHAN; CNFCP, 2005, p. 19-31.
- SILVA, Alberto da Costa e. *A Manilha e o Libambo*. Rio de Janeiro: Ed. Nova Fronteira/Fundação Biblioteca Nacional, 2002.
- SODRÉ, Muniz. *A verdade seduzida*. Rio de Janeiro: Francisco Alves, 1988.
- SOUZA, Marina de Melo e. *Reis negros no Brasil escravista. História da festa de coroação de Rei Congo*. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2002.
- SUÁREZ, Carlos. Los chimbángueles de San Benito. Fundación de Etnomusicología y Folklore (Fundef). Disponível em: <http://www.alg-a.org/IMG/pdf/los_chimbangueles_final_01.pdf>. Acesso em: 28 out. 2015.

SWEET, James. *Recriar África*. Lisboa: Edições 70, 2007.

THOMPSON, Robert. Recapturing heaven's glamour: Afro-Caribbean festivalizing arts. In: NUNLEY, John; BETTELHEIM, Judith. (Orgs.). *Caribbean festival arts. Each and every bit of difference*. Seattle: The St. Louis Art Museum; The University of Washington Press, 1988, p. 17-29.

THORNTON, John. A resurrection for the Jaga. *Cahiers d'Études Africaines*, v. 18, n. 69, p. 223-227, 1978.

THORNTON, John. *Africa and Africans in the making of the Atlantic World, 1400-1800*. Cambridge: Cambridge University Press, 1998. Disponível em: <<http://ebooks.cambridge.org/ebook.jsf?bid=CBO9780511800276>>. Acesso em: 30 abr. 2016.

TORQUEMADA, Juan de. *Los veintiún libros rituales i monarchia Indiana con el origen y guerras de los Indios Occidentales, de sus poblaciones, descubrimientos, conquista, conversión y otras cosas maravillosas de la misma tierra*. México: S. Chávez Hayhoe, 1943-1944.

WALKER, Sheila. *African roots, American cultures: Africa in the creation of the Americas*. Lanham, MD: Rowman & Littlefield Publishers, 2002.