

CIP-Brasil. Catalogação na Publicação  
Sindicato Nacional dos Editores de Livros, RJ

M344a

2. ed.

Martins, Leda Maria

Afrografias da memória : o Reinado do Rosário no Jatobá / Leda Maria Martins. - 2. ed., rev. e atual. - São Paulo : Perspectiva ; Belo Horizonte [MG] : Mazza Edições, 2021.  
256 p. : il. ; 21 cm. (Perspectivas)

ISBN 978-65-5505-068-4 (Perspectiva)

ISBN 978-65-5749-025-9 (Mazza Edições)

1. Negros - Religião - Jatobá (Belo Horizonte, MG). 2. Cultos afro-brasileiros - Jatobá (Belo Horizonte, MG). 3. Congadas - Jatobá (Belo Horizonte, MG). I. Título. II. Série.

21-72369

CDD: 299.6

CDU: 259.4

Meri Gleice Rodrigues de Souza - Bibliotecária - CRB-7/6439  
02/08/2021 03/08/2021

2ª EDIÇÃO REVISTA E ATUALIZADA  
1ª reimpressão

Direitos reservados à

EDITORA PERSPECTIVA LTDA.

rua Augusta, 2445, cj. 1  
01413-100 São Paulo SP Brasil  
Tel.: (11) 3885-8388

www.editoraperspectiva.com.br

MAZZA EDIÇÕES LTDA.

rua Bragança, 101  
30280-410 Belo Horizonte MG Brasil  
Tel.: (31) 3481-0591

www.mazzaedicoes.com.br

*In memoriam*

Malaquinhas do Formigueiro  
José dos Anjos Ferreira  
José Basil de Freitas  
Francisco Lopes  
Virgulino Mota  
Edson Tomaz dos Santos  
Maria Belmira da Silva (d. Niquinha)  
João Lopes  
Alzira Germana Martins  
Maria Geralda Ferreira  
Matias da Mata  
Leonor Pereira Galdino  
Antônio Vítor Velozo  
José dos Anjos Filho  
Marco Rodrigo Ribeiro Martins  
Expedito da Luz Ferreira  
Aracy Mota Saraiva dos Santos  
Arceu Vallerio de Lima

*e de todos os congadeiros  
que cantaram ingomá.*





## Deixa o Meu Gunga Passar

Devagarim  
devagarim  
ô, no Rosário eu vou, oiê  
devagarim  
devagarim  
ô, no Rosário eu vou, oiá  
CÂNTICO DE MOÇAMBIQUE

**A** *frografias da Memória* é um livro de falas, um texto de narrativas, tecido com o estilete da memória curvilínea de um dos reinados do Rosário, em Minas Gerais. E é a coreografia lacunar da memória e os rituais de linguagem ali encenados que regem os cantares, a enunciação textual e os saberes transcritos neste livro. Nesta tapeçaria discursiva, a dicção da oralidade e a letra da escritura se entrelaçam, trançando o texto da história e da narrativa mitopoética, fundadores do *logos* em um reino negro, o da Irmandade de Nossa Senhora do Rosário, na região do Jatobá, em Belo Horizonte<sup>1</sup>.

Em outubro de 1993, João Lopes, capitão-mor do Reinado do Jatobá, adoeceu gravemente. De boca em boca, entre os congadeiros, corria a notícia da enfermidade desse *anganga muquiche*<sup>2</sup> do Rosário, *tata* maior, mestre de reinado. Indo visitá-lo

1. Nesta narrativa, alguns nomes, como o de Virgulino Motta, foram grafados seguindo os documentos mais antigos.
2. Sábio, mestre das cerimônias rituais, guia e conhecedor dos preceitos.



em novembro, já ao cair da noite, encontrei-o convalescente, cercado por seus familiares e por membros ilustres de sua Irmandade, reis, rainhas, capitães, dançantes e amigos. Mesmo abatido, o capitão João Lopes proseava e ria, enquanto sua esposa, d. Julieta, servia café, biscoitinhos e cuidava do neto serelepe. Felizes pela recuperação do capitão, as pessoas contavam casos, lembravam histórias do congado, puxavam cantos antigos, fabulavam. Deleitada, eu ouvia as reminiscências dessa nação conga e viajava nos fragmentos das narrativas, lembrando minha anterior vivência nesse reinado, quando, ainda criança, fora, por dez anos, princesa conga de d. Niquinha e Chico Lopes, saudosos reis congos dessa tribo.

Em determinado momento, já muito rouco pelo esforço da fala, João Lopes, bem sério, disse mais ou menos assim: “É, meu povo, dessa vez pensei que a morte me levava. É... Então pensei: muito pesquisador já me procurou, querendo que eu contasse a história do Reinado do Jatobá. E eu nunca quis. Essa história não está nos livros. Ela está na lembrança, no pensamento, na boca da gente. Mas agora que quase senti a minha hora e que os fundamentos estão modificando muito, eu quero contar.”

Naquele instante, dirigiu-me fixamente o olhar, fez uma pausa e concluiu rindo: “E quero que você escreva!”

Naquela noite dormi encantada e inquieta. Como escrever a história do Rosário do Jatobá? Que sabia e sei eu sobre os fundamentos rituais sagrados dos reinados negros? Como alinhar uma história que se constitui nos tempos do vivido e do contado? Como apreender, sem reducionismos teóricos, as fabulações da memória que habitam as narrativas dos reinadeiros e a complexidade da representação simbólica que se pereniza no tempo, geração após geração?

João Lopes não me deixou esquecer a missão e, a partir daquele mês de novembro, por incontáveis horas, esse griô do Rosário confidenciou-me seu profundo saber, contando, cantando, lembrando, guiando as respostas e muitas das perguntas. Em muitas jornadas, saímos os dois para conversar com os mais antigos, indagando, escutando, cosendo memórias. Em 1993, visitamos o sr. Sebastião dos Santos, na época o membro mais velho da Irmandade. Em

sua narrativa, o sr. Sebastião, lúcido e brincalhão nos seus mais de cem anos, reportou-me à gênese da congregação da qual participara desde os seus primórdios, antes mesmo da dissidência de Jatobá do reino de Ibirité. D. Maria Ferreira, mãe de João Lopes, narrou-me os fatos mais relevantes sobre o início da capitania do sr. Virgulino Motta, seu esposo, que, a partir de 12 de outubro de 1932, assumiu o comando do Reino do Jatobá. D. Leonor Pereira Galdino, rainha conga, completou esse ciclo inicial de informações. Esse coro de vozes forneceu-me os subsídios imediatos que me permitiram imergir e recuar no passado, para delinear a origem e história do Reinado de Nossa Senhora do Rosário do Jatobá. Iniciei, na mesma época, fins de 1993 e início de 1994, a pesquisa das fontes primárias em arquivos e bibliotecas, visando mapear a região do Jatobá, rastreando a procedência étnica dos escravizados que habitaram as fazendas do lugar desde o século XVIII.

Por mais de dois anos, realizei dezenas de entrevistas com os membros da Irmandade e com antigos moradores da região e visitei, com os ternos do congado, outras irmandades, ampliando, significativamente, o repertório de informações, sobre as quais eu refletia e indagava exaustivamente. Os cruzamentos dos registros orais com os poucos fragmentos escritos, que eu localizava nos arquivos, apontaram-me a antiga e já extinta fazenda da Pantana, em Ibirité, como um dos focos principais de referência sobre os negros naquela vasta região. A fazenda era de propriedade de d. Pulquéria Pereira de Freitas, uma senhora negra, dona de muitos cabedais, uma das mais ricas proprietárias de terras em Minas Gerais no século XIX, ainda hoje lembrada como a temida Madrinha da Pantana. Seguindo essas informações, em 1994, após inúmeras incursões por vários museus, eu e Alexandre Daves, bacharel em História, que muito me auxiliou na pesquisa das fontes primárias arquivísticas e cartoriais, localizamos, nos arquivos do Museu do Ouro de Sabará, o inventário de d. Pulquéria, datado de 1861, e o de seu marido, o alferes Antônio José de Freitas, de 1833. A análise minuciosa desses inventários, cotejados com outros dados de que eu já dispunha, conduziu-me a vários outros arquivos públicos, museus e cartórios, que me permitiram trazer à



luz fontes documentais preciosas, várias delas referidas ao longo deste livro<sup>3</sup>.

Esses foram os repertórios orais e escritos que guiaram meus passos.

E, assim, escrevi esta narrativa. Queria eu desenhar uma melopeia que traduzisse na letra escrita (impossível desejo!) o fulgor da performance oral, os matizes de uma linguagem sinestésica que conjugasse as palavras, os gestos, a música e o encantamento imanentes na materialidade sígnica e significante dos cantares e festejos dos congados, uma dicção que não separasse o sujeito e o objeto, o sopro e o estilete, o ritmo e a cor. Mas a escrita se recobre de outros matizes e modulações e, mesmo quando reveste a sinestésica performance da oralidade, desvela-nos outras diferentes possibilidades de fruição e magia, pois, como afirma Eneida Maria de Souza, o ato de leitura do escrito abre-se “a novas interpretações, recortando suas letras e recompondo outro repertório”, pressupondo “um sistema de trocas e do pacto com a voz do outro”, a partir dos quais “qualquer manifestação literária (ou não) poderá ser repensada”<sup>4</sup>.

Imaginei, de início, simular um foco narrativo similar ao gênero testemunho, no qual a voz do narrador/autor confidencia o narrado. Mas são muitos os narradores dessas afrografias e variados os registros e fontes. Optei, pois, por um estilo indireto de narração, atuando eu mesma como uma narradora, bordando a letra do texto oral com os grafites do escrito, intervindo algumas vezes com breves e fugazes reflexões, pontuando o ouvido e o lido, como um corifeu que dialoga, às vezes por interjeições, com o coro e os protagonistas, transitando por seus múltiplos timbres e intervalos.

No Reino do Jatobá, antigos mestres, dentre eles Malachinhas do Formigueiro, João Lopes, Édson Tomaz dos Santos, Expedito da Luz Ferreira e Matias da Mata, falavam

fluentemente mescla de línguas africanas, quimbundo, quicongo e umbundo, ainda hoje faladas e cantadas por alguns membros do reinado.

Privilegiei neste texto o ponto de vista narrativo e o repertório cognitivo do Reinado de Nossa Senhora do Rosário do Jatobá, tentando evitar as generalizações que obliteram as nuances de diferença observáveis entre os diversos festejos de reinado, disseminados em Minas e em outros estados. Entretanto, apesar das roupagens diversificadas, há, sem dúvida, uma confluência no sentido das representações simbólico-rituais, atestada pelo reconhecimento mútuo entre os próprios reinadeiros. Esse reconhecimento é efeito da gnose comum, compartilhada por todos e derivada da reelaboração da fábula sobre o aparecimento da imagem de Nossa Senhora do Rosário, da qual emergem as cerimônias sagradas e os fundamentos rituais.

Contextualizei a história da Irmandade de Nossa Senhora do Rosário do Jatobá, na linhagem constitutiva dos reinados negros, visando ressaltar a extensão dos rizomas que reterritorializam e transcriam as culturas africanas na cartografia da nação brasileira. A matriz africana é lida, assim, como um dos significantes constitutivos da textualidade e de toda a produção cultural brasileira, matriz dialógica e fundacional dos sujeitos que a encenam e que, simultaneamente, são por ela também constituídos. Aos atos de fala e de performance dos congadeiros denominei *oralitura*<sup>5</sup>, matizando nesse termo a singular inscrição do registro oral que, como *littera*, “letra”, grafa o sujeito no território narratório e enunciativo de uma nação, imprimindo, ainda, no neologismo, seu valor de *litura*, “rasura” da linguagem, alteração significativa, constituinte da diferença e da alteridade dos sujeitos, da cultura e das suas representações simbólicas.

A fala dos congadeiros rege as palavras deste texto. Também em Hesíodo as palavras têm “a força de trazer consigo os seres e os âmbitos em que são”, pois delas advém o poder que gera e dirige o canto e a dança<sup>6</sup>. E é pela epifania da linguagem e na linguagem que o ser se torna imanente. Se a realidade às vezes se vela, por um processo numinoso de ocultação, é a força da palavra, como *alethéa*, “aparição”,

5. Mineke Schipper, no livro *Beyond the Boundaries: African Literature and Literary Theory*, denomina de *orature* a presença de registros e soluções formais próprias da oralidade em textos da literatura africana escrita.
6. J. Torrano, *O Mundo Como Função das Musas*, em Hesíodo, *Teogonia*, p. 21.

3. Em agosto de 1995, quando eu iniciava a primeira redação do presente texto, soube que alguns dos dados por nós levantados nos inventários arquivados no Museu do Ouro de Sabará, dados esses que comprovavam a procedência étnica dos escravos e, portanto, das tradições culturais banto da região do Jatobá e adjacências, estavam sendo citados por alguns pesquisadores que sequer se preocupavam em mencionar a descoberta que fizéramos dessas fontes (e já por nós confidencialmente mencionada) nos primeiros meses de 1994. Sim, sei, as fontes são públicas e dormem nas gavetas dos arquivos e museus. Nosso trabalho (e quicá nosso mérito) consistiu, fundamentalmente, em refletir sobre as informações, levantar hipóteses e desvelar os poucos indícios que nos apontavam para essas fontes, localizar o órgão patrimonial em que estavam arquivadas, percorrer as gavetas dos arquivos, retirando-as do limbo e do esquecimento. Ao esmorecimento e à perplexidade que se seguiram, prevaleceram, no entanto, o apoio e o conforto dos congadeiros do Jatobá, dos amigos que sabiam da pesquisa e, principalmente, o estímulo de minha mãe, Alzira Germana Martins, que, no momento de maior aflição, lembrou-me um dos cantos de resistência dos congos: “Essa gunga/ É que não bambeia/Ô, que não bambeia.”

4. *A Pedra Mágica do Discurso*, p. 115.



não esquecimento, que propicia o fulgor da revelação e da desvelação, fundador da *arkhé* e do *axé*, do *logos*, enfim. Nesse processo mediado por *Mnemosyne*, a “memória”, por *Lesmosyne*, o “esquecimento”, o narrar, contado e cantado, é a energia e o sopro que presentificam o sujeito, por força de sua nomeação, mantendo “a coisa nomeada do reino do ser, na luz da presença”, já que “o não nomeado pertence ao reino do oblfvio e do não ser”<sup>7</sup>.

Nos congados, a palavra, como hálito, condensa o legado ancestral, seu poder inaugural, e o movimento prospectivo da transcriação, enenado no ato da transmissão. O evento narrado dramatiza o sujeito num percurso curvilíneo, presença crivada de ausência, memória resvalada de esquecimento, tranças aneladas na própria enunciação do narrado. Assim, na oralitura dos reinados negros, a memória, insinuante, se enviesa nas falas, se esvazia e se preenche de sentido, como um lugar numinoso, pletora de significantes, do qual também indagamos: “Afim, o que fica das pegadas no chão da memória? Fica o que significa, pode-se pensar. Ou talvez o contrário: o que significa passa a ficar.”<sup>8</sup>

Os congadeiros do Jatobá emprestaram-me suas palavras e sua memória e com elas escreveu-se este livro, constituído por muitas falas e timbres e pelas migrações das vozes narrativas. Em reverências às coroas, tambores, bandeiras, bastões, tamboris e ao rosário de contas negras do reinado, saúdo a todos os congadeiros e peço licença para contar um pouco da história dos reinos negros e do Reinado de Nossa Senhora do Rosário do Jatobá, saravando Zâmbi, ser supremo, e Undamba Berê Berê, a mãe do Rosário, rainha da terra e senhora dos mares e do ar:

É um novo dia  
é um novo dia  
deixa o dia clarear  
peço licença  
com licença  
deixa o meu gunga passar, oiá

CÂNTICO DE MOÇAMBIQUE



7. Ibidem, p. 39.

8. L. Castello Branco, *A Tuição de Pendlope*, p. 11.





## A Oralitura da Memória

Queira Deus  
queira Deus  
ô, povo do mar.  
queira Deus  
queira Deus  
é hora de navegar

CÂNTICO DE CONGO

Envém do mar  
envém do mar  
povo de Nossa Senhora  
envém do mar

CÂNTICO DE MOÇAMBIQUE

## Os Africanos Não Navegaram Sós

**Z**um, zum, zum  
lá no meio do mar  
zum, zum, zum  
lá no meio do mar

é o canto da sereia  
que me faz entristecer  
parece que ela adivinha  
o que vai acontecer.



ajudai-me, rainha do mar  
ajudai-me, rainha do mar  
que manda no ar  
ajudai-me, rainha do mar!

Zum, zum, zum  
lá no meio do mar

#### CÂNTICO DE CONGO E DE MOÇAMBIQUE

Rainha da terra. Rainha do mar. Senhora das águas. Em muitas das versões da fábula que recria o aparecimento da imagem de Nossa Senhora do Rosário, é nas águas que ela surge e é das águas que os pretos do Rosário vão resgatá-la, entronizando-a nos seus candombes, seus tambores sagrados.

Águas. Mares. Travessias. Diásporas.

A história dos negros nas Américas escreve-se numa narrativa de migrações e travessias, nas quais a vivência do sagrado, de modo singular, constitui um índice de resistência cultural e de sobrevivência étnica, política e social.

Os africanos transplantados à força para as Américas, através da diáspora negra, tiveram seu corpo e seu *corpus* desterritorializados. Arrancado de seu *domus* familiar, esse corpo, individual e coletivo, viu-se ocupado pelos emblemas e códigos do europeu, que dele se apossou como senhor, nele grafando seus sistemas linguísticos, filosóficos, religiosos, culturais, sua visão de mundo. Assujeitados pelo perverso e violento sistema escravocrata, tornados estrangeiros, coisificados, os africanos que sobreviveram às desumanas condições da travessia marítima transcontinental foram destituídos de sua humanidade, desvestidos de seus sistemas simbólicos, menosprezados pelos ocidentais e reinvestidos por um olhar alheio, o do europeu. Este olhar, amparado numa visão etnocêntrica e eurocêntrica, desconsiderou a história, as civilizações e culturas africanas, predominantemente orais, menosprezou sua rica oralidade; quis invalidar seus panteões, cosmologias, teogonias; impôs, como verdade absoluta, novos operadores simbólicos, um *modus* alheio e totalizante de pensar, interpretar,

organizar-se, uma nova visão de mundo, enfim. Objeto de um discurso que a inventava pelo avesso, a África aparecia no imaginário europeu como o território do primitivo e do selvagem, que se contrapunha às ideias de razão e de civilização, definidoras da pretensa "supremacia" racial e intelectual caucasiana<sup>1</sup>. O continente negro desenhava-se nos textos e nos registros do imaginário europeu como o continente das sombras<sup>2</sup>, *tabula rasa* a ser prefaciada, inventariada e ocupada pela inscrição simbólica "civilizada" das nações europeias.

No entanto, a colonização da África, a transmigração de povos escravizados para as Américas, o sistema escravocrata e a divisão do continente africano em guetos europeus não conseguiram apagar no corpo/*corpus* africano e de origem africana os signos culturais, textuais e toda a complexa constituição simbólica fundadores de sua alteridade, de suas culturas, de sua diversidade étnica, linguística, de suas civilizações e história.

No século XIX, um gigantesco embondeiro (ou baobá) erguia-se, ainda majestoso, em Boma, capital do reino do Zaire. Datada de aproximadamente quatro mil anos, a árvore assombrava os viajantes ocidentais que nela grafavam seus nomes e mensagens<sup>3</sup>. Sinédoque e metáfora do *corpus* territorial e cultural africanos, esse baobá testemunha espetacularmente o vigor das fundações e raízes africanas e a permanência de seus textos, mesmo quando atravessados pelo palimpsesto do outro. Na complexidade de sua textualidade oral e na oralidade da memória, os rizomas africanos inseminaram o *corpus* simbólico europeu e engravidaram as terras das Américas. Como o imbondeiro africano, as culturas negras nas Américas constituíram-se como lugares de encruzilhadas, interseções, inscrições e disjunções, fusões e transformações, confluências e desvios, rupturas e relações, divergências, multiplicidade, origens e disseminações.

Como nos relembra Gates, os africanos que cruzaram o mar oceano não viajaram e sofreram sós<sup>4</sup>. Com nossos ancestrais vieram as suas divindades, seus modos singulares e diversos de visão de mundo, sua alteridade linguística, artística, étnica, técnica, religiosa, cultural, suas diferentes formas de organização social e de simbolização do real.

1. Ver V.Y. Mudimbe, *The Invention of Africa*.
2. Ver Patrick Brantlinger, *Victorians and Africans: The Genealogy of the Dark Continent*, em H.L. Gates Jr. (ed.), *Race, Writing and Difference*.
3. L.B. Canedo, *A Descolonização da Ásia e da África*, p. 4.
4. H.L. Gates Jr., *The Signifying Monkey*, p. 3. (A tradução de todas as citações de Gates é de minha responsabilidade.)



As culturas negras que matizaram os territórios americanos, em sua formulação e *modus* constitutivos, evidenciam o cruzamento das tradições e memórias orais africanas com todos os outros códigos e sistemas simbólicos, escritos e/ou orais, com que se confrontaram. E é pela via dessas encruzilhadas que também se tece a identidade afro-brasileira, num processo vital móvel, identidade que pode ser pensada como um tecido e uma textura, em que as falas e gestos mnemônicos dos arquivos orais africanos, no processo dinâmico de interação com o outro, transformaram-se, e reatualizam-se continuamente, em novos e diferenciados rituais de linguagem e de expressão, coreografando as singularidades e alteridades negras.

Esse processo de cruzamento tem engendrado, ao longo da história, jogos ritualísticos de linguagem e de performance culturais, modulações semióticas que fundam estratégias de veridicção, traduzindo-se numa reengenharia de operação sógnica plural e plurivalente, instituidora e restauradora de sua significância<sup>5</sup>.

A cultura negra é uma cultura das encruzilhadas.

Nas elaborações discursivas e filosóficas africanas e nos registros culturais delas também derivados, a noção de encruzilhada é um ponto nodal que encontra no sistema filosófico-religioso de origem iorubá uma complexa formulação. Lugar de interseções, ali reina o senhor das encruzilhadas, portas e fronteiras, Èsù Elegbára, princípio dinâmico que medeia todos os atos de criação e interpretação do conhecimento. Como mediador, Èsù é o canal de comunicação que interpreta a vontade dos deuses e que a eles leva os desejos humanos. Nas narrativas mitológicas, mais do que uma simples personagem, Èsù figura como veículo instaurador da própria narração. Juana Elbein dos Santos destaca as funções comunicativa e mobilizadora de Èsù como princípios dinâmicos do saber filosófico nagô, no Brasil:

De fato, Èsù não só está relacionado com os ancestrais femininos e masculinos e com suas representações coletivas, mas ele também é um elemento constitutivo, na realidade o elemento dinâmico, não só de todos os seres sobrenaturais, como também de tudo o que existe.

Nesse sentido, como *Olórun*, a entidade suprema, protomateria do universo, Èsù não pode ser isolado ou classificado em nenhuma categoria. É um princípio e, como o *àse* que ele representa e transporta, participa forçosamente de tudo. Princípio dinâmico e de expansão de tudo o que existe, sem ele todos os elementos do sistema e seu devir ficariam imobilizados, a vida não se desenvolveria. [...] Assim como *Olórun* representa o princípio da existência genérica, Èsù é o princípio da existência diferenciada em consequência de sua função de elemento dinâmico que o leva a propulsionar, a desenvolver, a mobilizar, a crescer, a transformar, a comunicar.<sup>6</sup>

Como propiciador de todo processo de semiose, e, portanto, de produção e comunicação de sentido, Èsù Òjìsè é também conhecido como “intérprete e linguista do sistema”<sup>7</sup>, aquele que porta o *àse*, o *logos*, segundo Gates<sup>8</sup>, com o qual Olodumaré criou o universo. Seus vários nomes traduzem sua multiplicidade em espiral e sua natureza de princípio motriz. Juana Elbein aponta-nos a variada figuração de Èsù e os seus princípios significantes: Èsù Elegbára, “princípio dinâmico e símbolo complexo que participa de tudo que existe” (p. 134); Èsù-Yangi, “primeira matéria dotada de forma detentora de existência individual” (p. 134); Èsù-Oba, “pai-ancestre mas ao mesmo tempo primeiro nascido” (p. 135); Igbá-Keta, “terceira pessoa, o terceiro elemento” (p. 135); Èsù-Elebo, Senhor das Oferendas, “o proprietário, o que controla, o que regula o *ebo*, a oferenda ritual” (p. 161); Èsù Yangi Òjìsè-ebo, símbolo de desprendimento da matéria genitora, de restauração e restituição, por meio da qual a energia do *axé* é deslocada e transferida “a um outro objeto ou a um outro ser com o qual o ofertante se identifica” (p. 163); Èsù Òjìsè, o mensageiro, no sentido mais amplo do termo, o elemento de comunicação; Agbá, “representação coletiva de todos os Èsù individuais” (p. 165); Èsù-Òna, Senhor dos caminhos, que “pode abrir ou fechá-los segundo o contexto e as circunstâncias” (p. 169). Sendo “o resultado da interação de um par, água + terra, *Orúnmilà* + *Yébirú* [...]”

6. Os Nagô e a Morte, p. 130-131. (Grifos da autora.)

7. Ibidem, p. 165.

8. H.L. Gates Jr., *The Signifying Monkey*, p. 8.



é o portador mítico do sêmen e do útero ancestral e, como princípio de vida individualizada, ele sintetiza os dois" (p. 163). Essas designações, que não esgotam todas as qualidades de Èsù, traduzem sua função nodal como signo do múltiplo e do singular no sistema religioso de ascendência iorubá, disseminado nas Américas.

Henry Louis Gates assinala, ainda, que, na sintaxe do sistema de interpretação sógnica iorubá, regido pela divindade Ifá, Èsù funciona como o princípio do qual emergem as possibilidades de criação e tradução dos saberes. Na estrutura retórica do processo interpretativo de Ifá, Èsù "conecta a verdade e o entendimento, o sagrado e o profano, o texto e sua interpretação, a palavra (como uma forma do verbo ser) que liga o sujeito e o seu predicado, ligando a sintaxe da adivinhação às suas estruturas retóricas"<sup>9</sup>.

Nessa concepção religiosa e filosófica da gênese e da produção espiralada do conhecimento, a encruzilhada é um princípio de construção retórica e metafísica, um operador semântico pulsionado de significância, ostensivamente disseminado nas manifestações culturais e religiosas brasileiras de predominância nagô e naquelas matizadas pelos saberes banto<sup>10</sup>. O termo *encruzilhada*, utilizado como operador conceitual, oferece-nos a possibilidade de interpretação dos trânsitos sistêmico e epistêmico que emergem dos processos inter e transculturais, nos quais se confrontam e dialogam, nem sempre amistosamente, registro, concepções e sistemas simbólicos diferenciados e diversos.

A encruzilhada, *locus* tangencial, é aqui assinalada como instância simbólica e metonímica, da qual se processam vias diversas de elaborações discursivas, motivadas pelos próprios discursos que a coabitam. Da esfera do rito e, portanto, da performance, é lugar radial de centramento e descentramento, interseções e desvios, texto e traduções, confluências e alterações, influências e divergências, fusões e rupturas, multiplicidade e convergência, unidade e pluralidade, origem e disseminação. Operadora de linguagens

e de discursos, a encruzilhada, como um lugar terceiro, é geratriz de produção sógnica diversificada e, portanto, de sentidos. Nessa via de elaboração, as noções de sujeito híbrido, mestiço e liminar, articuladas pela crítica pós-colonial, podem ser pensadas como indicativas dos efeitos de processos e cruzamentos discursivos diversos, intertextuais e interculturais. Esses modos de constituição e reconstituição simbólicos advêm da encruzilhada, o operador sógnico que possibilita sua emergência, contemplando-os com os desdobramentos possíveis, mas que neles não se esgota<sup>11</sup>. Nessa concepção de encruzilhada discursiva destaca-se, ainda, sua natureza móvel e deslizante, no movimento da cultura e dos saberes ali instituídos. Ralph Elisson traduz esse traçado espiralar quando afirma: "Cada momento verdadeiro de jazz [...] irrompe de um contexto no qual cada artista desafia todos os outros e em que cada movimento-solo, ou improvisação, representa (como as sucessivas pinceladas de um pintor) uma definição de sua identidade: como indivíduo, como membro da coletividade e como um elo na corrente da tradição."<sup>12</sup>

Nesse movimento, a própria noção de centro se dissemina, na medida em que se desloca, ou melhor, é deslocada pela improvisação rítmica e melódica. Diz Elisson: "porque o jazz encontra seu ponto vital numa infindável improvisação sobre materiais tradicionais, o jazzista deve perder sua identidade, mesmo quando a encontra"<sup>13</sup>. Assim como o jazzista, metonímia das culturas negras nas Américas, retece os ritmos milenares, transcribindo-os dialeticamente numa relação dinâmica e prospectiva, essa cultura, em seus variados modos de asserção, funda-se dialogicamente, em relação aos arquivos das tradições africanas, europeias e indígenas, nos jogos de linguagem, intertextuais e interculturais, que performa.

Esse dialogismo tem sido designado, geralmente, por *sincretismo*, termo que traduz com frequência certa fusão de códigos distintos, em manifestações religiosas e/ou seculares, reduzindo, a meu ver, as possibilidades de apreensão de outros processos constitutivos derivados dos cruzamentos simbólicos. Sérgio Ferreti enumera vários sentidos e usos do termo *sincretismo*, dentre eles os que remetem a *junção*,

11. Sobre as concepções de hibridismo, mestiçagem e liminaridade, ver: H.K. Bhabha (ed.), *Nation and Narration*; M. Serres, *Filosofia Mestiça*; B. Ashcroft; G. Griffiths; H. Tiffin, *The Empire Writes Back*; E.L. de L. Reis, *Um Escritor Africano No Espaço Cultural Liminal: A Literatura de Wole Soyinka*.

12. *Shadow and Acts*, p. 229. (A tradução de citações desse livro de Elisson é de minha responsabilidade.)

13. *Ibidem*.

9. *Ibidem*, p. 6.

10. Ao mapear, linguística e etnicamente, a extensão das línguas banto, Yeda Pessoa de Castro afirma: "O domínio banto compreende diversas línguas faladas em toda a África subequatorial, em territórios que vão da linha do equador até a África do Sul, entre eles os do Gabão, Zaire, Camarões, Angola, Uganda, Quênia, Zâmbia, Zimbabwe, Moçambique etc. [...] O termo *banto*, plural de *muntu*, 'homem', significa 'povo'. O termo *banto*, plural de 'muntu', *homem*, significa *povo* e foi inicialmente usado por Bleek, em 1870 [...]. "O quicongo, falado pelos bacongo, o quimbundo, falado pelos ambundo, e o umbundo, pelos ovimbundo, são línguas que fazem parte do território banto. Segundo ainda a autora, outro domínio linguístico se constituiria pelos grupos iorubá e ewê. "O primeiro é constituído por vários dialetos falados em territórios do sudoeste nigeriano e pelo anagô (anagot), esse último corrente no Benin oriental, mais precisamente no antigo reino de Queto [...]. Y.P. de Castro, *A Presença Cultural Negro-Africana no Brasil, Ensaios/ Pesquisas*, n. 10, p. 1-2.



*fusão, mistura, paralelismo, justaposição, convergência e adaptação, englobando-os em grupos semânticos:*

Dezenas de palavras podem portanto ser usadas como exemplos ou como esclarecedoras de sentidos ou de significados do sincretismo. Embora não haja sinônimos perfeitos, podemos agrupá-los, destacando os principais, englobando outros a ele relacionados. Temos assim três variantes que abrangem alguns dos significados principais do conceito de sincretismo, que necessitam evidentemente ser especificados. Partindo de um caso zero e hipotético de não sincretismo, teremos então:

- o – separação, não sincretismo (hipotético),
- 1 – mistura, junção, ou fusão.
- 2 – paralelismo ou justaposição.
- 3 – convergência ou adaptação.

Podemos dizer que existe convergência entre ideias africanas e de outras religiões, sobre a concepção de Deus ou sobre o conceito de reencarnação; que existe paralelismo nas relações entre orixás e santos católicos; que existe mistura na observação de certos rituais pelo povo-de-santo, como o batismo e a missa de sétimo dia, e que existe separação em rituais específicos de terreiros, como no tambor de choro ou axexê, no arrambam ou no lorogum, que são diferentes dos rituais das outras religiões.<sup>14</sup>

Podemos depreender, assim, que o termo *sincretismo* tem sido utilizado como um termo guarda-chuva, abrigando concepções às vezes díspares. Sem desejar alçar-me a especialista em tão complexa questão, mas reconhecendo, entretanto, as inúmeras diferenças de efetivação dos variados processos sógnicos e cognitivos derivados dos cruzamentos das culturas e dos saberes, opto por empregar o termo *sincretismo* somente como um efeito de fusão e aglutinação de diversos registros simbólicos, distintos em sua origem mas aglutinados em

um novo código e em uma nova sintaxe significantes. A umbanda é exemplar desse registro sincrético, fundindo, no seu tecido cognitivo e ritual, elementos de outros sistemas religiosos nagô, banto, católico, tupi-guarani, kardecista, espírita, numa reformatação *sui generis*.

Assim concebido, o sincretismo não se confundiria com outros sítios de significância e processos constitutivos, derivados das encruzilhadas dos saberes e engendrados por relações de aproximação e distanciamento diferenciadas. Dentre as várias possibilidades de apreensão e designação desses efeitos de cruzamentos, que não se instalam pela via do sincretismo, vislumbramos dois outros: um *processo de analogia*, de ressonâncias metafóricas periféricas, e um *processo de deslocamento*, similar à contiguidade. Nenhum desses processos realiza-se pela exclusividade, mas, sim, por sua predominância.

O processo analógico realiza-se pela convivência parêntica de códigos e sistemas em si diversos que convivem simultaneamente em um registro terceiro, mascarando-se de forma mútua, sem que haja, no processo, o ofuscamento total de sua individualidade originária. Aqui os sistemas encostam-se por meio de um espelhamento que produz imagens duais, de dupla face, sendo sempre possível vislumbrar no novo sítio de significância não apenas uma imagem através da outra, mas ambas simultaneamente. No candomblé, por exemplo, permanece visível a justaposição de dois panteões e de dois códigos religiosos distintos, o nagô (africano-iorubá) e o católico (cristão-ocidental). Ali, a justaposição sógnica, articulada por uma analogia periférica, engendra um jogo ritualístico estratégico de dupla significância: ao lado do nome cristão e dos ícones católicos (como, por exemplo, Nossa Senhora da Conceição, São Jorge, São Sebastião, São Lázaro, Jesus Cristo), as divindades iorubá (Iemanjá, Ogum, Oxóssi, Omulu, Oxalá) mantêm seus nomes próprios, seus atributos sagrados e seus fundamentos conceituais originários. Muniz Sodré enfatiza esse jogo duplo significativo de formação e fundação dos rituais religiosos afro-brasileiros ao afirmar que, desde a época da escravidão, nos espaços considerados “inofensivos” pelo sistema escravocrata, “os negros reviviam clandestinamente os [seus] ritos, cultuavam os deuses e retomavam a linha do relacionamento comunitário”, numa estratégia “de jogar com as



ambiguidades do sistema, de agir nos interstícios da coerência ideológica<sup>15</sup>. Assim, nos territórios do sagrado inscritos no candomblé, África e Europa encostam-se, friccionam-se e atravessam-se, mas não, necessariamente, fundem-se ou perdem-se uma na outra.

No processo de contiguidade não se vislumbria, como predominantes, a operação de analogia totêmica (do candomblé) nem a de fusão sistêmica (a aglutinação umbandista), mas sim um deslocamento sígnico que possibilitaria traduzir, no caso religioso, a devoção de determinados santos católicos por meio de uma gnose ritual acen-tuadamente africana em sua concepção, estruturação simbólicas e na própria visão de mundo que nos apresenta. Nesse processo, estariam incluídas as cerimônias do Reinado de Nossa Senhora do Rosário, genericamente conhecidas como congados, nas quais santos católicos são festejados africanamente.

Ainda que sejam tomados um pelo outro, os termos *congado* e *reinado* mantêm diferenças. Ternos ou guardas de congo<sup>16</sup> podem existir individualmente, ligados a santos de devoção em comunidades onde não exista o reinado. Os reinados, entretanto, são definidos por uma estrutura simbólica complexa e por ritos que incluem não apenas a presença das guardas, mas a instauração de um império, cuja concepção inclui variados elementos, atos litúrgicos e cerimoniais e narrativas, que, na performance mitopoética, reinterpretam as travessias dos negros da África às Américas.

## Rainha Coroada, Coroa do Rei

Palácio do rei  
de longe avistei  
palácio do rei  
de longe avistei  
rainha coroada  
coroa do rei

CÂNTICO DE CONGO

Senhora rainha  
chega na janela  
venha ver sua guarda  
eu cheguei com ela

CÂNTICO DE CONGO

Na estrutura ritual das cerimônias de reinado, a rainha e o rei congos representam as nações negras africanas, hierarquicamente presidindo, na ordem do sagrado, os ritos e as celebrações ali per-formados. D. Leonor Galdino, rainha conga da Irmandade de Nossa Senhora do Rosário do Jatobá, assim define a simbologia desse poder: "A coroa representa poder, majestade, autoridade. Com a coroa na cabeça eu sou a autoridade máxima."<sup>17</sup>

Os registros da coroação de reis congos no Brasil, desde os seus primórdios, vinculam esses eventos à devoção de santos católicos, venerados por irmandades ou confrarias religiosas negras. Fontes documentais diversas atestam esse elo, já em fins do século XVII:

A coroação de reis do Congo tem registro muito antigo no Brasil, com ocorrência de 1674, em Recife. Esse evento – permitindo simbolicamente que os negros tivessem seus reis – foi um recurso utilizado pelo poder do Estado e da Igreja para controle dos escravos. Era uma forma de manutenção aparente de uma organização social dos negros, uma sobrevivência que se transformou em fundamentação mítica. Na ausência de sua sociedade original, onde os reis tinham a função real de liderança, os negros passaram a ver nos "reis do Congo" elementos intermediários para o trato com o sagrado.<sup>18</sup>

Élsie Girardelli, consultando a obra de Nina Rodrigues, destaca dados relativos a Pernambuco "que se referem aos congos já em 1706". Segundo as fontes, observa-se ali "a existência do Rei do Congo, de forma instituída e aprovada socialmente, com papéis definidos, inclusive com poderes

17. D. Leonor Galdino, entrevista realizada em 27 de agosto de 1992. Ver também: Arthur Omar, *A Coroação de uma Rainha*, vídeo produzido para o Channel 4, Inglaterra, 1993.

18. N.P. Gomes; E. de A. Pereira, *Negras Rafzes Mineiras*, p. 182.

15. M. Sodré, *A Verdade Seduzida*, p. 124.

16. No léxico próprio dos congadeiros, os termos *guarda* e *terno* designam um grupo específico de dançantes ou "marinheiros", com suas vestes, funções e características próprias. Há, assim, guardas de congo, moçambique, catopês etc.