

Ruas de Memória: a Festa do Rosário enquanto território e mecanismo de perpetuação dos saberes afrodiaspóricos

Streets of Memory: The Rosario Festival as territory and mechanism for the perpetuation of Afrodiasporic knowledge

RESUMO

Este artigo propõe uma discussão teórica sobre a Festa do Rosário, manifestação afrodiaspórica que se articula como estratégia de sobrevivência e perpetuação de uma visão de mundo a partir da oralidade, do território e do tempo. O estudo busca compreender como os cortejos e trajetos, conduzidos pelo corpo performático e cantante, promovem a reestruturação do espaço urbano, transformando ruas e bairros, historicamente negados ao corpo negro, em lugares de pertencimento e disputa política. A análise se aprofunda na crítica à temporalidade linear eurocêntrica, utilizando o conceito de alacridade de Muniz Sodré para demonstrar que a Festa do Rosário é regida por uma pulsão de ação e alegria concreta que se opõe à passividade e à abstração. Conclui-se que os saberes do Rosário, impulsionados pela alacridade, permitem uma experiência territorial e temporal alternativa, reivindicando o espaço de memória e consolidando a festa como um exercício de afirmação intelectual e materialidade corporal, essencial para a visibilidade e a resistência do conhecimento marginalizado.

Palavras-chave: Festa do Rosário; Território; Oralitura.

ABSTRACT

Originating at the crossroads between African tradition and Catholicism, The Rosario Festival is articulated as a strategy used to ensure not only the survival of a people, but also to perpetuate their own worldview based on oral tradition, their relationship with the territory, and with time. Therefore, this article seeks to understand how the Rosary Festival, through the processions and routes traveled by the performing, singing body, requalifies and restructures urban space in order to transform streets and neighborhoods, denied to black bodies, into places of belonging and political dispute. In other words, it seeks to understand how the knowledge of the Rosary allows for another territorial and temporal experience based on the connection with ancestry, reclaiming the space of memory and making visible knowledge that is commonly marginalized.

Keywords: Rosary Festival; Territory; Oralitura.

EDUARDO VIANA DUARTE JÚNIOR

Mestre em Comunicação pela Universidade Federal de Ouro Preto, jornalista e pesquisador de mídia, cultura afro-brasileira, memória, identidade e práticas comunicacionais. duarteeduardo77@gmail.com

CLÁUDIO RODRIGUES CORAÇÃO

Professor do Programa de Pós-Graduação em Comunicação e do curso de Jornalismo da Universidade Federal de Ouro Preto, doutor em Comunicação: meios e processos audiovisuais (ECA/USP). Email: crcorao@gmail.com

■ TECENDO O TERRITÓRIO DO ROSÁRIO

Os Saberes do Rosário, tornado patrimônio cultural do Brasil em junho de 2025, é resultado de uma antiga e perpétua tradição afrocultural brasileira, as Festas do Rosário, Congadas ou Reinados, que se espalham ao redor do país, mas principalmente no estado de Minas Gerais. Ela tem várias formas e características, com um amplo campo de discussão acerca das suas potencialidades comunicacionais, transmissão de conhecimentos e memórias. De acordo com Raquel Pereira (2017), a festa tem origem no “catolicismo e nas sangrentas histórias de guerra do povo africano” (PEREIRA, 2017, p. 18). Isso porque a narrativa que circunda os povos negros em relação ao sequestro de africanos durante o período escravagista é marcada por revoltas e resistências a esse regime.

A dimensão resistente da festa em si é devido ao fato de que os negros diaspóricos, como nos conta Leda Martins (1997), foram bestializados, objetificados e transformados em bens de consumo. Seus corpos, subjetividades e identidades foram apagados em detrimento de um sistema eurocêntrico que tem como objetivo obliterar quaisquer modos de construção e transmissão de conhecimento que não respeitem as lógicas estabelecidas pela branquitude. Tal movimento, segundo a autora, visava enterrar quaisquer traços de socialidade africana, numa tentativa de epistemicídio dos modos de ver, viver e ser no mundo dos povos de África, dentre eles a relação única e íntima que tinham com seus territórios. Apesar disso, Leda Martins (1997), nos mostra que essa tentativa não teve êxito, uma vez que “o *corpus* africano [...], 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” (MARTINS, 1997, p. 25) eram transmitidos oralmente.

Essa alteridade, conceito amplamente debatido por Hill Collins e Sirma Bilge (2021), é resultado de uma gama de violências que atravessa o sujeito – neste caso, a pessoa negra – durante suas relações com o ambiente em que se encontra. Para as autoras, enxergar as experiências de violência que alguém sofre necessita de um entendimento dos diversos fatores que o envolve, tais como gênero, raça, sexualidade, classe social etc. Desse modo, a interseccionalidade que atravessa esses corpos, se torna imprescindível para compreender como o corpo congadeiro, segundo Ester Santos e Luciana Oliveira (2022), está profundamente e intimamente relacionado à “processos de aliança e parentesco eminentemente filiados à resistência negra contra o esfacelamento genealógico impostos pela escravidão” (SANTOS e OLIVEIRA, 2022, p. 73).

Ou seja, os povos negros se viram forçados a abrir mão (supostamente) de tudo o que constitui sua identidade, que os fazem se reconhecer não apenas como indivíduos, mas também enquanto comunidade, em favor de uma religião monoteísta e que embasou circuitos de colonização e escravização de povos: o cristianismo. Contudo:

Apesar de alguns negros se engajarem na nova crença e outros se sentirem obrigados devido à pressão do modelo político-social, buscavam cumprir os ritos sem perder as experiências religiosas apreendidas de sua tradição (PEREIRA, 2017, p. 19).

Tal iniciativa fazia uso de artifícios como a promessa de ascensão social, cartas de alforria, dentre outros métodos, para converter negros escravizados ao cristianismo. Enquanto isso, a branquitude também se organizava e se esforçava na destruição das memórias e das crenças naturais africanas, visto que essas eram ameaças ao poder e controle que a própria Igreja exercia na sociedade. As práticas realizadas, no entanto, remontavam aos rituais africanos de coroação de reis e rainhas, de modo a manter viva as tradições, ao utilizar a música, o corpo e a dança (para delimitar espacialidade e temporalidade), elementos fundamentais nas culturas africanas para transmissão de conhecimento e memória e no modo de hierarquizar suas comunidades, uma vez que o “Rei Congo” era enxergado enquanto um líder comunitário, que intermediava a comunicação entre o terreno e o sagrado (GOMES e PEREIRA, 1988).

Logo, é preciso enxergar o contexto de surgimento da festa por meio das condições nas quais os negros escravizados estavam, bem como as violências as quais eram submetidos. Por um lado, temos o sequestro e movimento diaspórico transatlântico de deslocamento dos negros para terras desconhecidas, sendo retirados à força de seus territórios originários, e por outro temos a tentativa de epistemicídio religioso, negando os valores culturais e religiosos da mitologia africana, substituindo-a por um mito religioso judaico-cristão (GOMES e PEREIRA, 1988).

Essa rearticulação e recriação da negritude, manifestada na Festa do Rosário, pode ser compreendida sob a ótica da alacridade de Muniz Sodré (2017). Em contraste com a moralidade cristã imposta, que prega um amor abstrato e universal, a alacridade é a alegria singular e concreta que impulsiona a prática litúrgica e organização social dos povos de África. É essa pulsão de vida e de ação, esse *asè* encarnado no corpo e no ritual, que se manifesta na dança, na música e na coroação dos reis e rainhas da Festa do Rosário. Logo, a alacridade não é apenas um estado de ânimo, mas o princípio ativo que transforma a resistência em força de realização, o que permite que os saberes e tradições afrodiaspóricas sejam reterritorializados.

Esse deslocamento e desterritorialização é basilar para o entendimento dos motivos que levaram os negros africanos a se reorganizarem em comunidades no Brasil, mesclando suas diferentes formas de cultos e rituais religiosos. Isso porque, ao não se reconhecer nos valores, ideologias e memórias coletivas de um grupo social, um indivíduo sozinho não conseguirá se entender pertencente àquela comunidade. E infelizmente, existe uma aglutinação da identidade negra, devido ao processo de colonização, que deu origem a grandes perdas de identidade entre os negros africanos. De acordo com bell hooks (2019), esse processo de homogeneizar as diversas culturas africanas é uma das facetas do pensamento supremacista branco, e que tem

como objetivo tirar o foco do que realmente importa: a opressão e desumanização do corpo negro. Para ela:

Pessoas que “amam a negritude”, isto é, que descolonizaram suas mentes e romperam com o tipo de pensamento supremacista branco que insinua que somos inferiores, inadequados, marcados pela vitimização etc., geralmente concluem que somos punidos pela sociedade por ousar romper com o status quo (HOOKS, 2019, p. 55).

O que ela está propondo, então, é uma tomada de consciência do que é ser negro numa sociedade marcadamente racista, tanto em suas estruturas, quando suas instituições, e até mesmo nas ruas das cidades, e na forma com que essas cidades e centros urbanos se organizam em bairros. A autora ainda traz uma reflexão sobre a importância da luta antirracista, que tem como objetivo livrar os povos negros de rótulos impostos, adquirindo e desenvolvendo outros pontos de vista sobre o mundo. Ela diz que os “rituais de afirmação (celebrando a história dos negros, feriados etc.) não podem intervir na socialização da supremacia branca se existirem fora de uma luta antirracista ativa que busque transformar a sociedade” (HOOKS, 2019, p. 56).

Tal afirmação suscita uma reflexão sobre a experiência de racismo que cada pessoa negra passa, individualmente. São diferentes modos de racismo sofridos, isso porque a estrutura supremacista branca e o discurso que ela engendra faz uso de artifícios de dominação inteligentes a ponto de se adaptarem a cada ambiente e contexto. Logo, são nos espaços de celebrações e “rituais de afirmação da negritude” que é possível ficar mais próximo do *corpus* africano, como nos terreiros de Candomblé, quartéis de ternos de Congado, rodas de samba etc. Dado que, as religiões africanas têm uma relação com a terra e seus ancestrais por sua base ritualística e se assemelham mais ao que são esses rituais em África.

Logo, a tomada de consciência da própria negritude perpassa, também, pela própria resistência cultural e em como ela integra a cultura brasileira e deve “fazer parte do processo de busca da identidade negra” (MUNANGA, 2009, p. 22). E ao olhar para a Festa do Rosário como manifestação cultural afro-religiosa, é possível compreender como esses espaços são territórios de amor e auto afirmação, como defende bell hooks (2019). E são nesses lugares que há a cura das feridas causadas à identidade negra, que não são só resquícios de um período escravagista e colonizador, mas também consequência de uma sociedade que foi constituída a partir de uma visão de mundo imperialista. A busca pelo pertencimento parte do compartilhamento da memória coletiva nos diversos grupos sociais e integra uma jornada para o encontro consigo mesmo.

No que se refere à Festa do Rosário, tudo que é cantado, o movimento do corpo, o toque dos tambores, os trajetos percorridos na cidade, os bairros atravessados, os rituais praticados, são necessários para a feitura da festa, mas também é um discurso oralitizado de amor pelas próprias raízes. Entender o corpo e a voz em conjunção com o tempo enquanto construtos

fortes para tal empreendimento é vital para começar a experimentar a festa e o modo como ela vibra nas ruas das cidades. Para Leda Martins (2021), a voz e o corpo ressoam a mesma coisa, se complementando para transmitir um modo de conhecimento, que se traduz em uma episteme africana.

O CORPO COMO TERRITÓRIO DO TEMPO E DO CONHECIMENTO AFRODIASPÓRICO

De acordo com Leda Martins (2021), nas sociedades eurocentradas, o tempo atravessa o corpo do sujeito de modo linear, na qual o passado, presente e futuro são entendidos sequencialmente, trazendo uma experiência de ideal e de progresso ditados por regras rígidas. O tempo se torna efêmero e acelerado, o passado é ignorado e o futuro se torna uma ânsia. Nessa lógica, a escrita se torna ferramenta principal de captura do tempo, e por meio dela é que as coisas são ditas, que os discursos são feitos e o conhecimento é transmitido. No entanto, como defende a autora, esse procedimento de rememorar a partir da escrita dificulta e complexifica a nossa relação com os eventos passados, com o espaço urbano e com o outro, diminuindo nossa capacidade de lembrar e aprender. E isso se relaciona com o fato de que nós, enquanto sujeitos inseridos num contexto no qual o tempo é interpretado de maneira lógica e linear, não criamos, como defende Maria Rita Kehl (2009), uma relação com o próprio espaço.

A ausência dessa relação com o espaço retira do corpo a vivência, a experimentação, nos levando a busca incessante de satisfazer nossos desejos sem refletirmos apropriadamente. Para Kehl (2009), “o homem contemporâneo vive tão completamente imerso na temporalidade urgente dos relógios [...] que já não é possível conceber outras formas de estar no mundo que não sejam as da velocidade e da pressa” (KEHL, 2009, p. 123). Viver a Festa do Rosário a partir do corpo performático e do tempo não cronológico e não linear é manifestar a alacridade: pulsar e transcender o desejo de felicidade de modo a se realizar na ação coletiva e na ritualística da festa. E assim permitir ao corpo congadeiro absorver e expressar pelo território uma temporalidade que é, simultaneamente, passado, presente e futuro (SODRÉ, 2017).

O TEMPO COMO POSSIBILIDADE FESTIVA, UMA DIGRESSÃO

Talvez, o principal fator de desajuste sobre a discussão conceitual de temporalidade em Maria Rita Kehl (2009) seja o vislumbre de uma ideia: a crítica à celebração da modernidade e, também, os componentes do adoecimento psíquico na chave de incorporação do objeto da psicanálise, como área do conhecimento e também como fenômeno social. Nessa apropriação, estaríamos ficando, ao fim e ao cabo, a partir de Kehl (2009), ainda, uma elaboração (crítica, é preciso reforçar) epistêmica sobre comunicação e tempo.

Mas, aqui, cabe compreender que a contemplação do tempo vivido, esse não escoado, necessita de um encadeamento de matrizes diversas, em relação aos impactos do “sequestro do tempo” do avanço capitalista. Portanto, os *Saberes do Rosário* podem ser encarados, na natureza abrupta do objeto, como a disposição afrodiaspórica, também, como possibilidade de festa. Não é pouca coisa essa afirmação festiva imbuída do espírito da presença ancestral das manifestações religiosas em consonância com a festa.

Assim, não seria exagero afirmar, que entre o tom melancólico (observado como sintoma em Kehl) e a propositura do trânsito das encruzilhadas (compreendido por Martins) há uma consonância revestida de saber comunicacional. Os entornos da manifestação do saber nas festas do Rosário se afirmam numa marcação temporal revolucionária, em diversos aspectos. Eis um atributo estético, mas também epistêmico.

Sobre esse dado epistemológico, encontramos a seguinte elaboração em Rufino e Simas:

Ao encapsular o tempo na dimensão do relógio e dos ritmos da produção e do consumo, restringindo a vida a uma funcionalidade utilitarista e comunicada, somos destituídos de vivacidade e nos tornamos mais uma peça de uma engrenagem. Somos nós que produzimos as mercadorias ou são elas que nos produzem? Alargar o tempo é ir além das aparências e compreender os pluriversos dos seres e suas conexões. Tal compreensão é um alicerce para a experiência comunitária e um meio para intervir em caso de ameaça a ela, bem longe de eruditismos exibicionistas ou especulações inférteis, incapazes de se traduzir em ações responsáveis que elaborem táticas capazes de construir politicamente a vida. (SIMAS; RUFINO, 2020, p.17-18)

Esse trecho parece incrementar a digressão do futuro possível, na constatação pertencente do passado (não só o ancestral) em perspectivas. É a partir dessa ideia (poética e conceitual ao mesmo tempo) que a temporalidade se coaduna a uma outra marcação, essa consonante (e complementar) do diagnóstico que Kehl prevê e que Leda Martins alinhava. Portanto, a festa como possibilidade é um exercício de afirmação intelectual, embalado pela materialidade corporal. Eis um aprumo de linguagem libertadora, eis uma instância e necessária.

Porém, o corpo que consegue acessar e vivenciar essas outras temporalidades transgride a concepção linear de tempo e acessa uma linguagem mais poética, como a dos mitos, por exemplo. Para Martins (2021), “a filosofia africana leva em conta toda a gama de conhecimentos da performance oral como significativa para a inscrição das experiências de temporalidade para sua elaboração epistêmica” (MARTINS, 2021, p. 20). E a partir disso, o corpo atravessado pelo tempo não cronológico, desenvolve uma relação com o espaço no qual consegue absorver os conhecimentos contidos ali. O corpo que é oralitizado repete o processo realizado pelos povos africanos que foram escravizados, mas que utilizavam do corpo e da voz para produzir seus conhecimentos (MARTINS, 2021).

Para Eudaldo dos Santos Filho e Janaína Alves (2017), observando os vários povos africanos, é possível compreender a importância da oralidade para a construção das relações entre seus integrantes. Visto que o aspecto da transmissão de conhecimentos é geracional, na qual os mais velhos transmitem suas experiências para os novos, constituindo o *corpus* da episteme africana. Para os autores, “as sociedades africanas valorizam a fala com tal intensidade que a tornam sagrada, logo, esse instrumento comunicativo se faz primordial, pois está diretamente ligado ao Ser Divino da criação” (SANTOS FILHO e ALVES, 2017, p. 55).

O respeito e reverência desprendido aos ancestrais faz com que a transmissão oral dos conhecimentos africanos, que é geracional, seja feita de maneira literal, mas com uma dimensão interpretativa. Os autores ressaltam que essa é uma atividade constante de memorização, na qual as comunidades africanas se estruturaram durante o passar dos anos e constituíram seus grupos sociais. Essa tradição oral serviu como balizadora para guiar o caminho a ser trilhado em todas as instâncias da cultura africana pelos seus povos. O corpo oralitizado, atravessado pelo tempo, se torna território do conhecimento africano, acionando memórias pela música, pela dança e pelas ruas que percorre.

É a partir disso que a prática é norteada, transformando a manifestação do Rosário em uma marcação temporal e territorial revolucionária. Ao invés de se render ao ócio ou à melancolia (sintomas da modernidade), a Festa do Rosário, movida por essa pulsão de vida, por essa alegria que materializa a força e potência do *asè*, se estabelece como território de comunicação e prolação da palavra que não se dissocia da ação. A materialidade corporal do cortejo, do canto e da dança é a própria potência de realização que permite ao corpo reinadeiro transgredir a concepção linear de tempo e acessar uma linguagem poética e ancestral.

O TERRITÓRIO DO ROSÁRIO TRANSGRESSOR

Para a Festa do Rosário, o território é algo essencial. Os ternos se reúnem em terreiro próprio (os quartéis), na maioria das vezes ao fundo de suas casas, em bairros marcados pela racialização e o racismo, para realizar os rituais que irão dar início aos ensaios e/ou cortejos. As ruas dos bairros nos quais os quartéis se localizam são os palcos dos ensaios, e o centro da cidade é o espaço no qual a festa acontece, assim como o trajeto processional, típico desse festejo, é pensado de modo a representar um rosário. Logo, não é possível pensar o Reinado sem pensar também sobre o espaço. Mas não apenas o espaço físico, mas o corpo, enquanto morada e território da Festa do Rosário e como esse território cria relações complexas com o espaço urbano.

Para Patrício de Sousa (2009), há nas Festas do Rosário o aspecto espacial no qual se produz significados variados e que discursam por meio de artifícios imagéticos e territoriais, tais como desenhos, dança, trajeto percorrido etc. O autor diz que “desta maneira, sendo um evento eminentemente de deslocamento, faz-se e desfaz-se em constantes construções de imagem” (SOUSA, 2009, p. 125). Logo, para que o Reinado atinja o ápice de suas potencialidades comunicacionais e, por consequência afete o outro, ele precisa, impreterivelmente, se locomover e se reconhecer no espaço. E o território se faz ferramenta necessária para que as imagens que serão criadas e performadas tenham plena eficiência comunicativa.

Ainda, é a memória espacial que figura como um dos principais artifícios para estabelecer a relação com o território ocupado, utilizando-se desse espaço enquanto ferramenta de conexão para formar o *corpus* da episteme africana. O espaço transforma o Reinado em mais do que simples festa, mas uma forma outra compreender o território enquanto lugar de memória, pertencimento e reconhecimento de si, de acordo com Sousa (2009). É modo como, de acordo com Lucrécia D’Alessio Ferrara (2008), este espaço de cultura aciona uma discussão sobre comunicabilidade presentes nessas espacialidades e também no corpo:

Existe, ao mesmo tempo, na representação espacial, as dimensões visual e tátil, nas quais, para além do enxergar, a espacialidade está tatuada no corpo. Ela pode ser sentida, tocada, experimentada pelo corpo. De tal modo que a “espacialidade se concretiza na relação com o outro [...], onde o indivíduo se identifica, à medida que se confronta com o coletivo que lhe impõe diretrizes de valores e comportamentos adequados ao social” (FERRARA, 2008, p. 65).

Ainda, dentro dessa perspectiva sobre como o território é espaço de perpetuação cultural, Daniela Zanetti e Ruth Reis (2017) apontam que, o que configura o espaço como território é justamente o seu uso e o modo como nos relacionamos com esse espaço, o que produzimos de sentidos e significados. É a maneira como enxergamos o lugar pela sua condição heterogênea, como enfrentamos a disputa de poder que exala ao falarmos sobre territórios. É como lidamos com

o aspecto político que está presente neste debate, uma vez que as relações de poder existentes tentam definir quem tem direito ou não a aquele espaço. Elas defendem esse argumento com a justificativa de que os conceitos de território e territorialidade tem relação direta com as noções de apropriação e dominação, o que corresponde a um processo simbólico, que carrega “marcas do vivido, do valor de uso” (ZANETTI e REIS, 2017, p. 12).

E essa disputa de poder se traduz na Festa do Rosário no momento em que os ternos e grupos saem dos bairros periféricos e vão em direção aos centros comerciais, ocupam as ruas que são negadas a eles. É o momento em que tomam para si parte da cidade a qual fazem parte, mas que a eles é constantemente negada.

Para Milton Santos (2001), há um caráter indissociável da cultura e da territorialidade para o processo de entendimento do indivíduo enquanto cidadão. O autor diz que é por meio da cultura que o sujeito constitui artifícios e ferramentas para se comunicar com seus iguais, assim como com os diferentes grupos sociais que compõem a sociedade e, por fim, com o universo. Santos (2001) defende que o conceito de cultura é um tipo de herança que recebemos para reaprender a nos relacionar de modo aprofundado não só com o outro, mas com o meio ao qual estamos inseridos. E que isso constitui a vida em comunidade. Ele diz que:

Incluindo o processo produtivo e as práticas sociais, a cultura é o que nos dá a consciência de pertencer a um grupo, do qual é cimento. É por isso que as migrações agredem o indivíduo, roubando-lhe parte do ser, obrigando-o a uma nova e dura adaptação em seu novo lugar. Desterritorialização é frequentemente uma outra palavra para significar alienação, estranhamento, que são, também, desculturização (SANTOS, 2007, p.82).

E essa perspectiva, para as Festas do Rosário ao redor do país, e seus saberes e meios de comunica-los, é vital para manter viva a memória e o processo cultural da comunidade negra. Milton Santos (2001) debate acerca da cidade que tem como habitantes apenas classes médias e como essa não poderia construir uma consciência histórica, resultando em uma cultura de massas alienante, controladas pelo consumismo e o capitalismo. E o motivo disso é a falta de cultura popular, que se enraíza na terra em que vive o homem, simboliza o ambiente ao seu redor, alimenta o desejo em confrontar a ordem das coisas numa sociedade impregnada pelo capitalismo, e não se ilude por sua característica alienante.

Essa dimensão de despertar da consciência social a partir da cultura popular traz à baila o debate sobre o papel do indivíduo político no território e o papel da negritude na constituição política da sociedade. Segundo Sodré (2002), os espaços reterritorializados pelos negros escravizados possuem, além da característica mística, um aspecto político simultaneamente, reivindicando o reconhecimento de sua cidadania, de suas identidades, de seus conhecimentos que não contemplam as formas de conhecimento impostas pelo colonialismo e pelo imperialismo:

Para o negro atento ao que estava em jogo e sabedor de que não bastava a mera expressão de uma diferença mítico-religiosa – pois se tratava de definir o Estado-Nação brasileiro por meio de um novo Pacto Social –, consolidar uma identidade cultural própria e firmar-se no território brasileiro era uma questão política crucial. E essa identidade era perseguida tanto por meio de movimentos sediciosos como movimentos de volta à África ou de reterritorialização étnica dentro do espaço nacional brasileiro (SODRÉ, 2002, p.70).

Essa relação com o espaço, no caso dos Reinados, principalmente com os terreiros, além de serem características dos Candomblés, nos remonta a relação própria que os negros expatriados tinham com os locais sagrados em África. Sodré (2002) reflete que todas as relações sociais que foram desestruturadas pelo sistema escravocrata encontraram, nessas tradições afro-brasileiras, um modo de reunir e rearranjar as próprias linhas de modo a se “repatrimoniar”. Dessa maneira, “o culto aos ancestrais [...] ensejava a criação de um grupo patrimonial [...] que permitia relações de solidariedade no interior da comunidade negra” (SODRÉ, 2002, p.75).

■ CONSIDERAÇÕES DERRADEIRAS

Tais reflexões direcionam para o entendimento de que, além da conexão indissociável entre cultura e território, existe uma terceira dimensão: o tempo. Até aqui pudemos conceber que a territorialidade e suas manifestações culturais ocorrem a partir de um lugar de memória e ancestralidade. Porém, como os sujeitos que ocupam estes ambientes se relacionam com a temporalidade característica da lembrança? Leda Martins (2003) argumenta que isso se torna possível a partir da convenção do corpo. Para a autora, a memória se guarda para além dos livros, museus, parques etc., ela está inscrita no corpo. Por conseguinte, podemos considerar que, ao invés de uma tríade, exige uma quarta dimensão da relação território-cultura-tempo: a corporalidade.

O território é basilar para a identificação, é preciso enxergar o espaço e se reconhecer, se sentir pertencente, e essa é uma característica da Festa do Rosário. Os trajetos do Reinado não são pensados ao acaso e a ocupação da cidade pela festa atestam essa característica resistente da festa. É um modo de reivindicar. Muniz Sodré (2002), no tocante à relação entre identidade e território, defende que a demarcação territorial de um espaço faz parte do “jogo”. Isto é, territorializar o espaço é apontar como o mesmo funciona, quais regras devem ser seguidas, quem pode ou não transitar por ali. Qual corpo pertence ou não, quais conhecimentos são aceitos ou não dentro daquele espaço.

Ao sair das margens da cidade, dos bairros mais afastados, de classes pobres, majoritariamente negras, em direção ao centro comercial, ocupado pela branquitude, há aí uma afirmação. Os filhos do Rosário reclamam esse espaço como seu também. Forçam que os olhem, olhem para quem eles (os brancos) negam direitos, negam dignidade. Fazem com que ovacionem o conhecimento ancestral e tradicional. E não é um conhecimento que está escrito nos livros, mas que está aparente na pele, no suor que escorre nos rostos do dançador, na voz do capitão, na coroa do Rei Congo.

Para Grada Kilomba (2019) o espaço do conhecimento não está guardado para pessoas negras. A produção de conhecimento negro não é validada e, em maioria das vezes, é questionada quando não ancorada em autores brancos. A autora pergunta:

Qual conhecimento está sendo reconhecido como tal? E qual conhecimento não o é? De quem é esse conhecimento? Quem é reconhecida/o como alguém que possui conhecimento? E quem não o é? Quem pode ensinar conhecimento? E quem não pode? Quem está no centro? E quem permanece fora, nas margens? (KILOMBA, 2019, p. 50)

A “outoridade” é imposta de forma que há um impedimento de ocupar os lugares de conhecimento, não por falta de vontade, mas por serem negados a tal. Isso se deve a forma pela qual a concepção de conhecimento foi colocada para as sociedades colonizadas. “Qualquer forma de saber que não se enquadre na ordem eurocêntrica de conhecimento tem sido continuamente rejeitada” (KILOMBA, 2019, p. 53), portanto, não pode ser validada. Tal argumento serve apenas para tentar manter em voga o epistemicídio do saber afrodiaspórico, ignorando modos outros de produção e transmissão de sabedorias que não sejam ocidentalizadas.

Essa relação territorial e espacial está inserida nessa mesma disputa de poder que Grada Kilomba (2019) fala ao afirmar que a intelectualidade negra não é aceita nos centros academicistas. E isso causa incômodos, pois é negar os saberes tradicionais que, para o caso desta pesquisa, são comunicados na Festa do Rosário. Conhecimentos esses que são provenientes de uma relação sacra entre o material e o divino. Entre a espiritualidade ancestral e os que estão ainda encarnados para a perpetuação de uma memória que remonta à escravidão, mas, e principalmente, aos modos de vida dos negros e negras que deram início a toda essa jornada desde seu sequestro em África.

E essa experiência, essas relações de afetos e afetações só podem ser compreendidas no território a partir do que é vivenciado pelo corpo. Essa característica heterogênea do território, vivida pelo corpo, se dá, de acordo com Eduardo Miranda (2017), “pela diferenciação, pela pluralidade do lugar, até porque cada grupo étnico vai conceber e representar seu território de acordo com sua bagagem cultural” (MIRANDA, 2017, p. 119). Logo, pensar o corpo congadeiro enquanto territorializador das memórias e conhecimentos afrodiaspóricos é validar estes conhecimentos, mas também implicar sua dimensão identitária e de pertencimento. E o motivo

disso é que “o território das populações negras reverbera simbologias, mitos, imaginários, signos que nem sempre reforçam as configurações impostas pelo Estado, ou em escala menor, o poder municipal” (MIRANDA, 2017, p. 120).

Desse modo, se constrói um ambiente no qual a disputa de poder entre as classes dominantes demonstra a inquietude do reconhecimento identitário e da perpetuação da memória. Eduardo Miranda (2017) diz que a crucialidade da discussão sobre identidade e pertencimento no debate sobre territórios afrodiaspóricos se dá na chave da compreensão das diferenças individuais e coletivas. Essa mesma diferença que Sodré (2002) fala ao discorrer sobre o sistema hierárquico imposto pelo “jogo” das movimentações humanas para perpetuar a estrutura escravagista enquanto regra. E é nesse jogo que o corpo congadeiro se territorializa, ao impor sua presença. Ao se colocar como sujeito principal da Festa do Rosário.

Já a individualidade, dentro da Festa do Rosário, se dá no âmbito da dicotomia terreno-espiritual. Ela acontece a partir da tomada de consciência da própria negritude e da herança deixada por quem nos antecedeu. Essa tomada de consciência parte, de acordo com Munanga (2009) a partir da percepção das diferenças entre o “nós” e o “outro”, e que é algo individualizado, em graus variados de acordo com o contexto sociocultural no qual cada um está inserido.

E por isso, a participação ativa das variadas formas culturais afrodiaspóricas reafirmam essa valorização. É compreender o valor da palavra e da oralidade para comunicar conhecimento de forma diversa à eurocentricidade imposta academicamente. É compreender que o cantar e o dançar, no Reinado, reinventa e reivindica a oralidade enquanto ferramenta dessa estrutura dinâmica. É entender que, ao cantar

a expressão oral renasce constantemente; é produto de uma interação em dois níveis: o nível individual e o nível social. No nível social, porque a palavra é proferida para ser ouvida, ela emana de uma pessoa para atingir uma ou muitas outras; comunica de boca a orelha a experiência de uma geração à outra, transmite o aze concentrado dos antepassados a gerações do presente (SANTOS, 1986, p. 47).

E para além do cantar, o dançar – que constitui a oralitura enquanto conceito – se vê presente para reinterpretar a temporalidade exigida pelas manifestações afrodiaspóricas. Sentir o corpo responder ao choro das gungas, ao comando do bastão dos capitães, que guiam seus ternos a frente, reescreve a história e faz a manutenção dessa memória que se constrói coletivamente, a partir da individualidade, mas também ao compreender que aquela gunga que se prende ao pé, ao patangome que está sendo tocado, as fardas que são usadas nos dias de Reinado, já foram utilizadas por quem veio antes e vai ser usada por quem vem depois.

É uma forma, como define Leda Martins (1997), de reatualizar “um saber filosófico banto, para quem a força vital se recria no movimento que mantêm ligados o presente e o passado, o descendente e seus antepassados, num gesto sagrado que funda a própria existência da

comunidade” (MARTINS, 1997, p. 36). Nesse momento se inicia a compreensão de que um pouco de você ali ficará guardado, sua energia vital, sua força de vontade em fazer o Reinado acontecer, para que os que vierem depois possam contar com você, com sua energia, para carregar a força e a memória dos seus ancestrais. É uma energia que

esculpe um saber que se expressa na fala, na dança, no vestuário, em objetos, como os bastões, as caixas, os tambores, os adereços, cumprindo uma função ritual que não elide as linguagens das cores, dos sons e dos gestos, mas sim, sinesteticamente, as conjuga na elaboração de uma fala plural que reveste o tempo presente com os adereços simbólicos ancestrais, carregando “dentro de si uma tradição de ancestralidade, que a cria e a diviniza” (MARTINS, 1997, p. 27).

Ou seja, as individualidades contidas em cada um dos dançadores dentro de um terno compõem a sinfonia divina do conhecimento comunicado pelo Reinado nos dias de Festa. Eduarda Damásio (2023) ainda debate que, ao contar histórias diversas, o Congado possui essa característica de construção identitária que parte dessa construção da negritude a partir de processos coloniais e de uma invenção da África. Isto é, aos terem suas identidades roubadas, outras foram criadas, os colocando enquanto o “outro”, o diferente, com o objetivo de impor, através dessas políticas coloniais, um modo de enxergar o mundo – um modo branco. Contudo, “há uma perspectiva que seria a diferenciação positiva, que produz uma imagem viva e interpretante, na qual o negro se faz presente na constituição do mundo e não apenas no mundo que “criaram” pra ele” (DAMÁSIO, 2023, p. 93).

E é justamente essa identidade, construída por meio do que ensinaram os ancestrais, por meio dessa conexão espiritual propiciada pelo fazer ritualístico da Festa do Rosário que torna possível enxergar o mundo de modo diferente ao que o colonialismo propõe. É por meio dessa comunicação de conhecimentos e saberes tradicionais, dessa memória compartilhada, que as identidades vão se formando dentro da comunidade congadeira. Não é algo fragilizado, mas ao contrário, são identidades que vão se fortalecendo no espiralar temporal das memórias que vão sendo recontadas, reatualizadas, reestruturadas e reensinadas no cotidiano congadeiro, com o intuito de perpetuar esse imaginário coletivo.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

COLLINS, Patricia Hill; BILGE, Sirma. *Interseccionalidade*. São Paulo: Boitempo, 2021.

DAMÁSIO, Eduarda Aguilar. *Saberes afrodiaspóricos: conhecimento e resistência nos congados e moçambiques de Ibiá (MG)*. Uberaba: Universidade Federal do Triângulo Mineiro, 2023.

- FERRARA, Lucrecia D'Alessio. *Comunicação, espaço, cultura*. São Paulo: Annablume, 2008.
- GOMES, N. P. M.; PEREIRA, E. A. Panorama histórico. In: GOMES, N. P. M.; PEREIRA, E. A. (orgs.). *Negras raízes mineiras: os Arturos*. Juiz de Fora: Ministério da Cultura/Editora da Universidade Federal de Juiz de Fora, 1988. p. 37-117.
- HOOKS, bell. *Olhares negros: raça e representação*. São Paulo: Elefante, 2019.
- HOOKS, bell. *Tudo sobre o amor: novas perspectivas*. São Paulo: Elefante, 2021.
- HOOKS, bell. *Ensinando a transgredir: a educação como prática da liberdade*. São Paulo: Elefante, 2019.
- HOOKS, bell. *Ensinando comunidade: uma pedagogia da esperança*. São Paulo: Elefante, 2021.
- hooks, bell. *Ensinando pensamento crítico: sabedoria prática*. São Paulo: Elefante, 2019.
- KEHL, Maria Rita. *O tempo e o cão*. São Paulo: Boitempo, 2015.
- KILOMBA, Grada. *Memórias da plantação: episódios de racismo cotidiano*. Rio de Janeiro: Cobogó, 2019.
- MARTINS, Leda. *Afrografias da memória: o reinado do rosário no Jatobá*. São Paulo: Perspectiva, 1997.
- MARTINS, Leda. *Performances do tempo espiralar, poéticas do corpo-tela*. Rio de Janeiro: Cobogó, 2021.
- MIRANDA, Eduardo Oliveira. *Experiências do corpo-território: possibilidades afro-brasileiras para a Geografia Cultural*. Élisée - Revista de Geografia da UEG, Anápolis: Universidade Estadual de Goiás, v. 6, n. 2, p. 116–128, 2018.
- MUNANGA, Kabengele. *Negritude: usos e sentidos*. Belo Horizonte: Autêntica, 2009.
- PEREIRA, Raquel Machado. *Vestígios e tradição: uma investigação sobre o corpo poético da congada*. Campinas: Universidade Estadual de Campinas, 2017.
- SIMAS, Luiz Antonio; RUFINO, Luiz. *Encantamento: sobre política de vida*. Rio de Janeiro: Mórula, 2020.
- SANTOS, Milton. *O espaço do cidadão*. São Paulo: Edusp, 2007.
- SANTOS, Ester Antonieta; OLIVEIRA, Luciana de. *Pedrina de Lourdes Santos: Meu rosário, minha guia*. Belo Horizonte: [s.n.], 2022.
- SANTOS FILHO, Eudaldo Francisco dos; ALVES, Janaína Bastos. *A tradição oral para povos africanos e afro-brasileiros: relevância da palavra*. Revista da Associação Brasileira de Pesquisadores/as Negros/as (ABPN), Brasília: ABPN, v. 9, p. 50-76, 2017.
- SODRÉ, Muniz. *O terreiro e a cidade: a forma social negro-brasileira*. Rio de Janeiro: Imago, 2002.

SODRÉ, Muniz. *Pensar Nagô*. Petrópolis, RJ: Vozes, 2017.

SOUSA, Patrício Pereira Alves de. *Identidades, memória e espacialidade na Festa do Rosário*. Mercator, Fortaleza: Universidade Federal do Ceará, v. 8, n. 17, p. 123–137, dez. 2009.

ZANETTI, Daniela; REIS, Ruth (org.). *Comunicação e territorialidades: poder e cultura, redes e mídia*. Vitória: Edufes, 2017.