



DOSSIÊ

4 *Agontimé: Representação e representatividade em uma versão artística da fundação da Casa de Minas* (*Agontime: Representation and representativeness in one version artistic foundation of Casa de Minas*)

*Edson Silva Farias**

*Henrique Borralho***

*Edvania Gomes da Silva****

* Edson Farias é pesquisador do CNPq (Conselho Nacional de Desenvolvimento Científico e Tecnológico). Professor do PGSOL/UnB (Programa de Pós-Graduação em Sociologia da Universidade de Brasília) e do PPG em Memória: Sociedade e Linguagem da UESB (Universidade Estadual do Sudoeste da Bahia). Líder do grupo de pesquisa Cultura, Memória e Desenvolvimento (CMD/UnB). Coordenador do Comitê de Pesquisa em Sociologia da Cultura da SBS. Editor da revista Arquivos do CMD. Email: nilosed@gmail.com. ORCID: 000-0002-9406-3269.

** Professor do Departamento de História, Universidade Estadual do Maranhão (UEMA), São Luís. Coordenador do Programa de Pós-Graduação em Letras (UEMA), do Núcleo de Estudos em Historiografias e Linguagens – NEHISLIN, UEMA, coordenador do projeto de pesquisa: *Périplo Literário: Brasil (Maranhão) África (Angola, Moçambique, São Tomé e Príncipe e Cabo Verde) e Eu-*

ropa (Portugal): construção de identidades, afirmação de sentidos, financiado pela FAPEMA (Fundação de Amparo à Pesquisa do Estado do Maranhão) através do edital Apoio ao IECT: Gestão pública e economia criativa nº 008 / 2017 – IECT, que custeou a tradução e a publicação do romance em questão, e pelo CNPQ, através da chamada Universal MCTIC/CNPq.

*** Professora Titular/Pleno da Universidade Estadual do Sudoeste da Bahia (UESB); docente do Programa de Pós-Graduação em Memória: Linguagem e Sociedade (CAPES / UESB) e do Programa de Pós-Graduação em Linguística (CAPES / UESB). É membro do Grupo de Pesquisa em Análise de Discurso (GPADis/UESB/ CNPq). Atua na área de Linguística, área de concentração em Análise de Discurso, com ênfase nos seguintes temas: discurso religioso; polêmica discursiva e interdiscurso; aforização. Email: edvaniagsilva@gmail.com. ORCID: 0000-0002-6201-7583.



Resumo – Neste ensaio, analisamos o romance *Agontime, her legend*, de autoria da escritora estadunidense Judith Ilsley Gleason. Antiga rainha do Daomé, Agontimé teria vivido entre o final do século XVIII e início XIX. Ao longo deste período, fora escravizada ainda na África e trazida ao Brasil. Desembarca em Salvador, na Bahia, onde viveu até rumar para São Luís, capital do Maranhão, no início do século XIX. A ela é atribuída a fundação da Casa das Minas – espaço-símbolo da matriz religiosa do Tambor de Mina-jeje, com devotos sobretudo no Maranhão e no Pará. Espaço hoje reconhecido como patrimônio cultural maranhense. Os objetivos deste texto se concentram no exame de como o conjunto resultante das articulações simbólicas, na materialidade expressiva do romance, conduz ao entendimento de algumas das facetas decisivas à montagem do mosaico discursivo-institucional, contido na ideia de patrimônio cultural do Maranhão. Isto, ao se considerar como a versão romanesca traduz esse patrimônio cultural e, ao o mediar artisticamente, difunde-o como representativo, seja da presença diaspórica do povo daome-

ano mina-jeje na América portuguesa, seja da participação negroafricana na formação do povo brasileiro.

Palavras-chave: Agontimé; representação/representatividade; versão artística; literatura; patrimônio cultural maranhense.

Abstract – In this essay, the novel *Agontime, her legend*, by the American writer Judith Ilsley Gleason, is analyzed. Former queen of Dahomey, Agontimé would have lived between the late 18th and early 19th centuries. During this period, she was still enslaved in Africa and brought to Brazil. She disembarks in Salvador, Bahia, where she lived until she moved to São Luís, capital of Maranhão, in the early 19th century. It is attributed to the foundation of Casa das Minas – a symbol-space of the religious matrix of Tambor de Mina-jeje with devotees mainly in Maranhão and Pará. Space today recognized as a cultural heritage of Maranhão. The objectives of this text focus on the examination of how the resulting set of symbolic articulations, in the expressive materiality of the novel, leads to the understand-

1. Judith Gleason nasceu em 1929, em Pasadena, e faleceu em 2012, em Nova York, nos Estados Unidos. Realizou seu mestrado em literatura no *Radcliffe College* e seu doutorado em literatura comparada na Universidade de Columbia. Atuou como consulente de faculdades e organizações que iniciam programas de humanidades e literatura africana. Autora dos livros *This Africa: Novels by West Africans in English and French* (Northwestern University Press, 1965), *Orisha, the Gods of Yoruba Land* (Atheneum, 1971), *A Recitation of Ifa, Oracle of the Yoruba* (Grossman, 1973), *Santeria, Bronx* (Atheneum Books, 1975) e *Leaf and Bone: African Praise Poems* (Puffin, 1994). Seu livro *Oya. In Praise of an African Goddess* foi editado pela Bertrand Brasil (Rio de Janeiro, 1993) com o tí-

ing of some of the decisive facets to the assembly of the discursive-institutional mosaic, contained in the idea of cultural heritage of Maranhão. This, when considering how the novel version translates this cultural heritage and, by artistically mediating it, spreads it as representative, either of the diasporic presence of the Mina-Jeje Dahomean people in Portuguese America, or of the Negro-African participation in the formation of the Brazilian people.

Keywords: *Agontimé; representation/representativeness; artistic version; literature; Maranhão cultural heritage.*

Neste ensaio, analisamos o romance *Agontime, her legend*, de autoria de Judith Ilsley Gleason¹. Antiga rainha do Daomé – sendo uma das mulheres do rei Agonglo², segundo a tradição poligâmica vigente ainda hoje em diferentes sociedades horizontalmente estratificadas – Agontimé, entre o final do século XVIII e início XIX, fora escravizada ainda na África e trazida ao Brasil. Desembarca em Salvador, na Bahia, onde viveu até rumar para São Luís, capital do

Maranhão, em início do século XIX³. Ali, seguindo os desígnios do seu *vodum*, seria a fundadora do templo *Querebentã Toi Zomadonu* (Casa Grande das Minas Jeje) – instituição de referência religiosa afrobrasileira no norte do país e, desde 2002, tombada como patrimônio imaterial pelo Instituto do Patrimônio Histórico Artístico Nacional (IPHAN).

Judith Gleason se baseou na pesquisa etnográfica⁴ em torno de Agontime, que teria influenciado as tradições culturais do Maranhão, a partir da fundação da Casa das Minas – espaço-símbolo da matriz religiosa do Tambor de Mina-Jeje, com devotos sobretudo no Maranhão e no Pará. Contudo, além de muito difundida nesses dois Estados, a referida Matriz religiosa, que hoje desfruta do prestígio de se constituir em um ícone do povo-nação brasileiro⁵, o qual teria entre as suas características as variadas mesclas etnicorraciais, é encontrada em outros Estados do Norte e do Nordeste, a exemplo da Bahia, e em algumas cidades de outras regiões do Brasil, como Rio de Janeiro, São Paulo e Brasília, para onde foi levada principalmente por migrantes do Maranhão e do Pará. O romance de Gleason atravessa essa teitura, mas com a finalidade de apreender e expor como as tradições daomeanas são repostas no trânsito diaspórico pela crucial agência da rainha esca-

tulo de *Oiá. Um Louvor à Deusa Africana*.

2. Governou o Daomé de 1789 a 1797.

3. Em 2001, a Escola de Samba Beija-Flor de Nilópolis apresentou no Sambódromo carioca o enredo *A Saga de Agotime, Maria Mineira Nãe*. A narrativa da Escola foi inspirada nos relatos da pajé marajoara Zenaide Lima.

4. O tradutor, Carlos Eugenio Marcondes de Moura, na apresentação do romance (2022, s/pd), menciona que: “A leitura de autores como Melville Herskovitz (*Dahomey, an ancient west African kingdom* (1936), Manuel Nunes Pereira (*A Casa das Minas: contribuição ao estudo das sobrevivências do culto dos voduns, do panteão daomeano, no Estado do Maranhão* (1947) e Octávio da Costa Eduardo (*The negro in northern Bra-*

vizada. Importa-lhe fazer o caminho da África para as Américas em busca de desvendar as interferências que se reverberam no tambor de mina, sem recorrer à fórmula narrativa da miscigenação. O romance se demora, portanto, na descrição e nos comentários acerca dos episódios que antecedem o deslocamento da rainha subjugada ao Novo Mundo.

Na base deste ensaio estão as versões da tradição oral popular que focalizam *Nã Agontimé* e são retomadas e transliteradas pela linguagem artística literária. Assim, interessa-nos a posição sociossimbólica ocupada por essa personagem tão histórica quanto mítica na articulação contemporânea do patrimônio histórico-cultural maranhense. A narrativa do romance remonta e dialoga, vale sublinhar, com o debate de viés pós-colonialista que, desde do terço final do século XX, acentua e faz ressoar a luta empreendida em favor do reconhecimento das justificativas morais próprias a grupos sociohumanos alvos de expropriações materiais, sobretudo, no que diz respeito àquela autoridade para se autodesignar e nomear. Mobilizações estas que, em se tratando das Américas, manifestam-se nas interpelações de nações indígenas contra a tutela estatal e pelo respeito aos saberes tradicionais dos povos das florestas, mas também de afirmação identitária racial dos

povos negros. No caso particular do Brasil, em suas respectivas especificidades, a obra assinada por Gleason se inclui nas mobilizações artísticas e intelectuais contra a narrativa da miscigenação e, na mesma perspectiva, na exigência pela correção da presença negroafricana na história do país. Quando se trata de São Luís e do seu patrimônio histórico e cultural, deve-se levar em conta que, o acolhimento do tema multiculturalista do reconhecimento da identidade negroafricana tem por embasamento as alterações sensíveis ocorridas nos modos de conceber e representar a noção de povo naquela unidade da federação brasileira. Segundo Antônio Evaldo Almeida Barros (2007)⁶, no início do século XX, deu-se a reatualização do mito da “Athenas” brasileira⁷, no instante em que esse tropo fora ressignificado pelo inserção em seu escopo de elementos da cultura popular, incluindo nisso as manifestações religiosas afrodescendentes, mesmo diante de ataques da imprensa local. Ou seja, reconfigura-se uma memória acerca desse passado luvidocense, que se refere, em princípio, ao patriarcado ruralista branco escravocrata, e se passa-se a se considerar não apenas as lembranças relativas à presença lusitana, mas, sobretudo, dá-se visibilidade à existência da gama tão ampla quanto diversa de práticas e significados inerentes à diáspora ne-

zil (1948), deu grande suporte às pesquisas de campo que ela realizou primeiramente no Brasil e mais tarde em algumas regiões da Nigéria e, sobretudo, em Abomey, no Benin, onde reinaram doze reis, entre 1625 e 1900. Em Abomey, para onde retornou vinte e cinco anos após suas primeiras pesquisas, Judith Gleason teve a oportunidade de encontrar-se com Gagbadjou Glèlè, um neto em quinto-grau da rainha Agontimé e de seu esposo, o rei Agonglo, que a ela mostrou seu santuário pessoal, onde estavam várias esculturas relativas ao *vodum* Zomadônu e, para sua imensa surpresa, uma escultura que representava Agontimé. Ao visitar o Museu Histórico local deparou, na Sala dos Tronos, com o pequenino trono de Agontimé e o guia do museu informou que ali não havia o trono de nenhuma outra rainha a

groafricana no Maranhão⁸. É possível defender que há, nesse processo de releitura do mito fundador da “Athenas” brasileira e da consequente retomada de uma narrativa acerca do Maranhão, a ação de uma memória discursiva, a qual, segundo Pêcheux (2007 [1983]), “marca uma tensão contraditória no processo de inscrição do acontecimento no espaço da memória”, o que, ainda segundo o referido autor, funciona sob uma dupla forma-limite, marcando, por um lado, “o acontecimento que escapa à inscrição, que não chega a se inscrever”; e, por outro lado, “o acontecimento que é absorvido na memória, como se não tivesse ocorrido” (PÊCHEUX, 2007 [1983], p. 50). Nesse caso, inscreve-se, nessa tradição do patriarcado ruralista branco e escravocrata, que, em certa medida obliterava outras narrativas, pelo choque do acontecimento, o novo, que já estava lá, mas não “podia” ser dito. Esse acontecimento se configura tanto nas manifestações culturais e de religiosidade popular, dentre as quais está exatamente o tambor-de-mina e na resistência dos movimentos populares, quanto na ação institucional do próprio Estado que, devido à ideologia subjacente ao Estado Novo, busca, como salienta Almeida Barros (2007), integrar o negro maranhense à história da região.

No que se refere à noção de patrimônio cultural,

quando remetemos a este conceito, estamos nos referindo ao modo como um grupo ou mesmo uma sociedade se representa num bem simbólico, respaldado em significados admitidos não só como irreduzíveis, mas cuja autoridade moral lhe concede o *status* de valor-parâmetro no acolhimento ou rechaço de outros significados e na afirmação da proposição com a qual essas unidades justificam sua imagem identitária. As muitas e variadas clivagens, que determinam a existência e funcionamento de unidades sociais tão amplas como as sociedades nacionais e as formações de menor monta que as integram, colocam em xeque o alcance do efeito de totalização dessas representações. Logo, uma questão desde já se impõe: descartada a moção espontaneísta do automatismo na relação entre representados e representantes, a concessão dessa autoridade representacional obedece a quais critérios? Mais ainda, como se fabrica a legitimidade e a visibilidade de um patrimônio cultural?

Os objetivos deste texto, logo, se completam na aposta de que o exame do conjunto resultante das articulações simbólicas na materialidade expressiva do romance pode conduzir ao entendimento de algumas das facetas decisivas à montagem do mosaico discursivo-institucional contido na ideia de patrimônio cultural do Maranhão, mas do ponto de vista da Casa do

não ser o dela!”.

5. De acordo com Yeda Pessoa de Castro (2002), o tronco etnolinguístico *mina-jeje* compreende um arco dialetológico composto em torno da língua *adjá* com as suas variantes *adjá-ewe* e *adjá-fon*, faladas por grupos provenientes da Costa da Mina – ou Costa dos Escravos, na África centro-ocidental –, chegados ao Brasil em maior intensidade entre séculos XVII e XIX. Povos cujas denominações, em terras brasileiras, multiplicaram-se no compasso da disseminação dele em diferentes regiões do país: *mina*, *jeje*, *adra*, *lada*, *lano*, *uidá*, *mahí*, *maí*, *makim*, *marri*, *mundubi*, ou *butubi*, *savalu*, *sabaru*, *anexo* ou *nejo*, *cobo* ou *cobu*.

6. A tese central do autor (ALMEIDA BARROS, 2007), é indicar como o Maranhão passou a ser representado enquanto

Tambor de Mina. Isto, ao se considerar como a versão romanesca traduz esse patrimônio cultural e, ao mediá-lo artisticamente, difunde-o como representativo, seja da presença diaspórica do povo daomeano *mina-jeje* na América portuguesa, seja da participação negroafricana na formação do povo brasileiro. Para além da problematização em torno da maneira como se desenrolam processos de intermediação envolvendo distintas formas de simbolização com suas linguagens artísticas afins (MOLLIER, 2016, p.615-630), mas diante das descrições esboçadas nesta introdução, a visibilidade conferida ao exemplar do patrimônio cultural maranhense precipita dois questionamentos que levam à investigação dos atravessamentos que delimitam as possibilidades de tais mediações: a) a escolha mesma desse bem simbólico como digno de ostentar a representação sublinhada no romance; b) a conversão dessa escolha em arranjos semióticos que, a um só tempo, sintetizam estilisticamente injunções poético-formais, mas também aquelas de natureza institucionais, epistêmicas, políticas, econômicas, entre outras.

A distribuição do ensaio nas duas seguintes seções persegue, justamente, um e outro questionamentos. Assim, na primeira, as confluências dos contornos da narrativa sobre Agontimé, com o ad-

vento do feminismo negro, em meio ao movimento de reafricanização detonado nos Estados Unidos, por volta da década de 1960, são mobilizadas no sentido de potencializar a reflexão sobre agência e descentramento identitário nas condições da diáspora negroafricana. Já a segunda, à título de digressão final, atenta às repercussões da mediação artística literária na visibilização e legitimação da Casa das Mina, a partir da tônica posta no romance nos agenciamentos de Agontimé na sua característica identitário-descentrada diaspórica, com o objetivo de refletir acerca dos nexos possíveis entre formações artístico-estéticas, representação/representatividade e pensamento nos mercados de sentidos.

Ecos feministas na vocalização de uma rainha negra

O romance *Agotime, her legend* foi publicado originalmente em língua inglesa, no ano de 1970, pela editora Grossman and Viking Compass Books, depois reeditado em 1974, pela mesma editora, com desenhos do artista plástico argentino radicado em Salvador, Caribé. O texto foi traduzido para o português por Carlos Eugenio Marcondes de Moura⁹. Em português, com a permissão dos filhos de Gle-

mescla de padrões eruditos e populares entre brancos, mestiços e negros, construindo-se uma identidade regional via manifestações culturais, o que cognomina de “identidade modelada”. Esse processo de “adaptação” (a modelagem da identidade, em meados do século XX), está, segundo o autor, alicerçado em três movimentos “complementares” e “interdependentes”: as manifestações culturais e de religiosidade popular, mestiça e negra, como o bumba-meu-boi, tambor-de-mina e pajelança, por exemplo, apropriados por segmentos como a imprensa, ressignificado pelo clero e por parcelas da intelectualidade maranhense; pelo interesse crescente do Estado Novo, a partir dos intelectuais, em integrar, de forma simbólica, o negro maranhense à história da região; e pela resistência de segmentos po-

ason (tutores da obra da escritora), o livro se intitula *Agontimé e sua lenda: Rainha na África, mãe de santo no Maranhão*, em fase de impressão pela Editora da UEMA (2022)¹⁰. Cabe uma inflexão acerca do acréscimo do subtítulo incorporado pelo tradutor. A opção por *Rainha na África, mãe de santo no Maranhão* se relaciona com o lugar que o tradutor posiciona a autora, isto, ao estabelecer certa afinidade eletiva entre o contexto no qual se deu a primeira publicação em inglês, 1970¹¹. Há, nesse caso, a pressuposição de existirem possíveis semelhanças entre o contexto em que a autora se inscrevia como uma feminista negra, nos Estados Unidos, e a condição que resulta da trajetória de vida de Agontimé. Sob esse ponto de vista, haveria afinidades entre a protagonista da obra ficcional (e a figura histórica) e a romancista; tratam-se de mulheres negras, narradoras, cujos agenciamentos ocorreram em situações diaspóricas, embora situadas em marco histórico-sociogeográficos diferentes¹². Algo assim, acreditamos, depreende-se do fato de Judith Gleason assumir o papel de narradora, dividindo a vocalização da narrativa com a personagem principal, o que estabelece, em última instância, literariedade entre ambas.

O romance se define como etnohistórico, tendo sido realizado a partir de uma pesquisa feita pela

autora no Benin, no final da década de 1960. Embora não seja dever da literatura de dizer a verdade (supondo-se, aqui, apenas hipoteticamente, a existência de uma verdade única e definitiva, o que sabemos é consiste em verossimilhança, afinal, se disser, deixa de ser literatura –, o romance preenche uma lacuna sobre a biografia de Agontimé. Adotamos, nesta seção, portanto, duas perspectivas teórico-analíticas distintas, mas não incongruentes entre si. De um lado, assumimos o viés da análise literária de uma obra, seguindo, para tanto, aportes teóricos defendidos por Compagnon¹³ (2006), Terry Eagleton (2006)¹⁴, Antonio Candido¹⁵ (1988), cujas perspectivas assumem a intencionalidade de uma autoria, em contraposição a argumentos como os Maurice Blanchot¹⁶ (2011), Josefina Ludmer¹⁷ (2014), em que repousam argumentações sobre a “autonomia do texto” e “imaginação pública”. De outro, partimos do entendimento da literatura do ponto de vista da “invenção”, isto é, admitimos a concepção da narração literária inscrita no campo da verossimilhança, no qual o recontar uma história obedece a regras da *mimesis* ficcional.

Como falamos, o texto recompõe a trajetória histórica da Casa das Minas – ver imagem 01 –, ou melhor, do *Querebentan* (templo) de *Zomadônu* (rei

pulares aos preconceitos e perseguições a que estão sujeitos, quer pelo Estado, imprensa, clero, intelectualidade. Nesse âmbito é que a Atenas brasileira é reapropriada, de forma singular e até então inusitada. Segundo Barros (2007, p. 17): “Tenta-se construir a ideia de que a Atenas Brasileira só teria sido possível por causa da mistura racial; que o fundamental do maranhense havia sido infiltrado pela seiva imaginativa do africano; e que deste viera os elementos essenciais da identidade regional: o amor e o apego à terra.

7. A discussão sobre a Atenas brasileira é vasta. Foi iniciada na década de 40 do século XIX e perdura até hoje. Ao longo desse período, muitos autores têm se debruçado em entender esse mito, sobretudo por se constituir como um dos pilares da identida-

do espírito da água), *vodum* de Agontimé. Templo que teria sido fundado por ela em início do século XIX, cujo espaço foi tombado como patrimônio cultural em 2005. Hoje, constitui-se num dos mais importantes terreiros de tambor de mina do Maranhão, referência para estudos antropológicos e etnográficos, cuja trajetória ajuda a elucidar o advento e a sedimentação dos cultos afro-brasileiros (ALVARENGA, 1948; NUNES, 1979; PACHECO, 2004). Situada no bairro luvidocense de São Pantaleão – onde também está localizada a Casa Nagô –, a Casa das Mina compõe um sistema de sociedades secretas, caracterizada por restrições à entrada dos não-iniciados e sem exposições públicas das suas cerimônias (EDUARDO, 1996; PRANDI, 1997; FERRETI, 2002; BARROS, 2007). Nelas, há predominância de um matriarcado de sacerdotisas, já os homens – de um modo geral – desempenham as funções de *abataes*, ou seja, de tocadores de tambores. Agrupadas em famílias extensas, as divindades estão no centro dos protocolos rituais. Durante a realização dos ritos, embalados pela percussão, os cânticos em *jejê* evocam os *voduns* e encantados que se incorporam, mediante transe, nos iniciados (PERES, 1997).

Imagem 01: Altar a Nã Agontimé – Casa das Minas São Luís do Maranhão



Como já comentado, o romance nasceu da pesquisa etnográfica realizada durante a estada da autora em Abomey, antiga capital do reino de Daomé – ver imagem 2. Na ocasião, ela visitou o museu da família real Abomey, onde, inclusive, conheceu, segundo relatos da filha da autora, o trono de Agontimé, o que a influenciou profundamente. De certa forma, quando recorremos ao campo da verossimilhança, é possível afirmar que o livro é um romance histórico, tanto por preservar os elementos da ficcionalidade, quanto por assumir características de uma

de de São Luís, e até do Maranhão pois, no século XIX, o Maranhão era compreendido por São Luís e vice-versa. Espécie de efeito metonímico, a “Ilha do Maranhão” traduziria toda a unidade geopolítica regional. Grosso modo, nesse longo debate, a ideia central é de que São Luís, na segunda metade do século XIX, mas se estendendo até a metade do século XX, seria um celeiro de poetas, romancistas, intelectuais, jornalistas, tipógrafos, políticos, dentre outros de grande expressão nacional, por estarem emulando grandes ideias e construindo um projeto regional e nacional no império brasileiro e depois na República. Nomes representativos seriam os de Antônio Gonçalves Dias, João Lisboa, Odorico Mendes, Sotero dos Reis (Grupo Maranhense, 1844-1866), Antônio Henriques Leal,

narratologia que não se resume apenas a ficcionalizar uma história, mas didatizá-la, contá-la, assumindo características políticas. Tais características dizem respeito, principalmente, ao feminismo, bem como a denúncias de atrocidades do período escravocrata, o que ocorreu, como sabemos, em meio às múltiplas relações transnacionais envolvendo os impérios coloniais encabeçados por estados modernos. Tais denúncias recaem, principalmente, sobre os traficantes de gente, muitos deles, além de ricos, vigorosos operadores de um comércio tricontinental, cujas práticas perduraram até fins do século XIX. Contudo, quando passa a funcionar como uma outra história, antagonizando antigas interpretações legitimadas sobre a escravização de africanos/as, o livro assume o caráter de uma literatura engajada, afastando-se do objetivo de tão somente entreter. Trata-se, aqui, assim como indicamos na introdução deste artigo, de um choque entre uma memória que está, em certa medida, legitimada, pela ideologia dominante e que passa a ser questionada, pelo viés da arte, mais precisamente, da literatura, a qual, nesse caso, funciona como um operador de memória social, possibilitando “uma passagem do *visível* ao *nomeado*” (PÊCHEUX, 2007 [1983], p. 51). Nesse caso, as imagens ficcionais criadas na/pela obra comportam, no interior dessa

mesma obra, uma espécie de “guia” ou programa de leitura, o qual, ainda segundo Pêcheux (2007 [1983], p. 51), funciona como “um percurso escrito discursivamente em outro lugar: tocamos aqui o efeito de repetição e de reconhecimento que faz da imagem (no nosso caso, faz do romance) como que a recitação de um mito.

De tudo isso, enfim, sobressai um funcionamento da narrativa que materializa posicionamentos como o do feminismo contra a dominação simbólica masculina, mas também responde a algumas das características que tipificam o feminismo negro, emerso na década de 70, do século XX, nos Estados Unidos. *Agotime, her legend* está, nesse sentido, comprometido com a onda de reafirmação daquele país, em meio aos processos de luta contra a discriminação e injúria racial que conduziram às lutas protagonizadas por movimentos negros pela conquista dos direitos civis contra décadas de injustiças simbólicas e materiais sustentadas por aportes jurídicos. Período em que, igualmente, a evocação de medidas de reparação diante dos efeitos derrisórios da discriminação racial vicejou bandeiras afirmativas dos modos de apresentação da história e da presença negra na sociedade estadunidense. Em particular, no romance, é notório o compromisso crítico – no

Sousândrade, Manuel de Bethencourt, Frederico José Correa, Aluizio Azevedo, Arthur Azevedo, Raimundo Correa, depois, Graça Aranha, Humberto de Campos, Benedito Leite, Josué Montello. O “Grupo Maranhense”, por exemplo, seria o emulador de questões relacionadas: à fundação de uma poesia brasileira (Gonçalves Dias), à construção de um outro modelo historiográfico interpretativo do Brasil e de didatização na imprensa das grandes questões do império (João Lisboa), às traduções de obras gregas e latinas para o português (Odrício Mendes, além de ter feito parte da Regência Trina), à construção de uma história da literatura brasileira e da língua portuguesa brasileira (Sotero dos Reis). Dentre os muitos trabalhos que tratam da historiografia maranhense sobre a “Athenas” brasilei-

plano da reflexão e do ativismo – com a extensão e a realização da justiça social e econômica em favor da coletividade das mulheres negras norte-americanas, mas também de outros grupos oprimidos. Tal comprometimento ratifica a importância dos saberes subalternos, para além dos âmbitos dos conhecimentos legitimados por instâncias de consagração sintonizados aos *status quo*, resultantes da intersecção das opressões envolvendo raça, gênero e classe (COLLINS, 2019, p.42-43). No protagonismo exercido pela sua principal personagem, vemos a manifestação de uma postura de luta contra o colonialismo escravista. O livro também enaltece a astúcia e a perspicácia da referida personagem, ambas relacionadas a saberes dos povos da África pré-colonial. A conduta autonomista e indissociável do reestabelecimento dos quadros de memória daomeanos, nas difíceis condições da diáspora da personagem é recuperada, portanto, mediante o registro ficcional etnohistórico, como um signo que antecipa a luta contra o entrelaçado dos planos epistêmicos, institucionais e interacionais, que define o racismo como um padrão de conduta, fundamentando sua justificativa na classificação biorraciológica – hoje amplamente contestada (SCHWARCZ, 1993; APPIAH, 1997). Justificativa que arroga a supremacia cognitiva e moral dos indi-

víduos, a partir das marcas físicas que os classificam como “caucasoides”, sobre os demais relacionados à taxonomia que distribui as matrizes fenotípicas entre “negroides” e “mongoloides”. Se a intriga da narrativa do livro, então, se vincula à rainha negra escravizada, a problematização proposta conduz, na obra, à relevância do aspecto racial, inscrita na situação de diáspora, em detrimento da questão nacional. A missão da protagonista não está em corroborar o trajeto formativo do povo-nação brasileiro, e sim, em recompor a dignidade étnica – racialmente referida nas condições escravocratas – dos povos do Daomé nas Américas. Enquadrada à maneira de uma epopeia, a trajetória de vida de Agontimé é classificada como um patrimônio etnicorracial dos povos negroafricanos na diáspora promovida pelo tráfico escravagista.

Em termos da sua composição formal-artística, no romance, o narrador ora aparece em primeira pessoa na fala de sua protagonista, ora em terceira – aquela da escritora. Isso corresponde às alternâncias entre os momentos em que Agontimé toma as rédeas da narrativa, como se ela desse o tom interpretativo de como gostaria que o leitor ouvisse de sua própria boca ou enxergasse com os olhos dela. Das vezes em que o narrador está em terceira pessoa, explora-se elementos semióticos das narrativas típi-

ra, ver Borralho (2010, 2011).

8. Em outra oportunidade (FARIAS, 2008, p. 571-594), ocupamos da dinâmica sócio-histórica posta à antecedência reflexiva da tradição no perfil da modernização turística que se desenrolou em Salvador e suas adjacências, entre os anos de 1930 e 2000. A pesquisa buscou verificar os diversos mundos da vida que abrigaram práticas, cenários e artefatos, alvos da trama intertextual referida à sedimentação institucional, subjetiva e intersubjetiva, em que se teceu a Bahia como uma tradição, fazendo com que tal concepção ganhasse status de símbolo de comunicação e hábito mental. Mundos sociais, a princípio, díspares em termos de classe social, dos nichos religiosos e das marcações etnicorraciais, mas ajustados numa espécie de reconhecimento

cas do realismo mágico, como se fosse uma câmera acompanhando a cena se desenrolar em seus muitos detalhes. Ou, como se o expectador estivesse nas poltronas de um teatro assistindo a um espetáculo cênico. Essa posição assumida pelo narrador é proposital, não basta apenas ouvi-lo, é preciso descortinar as minúcias das tantas cenas explorando o cotidiano emoldurado pelo tramado mítico, quer do Daomé, quer do Maranhão. E isso é absolutamente intencional, pois o romance é uma prolepse, na medida em que consiste em um conhecimento antecipado, pois, na cena de abertura da narrativa, um pássaro conta o que aconteceu no Maranhão, mas a cena é narrada no futuro, na Casa das Minas. Na última cena do romance, Zomadônu retoma o que o pássaro falara inicialmente à Agontimé: “– filho amor mal do rei acaba” (2022, s/pd).



O foco dramático incide sobre a realeza do antigo Daomé (atual República de Gana), decisiva no desenrolar da trama narrativa, pois ressaltam-se o esplendor e a potência da África dos antigos impérios (tais como o do Mali, Songai e o próprio Daomé), deixando-se na penumbra a imagem do continente grassado como fornecedor de sujeitos escravizados, submetido ao colonialismo moderno. Sem esquecer que os próprios reinos africanos também possuíam práticas escravagistas¹⁸, ao enfatizar o vigor do reino do Daomé, mesmo com suas contradições, a narrativa privilegia a condição humana e as suas vicissitudes no desenrolar existencial das pessoas que ali viviam, deixando em segundo plano a objetificação, que foi o fundamento do tratamento dispensado a esses mesmos sujeitos ao chegarem no Brasil colonial. Abre-se, com isso, o caminho para trazer ao centro da narrativa a agência de Agontimé.

Imagem 02: Área antes abrangida pelo Reino do Daomé na Costa ocidental da África

mútuo em que se dão auto-identificação e autoconhecimento de pessoas e grupos no e como escopo da mesma tradição. Concluímos que, em tal encadeamento de longa duração histórica, a tradição se dispôs à maneira de um dispositivo de reflexividade, igualmente pessoal e institucional, servindo à sedimentação de recursos para agenciamentos e aos mais diversificados usos.

9. Doutorou-se em Sociologia na Universidade de São Paulo. Também na USP, Moura fez pós-doutorado no Instituto de Estudos Brasileiros e se formou em Interpretação pela Escola de Arte Dramática. Como bolsista da Fundação *Fullbright*, cursou o ano letivo de 1965-1966 na Escola de Arte Dramática da Universidade Yale, Estados Unidos. É, ainda, ex-professor da Escola de Teatro e Dança, da

a) Agencia diaspórica

De início, quando centrado na África, o período apresentado no romance tem por pano de fundo o reinado de Agonglo. Ele esposou Agontimé após saquear sua vila, no ataque que levou à morte da mãe da futura rainha¹⁹. A ida para a capital do Império, Abomey, insere Agontimé, que figura ao lado das demais esposas do soberano, na rotina de protocolos, privilégios e intrigas, próprios à vida palaciana. No romance, porém, Agonglo já é morto. Àquela altura, por ordens no novo rei, Adandozan, ela já está presa e mantida cativa no forte de São João da Mina por cinco anos²⁰. A narrativa o descreve como déspota – e isso contrasta com determinadas historiografias que o apresentam como provedor da prosperidade e bondoso²¹. Após mais uma discussão com Agontimé, o soberano se decide por vendê-la para mercadores europeus, o que tornava notório o rebaixamento do *status* dela, excluída da família real.

É bem possível que o romance seja um dos responsáveis pela retomada da imagem positiva de Agontimé na contrapartida de caracterizar Adandozan²² como personificação do mal, sobretudo pelo fato da rainha ter sido por ele vendida e traficada. As relações de Adandozan com os europeus,

fossem os mercadores e/ou os representantes da religião cristã, são pontuadas pelo narrador para evidenciar, de um lado, a cumplicidade do rei daomeano com o processo de demonização das práticas e cultos dos *voduns*; de outro, como Adandozan não apenas manteve relações comerciais, mas estreitou laços com mercadores de escravos, tal como Francisco Félix de Sousa²³ – figura emblemática e hoje cultuada no Benin. Há uma associação, portanto, no romance, entre o reinado de Adandozan e a corrupção dos costumes no Daomé, que se fizera ver na miscigenação e na degeneração moral. Ao passo que Agontimé representaria a preservação de práticas ancestrais, como o relato sobre a origem totêmica da casa real daomeana – o mito da pantera.

Ao explorar a arrogância de Adandozan, que por vezes se comportava como dono do Daomé, a narradora contrapõe a posição de mando de um rei espúrio *versus* a de uma rainha, dignificada e respeitada, afinal, mesmo na prisão, todos e todas não só a respeitavam como a cultuavam, mesmo as mulheres do rei, que no fundo, a temiam. Sendo assim, em termos dos padrões de autoridade – para explorar uma analogia proposta por Hannah Arendt (2016) –, Adandozan usa o atributo da força para o exercício do poder, enquanto Agontimé goza de autoridade

Universidade Federal do Pará e do Departamento de Artes Cênicas, da Escola de Comunicações e Artes (Universidade de São Paulo). Organizou, é coautor e publicou oito coletâneas sobre religiões brasileiras de matriz africana, com ênfase no Candomblé. O livro *Estou Aqui. Sempre Estive. Sempre Estarei. Indígenas do Brasil. Suas Imagens. 1505-1955*, recebeu o Prêmio Jabuti 2013, concedido pela Câmara Brasileira do Livro.

10. Carlos Eugenio Marcondes de Moura detém os direitos autorais da tradução. Já a Fundação de Pesquisa do Maranhão (FAPEMA) financiou a publicação do livro em português, através do projeto de pesquisa coordenado pelo Professor Henrique Borralho: *Périplo Literário: Brasil (Maranhão) África (Angola, Moçambique, São*

sem uso de tal recurso. Para ainda nos valer da argumentação de Arendt, há momentos em que se faz imperativo o uso da força como parte do exercício do poder, no entanto, se uma autoridade necessita continuamente do recurso à brutalidade, é porque não tem autoridade de fato, falta-lhe legitimidade. No romance, nega-se, portanto, ao domínio de Adandozan o vínculo autêntico com a tradição, com isso se expõe a natureza espúria da sua dominação. Por se relacionar de forma tão próxima a mercadores de escravos e aos cristãos, o rei teria maculado as bases ancestrais sobre as quais se legitimou o reino daomeano. A prisão do traficante de pessoas Francisco Felix de Sousa, após este cobrar uma dívida do rei, sinalizaria à cooptação subalternizadora do domínio africano aos ditames mercantis europeus, porque o episódio evidencia a dívida do soberano africano com o mercador português. Já o poder atribuído a Agontimé, por sua vez, como trataremos à frente, estaria pautado na sedução das palavras e não no emprego da brutalidade.

Com a imposição do desterro, Adandozan pretendia apagar a memória da rainha. Na discussão com Agontimé, ele decidiu vendê-la, algo que a levou ao autorreconhecimento da inexistência do *status* de autodeterminação, naquele momento. Chama atenção como, a essa altura do romance, durante sua pri-

ção, Agontimé retoma todo o repertório espiritual que envolve o Daomé. Ela remonta o já aludido mito da pantera – tratamento totêmico consagrado às mães dos reis, pois supunha que estes eram descendentes de Agassou, o ancestral da família real. A pantera é a figura totêmica reverenciada no culto a Zomadônu – o rei dos espíritos das águas, considerado o *vodum* mais poderoso do reino Fon, em Abomey. O nome da entidade significa “não se põe fogo na boca”. Se o relato mítico volta à origem daomeana²⁴, a lembrança desse culto conduzirá Agontimé à consulta ao Legba. Embora na Casa das Minas, em São Luís, esta última entidade esteja associada a um tipo de demônio, no Daomé, de acordo com as crenças de alguns dos povos da África ocidental, o Legba²⁵ se relaciona à guarda de templos e das casas, daí porque o invocam na abertura das cerimônias, afinal é o *vodum* apto a abrir caminhos e tem direta relação com o tema do destino. A escuta da fala do oráculo evidenciou a sentença do destino que fora traçado para rainha caída em desgraça: ela deveria ser a mensageira e guardiã de Zomadônu no outro lado do Atlântico, nas extensas terras da colônia portuguesa nas Américas.

Já no Brasil, mais propriamente em Salvador, a certa altura, sentindo, no sopro do vento, o presente dos desígnios sagrados que determinou os seus

Tomé e Príncipe e Cabo Verde) e Europa (Portugal): construção de identidades, afirmação de sentidos. Como dito, o referido projeto foi financiado pela FAPEMA, por meio do edital Apoio ao IECT: Gestão pública e economia criativa nº 008/2017 – IECT. Vale observar que Carlos Eugenio de Marcondes Moura, mesmo tendo recebido propostas para a publicação em outros estados e por outras instituições, entendia ser importante que tal tradução se realizasse no Maranhão, objeto de parte do romance e para onde Agontimé supostamente teria passado seus últimos dias. Alessandro de Lima Francisco, integrante do Núcleo de Estudo Eric Weil, do qual Francisco Valdério e Henrique Borralho, ambos professores da UEMA, fazem parte, e amigo de Carlos Eugênio, propôs, então, que o romance fosse publi-

rumos na direção do Novo Mundo, uma vez mais de modo aforismático, Agontimé diz:

Ele é o respirar do meu destino, não é uma rajada, não é um vendaval, não é um vento cálido, mas é um ar sutil, repleto de espíritos d'água muito temidos no reino de que provenho, mas tanto quanto eu saiba, eles ainda não se estabeleceram aqui (MOURA, 2022, s/pd).

Se outras mulheres acolhidas no círculo matrimonial da pantera respeitavam-na e mesmo a pantera a admirava, ainda que relutasse contra a sua sorte, Agontimé estava ciente da confiança nela depositada para cumprir uma tarefa de tamanha envergadura. No traslado intercontinental, cruzando o mar, cabia-lhe repor a narrativa do culto, mas, no Brasil, a realização dos procedimentos e preceitos rituais definiram uma forma de organização política capaz de agregar e mobilizar o povo daomeano àquela altura disperso na situação de diáspora²⁶, portanto, a recomposição da memória do culto adquiria o estatuto de resistência política e cultural, em meio à vulnerabilidade socioeconômica e à depreciação moral imposta pelo regime escravocrata. A missão que lhe foi conferida deixava patente não só sua responsabilidade, mas, sobretudo, ressaltava a distinção gozada por

Agontimé. Afinal, sendo o culto à pantera reverência ao ancestral totêmico da dinastia daomeana, sua vinda ao Brasil corresponderia à recriação da tradição do Daomé, ainda que em outras terras.

Ante à designação recebida quando da comunicação mística em que se revela o destino de Agontimé, salta aos olhos uma concepção de agenciamento não passível de ser encaixada no entendimento posto à noção de agência tal como proposta pela cosmologia euroamericana²⁷. Nesta última, tem prioridade a concepção de ação em que são privilegiadas as representações dos agentes, enquanto elementos mentais de percepção e orientação dos atos. Logo, os indivíduos são identificados como artífices da inteligibilidade do mundo; artífices calcados em suas convicções e no uso das competências cognitivo-judicativas para avaliar e validar episódios e atitudes. Mas, se cada indivíduo é uma particularidade radical e irreduzível entre si, levando-se em consideração as múltiplas infinitudes dos seus respectivos fluxos vivenciais, então, importa observar os indivíduos na dimensão interacional, em que compartilham com outros indivíduos representações. A tragédia da cultura, posta ao fundo da sociologia simmeliana, é particularmente ilustrativa a respeito. Na busca da compreensão sobre o ajuste da parte (no caso, o indivíduo) na di-

cado pela UEMA, com a intermediação dos citados docentes.

11. Entre as versões em inglês (1970, 1974) e a tradução em português e sua publicação pela editora UEMA (2022), existem inúmeras diferenças de formato, tamanho, acréscimos de textos, até a não existência da versão em português dos desenhos de Caribé. Portanto, todas as citações relativas à tradução para o português nesse artigo aparecerão sob o formato da sigla “s/pd” (sem página definida), pois, como se encontra em fase de editoração/publicação, não é possível mensurar a exatidão das páginas. Há, como dito, diferenças entre a versão em língua inglesa e a portuguesa: a versão em português, tradução, apresenta textos de Carlos Eugenio Marcondes de Moura, um artigo do falecido professor e antropólogo Sérgio Ferre-

menção objetiva do social, Simmel se insere como um dos pioneiros na disputa entre os defensores do primado do indivíduo contra aqueles que defendem inscrever-se a antecedência moral e ontológica da sociedade na condição mesma da modernidade e nas modalidades nela prevalentes de teoria do conhecimento centradas na oposição subjetivo e objetividade, portanto, indispostas com o tema da pluralidade (SIMMEL, 1971, p.251-293) e da autoimagem de pessoa. A indagação do autor, de início, se move pela curiosidade a respeito de como se dá a permanência do vínculo social em meio ao fluxo contínuo de vida e morte dos indivíduos de geração a geração. Constata como as teias sociais são formas de reciprocidades, mostrando que delas derivam outras formas e excedem espaço-temporalmente a particularidade do indivíduo. Mas ressalta que algo assim não ocorre à revelia das singularidades humanas que lhe emprestam seus conteúdos (SIMMEL, 1998, p.41-78). É desta plataforma teórico-metodológica que Simmel se volta às experiências sociais e às representações que traduzem o modo de vida moderno como o encaamento de episódios qualificados pelo desmonte das autoridades comunitárias medievais e, em contrapartida, a emergência da singularidade pessoal e da tônica posta na autorresponsabilidade. Mas, para

o autor, a escalada que vai da maneira como a noção de individualidade é tratada no Renascimento até o liberalismo do século XVIII e o individualismo do século XIX, ao sedimentarem a associação entre igualdade e liberdade, consistiria no anátema histórico da modernidade. A seu ver, tal anátema funcionaria como suporte “metafísico” dos princípios que assinalam a livre-concorrência e a divisão do trabalho, sendo, portanto, símbolo inequívoco da cultura moderna, mas, ao mesmo tempo, a complexidade social, gerada no compasso da intensa diferenciação institucional promovida nas e pelas relações sociais, define-se como um aprofundamento sem precedentes entre os limites subjetivos e a objetividade societária. Esta última se autonomiza da função de mediatizar a formação do eu com seus pares para se tornar um fim em si mesmo, enquanto rede sistêmica técnico-institucional expressa na vitalidade dos artefatos. O desfecho da dialética entre criador e criatura, intrínseca à perspectiva simmeliana sobre a modernidade, encerra-se na queda do indivíduo no alheamento lacônico diante e em meio ao conjunto formal de regras comportamentais, o qual é possuidor de dinâmica e propriedades independentes dos desejos individuais (SIMMEL, 1998, p.294-323). A “tragédia” moderna da cultura, de acordo com Sim-

ti, autorizado pela viúva, antropóloga e professora, Mundicarmo Ferretti, também estudiosa no assunto, além de notas explicativas, glossário, e um texto de apresentação da versão portuguesa contando a publicação da tradução feita por Henrique Borralho.

12. Carlos Eugenio Marcondes de Barros, na apresentação do romance (2022, s/pd), menciona: “Judith Gleason (1929-2012) não é conhecida de nossos leitores. Seu livro *Oyá. Um Louvor à Deusa Africana* foi publicado em 1993 pela editora Bertrand Brasil, do Rio de Janeiro. É plausível imaginar que constitui uma homenagem ao orixá Oyá/Iansã, divindade de sua devoção. O interesse da autora pela legendária figura da Rainha-Mãe Agontimé nasceu da leitura do artigo de Pierre Verger intitulado “*Le culte des vo-*

mel, resulta do quão excessiva se torna a rede sistêmica técnico-institucional, com isso, imolando, e mesmo esvaziando, o traço conjuntural da triangulação estabelecida entre escolhas individuais, autorresponsabilidade e liberdade.

O diagnóstico simmeliano, a um só tempo, fundamenta-se na fé depositada na substância autonomista e criativa da agência individual e, igualmente, na oposição entre os postulados lógico-conceituais das forças sociais mecânicas contra o das forças individuais atomísticas. Caso optarmos por sintonizar a referência à ideia de forma individual às específicas formas sociais, podemos recorrer à reflexão sociológica de Norbert Elias (1994) sobre o tipo de antropologia filosófica apreendida na categoria de “clausura existencial”. Segundo o autor, esta concepção de pessoa parte da certeza de que o núcleo subjetivo está blindado na consciência, a qual teria por localização o aparelho mental humano. Com o emprego da categoria de “clausura existencial”, Elias pretende descrever o tipo de autoconsciência de pessoas, emerso no compasso da montagem dos estados centralizados europeus, cujas formações psíquicas levaram à adoção de um grau elevadíssimo de refreamento, controle afetivo, quer dizer, de renúncia e transformação dos instintos. Nesse sentido, as pessoas es-

tariam acostumadas a relegar um grande número de funções, expressões instintivas e desejos a enclaves privativos de sigilo, logo, afastados do olhar do “mundo externo”, ou invisibilizados nos porões de seu psiquismo, como propriedades do semiconsciente. A consciência enclausurada, ou “*homos claustro*” corresponderia à estrutura psíquica estabelecida em certos estágios do que o referido autor chama de processo civilizador, desenrolado na Europa ocidental por doze séculos.

À Agontimé é confiada uma missão heroica: cabe-lhe o empreendimento civilizatório nas vicissitudes diaspóricas, a saber, tornar coeso um repertório sociossimbólico pulverizado no compasso da dispersão das pessoas provenientes da costa ocidental africana, quando traficadas e submetidas aos interesses escravocratas. Para isto, deveria cruzar o Atlântico, para se aventurar em terras desconhecidas, mantendo o silêncio do seu passado nobiliárquico, para viver no anonimato de mais um corpo racializado, subalterno e à serviço do mercantilismo colonial. Em princípio, o seu anonimato é revelador do fato de que cada corpo humano desembarcado sob a marca do cativo no Brasil possuía uma trajetória pessoal, intrincada a histórias coletivas na composição da sua subjetividade. Mas, em Agontimé, im-

duns d'Abomey aurait-il été apporté à Saint Louis du Maranhão par la mère du roi Ghezo” (Mémoire de l'IFAN, n. 27, Dakar, 1953), segundo nos informa sua filha, a Professora Doutora Maud Gleason. Judith Gleason cita, no final do livro, “alguns autores, artistas e viajantes que abriram o caminho para Abomey, a Bahia colonial e o candomblé”. Entre esses autores, destacam-se: Melville Herskovitz (*Dahomey, an ancient west African kingdom* (1936), Manuel Nunes Pereira (*A Casa das Minas: contribuição ao estudo das sobrevivências do culto dos voduns, do panteão daomeano, no Estado do Maranhão* (1947) e Octávio da Costa Eduardo (*The negro in northern Brazil* (1948).

13. Antonie Compagnon parte de duas premissas na análise de uma obra, dentre outras questões: da crítica da ideologia

porta mesmo observar que destino e agência não se contradizem, permanecendo em polos opostos, mas se dialetizam. A senda traçada pelas divindades determina os rumos a serem tomados na vida da rainha submetida à escravidão, para além das razões da sua autodeterminação. Mas, os atributos que a singularizam são reconhecidos como imprescindíveis, mesmo incontornáveis, à realização do projeto civilizatório mais tarde materializado na territorialidade sociopolítica delimitada no âmbito religioso da Casa das Minas. As escolhas que fará e os modos como equacionará situações não são meros acessórios à transformação da potência dos desígnios em fatos. Logo, o desfecho da sua individualização é a condição para o êxito da empreita cósmico-coletiva, na medida em que sua libertação é indissociável do acabamento dado a essa epopeia. Não estamos diante, portanto, daquela intrusão dos titãs nas vidas e rumos dos mortais, fazendo destes espécies de fantoches para os seus caprichos, tal como narram os mitos gregos. Tampouco, estamos diante de agenciamentos que se afirmam no movimento de confrontação frente aos tramados estruturais e funcionais societários. No caso, concluiríamos sobre a mutualidade estabelecida entre as finalidades pessoais da protagonista e as funções de reprodução do arranjo sociocultural dao-

meano. Voltamos uma vez mais à formulação sobre o feminismo negro por Patrícia Hill Collins (2019). A subjetividade da personagem está condicionada pelos atravessamentos promovidos pela matriz de dominação colonialista. Nesta, as coordenadas patriarcal-escravocrata branco-europeia se aliam ao domínio cristão católico. Mas, o valor que determina as qualidades principais (sua estima) de Agontimé tem por fundamento a intercessão dos planos pessoais e interpessoais, sabendo-se estarem um e outro relacionados aos desígnios normativos cujas bases ancestrais divinas imprimem suas marcas no desenrolar dos episódios que se sucedem na vida da desterrada daomeana; sustentáculos simbolizados na figura mítico-totêmica da pantera²⁸. As possibilidades de agenciamentos dessa mulher são definidas pela incontornável responsabilidade para com a criação de meios que resultem no reagrupamento sociossimbólico do “povo” daomeano, mas sob os ditames do culto aos *voduns*. Igual traço da agência de Agontimé interliga a autonomia pessoal tanto às forças sociopolíticas e culturais hegemônicas na colônia portuguesa, quanto às injunções divinas sobre o curso da sua própria vida.

Mas no que propriamente incide o atributo que torna o encadeamento dos atos de Agontimé um

e da análise linguística. Ademais, ele mesmo afirma: “Tudo o que se pode dizer de um texto literário não pertence, pois, ao estudo literário” (2006. p. 45).

14. Segundo Terry Eagleton: “Por que ler literatura? A resposta, em suma, era a de que tal literatura tornava as pessoas melhores. Poucas razões poderiam ter sido mais persuasivas. Quando, alguns anos depois da criação de *Scrutiny*, as tropas aliadas chegaram aos campos de concentração para prender comandantes que haviam passado suas horas de lazer com um volume de Goethe, tornou-se clara a necessidade de explicações. Se a leitura de obras literárias realmente tornava os homens melhores, então isso não ocorria de maneira imaginada pelos eufóricos partidários dessa teoria. Era possível explorar ‘a grande

fator prático de indexação de significados e, como agenciamento, apto em gerar desvios na mera ratificação dos acontecimentos?”

Zan-ku, o dia dos mortos, era o momento em que tinham início as fantasias noturnas. Dispostas num semicírculo em torno de Agontimé, bem juntinhas umas das outras, as crianças desafiavam qual delas mataria a melhor charada e enquanto isso as mulheres terminavam a limpeza, iluminada pelo clarão das fogueiras. Lá no pé de tamarindo, a árvore que nenhum machado conseguiria cortar, espíritos invisíveis se juntavam, plenos de expectativas. “O que acontecerá esta noite?” alguém murmurou, “o que acontecerá?”

Os olhos de Agontimé brilharam. Ela sabia. Quando um homem morre, sua gente arrasa a cabana onde ele dormia e assim ela sabia que, aquela noite, haveria apenas uma história apropriada.

As mulheres comentavam que para alguém tão jovem o repertório dela era de notável amplitude. Ela, porém, tivera a sorte de passar longas horas com o adivinho do palácio. Mesmo que não conseguisse se lembrar das incontáveis fábulas que compunham a sabedoria do oráculo de dezesseis vezes e de dezesseis olhos, Agontimé teve pelo menos o decoro, que devia a Fa, de as adaptar para seus propósitos, de tal modo que todas essas fábu-

las eram e ao mesmo tempo não eram sensatas, quando as narrasse noite após noite a seus atentos ouvintes.

Havia, porém, uma narrativa que era de seu conhecimento, envolta em proibição. Por mais elaborada que fosse, era impossível escamotear sua origem. Não se tratava de modo algum da sabedoria de Fa, mas de um conto ancestral narrado por cada rei ao príncipe escolhido para o suceder. Sabendo que o Destino estava determinado no sentido de que o filho dela finalmente acabaria herdando o trono, Agontimé, sem o menor compungimento, persuadiu Agonglo a narrar o conto, certa noite em que ele estava deitado, doente, com premonições de que a presença dela afastaria seus males. Ela prometeu ao ansioso rei que jamais revelaria esse segredo de origem a quem quer que fosse, com exceção de Gankpe e unicamente a Gankpe, quando chegasse o momento de ele substituir seu irmão mais velho. Manteria o conto sob reserva, a menos que o reinado de Adandozan fosse a tal ponto corrupto que os sacerdotes e adivinhos não mais ousariam falar. A leitura do signo de seu filho estava a salvo, continha a sombria metade de seu destino, o lado sombrio de seu patrimônio, guardados na cabaça de lembranças devidamente levada e trazida da casa do adivinho.

Ela sabia muito bem o que queria. O debilitado rei acabou concordando, após ela muito o cortejar, mas não

tradição' do romance inglês e acreditar que com isso levantam-se questões de valor fundamental – questão de uma relevância vital para a vida de homens e mulheres desperdiçadas em trabalhos infrutíferos nas fábricas do capitalismo industrial” (2006, p. 53).

15. Antônio Candido trabalha com o conceito de literatura empenhada para denominar a arte literária, comprometida com o enfrentamento dos problemas e das iniqüidades sociais (1988).

16. Para Blanchot (2011), existe a solidão da obra, sempre inacabada, sempre dispensada de sua autoria, o espírito quer realizar no infinito da obra. A obra de arte não é acabada ou inacabada, ela apenas é. Aquele que depende da obra se encontra na solidão. A obra é solitária. É a obra que domina o autor.

17. Segundo Ludmer

foi nada fácil. Como poderia saber, ela que com tamanha facilidade se lembrava de leituras dos signos sob a forma de fábulas, que as antigas cantigas da Terra têm vida própria e vigorosa? Elas se recusam a ser insípidas e simplificadas. Terminado o relato, as palavras de Agonglo se enrolaram como uma serpente na base do cérebro de Agontimé. Elas se repetiram durante cinco anos, algumas vezes sob novos disfarces, nos sonhos e nos momentos abstratos de vigília. No início repeliu-as, temendo que elas a consumissem, tornassem sua cabeça confusa, mas começou a se dar conta lentamente de que aquele mistério proibido era uma força, a fonte secreta de toda energia narrativa de que dispunha. E também de toda vida suprimida, pois em seu isolamento ela somente se satisfazia com e através das histórias que narrava para aquela dupla audiência – os espíritos que circulavam à noite e a vivaz comunidade de crianças. (GLEASON, 2022, s/pd)

De acordo com as suas formulações sobre a mútua relação do “fato social total” com “homem total”, Mauss (1974) volta à temática do corpo individual, vislumbrando este último como ponto de interação das representações coletivas e das técnicas sociais arroladas intergeracionalmente, as quais facultam o controle do biológico pelo social, ou melhor, de espe-

cífico social que fornece uma imagem e concepção de pessoa peculiar a um grupo. A noção de técnica em Mauss (1974b) se resolve não como a utilização de um instrumento; à luz da noção de pessoa como uma unidade triádica histórico-psicobiológico-sociossimbólica, ele entende a técnica como ato coletivo em que o corpo é, ao mesmo tempo, tanto instrumento quanto sujeito; portanto, diz respeito à maneira como as pessoas se servem do corpo em distintas sociedades. Assim, se tais “montagens fisio-psico-sociológicas de séries de atos” são vivificadas de modo natural, tais maneiras dizem respeito a construções históricas, são *habitus*, ou seja, disposições que, advindas do saber incorporado, propiciam aos sujeitos os atualizarem no corpo e este, na especificidade das situações, com isto estendendo um sistema interpretativo (MAUSS, 1974, p. 368-369, 371,384).

Sob os rastros das formulações maussianas, ao longo do trecho acima, extraído do romance, sobressai o entrosamento aparentemente instintual de Agontimé com a função de narrar (“toda energia narrativa de que dispunha”) e, por meio dessa pulsão, a disponibilizava para o cuidado tanto com as crianças quanto com a tradição. O fundo de saberes coletivos contidos nos relatos encontra nela uma depositária demiúrgica. É fato que as fábulas lhe moldaram

(2014, p. 93): “Hoje concebo a crítica como uma forma de ativismo cultural e preciso definir o presente para poder atuar. Uso alguns instrumentos conceituais; um deles é o que chamo de imaginação pública, que me permite ler sem as categorias de autor e de obra, fora das divisões entre privado, individual e social. A imaginação pública seria tudo o que circula em forma de imagens e discursos e uma força e um trabalho coletivos que fabricam a ‘realidade’. Pode-se imaginá-la também como um território real virtual sem foras, como uma rede que tecemos e nos envolve, nos penetra e constitui. A literatura seria um dos últimos fios da imaginação pública” (2014, p. 93).

18. Na África do período em que se situa o romance, a conquista e expansão europeia era marcada por uma diversidade

o complexo neurocerebral, delineando as funções mentais com reverberação na definição dos padrões motriz-musculares, no tocante aos seus potenciais expressivos e, portanto, com decisivas consequências sobre a conformação da sua estrutura psíquica. À maneira de como sociedades recrutam determinados corpos individualizados para as funções de guerreiros e caçadores, a socialização pautada nas coordenadas contidas nos relatos míticos e nas técnicas de adivinhação, estando enraizadas nas tramas de significados próprias ao sistema social daomeano, tiveram relevo na individualização de Agontimé, caso entendamos esse processo como aquele de habilitação do corpo para a autorregulação relativa por parte de um indivíduo inscrito em determinado padrão de pessoa. Mas seria incorreto atribuir somente aos resultados dessa socialização à disposição narrativa de Agontimé, sem considerar o trajeto biopsíquico que tornara à sua corporalidade aderente ao esquema de transmissão oral seja dos preceitos à produção mítica do sentido seja ao desempenho do papel adivinhatório. Ao mesmo tempo, por estar à contrapartida desse cruzamento a fonte a partir da qual, continuamente, ela mobiliza subsídios nas falas como parte da própria realização dos seus modos de ser, agir e pensar. Tornando-a, com isso, consistente para, bem além de

reproduzir, ter a sensatez de adequar os conteúdos e as formas de expor às circunstâncias da narração.

Os agenciamentos narrativos de Agontimé requerem, pelas mudanças abruptas provocadas pela diáspora, o cotejo de propostas sociológicas calcadas na observação das alterações nas modalidades de solidariedade e interação sociais (DURKHEIM, 2000; MEAD, 2021), porque elas dão ensejo à reflexão sobre a triangulação entre as estruturas de racionalidade expressas nas imagens de mundo, nos ideais morais e nas formações identitárias com incidência prática nas instituições e nos distintos padrões de subjetivação e igualmente nos sistemas de papéis a serem desempenhados, que derivam da natureza das redes sociofuncionais²⁹.

Ocupado das condições para o advento e efetivação do agir comunicativo, Habermas (1989) entende que o pensamento moderno decorre de estágios de aprendizados cognitivo-culturais e, nesta sequência de etapas, o que se galgaria é a desvalorização dos potenciais explicativo interno às tradições. Inspirando-se nas formulações etnológicas de Lévi-Strauss (1982) e Godelier (1974), sua proposição é de que a modernidade implicaria na desmitologização e desnaturalização da tradição, isto é, distinguir-se-ia das imagens míticas, pois estariam estas desprovidas de

de estruturas sociais e por tráfegos sociohumanos intensos (MACE-DO, 2021, p. 77-104). As múltiplas e discrepantes estruturas sociais, muitas vezes postas em situações conflitivas entre si, deixavam como saldo o aprisionamento de membros de grupos das congêneres derrotadas. Eram essas pessoas transladadas e tornadas escravas das frações que ocupavam posições privilegiadas nas unidades sociais vencedoras. Nesse sentido, historiadores sublinham que a escravidão africana favorecia à manutenção do *status* dos segmentos prestigiados (RUSSELL-WOOD, 2001, p. 11-50). Algo distinto, portanto, do tráfico mercantil instaurado pelos europeus. Iniciado pelos portugueses, esse tráfico seguiu ao avanço das naus, provenientes da costa da África, movido pelo interesse em peças como o marfim. A implantação de for-

reflexividade ao definirem seu fundamentalismo sobre o concretismo como forma de pensamento intuitivo. O trajeto evolutivo-histórico e psicológico com o qual Habermas descreve o trajeto de conjuntos humanos menos complexos aos que exigem identidades abstratas e descentradas, transcurso no qual se destacaria a tendência ao descentramento progressivo em termos das identidades coletivas que regulam intersubjetivamente a formação do eu.

Por sua vez, a especulação de Derrida (1999; 2002) sobre semelhante dinâmica histórica parte da hipótese de que, em solidariedade estrutural com a economia, à técnica e à ideologia, a “linha” (a linearidade) define um modelo, diríamos, civilizacional que se sedimenta a quatro mil anos de “escritura”. Consiste o íterim desta trajetória, para o autor, na concatenação entre instrumentalidade e metafísica; intervalo no qual a humanidade teria ingressado crescentemente no império mundial das distinções entre a fala e a escrita. O arcabouço histórico-cultural do sistema que denomina do “ouvir-se falar” teria imprimido o privilégio da “*phoné*” e esta última responderia ao tipo de economia em que o mundano e não-mundano, o fora e o dentro, a idealidade e o não-ideal, o universal e o não-universal, o transcendental e o empírico decidiram a redução da escritu-

ra ao mero suporte da fala originária (a linguagem). Derrida conclui que seria a origem do privilégio do *logos* a constelação histórico-cultural na qual a escritura é remanejada ou ressemantizada enquanto metáfora de alguma coisa intocável. Mas, ainda assim, se faz a corporeidade na qual se manifesta algo ausente. Para ele, desde a conexão entre Parmênides, Sócrates e Platão, o que se impôs-se foi a modulação da escritura pela dualidade corpo e alma: a consciência, a voz da alma; a paixão, a voz do corpo³⁰.

O ato de narrar tal como Agontimé o realiza, de um lado, integra aquelas traduções simbólicas próprias às intervenções mítico-poéticas características de griôs, *aedos*, rapsodos, bardos, entre outros afins, e compreendem os modos de transmissão e consolidação de esquemas cosmológicos fundado na antecedência de princípios essenciais regentes de todas as coisas. Segundo Campbell (2000, p. 28-30), no que concerne à propriedade arquetípica (*arché*) da religiosidade grega antiga, o relato mítico respaldava-se na concepção de que a ordem universal se impõe ao caos mediante a depuração da instabilidade pela ordem atemporal e transcendente, estabelecendo finalidades precisas (*moira*, o destino³¹). Deste modo, concedendo certezas inamovíveis à existência humana na medida em que a ultrapassa. Portanto,



tificações assegurou o domínio da coroa lusitana e, paulatinamente, fomentou economias de enclaves no seu entorno (HALL, 2017, p. 100). O acirramento do tráfico humano esteve diretamente vinculado a esses enclaves e, com eles, consolidou-se a coordenada de conversão dos aprisionamentos por *status* para aqueles com a finalidade mercantil. Nos casos específicos dos *Axantes* e do *Daomé*, houve forte resistência à escravização dos grupos étnicos inseridos em seus domínios. O mesmo não ocorreu em relação a outros grupos que se localizavam nas respectivas vizinhanças. Algo assim se deu com os *maki* e *saburu*, situados nas imediações *daomeanas* (HALL, 2017, p. 52-53).

19. Segundo Carlos Eugenio Marcondes de Moura (2022, s/pd): “Desposou a jovem *Agontimé*, nascida

constituindo-se em algo de objetivo, não redutível à mera opinião pessoal e impassível de ser falseada pela imaginação.

As intervenções narrativas de *Agontimé*, por outro lado, introduzem componentes que problematizam a tônica arquetípica que seria própria à cosmologia grega antiga, na medida em que, vimos, as designações ancestrais do destino de *Agontimé* estão em sintonia com os agenciamentos por ela realizados na história, levando em conta a interveniência de ditames circunstanciais. Nesse sentido, a correlação estabelecida entre descentramento identitário e modernidade, no raciocínio evolutivo-histórico *habermasiano*, mostra-se ineficaz para lidar com a análise e a interpretação da permanência do norteamo mítico em experiências marcadas pelo descentramento identitário, à exemplo de representantes de culturas de diásporas negroafricanas, sintetizados na figura de *Agontimé*. Por isso mesmo, em diálogo com as ideias de Derrida, podemos sugerir que os agenciamentos narrativos da *daomeana* se deixam deslocar da disjunção que opõe a transcendência atemporal do sentido que se ausenta do empírico à imanência corpórea da fala como ato inscrito na temporalidade secular. Um e outro ponto merecem maiores desdobramentos.

Quando escreve a respeito das cosmovisões

próprias aos sistemas simbólicos africanos, que respaldam a cultura negra de diáspora no Brasil, *Muniz Sodré* (1983) sublinha o traço agonístico que os caracterizaria. O autor ressalta os aspectos de luta, o jogo e a troca como peculiares aos esquemas predominantes nessas cosmovisões, facultando às significações, simultaneamente, propiciarem o preenchimento e esvaziamento do sentido. Sob esse ponto de vista, para ele, os processos de simbolização contornam o unívoco na medida mesma em que reage às provocações da incompletude do real, gerando ambivalências. Posta nessa dinâmica da incompletude, o que denomina de “*arkhé*” não se define pela transcendência e pelo absoluto, mas se realiza no devir em observância das oportunidades (“*kairós*”). Ou seja, não estando determinado pela profundidade referente a um passado originário de um ser canônico, na sua exemplaridade normativa, ou pela promessa teleológica moderna de irrupção de um futuro restaurador, o protagonismo é exercido pela concretude aparential dos atos postos nas imprecisões da trama dos acontecimentos. De acordo com *Sodré*, em lugar da imobilidade assertiva da verdade, portanto, a imediaticidade da sedução, naquilo que revela e esconde, atrai e se desvia, é o fator inerente às significações.

As coordenadas da cosmovisão africana des-

na aldeia de Gbohuele, no Mahi, região situada no extremo norte no que era então o Daomé, e que, devido a guerras internas, foi levada como cativa para Abomey, com seu pai e dois irmãos”.

20. Segundo Ferreti (2008).

21. Dentre elas, PARES (2013), ARAUJO (2010), VIVEIROS DE CASTRO (2019).

22. Governou o Daomé entre 1789 e 1818, obediente ao desígnio do pai que o indicou como seu sucessor na qualidade de regente até Gankpé (Ghezo) – filho de Angotimé – pudesse assumir, pois era uma criança à época. A escolha de Ghézo foi feita após consulta ao oráculo. Ghézo destronou do poder seu irmão com ajuda do comerciante de escravos Francisco Félix de Sousa (1754-1849).

23. Nascido em Salva-

critas por Sodré se manifestam no que peculiariza à agência narrativa de Agontimé. Vale observar não ser fortuita a conexão da arte divinatória com o mito, afinal, a verbalização da profecia se faz no diálogo místico em que, por aforismas e imagens, são comunicadas as destinações³². O dever do agente divinatório está em combinar à tarefa oracular de exegese dos sinais o exercício de predicar junto aos seus consultores, baseando os aconselhamentos no tratamento interpretativo a que submete os desígnios divinos relatados. Tão decisivo quanto o cuidado com a maneira de expor – na escolha das palavras, a sintaxe empregada no fraseado, a cadência da entonação adotada –, é se ater à circunstância da narrativa, considerando para quem se fala, quando se diz, antevendo-se os possíveis encadeamentos de episódios decorrentes do enunciado. Para além da eloquência e capacidade de persuasão, portanto, responsabilidade e confiança são qualidades insubstituíveis postas em cumplicidade na execução da habilidade do adivinho.

Na análise sociológica das formas sociais defendida por Goffman (1995), em que se focalizam os encontros entre indivíduos que geram trocas recíprocas de influência a partir das atividades (dos desempenhos) de cada um dos participantes, as situações, os “consensos operacionais”³³ requerem a

mútua confiança entre os participantes. Isto significa que, para o autor, o compartilhamento de expectativas ideais (morais) goza de primazia, porque o acordo das partes inteiradas pressupõe a reciprocidade de confiança e esta, por sua vez, exige a valorização moral do indivíduo, mas também a veracidade expressiva deste último é a condição básica à manutenção da sua dignidade. Tal expectativa está na base, então, do que ele denomina de padrão de ação, ou seja, os limites que demarcam e emolduram as apresentações das práticas dos indivíduos, conformando o papel social pela coerência esperada entre os ideários que informam direitos e deveres previstos na condução de determinada prática. A luz das ilações goffmanianas, podemos voltar à escolha de Agontimé para tornar viável a recomposição do domínio sociossimbólico daomeano em terras tão longínquas. Já vimos, esta escolha em nada fora fortuita. A argúcia por ela demonstrada, quando submetida às condições tão adversas da diáspora negroafricana no contexto colonial português nas Américas, de um lado, pautou-se no entendimento da simbolização cuja coerência responde ao esquema de retorno ao raciocínio originário que, no enfrentamento da incompletude contínua do real, abre-se à instabilidade no desdobramento do encontro entre desiguais. De



dor (1754), morto em Uidá, no Benin (1848), Francisco Félix de Souza reúne muitas controvérsias em torno de si, a começar pelas suas origens, deixando interrogações se seria branco ou um mestiço afrobrasileiro. Integrante das embarcações que realizavam o tráfico humano transatlântico entre a África e o Brasil, ele se fixou na região da Baía do Benin onde se situavam benfeitorias portuguesas. A sua proximidade com a realeza do Daomé se deu em razão dos negócios envolvendo pessoas escravizadas. Os lucros auferidos com essas transações permitiram que ele expandisse os negócios para contrabandos, incluindo, num comércio triangular, bens manufaturados da Europa, tabaco, cachaça e rum da América, e búzios africanos. Depois de cair em desgraça, ao afrontar Adandozan, ele foi conduzido ao conse-

outro, sem empreender à busca do idêntico, a aplicação que faz de tal raciocínio opera com a ambiguidade dos signos, em que sabedoria e desconhecimento, novidades e permanências se fazem conflitivos e repulsivos entre si, no movimento mesmo em que se fazem recíprocos. Os agenciamentos narrativos e divinatórios de Agontimé se destacam não pela obediência rígida às prescrições míticas e aos desígnios divinos. Ela, portadora da competência hermenêutica de decifrar os segredos, exercera a liderança profética³⁴ com base na confiança depositada na sua sensibilidade para apreender as linhas de força impressas nas situações. Com isto, sabe ponderar, medir as decisões, estabelecer relações, antecipar-se aos acontecimentos e criar meios de seguir os rumos que deveriam ser cumpridos. A reputação desfrutada por ela advém do estabelecimento de uma conexão entre o autocontrole exercido das próprias expressões e as tentativas de manter também sob controle as impressões dos/as demais participantes da mesma situação sobre o seu desempenho. A confiança e o prestígio estiveram inseparavelmente mútuos, não apenas em relação ao plano das forças divinas invisíveis; igualmente, nos encontros interativos com os seus/suas conterrâneos/as e mesmos/as aquelas/as cujas trajetórias cruzaram com as dela.

Impõe-se, para finalizar este item, retomar o encadeamento dos episódios no romance. Agora, focalizando-os desde a travessia do Atlântico à fundação da Casa de Minas, em São Luís. Isto, com a finalidade de examinar como o nexos entre descentramento identitário e experiência diaspórica embasa a descrição acima da agência da Agontimé.

b) Descentramentos na reposição histórica do mito

No continuado esforço de motivar no leitor a empatia, por afeição, mais ainda consumiseração, com a protagonista, o narrador testemunha as agruras de Agontimé. Ela fora marcada a ferro antes de vir ao Brasil, como se marca animais de um rebanho, conjuntamente a outras pessoas submetidas ao cativeiro. No navio tumbeiro, junto desses/as sujeitos/as escravizados/as, também sofreu a coação para se converter à religião cristã, devido à execução de ordens da coroa portuguesa, representada na figura áspera do padre Martinho, clérigo português que tomava parte da tripulação e a todo custo demoniza as práticas dos cultos aos *voduns*. Estavam os/as aprisionados/as submetidos/as a ritos de exorcismo; os/as africanos/as foram batizados à força, sob a justificativa de

lheiro real, por Ghèzo, quando este destronou o seu meio irmão. Época então em que passou a ser chamado de Cháchá e gozou de amplo prestígio e poder. Bem mais tarde, já arruinado economicamente, tornou-se referência e protetor de ex-escravos retornados do Brasil, que se fixaram naquela região da África (SILVA, 2004).

24. O relato genealógico apresenta Zomadonu como um dos “*torroçus*” (ou seja, pigmeus), porque seria um dos filhos do “*arroçu*”, do Reino de Daomé Acabá. De acordo com relato mítico, Zomadonu e Pelu (outro *torroçu* nascido de Agajá), ao lado de Adomu (também *torroçu*, filho de Tebessú), estiveram à frente das tropas *torroçus*, na invasão de Abomey. E para conseguir tal conquista, teriam eles dizimado praticamente toda a população local. O único sobrevi-

que a escravidão mercantil os livrariam dos males da condição de pagãos. Tais infortúnios resultantes do aprisionamento motivaram, contudo, modos de solidariedade fomentadas pelo fato de conhecerem o peso dos “libandos” – as pesadas correntes que os articulavam ao mesmo destino do desterro submerso nos porões daquelas naves onde conheciam os fantasmas do medo e da humilhação, igualmente, o suplício dos corpos imersos na degradação sanitária e alvos de brutais imolações. Nas condições tão hostis daquele encontro, a emergência da solidariedade entre aqueles/as pessoas se fez manifestar na formação de símbolos de pensamento e de comunicação comuns que expressavam a condição de companheirismo suscitado na diáspora que se precipitou sobre as suas vidas. Referindo-se a grupos bantos relativos à África Centro-Occidental, Flávia Maria de Carvalho observa o seguinte sobre a palavra “*malungo*”, originário do repertório idiomático kimbundu:

Vários idiomas utilizados entre povos da África Centro Occidental têm origem no ramo linguístico banto, como o kimbundo, o kikongo e o umbundo. Mesmo entre essa diversidade a palavra *malungo* encontra significados semelhantes. A expressão *malungo* de forma genérica entre as línguas bantos “ilustra como os escravos da

África banto podiam encontrar-se, através das palavras, não apenas no mesmo ‘barco’ semântico, mas no mesmo mar ontológico”. No idioma em kimbundu *malungo* tem o significado de barco e navio, literalmente canoa gigantesca, além do sentido de companheiro. Já no idioma umbundu foi anteriormente associado a uma forma antiga de dizer embarcação, mas que atualmente se refere à ideia de companheiro. Entre os atuais falantes de kikongo o vocábulo não está associado ao conceito de companheiro, utilizado somente para barcos e navios. Roberto Slenes (*sic*) (encerra) essa discussão citando que “não pode haver dúvida de que falantes de kimbundu e umbundu, juntos com os de kikongo, teriam chegado a ‘malungo’ como companheiro de embarcação” (CARVALHO, 2017, p. 20)

As três são companheiras na mesma “*malungo*”³⁵ – ou seja, a um só tempo, a travessia do Atlântico e a passagem histórico-ontológica –, que as fez desembarcar nas terras americanas sob domínio do império ultramarino português. Decaídas à substância de meras peças do sistema mercantil de trocas –, as já próximas Agontimé e Saliabson (Sally), mais a jovem cabocla fulani, Suuana, praticaram uma amizade diária no cotidiano instaurado durante a estadia naquela embarcação, em que experimentaram os



vente seria *Abadá Homedovó*. Ele fora poupado do massacre em razão da amizade com o *torruçu* Azacá. Já a cura da elefantíase de que padecia se deu graças à intervenção de Zomadonu, que também lhe ensinou o acesso aos mistérios necessários para agradar os soberanos *torroçus*. Após a partida dos pigmeus, Homedov iniciou o culto aos *torroçus* reais de Abomey, sendo que o mais importante era dedicado a Zomadonu – desde então cultuado como protetor da residência real, onde se localiza o *humpame* (templo) em seu louvor. Mesmo que Zomadonu esteja também presente no *vodum* haitiano, em São Luís, na casa do Tambor de Mina, a versão diaspórica impõe alterações significativas ao culto. Ainda que seja reverenciado como o mais importante entre os *voduns* e a quem são devotados os pri-

abusos dos europeus, o amotinamento dos escravizados, o tormento do mar. Em meio à angústia com a perda das referências deixadas na África, somada as dores que latejavam fustigadas pela premunicação do quanto de sofrimentos ainda viveriam, a aliança por elas forjada, envolvendo empatia e companheirismo, favoreceu-lhes a sobrevivência. Inclusive, Agontimé amparou o parto da filha de Saliabson, acolhendo a pequena cria da diáspora. Antes da aproximação com Suuana, entretanto, sem conhece-la melhor, apenas calcada em preconceitos alimentados pelos litorâneos daomenos em relação ao povo fulani, do interior do reino, Sali desenvolveu por ela uma antipatia, muitas das vezes vertida em animosidade. As ponderações de Agontimé iam na direção de fazer Sally ver o quanto era imperioso manterem-se “amigas”, fortalecendo a adesão das três à moralidade fundada no entrosamento da tradição com a contingência, para tanto cabia se desfazer de sentimentos e certas tornadas tão temerárias como era o futuro delas e daquele contingente de africanos aprisionados nos porões daquele navio:

Embora o mar estivesse muito calmo nos primeiros dias, Suuna era muito sensível ao menor balanço do navio, passava mal, vomitava e nada havia para limpar

o vômito. “Vamos, Sali”, eu disse, “não a culpe se ela não consegue acostumar-se com o navio. Foi a morte do peixe que levou o peixe ao mercado. Como todas nós caímos na mesma rede, precisamos necessariamente ser amigas”. Decorrido um tempo ficamos amigas depois que nasceu o bebê de Sali, nos tornamos passageiras inseparáveis e, muito tempo depois, *malungas*. (GLEASON, 2022, s/pd)

Uma vez mais, na postura dos personagens do romance, a autora estabelece a antecedência de elementos mais tarde destacados como marcas do feminismo, em particular o feminismo negro – no caso, a ideia de “sororidade”, pregada em favor da equiparidade ética, política e moral dos gêneros, mas posta em funcionamento nas interações entre mulheres, tendo por moção o não julgamento e a solidariedade como fundamentos dessas relações. Tal solidariedade se marca na construção narrativa por meio de construções como: “foi a morte do peixe que levou o peixe ao mercado”. Nesse caso, há a materialização de um efeito de resistência, que se constrói na adversidade. Ou seja, diante da impossibilidade de fugir ao destino cruel da escravização (a morte do peixe), busca-se construir, à revelia desse destino, algo de positivo (estar no mercado). Tal elaboração metafórica

meiros toques do tambor na seção, Zomdonu não apresenta as características do pigmeu, fazendo parte do tronco dinástico real de Davice, cuja comando está a cargo de *Noché Naê* – a um só tempo, matriarca ancestral e rainha.

25. Há muitas denominações para esse *vodum*: em fom, *Lebá*; mas também pode ser chamado por *Legbà*, *Legbá*, *Elegbá*, *Elebá*; no contexto cubano responde por *Légua* ou *Eleguá*. O traço em comum é a função de guardião dos templos, seja nas aldeias africanas ou áreas de cultos nas Américas. Função manifesta no espaço na forma de um montículo de barro do qual emerge um enorme falo ereto. Embora haja total predomínio da sua figuração masculina (*Abô-Lebá*), há perfis femininos, destacado pela vagina (*Assi-Lebá*

é complementada na continuidade do texto, quando Agontimé diz que “Como todas nós caímos na mesma rede, precisamos necessariamente ser amigas”, como se fora essa amizade a única forma de fazê-las resistir às agruras da situação em que estavam, o que se marca, linguisticamente, na ênfase atribuída pelo uso do advérbio “necessariamente”. Por outro lado, a confluência de determinações que tornou as três mulheres mutuamente identificáveis como *malungas*, companheiras daquela travessia que transformou suas existências, dotando-as de outra ontologia, no romance, sinaliza para a instauração da condição diaspórica que doravante as marcaria sem retorno, afinal, já a agora entendida como “África”, o torrão natal se manteria uma lembrança permanente, porém sempre sujeita à reacomodações nas vicissitudes intrínsecas às novas territorializações que as aguardavam. Com isto, não havia cabimento em se apegar de maneira inflexível ao que estava à mercê de um porvir sobre o qual nem elas, tampouco os seus irmãos “raciais” tinham qualquer controle. Se a descentralização identitária impusera-se a elas e eles irrevogavelmente, o desafio a ser enfrentado consistiria em encontrar alternativas para equacionar a interseção do que sabiam e – ao contrário do pregado na catequese católica – não deveriam esquecer

de experiências surtidas nas circunstâncias do desterro. Seria imperioso se mostrarem criativas/os e sagazes no sentido de forjar outros conhecimentos, crenças, costumes, sentimentos. Desde já, a memória obtinha o *status* de valiosa habilidade para aquela gente descentrada em relação às suas referências originárias. Isso porque, o sentimento de perda e a inovação, amalgamados, fariam parte da sua estrutura psíquica desde então, habilitando-a para o que Stuart Hall (2002) define quando entende a diáspora como um processo contínuo de “tradução cultural”, inexoravelmente caracterizado pela incompletude, logo, indissociável da transitividade. De acordo com os termos do autor, na medida em que os “seus resultados não podem mais ser decompostos em seus elementos originais”, torna-se inviável “voltar para casa” (Hall, 2016, p.120).

Ainda no percurso pelo Atlântico na direção do Brasil, um episódio deixou patente estarem as/os africanas/os sob a égide dessa irresoluta dialética mnemônica – a saber, o encontro de Agontimé com Santo Antônio, ou melhor, com o oratório em que estava a imagem deste esculpida na madeira. De um lado, a semelhança da escultura de madeira com o totem dos *voduns*, de outro, o fato de dizer respeito ao santo cristão padroeiro das embarcações, por exercer

ou *Lebaionu*), cultuados na proteção de mulheres e crianças. Concebido como fator desencadeador da desordem e confusão no plano divino e também devido a sua natureza dinâmica, ao *Lebá* é atribuída a função de abrir caminhos para uma nova ordem.

26. O emprego da noção de “povo” daomeanos, visando abranger uma diversidade étnica, sofre de evidente anacronismo nacionalcêntrico. Isto, se não for observado que o efeito da homogeneização é um produto da diáspora. Pêcheux (1997 [1975]) também discute essa questão do uso de expressões homogeneizantes, como “o povo” ou “a nação”, indicando que funciona, nesse caso, o efeito ideológico da evidência do sentido. Remetemos, portanto, à leitura desse autor, para uma discussão verticalizada

poderes sobre os ventos, para Antônio convergirem as energias de Zomadônu. Contudo, ao dissipar a tentativa do ente daomeano de se apropriar daquela sua representação, o santo entabula diálogo com a rainha desterrada, relatando o seu percurso de vida. Frente ao encontro forçado, provocado pelo desterro, o cruzamento civilizatório do Daomé com a Europa precipita a dinâmica de tradução cultural como terreno da experiência possível; detonada, tal dinâmica provê de ambiguidades as significações que dela decorrem. Por um lado, Agontimé se reconhece na busca de Antônio por “ventos mais suaves”. Ao mesmo tempo, o insólito da situação lhe desperta a incerteza provocada pelo receio de ser mal interpretada nas próprias atitudes e, assim, jamais conseguir cumprir o que fora determinado pelo destino. Como um oráculo de *Ifé*, Antônio a tranquiliza até onde seria possível:

(...) talvez eu possa ser-te útil algum dia. Dou-me conta de que agora possuis poucos bens, mas no Novo Mundo tu, sem dúvida, começarás a acumular coisas, modestamente no início e... Ah, este belo colar que usas... Como foi que conseguiste ficar com ele? Se algum dia o perderes poderás, sem maiores instruções quanto à fé ou à moral, rezar para mim a fim de o recuperar. (GLEASON, 2022, s/pd)

Já desembarcada e acomodada na Bahia, Agontimé dividia-se nas tarefas da casa dos seus senhores e, ainda, como escrava de ganho, lavando roupas de outras famílias brancas para obter rendimentos. Nem por isso, esquecia-se da responsabilidade dispensada aos cuidados com as crianças e a tradição. Rodeada aos pequenos e pequenas, em primeira pessoa, Agontimé sentencia: “Na África só contamos histórias a noite” (GLEASON, 2022, s/pd). Submetida às injunções da jornada pesada de trabalho, na sua fala, a posição pela noite compreende a semioforização de antagonismo ao dia, pois contar histórias, além do aspecto gregário, comunitário, remete a uma forma de entrega ao desconhecido, às forças ocultas, que durante o dia são dispersas pelo ritmo do trabalho, não permitindo o acesso às zonas de sensibilização, do imaginário, da imaginação, do oculto e do que se esconde no inconsciente.

Por estar imersa no cotidiano sob o fardo de jornada tão árdua de tarefas que, à certa altura, pensou em fugir para o Maranhão, no que foi repreendida por Vivaldo, seu revolucionário interlocutor, que a interpõe:

Mas que absurdo! Há quanto tempo você vive neste país e ainda não sabe que o Maranhão não é um lugar onde se refugiar, como se fosse um quilombo. É um lu-

dessa questão.

27. Fazemos um empréstimo dessa categoria junto ao repertório teórico de Marylin Strathern (2017, p. 26-34). Em particular, quando a autora reflete (a partir da etnografia realizada entre os Hagen situado na Papuá-Nova Guiné) sobre a sintaxe cosmológica que opõe natureza e cultura, divisando como ontologias irreduzíveis entre si, mas indissociáveis; sintaxe própria à tradição intelectual empiricista do Ocidente europeu. O primeiro termo da oposição consiste na natureza humana bem como no ambiente desprovido de qualquer envolvimento sócio-histórico. Por sua vez, a cultura implica na intervenção humana inventiva sobre essa natureza, absorvendo e transformando esta última na produção de artificios. Destaca-se, portanto, o gesto empreendedor hu-

gar para onde são mandados os mais teimosos, gente de ralé, assassinos! (GLEASON, 2022, s/pd).

Ainda que, em princípio, tenha sido dissuadida por Vivaldo, permaneceu a pergunta: qual intuição guiou-lhe no desejo de ir para o Maranhão?

Quando Agontimé, ainda em Salvador, procura um terreiro de candomblé com a finalidade de obter autorização para entrar em contato com *Zomadônu*, ela é rechaçada pela ialorixá, que abomina a presença do *vodum* naquele espaço reservado aos orixás, reclamando da intemperança do ente, mas também avivando as lembranças das violências cometidas pelos daomenos contra os iorubás, ainda na África. O romance remonta aos antigos conflitos interétnicos que funcionaram como contrapartida dos reencontros entre os povos africanos no Brasil. Mesmo ante a tensão provocada pela hostilidade, Agontimé obtém naquela situação os sinais de que deveria seguir mais para o Norte até o litoral maranhense. O que fará numa longa caminhada. Mas o que havia em São Luís para lhe atrair?

Como observa Antonio Evaldo Almeida Barros (2019), ainda nos primeiros decênios do século XX, os jornais ludovicenses detratavam o tambor de mina no Maranhão de forma geral e não apenas e especi-

ficamente a Casa das Minas. O tratamento pejorativo por parte da imprensa local a essas manifestações afrobrasileiras, pode ser tomado como uma pista do que leva Agontimé a São Luís. Isto porque evidencia a larga presença de africanos naquela região do país. Mas esta é apenas parte da resposta. Afinal, ela estava obstinada em realizar a destinação que lhe trouxe às Américas, ou seja, reencontrar seus conterrâneos, instaurando um domínio daomeano nas condições histórico-socais da colônia portuguesa. São os tambores de minas, que antecedem a fundação da Casa das Minas, o sinal de estarem no Maranhão as/os irmãs/ãos etnicorraciais que ela buscava, pois eram relativos aos grupos étnicos, principalmente, vimos, os *mina-jejes* e *mina-nagôs*, provenientes da região do Golfo do Benin, na costa africana, cuja denominação remete ao Castelo de São Jorge da Mina, símbolo da invasão portuguesa (VERGER, 1987, p.12).

O mesmo tratamento dispensado ao tambor de minas e a Casa das Minas pela imprensa de São Luís, no início do século XX, também chama atenção para o padrão de relações sociais em que ocorreram os agenciamentos de Agontimé, entretendo história mítica e secular – entendida como aquela em que a sucessão dos episódios não responde ao vetor de determinação inexorável, mas está à mercê das vicissi-

mano, a sua ação transformadora que imola a substância passiva natural. De acordo com a autora, o construto cosmológico euro-americano “natureza versus cultura” prima pela concepção de um controle/colonização da primeira que domestica a selva-geria da segunda. Nos desdobramentos deste construto, o indivíduo ocuparia posição ambígua, porque se inscreve na biologia como natureza, daí está à mercê das moldagens culturais, ao mesmo tempo, compreende o sujeito cuja agência é a produção inventiva, que dizer, a interpelação controladora e transformadora exercida pela cultura.

28. Fazemos um empréstimo, aqui, ao pensamento de John Herbert Mead (2021), mais especificamente a sua proposta de equacionamento do problema da autorrelação por meio do conceito de “outro

tudes, concretizadas em possibilidades, infortúnios e limites, oriundos da confluências não premeditadas das práticas humanas.

Em 1621, a *Carta Régia* de 13 de junho³⁶ constituiu o Estado do Maranhão, ficando responsável por uma parte significativa do que, no futuro, seria entendido como Brasil, durante a fase da América colonial portuguesa. A última estava dividida em dois espaços administrativos distintos: o Estado do Brasil se estendia da Bahia até o extremo meridional (o atual Rio Grande do Sul), e Estado do Maranhão, depois Grão-Pará e Maranhão, avançando sobre toda territorialidade atualmente conhecida como amazônica. Houve alternâncias da sede dessa unidade político-administrativa setentrional, porque ora a capital esteve em São Luís, ora em Belém. Belém fora criada em 1615, após São Luís (1612). A fundação de uma e de outra cidade se deu a partir de fortes erguidos com a finalidade de proteger os domínios coloniais lusitanos contra os “invasores”, leia-se outros europeus que não os portugueses. Em particular, a estratégia de defesa fora concebida calcada no entendimento de ser o Maranhão a porta de entrada à passagem que conduziria ao “Eldorado”³⁷, o qual estaria localizado na foz do rio Orinoco, no Peru.

Em consideração a importância estratégica,

política e econômica do Maranhão, no século XVII, a alta hierarquia eclesiástica católica em Roma, em acordo com a coroa portuguesa, designou para a região o Padre Antônio Vieira. Dentre outras intervenções na vida local, ele salientou o comportamento lascivo, insubordinado dos “nativos”, o que mancharia as terras maranhenses com “mentiras. No sermão da *Quinta da Quaresma*, o padre afirma que, no Maranhão, até o céu mente, porque embora se iniciasse ensolarado, logo em seguida, toldar-se-ia de nuvens³⁸. A acima manifesta nesse trecho deixa entrever a disputa pela tutela moral dos povos indígenas por parte da igreja. Tal tutela estava implicada à expansão espiritual do cristianismo e, ao mesmo tempo, ratificava o compromisso de assegurar o poder temporal da igreja, mantendo-a como guia e guardiã ideológica da colonização ibérica nas Américas.

A disputa envolvia, no entanto, a percepção de outros setores da empresa colonial sobre a posição estratégica do Maranhão na entrada para a Amazônia. Ainda, davam-se conta do quanto o estoque de terras férteis existentes na região seria promissor para incrementar o sistema de *plantation*. Deste modo, é criada, em 10 de março de 1649, a Primeira Companhia Geral de Comércio do Brasil. A companhia era uma derivação da congênere já

generalizado”, para o tratamento analítico reservado à interligação da autoestima de Agontimé com a designação divina do seu destino, concebendo a designação como uma figura normativa-institucional referente a determinada coletividade. A autorrelação se manifesta, para o autor, como originária na conformação de um *self* e este se constitui como objeto de uma interação; em outros termos, o ponto de partida não é de um ente isolado, mas sim referente a um outro inscrito e apenas possível em determinada interação, mesmo sendo esta contextualizada nos meandros do sujeito. O “eu” corresponde à instância que, na personalidade de um indivíduo, comparece como comentário ao ‘Me’ em situações práticas. Este último é justamente a generalização normativa internalizada nos indiví-

existente no arquipélago de Cabo Verde (África), cujas operações se davam a partir de Ribeira Grande de Santiago, depois cognominada de Cidade Velha, na ilha de Santiago. Mais tarde, após a expulsão dos jesuítas em 1759 – posteriormente estendida para toda a América Portuguesa³⁹ –, um novo modelo conciliou a política mercantilista com a ideologia ilustrada. No processo de aquiescência dos interesses metropolitanos, tendo por objeto a Amazônia, deu-se a fundação da segunda Companhia de Comércio do Grão-Pará e Maranhão, com a edição do Alvará Régio de 07 de junho de 1755, pelo Marques de Pombal. Pelo menos em tese, a finalidade seria impulsionar a economia agroexportadora, para isto se ampliou consideravelmente o contingente de pessoas africanas escravizadas por meio do tráfico Atlântico, sobretudo, foram desembarcados representantes das etnias jeijês, nagôs, bantos. O fôlego adquirido pelas monoculturas de algodão e fumo, estritamente orientadas para a exportação, favoreceu a prosperidade do Maranhão, elevando-o a um dos lugares mais ricos da América Portuguesa, sustentada pela mão-de-obra escravizada.

O conflito de interesses do clero católico com outras fracções dominantes se deu, principalmente, em razão da presença da Companhia Geral de Comércio

do Brasil que, além de importar colonos açorianos para incrementar atividades rizícolas e algodojeiras, também empreendeu o aprisionamento e escravização de indígenas, o que culminou na Revolta de Beckman (1684). Já no século XIX, abriu-se um outro ciclo de agroexportações, período em que são erguidos os casarios luxuosos em São Luís, em particular no bairro da Praia Grande (centro da cidade); edificações ornadas com azulejos vindos de Portugal. No mesmo momento, também ocorreu a construção dos casarões suntuosos na cidade de Alcântara, nos rastros do enriquecimento de agricultores em toda a região produtora de algodão, arroz e açúcar. A segunda metade do mesmo século, entretanto, trouxe crises econômicas sucessivas para as então prósperas regiões maranhenses, devido ao fim das agroexportações sustentadas pela mão-de-obra escravizada.

Sobre as correlações possíveis entre Agontimé e o Maranhão, diante do quadro sumariamente acima traçado, antes de qualquer ilação, vale constatar o seguinte: segundo Ferreti (2008), Agontimé ao fundar a Casa das Minas se torna Maria Jesuína, de *toi Zomadônu*. As principais festas ritualizadas na casa são as de *Averequete* – parte do ciclo de reverência a São Benedito; o banquete dos cachorros, em homenagem a São Lázaro; o *arrambam*, que fecha os terreiros de

duos. Ressalta-se assim o quanto importante é para Mead o resgate da ideia de reconhecimento tomada de empréstimo à teoria do conhecimento hegeliana. Para ele, a identidade de um indivíduo não se realiza na ausência de um segundo sujeito cuja interferência simbólica se faz a fonte e o destinatário da própria formação da consciência prático-moral. Deste modo, o autor deixa em segundo plano o problema da manipulação instrumental-cognitiva dos objetos em favor das expectativas morais que lastreiam a atuação dos sujeitos e torna a questão normativa constitutiva da própria personalidade no trato da consciência com ela mesma, mas mediada pela intersubjetividade comunicativa. O seu conceito de *outro generalizado* diz respeito, justamente, à proposta de que a confirmação do outro so-

tambor de mina no início da quaresma; a festa do divino Espírito Santo. Ou seja, a Casa das Minas possui profundo enraizamento nas tradições orais do Maranhão, com os festejos, folguedos, com o carnaval, com o São João. Essas relações remetem, por certo, a cruzamentos que, por sua vez, sinalizam às movimentações sócio-históricas e simbólicas deflagradas ao longo do período colonial. Isto, em especial, no que toca às remissões mnemônicas, redesenhos de costumes, recomposição de saberes e invenções institucionais interétnicas de grupos africanos, mas também às interpenetrações civilizatórias relativas aos encontros no mesmo contexto colonial com povos nativos e os conquistadores europeus. Além disso, como indicamos, um outro aspecto é a componente mítica indissociável da construção da epopeia de Agontimé. Trata-se, principalmente, a restituição desse elemento mítico na temporalidade histórica, o que se plasma na fundação da Casa das Minas.

Desse ponto de vista, uma primeira observação a ser feita é que, se no Daomé, *Zomadônu* foi somente um chefe *Tohosu*, porque lá existiria força política maior, em São Luís ele se sentou sobre o *status* de força suprema e o feito não pode ser descolado das consequências dos agenciamentos de Agontimé. Sob esse aspecto, a presença dela, uma antiga rainha

em São Luís, representa a restauração do Daomé no Maranhão e não somente a restituição do antigo reino em solo africano, fazendo do Maranhão um lugar possuidor de uma rainha – um elo encantado. A narradora do romance a classifica não apenas como rainha, mas vê nela uma entidade que articula poderes divinos e temporais. Ante o quadro sumariamente descrito, fica a pergunta: Agontimé construiu o templo da Casa das Minas como forma de agradar *Zomadônu* e se libertar dele, saldando uma dívida com a divindade? Afinal, se *Zomadônu* jamais incorporou em Agontimé no Maranhão, algumas sugestões podem ser arroladas.

A primeira delas diz respeito ao fato de que, no Daomé, Agontimé era uma rainha, no Maranhão uma desconhecida, embora admirada, principiadora de uma nova prática espiritualista em terras do novo mundo, ou seja, a sua respeitabilidade estava relacionada ao que as pessoas apreendiam dos seus atos que lhe conferiram uma glória própria, não atrelada ao seu passado de realeza. Sendo assim, *Zomadônu* passa a enxergá-la como uma entidade dotada de uma epopeia constituída de feitos próprios, não apenas como uma mera devota. O segundo ponto se relaciona à suspeita de que *Zomadônu* “desistiu” de Agontimé ou reconheceu o desfecho do destino tra-

bre a particularidade essencial de um sujeito é elementar ao desenvolvimento psíquico do indivíduo. O *outro generalizado* se refere à atuação do agente não para um outro imediato; os gestos de cada indivíduo teria como endereço um outro social generalizado internalizado no processo de socialização do indivíduo, mediante o qual se dá a formação da sua personalidade. E, deste modo, o autor destaca a maneira como entende a integração da contingência empírica com a ordem coletiva.

29. Em relação às diferentes formas ou padrões de subjetivação, é válido destacar que a Análise de Discurso encampada por Pêcheux, autor ao qual recorreremos algumas vezes aqui, também defende que o sujeito é convocado a assumir diferentes lugares na estrutura social e que tais lugares ou posi-

ção para ela, tendo sido cumprida a sua função de protetor. Nesse caso, ele teria percebido o advento de novas forças em curso. Entre essas estava, no Maranhão, o encontro de Agontimé com o Currupira – entidade da floresta, protetora dos animais que a respeitou de imediato. Além de caracterizar a relação de duas forças, o encontro apontaria para um rito de passagem: entidades americanas e africanas se interpenetram seletivamente. Terceiro, o abandono de *Zomadônu* deu-se após Agontimé banhar-se nas águas do rio Itapecuru⁴⁰. Sendo ele o rei dos espíritos das águas, reconhecera a força daquele rio, um dos mais importantes do Maranhão, o de maior extensão, e um dos dois genuinamente maranhense. Rio este em que, por suas águas, os escravizados eram conduzidos do porto de São Luís para outras paragens.

O quarto e último ponto, talvez, sintetize os anteriores. Agontimé conhece a festança em torno do auto folguedo do Bumba-meu-boi e toda a força da analogia que isso carrega: dos fatores que condicionam a formação de um *ethos* – ou seja, um conjunto de práticas no qual se manifesta determinado plano dos valores e ideários – maranhense. Bumba-meu-boi cujas ritualísticas remontam a danças provenientes da África ocidental e costumes indígenas, também ao sincretismo religioso envolvendo o cato-

licismo, as encantarias dos povos nativos e aos ritos transladados seletivamente pelos grupos da diáspora negroafricana. O Bumba-meu-boi representa, nesse sentido, um processo de semioforização. Cabe uma breve síntese da trama desse folguedo. O personagem negro, “Pai Francisco”, mesmo recebendo o aviso do “Amo” (o dono acima da fazenda) – de que todos os outros novilhos poderiam ser abatidos, menos o “Brilho da Lua”, por ser o mais amado –, ainda assim ele atende aos desejos da mulher, a negra “Catirina”. Grávida, ela vocaliza a urgência do desejo de comer a língua de boi. Quando o Amo da fazenda acorda, pressente que algo está errado, busca por Brilho da Lua e não o encontra. Ao saber do rapto por Pai Francisco e Catirina, ele sai a procura com seus capatazes. Ao encontrá-los, açoita Pai Francisco, a ponto deste último desfalecer. Quando Catirina clama pela vida do companheiro, afirmando ter sido ela a responsável pelo sacrifício do novilho, por conta de seu desejo, ela se compromete a ressuscitar o animal, caso o Amo da fazenda permitisse que fossem evocados os seus orixás. Porém, não há resultado. No desespero, Catirina pede às senhoras católicas moradoras das redondezas que rezem em prol do bezerro. Também sem sucesso. Por fim, os indígenas são convocados para, com auxílio dos “Kazumbás” – outros espíritos

ções-sujeito dependem das relações ideológicas que se estabelecem no bojo de uma determinada formação social. Para uma discussão mais aprofundada a esse respeito, remetemos a Pêcheux (1997 [1975]).

30. O tributo pago à obra de Nietzsche na formulação derridiana se revela no descortinar da interpretação socrática tomada como parâmetro do pensamento, comprometendo-o com a unidade harmônica inscrita no princípio da temperança como filtro dos instintos, mas submetida à transcendência do invisível, à qual se manteria imaculado em razão da desigualdade frente à inconstância do empírico. A tônica estaria posta na cisão entre corpo e alma, razão e empírico, verdade e falsidade, disjunções sintetizadas na passagem do *Fedon* (de Platão) em que Sócrates, ime-

da floresta –, trazerem à vida à rês, igualmente, sem êxito. Somente com a soma das forças de Catirina e Pai Francisco, das rezadeiras católicas e dos Kazumbás o boi reage, tornando a viver.

A representação do auto do bumba-meu-boi, que se repete todos os anos em louvor a Santo Antônio, São Pedro, São João e São Marçal, retoma o princípio da insubordinação, indolência, maledicência, encetada pelos maranhenses presentes tanto nos textos do Padre Antonio Vieira, quanto na fala do interlocutor de Agontimé, quando ela ainda se encontrava na Bahia. Entendemos que o bumba-meu-boi, ainda que não seja uma prática cultural específica do Maranhão, mas de todo o Brasil, é a própria simbolização da negação, da contraposição, da insubordinação, da revolta, da afronta a um sistema de opressão e injustiça social. O Maranhão enriqueceu às custas do trabalho escravo e foi justamente esse trabalho que operou as maiores discrepâncias sociais. Além disso, por reunir elementos africanos – à exemplo da dança, tambores, orixás –, também indígenas, como as concepções antropomórficas, além das orações em homenagem a entes do panteão da cristandade romana, o folguedo junino remonta algo similar aos de rituais como as pajelanças: um e outro são metáforas da construção do Brasil mestiço, compósito. Agonti-

mé, africana, depois do encontro com Currupira, assume um nome português (Maria Jesuína, derivada de Jesus) e inicia uma prática ritualística de matriz africana que engloba santos católicos (São Lázaro, São Benedito etc.), no centro histórico de São Luís, cujos festejos, inclusive, ocorrem durante o carnaval e o São João. Sua ontologia, agora, não compreende algo pleno, que não se resume a uma substância sintética na qual se superam as propriedades e contradições que a originam. Diz respeito, sim, a descentramentos bruscos, resultados de deslocamentos violentos e encontros/desencontros permanentes, deixando a sucessão precária de traduções como um traço subjetivo permanente.

Ao final do romance, Agontimé é encontrada pelos embaixadores (muito provavelmente Francisco Félix de Sousa participou da comitiva⁴¹) a mando do já então rei do Daomé, Ghézo⁴². A narrativa faz mais outra prolepse, ao dizer que ela já sabia que o filho se tornaria rei e, por isso, ela se recusa a voltar para a África, mesmo depois que os embaixadores a encontraram em São Luís. Da mesma forma que, ainda na praia de Udá, em Abomey, negou ser uma lenda, manteve-se uma discreta sacerdote do templo na Casa das Minas e não retornou para perto do seu filho, bem como também não permaneceu em São

diatamente antes da sua morte, elogia esta como a libertação dos inconvenientes da matéria. A princípio, ele conclui esperando que o interlocutor, da ocasião, revisasse o próprio entendimento: “(...) Considera agora, Cebes (...), se de tudo o que dissemos não se conclui que ao que for divino, imortal, inteligível, de uma só forma, indissociável, sempre no mesmo estado e semelhante a si próprio é com o que a alma mais se parece; e o contrário: ao humano, mortal e ininteligível, multiforme, dissociável e jamais igual a si mesmo, com isso é que o corpo se parece? Poderemos, amigo Cebes, argumentar de outro modo e dizer que não é dessa maneira?”. Diante do assentimento do parceiro no diálogo, o mestre prossegue categoricamente: “(...) Ao passo que a alma, a porção invisível, que vai para um lugar seme-

Luís, segundo o romance, tomando rumo inesperado. As recusas, ou seja, do título de mãe do rei e de se ver reverenciada como uma importante *vodunisi*, talvez, resultaram da compreensão de não pertencer a nenhum dos dois mundos; nem ao Daomé, por conta da convivência da realeza com os mercadores na escravização dos seus/suas malungos/as, sobretudo, ela que sentiu as dores do desterro e do cativo; nem ao Maranhão, justamente, por ter vivido ali diariamente os sofrimentos e humilhações da prática escravista.

Em um primeiro momento, a leitura do romance sugere a existência de uma aliteração entre os dois mundos: África e Maranhão. Ambos não estariam conectados apenas pelo cruzamento transatlântico, mas também pelo estigma de algo que gozou de passado brioso porém, em se tratando do Maranhão, na primeira metade do século XIX, já havia iniciado o processo do seu “declínio econômico”⁴³. Mas, ao refletirmos acerca da sua representatividade a ponto de compor o patrimônio maranhense, Agontimé parece personificar uma espécie de nó das teias múltiplas que subsidiam a figuração de um território da diáspora negroafricana em São Luís. O tenso entrecruzamento entre desígnios divinos e a historicidade secular na trajetória da daomeana embasou os desterramentos e reterritorializações de alguém que escreveu

com o próprio corpo parte da história da trama na qual as consequências do colonialismo subverteram referenciais de pertencimento. Assim, o perfil da rainha tornada profeta escravizada nas Américas sinaliza para um padrão de subjetividade fomentado no exílio, o qual se define pela disposição psíquica para as mesclas impostas nas reinvenções de proposições de si em sintonia com as reacomodações dos seus pares de convivência. Não seria demais dizer que esses/essas sujeitos da diáspora se anteciparam como agentes da modernidade, quanto aos processos de descentramentos identitários. Nesse sentido, a narrativa histórico-ficcional do romance de Gleason pode ser compreendida como o relato da atualização do mito na história, em duas dimensões. Na primeira, é possível identificar os efeitos da inscrição forçada da memória africana na dinâmica histórica da centralização estatal estendida da Europa ao Brasil, como também da sua subordinação aos ditames da divisão romano-católica, separando sagrado do profano, divisão pela qual se decide a cisão entre o atemporal e o secular. Fatores que levaram à conversão das sobrecamadas não necessariamente coesas das crenças daomeanas em um sistema simbólico religioso, o qual requer pôr em sintonia a coerência teológica e a unidade política estabelecida no

lhante a ela, nobre, puro e invisível, o verdadeiro Hades, ou seja, o Invisível, para junto de um deus sábio e bom, para onde também, se Deus quiser, dentro em pouco irá minha alma: essa mesma alma, dizia, com semelhante origem e constituição, ao separar-se do corpo, no mesmo instante se dissiparia e viria a destruir-se, conforme crê a maioria dos homens? Nunca, meus caros se ela é pura no momento de sua libertação e não arrastar consigo nada de corpóreo, por isso mesmo que durante a vida nunca manteria comércio voluntário com o corpo, sempre isso como preocupação exclusiva, que outra coisa não é senão filosofar, no rigoroso sentido da expressão, e preparar-se para morrer facilmente (...). Pois tudo isso não será um exercício para a morte?”. Em outro trecho, Sócrates obtém a coalescência de

entrosamento de uma suposta homogeneidade identitária (no caso, a linhagem étnica mina-jeje) com a circunscrição territorial – a Casa das Minas –, sob o alcance de mando e comando de uma liderança a um só tempo espiritual e política. A dubiedade inerente a essa instituição parece estar no alicerce do seu reconhecimento como patrimônio do Maranhão, singularizado como um dos espaços sociogeográficos da diáspora, fazendo recíprocos o colonial, o nacional e o pós-colonial. Aqui, é possível identificar a existência de uma relação entre memória e atualidade, marcando o que Pêcheux (2006 [1983], p. 17) chama de “acontecimento”, pois, se, por um lado, há a retomada das raízes daomenas, vemos, por outro lado, o entrelaçamento dessas com as determinações que lhes foram impostas pelo agenciamento político-estatal que se configurou nas relações estabelecidas desse lado do atlântico.

A outra dimensão é aquela relativa ao metarelato da empatia deflagrada com o encontro da romancista com Agontimé: as duas, mulheres negras inscritas na mesma diáspora; elas, comprometidas politicamente com os destinos dos povos de ascendência africana nas Américas. E o fazem no acionamento da agência de narradoras, pois uma e outra cumprem a tarefa intelectual de cuidar em manter

acesas as lembranças de um lugar de retorno impossível – a da ancestralidade africana, cuja presença jamais deve ser esquecida, porque diz respeito à transubstanciação daquilo que se tornou a fonte de valores postos como suportes normativos da utopia de conquista da justiça social, da afirmação cultural e do respeito à dignidade de pessoas e grupos identificados em suas origens no Velhíssimo Continente. Agontimé e Gleason tem muito em comum, principalmente, o entendimento de que a reposição do mito na história é condição para a conquista do futuro. Para ambas, passado e devir estão sob a égide das invenções permanentes do presente, em que a incompletude legada pelo desterro e a escravidão deixou por marcas lacunas psíquicas e existências sociopolíticas, exigindo equacionamentos, ainda que parciais, hábeis em proporcionar sentidos em meio a tantos vazios⁴⁴. À luz do argumento posto no romance, ambas são tecelãs cujas agências atuam sobre fios simbólicos urdindo mundos possíveis de palavras, que antecipam ou sugerem possibilidades experienciais situadas na sensatez frente à incompletude indissociável da aspiração de um vir a ser que suture tudo o quanto se lhes impôs como dispersão.

Cebes e chega ao desfecho do argumento, já convicto da acolhida da sua ilação pelo discípulo: “Assim constituída, dirige-se para o que lhe assemelha, para o invisível, divino, imortal e inteligível, onde, ao chegar, vive feliz, liberta do erro, da ignorância, do medo, dos amores selvagens e dos outros males da condição humana, passando, tal como se diz dos iniciados, a viver o resto do tempo na companhia dos deuses. Falaremos desse jeito, Cebes, ou de outra forma?” (PLATÃO, 2002, p. 284-285).

31. Tema posteriormente retomado e reelaborado, entre os séculos V e IV antes de Cristo, pelo círculo dos dramaturgos, os chamados trágicos, principalmente na célebre trilogia tebana de Sófocles: *Antígona*, *Ájax*, *Rei Édipo*. (REINHARDT, 2007, p.09-18).

32. A interligação de

Digressão Final

Sob o estatuto de uma categoria de pensamento e comunicação, a finalidade quando do emprego da denominação bens simbólicos, de um modo geral, é tipificar vasto e heterogêneo conjunto de usos corporais cujos efeitos se deixam notar nas relações estabelecidas entre coisas diversas. Assim, posicionando-as umas em relação às outras, diferenciando-as entre si, ao designar – ainda que precariamente – o valor que as torna, a um só tempo, irreduzíveis e intercambiáveis (BOURDIEU, 2009). Tais práticas de simbolização são estratégicas na composição das experiências, por realizarem a nevrálgica função de tecer a malha dos sentidos. Com isto se quer dizer que, mediante elas, sensações e conceitos se fazem recíprocos, mas também opostos, no emolduramento de imagens sonoras, visuais, gustativas, olfativas etc. A deflagração dessa contínua dinâmica ocorre no compasso da transformação das valências neurocerebrais em funções mentais, dinâmica pela qual se dá a individualização psíquica das materialidades corpóreas na hominização, no plano onto e filogenético.

À luz dos delineamentos das simbolizações que estão à contrapartida dos bens culturais, a metamorfose dos acontecimentos, na sua restrição

empírica espaço-temporal, em saberes que cruzam gerações, é indissociável do problema em torno dos liames entre história natural e história cultural. Logo, o que está em pauta – em termos dos empreendimentos intelectuais analíticos – é a reconstrução histórico-genética da cognição, porque o seu maior desafio está na obtenção de um modelo pertinente à lógica processual no desenvolvimento das estruturas sociais, bem como no desenvolvimento da cognição (DUX, 2012). Ora, algo assim conduz à proposição sobre a modulação mútua entre os desenvolvimentos históricos sociogenético e psiquogenético, o que diz respeito às dinâmicas nas quais os padrões de personalidade humana e determinado perfil de sociedade compõem uma mesma constelação de interdependências sociofuncionais (ELIAS, 1994).

Os bens simbólicos, portanto, estão inapelavelmente relacionados diretamente à centralidade gozada pela linguagem nos processos de hominização, mas, em particular, ao quanto estratégico se tornaram os meios de simbolização/comunicação na instauração dos mundos naturais, históricos, psíquicos que compõem a totalidade dos distintos mundos sociohumanos. Sem dúvida, entendida como aparelho formal da enunciação (BENVENISTE, 1989 [1970], p. 81-91), o qual integra diferentes níveis, do fono-

memória e tradição presente ao agenciamento místico-narrativo da arte divinatória, talvez, torne-se melhor apreendida mediante à remissão à figura de *Iroco*. Afinal, ele é identificado como a “morada de *Zomadônu*”. Reconhecido – na tradição nagô-ioruba – como o “orixá da árvore”, *Iroco* é uma referência de origem para diferentes grupos étnicos da África ocidental. O orixá *Iroco*, para os iorubas; *vodum Loco*, para os fon; a inquite *Nizara Ndembu*, para os bantus. Numa tradução simplista, poderíamos aproximá-lo da ideia ocidental de tempo e tem por representação simbólica, na África, *Clorophora excelsa* – imensa árvore; no Brasil, as gameleiras foram consagradas como suas substitutas. Sua natureza dúplice compreende que *Iroco* é, ao mesmo tempo, a morada dos encantados e estes pró-

lógico ao semântico, entrosando potencialidades de flexibilidade da pauta sonora emitida pelas cordas vocais com a modulação pelas normas idiomáticas, a língua sobressai como o bem simbólico por excelência. Mas, se tivermos em conta que a expressividade, tal como a recepção, requer a sensibilização mútua aos diferentes sentidos corporais, a língua não atua solitária, o mesmo não acontecendo com as demais linguagens e seus específicos encadeamentos sígnicos.

Os fundos coletivos intergeracionais de saberes atuam, justamente, na sensibilização dos sentidos corporais. Logo, mediante aqueles são acionadas as virtuais potencialidades neurocerebrais, transformando-se em funções mentais, básicas ao movimento de delineamento das distintas individualidades. De acordo com o compasso em que se dão as individualizações, estas últimas são remissivas ao decantamento simbólico de experiências tornadas anônimas, quando convertidas nos fundos impessoais que subsidiam os múltiplos enquadramentos dos sentidos com o desenvolvimento dos dispositivos de percepção próprio aos indivíduos. Sob esse ponto de vista, embora sujeitos tanto à história biológica de cada um dos indivíduos quanto às circunstâncias de acionamento, os enquadramentos são tributários de acervos de saberes que, não necessariamente, tem imediata relação

com determinada situação e seus objetos.

A eleição da Casa das Mina como patrimônio cultural maranhense na medida em que referencia a lendária história de vida de Agontimé, reconhece aquele espaço, ao se considerar os saberes e as práticas nele realizadas, como representativo dos sofrimentos e dores, também das lutas e conquistas, mas também dos feitos e tantas contribuições das mulheres e homens aprisionadas/os e tornadas/os escravas/os, submetidas/os ao forçado traslado transatlântico. Condição de desterro que lhes impôs, na sua realocação nas Américas, seja como indivíduos seja como povos, equacionamentos à sobrevivência física e espiritual. O enquadramento como patrimônio, porém, é bem posterior ao desenrolar das muitas odisséias sintetizadas na patrimonialização da Casa das Mina. Inclusive, a identificação como “epopeias” protagonizadas por gente em grande medida deixada ao sabor do anonimato é efeito de outras práticas, dispostas em condições socioespaciais distantes, que podem ou não ter alguma proximidade com aquelas vidas marcadas pela nódoa da escravidão. A patrimonialização, portanto, requer especial atenção. Em particular, porque reclama examinar quais mediações – exercidas nas suas especificidades histórico-sociais – intervêm na transformação da vulgaridade

prios. Ele consiste, portanto, na ligação transitiva entre os céus e a terra (MARTINS & MARINHO, 2010). No limite, é substância mesma da tradição que, no caso de Agontimé, respalda do todo o seu exercício divinatório.

33. Considerando dada situação de encontro entre participantes de uma mesma interação, propõe Goffman(1995), os acordos operacionais dizem ao tratamento concedido a determinados temas e questões que são temporariamente acatadas, evitando com isto a deflagração de um acirramento entre os pontos de vista e, logo, atenuando o conflito. O consenso operacional caracterizar-se-ia pela tendência de um participante de uma interação em aceitar as definições predominantes em uma situação a partir das informações que a princípio obtenha, isto conduziria o modo como ele

em algo cuja excepcionalidade justifica as ingerências de salvaguardá-lo, especialmente por parte do Estado, enquanto força concentrada em sociedades definidas pela laceração contínua do advento e incisiva penetrabilidade dos marcadores sociais de raça, classe, gênero, orientação sexual, entre outros, em correlação com os graus distintos de influência dos grupos de *status* (FARIAS, 2020, p. 56-107).

Anotamos, ao longo da argumentação desenvolvida neste ensaio, os paralelismos estabelecidos entre a saga de Agontimé e o feminismo negro estadunidense contemporâneo, por meio da intervenção da autora do romance. Ao se colocar na descendência diaspórica da rainha daomeana, que também fora uma narradora, Judith Gleason reafirma o compromisso daquela com a luta pela liberdade e justiça social dos povos africanos, em particular, as mulheres inscritas nas condições da diáspora negroafricana nas Américas. As duas manifestariam afinidades em torno do que Bell Hooks (2021, p.50) denomina de “amor verdadeiro”, porque a função narrativa é exercida conciliando “cuidado, compromisso, confiança, sabedoria, responsabilidade e respeito” com todas as vidas humanas negroafricanas vitimadas pelos grilhões do desrespeito moral, legado pela escravidão e perpetuado pela miríade de procedimentos epistê-

mico e juridicamente formais ou não que compõem o racismo como um dos mais potentes dispositivos de dominação contemporâneos. Ao mesmo tempo, ainda nos fundamentando em Hooks (2019), uma e outra estariam empenhadas em fazer visíveis e audíveis outras representações, para bem além daquelas resultantes dos enquadramentos de signos que, de acordo com a forma como são mobilizados, evidenciam visões de mundo que mascaram, mutilam, sobretudo, rebaixam proposições de ser, esquemas de pensamento, conteúdos de saberes, enfim, modos de vida cuja extensão espaço-temporal “escapa” as cosmologias euroamericanas. Trata-se, aqui, de uma espécie de negociação entre um acontecimento histórico singular e um dispositivo complexo, que antecede esse acontecimento e, até certo ponto, lhe dá sentido, pois o circunscreve. Contudo, tal circunscrição não impede que esse acontecimento vaze pelas bordas da memória, constituindo o novo, sem, contudo, abdicar daquilo que está discursivamente inscrito em outro lugar (PÊCHEUX, 2007 [1983]).

Há, contudo, uma diferença significativa que diz respeito ao teor das respectivas ontologias históricas, referentes a uma e a outra narradora. As funções narrativas exercidas por Agontimé não a defi-

não apenas se inteiraria, mas principalmente irá planejar as linhas de ação futuras como respostas ao ponto inicial.

34. Nos textos que compõem a sua *Sociologia da Religião*, Max Weber (2001) persegue a racionalização pelo movimento em que o que denomina “intelectualização” corresponde à mudança das razões e dos níveis de fundamentação. Daí porque lhe é tão decisivo o estudo da eticização das formas religiosas pré-universais, no andamento das lutas contra as práticas mágicas, e das rejeições do mundo daí decorrentes. Por envolver a maneira como justificar a desigualdade na distribuição de bens entre os homens, o problema da “teodiceia” se impõe nevrálgico à sua reflexão sobre a questão ética fundamental, decorrente do desencantamento instaurador

nia com uma produtora da imaterialidade simbólica inscrita nos sistemas de significação que compõem a esfera cultural. Posição essa ocupada por Gleason – intelectual romancista atuante nos mercados acadêmico e editorial dos Estados Unidos da América. Sob esse ponto de vista, as duas mulheres experimentaram distintos estágios e composições da experiência diaspórica negroafricana. Para a primeira, o seu percurso dos agenciamentos, foram inaugurais de uma linguagem, concatenando o secular e o divino, com isso fazendo afins a África inatingível com a tangibilidade das provações no desterro. Para ela, o trajeto não correspondeu à tecelagem de representações novidasas, coligindo os pontos na instauração de uma tradição. A mediação exercida por agenciamentos como os de Gleason são cruciais, justamente, na depuração da raridade de itinerários à maneira do de Agontimé. Ou seja, em razão da autoridade que dispõe de designar sentidos, a intervenção cultural da escritora facultou o traslado qualitativo do que se constituía na insignificância da história de uma escrava preta, transmitida pela oralidade popular, para o núcleo da representatividade gozada pelo *status* de patrimônio imaterial, expressivo das lutas dos povos africanos escravizados.

A interpelação da biografia da rainha daome-

ana, por parte Judith Gleason, está sintonizada à ampliação, para além das fronteiras e conteúdos europeu-ocidentais, do alcance do regime estético da arte em que se sincronizam “pensamento com o não-pensamento, de certa presença do pensamento na materialidade sensível, do involuntário no pensamento consciente, do sentido no insignificante” (RANCIÈRE, 2009, p.10-11). Mas é preciso lembrar que emergência do regime do estético está nas artes correlato à profunda redefinição do espaço geral do saber na modernidade. Observa Foucault (1999) que este último não mais compreendia aquele da representação, que marcou a “era clássica”, caracterizado pelo jogo entre identidades e diferenças – a topologia das ordens não-quantitativas –, enfim, aquele da caracterização universal na contrapartida de uma taxonomia geral compondo uma “mathesis do não-mensurável”. Para o autor, o novo espaço se constituía por organizações, ou seja, correlações internas entre elementos cujo conjunto asseguraria uma função. As organizações são descontínuas, ainda de acordo com a perspectiva foucaultina, pois não formam um quadro de simultaneidades sem rupturas, afinal algumas correlações são do mesmo nível, enquanto outras traçam séries ou sequências não lineares. A situação europeia, na passagem do século XVIII para

das religiões e civilizações universais. Para os nossos propósitos neste artigo, retemos, do autor, a triangulação típico ideal entre os perfis do mago, do profeta e do sacerdote. Em particular, interessa-nos a proposição sobre o profeta como o portador da “boa nova”, isto é, aquele que anuncia a promessa com suas propriedades de salvação, renascimento ou purificação.

35. Em *Yáyá Maseмба*, João Campos Caribe Mendes e Capinam traduzem em canção o sentimento *malunga*: “Que noite mais funda calunga/No porão de um navio negreiro/Que viagem mais longa candonga/Ouvindo o batuque das ondas/Compasso de um coração de pássaro/No fundo do cativo/É o semba do mundo calunga/Batendo samba em meu peito/Kawo Kabieicile Kawo/Okê arô okê/Quem me

o XIX, abrigou a mutação da ordem para a história e nessa esteira a alteração fundamental das positividades, que durante um século e meio teriam dado lugar a tantos saberes vizinhos – análise das representações, gramática geral, história natural, reflexões sobre o comércio e a riqueza. De acordo com o seu vocabulário, Foucault apreende o registro dos saberes da modernidade nos sinais do que interpreta como uma “profunda ruptura”. Seriam emblemáticos, nessa perspectiva, os seguintes elementos: a emergência de várias ciências positivas; o aparecimento da literatura; a volta da filosofia sobre o seu próprio devir; a ascensão da história ao mesmo tempo como saber e como modo de ser da empiricidade. A outra face dessas cisões invenções seria composta pelos novos aportes metodológicos voltados às áreas temáticas como a da medida do trabalho, da organização dos seres (a noção de vida), radicalizando a separação do orgânico e do inorgânico e, ainda, o da flexão das palavras. Os três métodos (trabalho, organização e sistema flexional) são cúmplices da triangulação crucial ao domínio do saber na modernidade, como o quer Foucault, isto é, ao primado das organizações revelado no valor das riquezas, nas estruturas vivas e na sintaxe.

No projeto foucaultiano de tornar visível a disposição antropológica dos saberes modernos, estes

consistem em tecnológicas oriundas da confluência entre saber e poder, que fabricam o homem como *a priori* histórico (FOUCAULT, 1997, p.88-97). O seu movimento de realizar a genealogia do sujeito moderno concentra-se na busca por:

(...) descobrir o ponto no qual estas práticas tornaram-se técnicas refletivas coerentes com objetivos definidos; o ponto no qual um discurso particular emergiu destas técnicas e passou a ser visto como verdadeiro; o ponto no qual estas técnicas estão conectadas com a obrigação de procurar a verdade e de dizê-las. (RABINOW, 1999, p.31)

Insumo fundamental à sua postura transgressora, Foucault os encontra em uma concepção não representativa da linguagem, extraída de literatos-pensadores como Blanchot e Bataille, mas também de determinadas experiências literárias, como a do escritor Raymond Roussel – a quem coube pelo recurso das homônimas aliar o artístico com a psicose (FOUCAULT, 1979). Essas experiências, ver-se-ia, funcionam na contramão da centralidade do homem, indicando que o que há, antes, é a linguagem. Pois:

(...) só existe linguagem; escrever é repetir palavras já di-

pariu foi o ventre de um navio/Quem me ouviu foi o vento no vazio/Do ventre escuro de um porão/Vou baixar no seu terreiro/Epa raio, machado, trovão/Epa justiça de guerreiro/Ê semba ê/Samba á/O Batuque das ondas/Nas noites mais longas/Me ensinou a cantar/Ê semba ê/Samba á/Dor é o lugar mais fundo/É o umbigo do mundo/É o fundo do mar/Ê semba ê/Samba á/No balanço das ondas/Okê aro/ Me ensinou a bater seu tambor/Ê semba ê/Samba/No escuro porão eu vi o clarão/Do giro do mundo/Que noite mais funda calunga/No porão de um navio negreiro/Que viagem mais longa candonga/Ouvindo o batuque das ondas/Compasso de um coração de pássaro/No fundo do cativo/É o semba do mundo/calunga/Batendo samba em meu peito/Kawo Kabiecle Kawo/Okê arô

tas, o já dito da linguagem; escrever é um jogo da linguagem com a linguagem. Neste sentido, dizer que a imaginação é tudo, diferentemente de uma perspectiva fenomenológica, por exemplo, que remeteria a imagem à consciência e ao mundo, significa dizer que a linguagem é tudo, que a linguagem é autônoma: ela não tem nenhuma relação com o mundo exterior e é de suas descrições impossíveis que nasce um mundo de coisas jamais ditas, impossíveis, absurdas, inverossímeis. (MACHADO, 1979, p.79)

Interpretando os temas da arte e da loucura sob o prisma do tratamento dado ao mito de Dionísio pelo poeta alemão Hölderlin, para Foucault, a oportunidade literária se traduz na modelagem própria do literário na modernidade, em que a obra e a não-obra estão próximas apenas no limite e este se impõe como obstáculo a ser ultrapassado na radicalidade poética. Isto porque, em sua aparição literária, a linguagem deixa a fresta pela qual o autor reconceitua a história pelo teor trágico da temporalidade em que o acesso à verdade apenas se possibilita no ultraje do sentido pleno, ou seja, com o vazio – a abertura no absoluto da falta.

Tal abertura consiste no dinamismo das reviravoltas artísticas no andamento da modernidade. Por isto, quando reflete sobre os “tempos modernos”, do

ponto de vista da correlação arte, tempo e política, o mesmo Rancière (2021, p.14-16) se aplica à conceitualização do que chama de “racionalidade da ficção”. A partir da *Poética* aristotélica, o autor descreve uma lógica que preside o enquadramento de pessoas, coisas e situações como partes de um mundo comum, logo, os acontecimentos estão mutuamente relacionados nos planos da coexistência, sucessão e causalidade. À contramão, porém, do mesmo esquema de Aristóteles, sublinha o filósofo, a instauração da “revolução estética”, em meados do século XIX, impôs a ruptura na mesma racionalidade, afrontando o duplo enquadramento temporal, o qual separa aqueles cujas vidas desfrutavam de distância em relação ao tempo das coisas, podendo se dedicarem à reflexão sobre a ação e suas finalidades, ao se devotarem ao conhecimento e ao lazer, daqueles premidos pelo desenrolar dos episódios, despossuídos que são dos meios para refletir sobre os atos e os fins que os movem. Ao absorver o teor da história da emancipação, pondera Rancière, essa profunda alteração descartou a dupla divisão entre os que tem e não tem tempo, em favor do deslocamento da ignorância ao saber, da desigualdade à igualdade. Ao mesmo tempo, conclui, essa ficcionalidade revolucionária teria se desvencilhado do desígnio do teleologismo progressista, com



okê/Quem me pariu foi o ventre de um navio/Quem me ouviu foi o vento no vazio/Do ventre escuro de um porão/ou baixar no seu terreiro/Epa raio, machado, trovão/Epa justiça de guerreiro/Ê semba ê Samba/É o céu que cobriu nas noites de frio minha solidão/Ê semba ê Samba/É oceano sem fim, sem amor, sem irmão/É kaô quero ser seu tambor/Ê semba ê Samba/Eu faço a lua brilhar o esplendor e clarão/Luar de Luanda em meu coração/Um-bigo da cor/Abrigo da dor/Primeira umbigada Massemba Yáyá/Yáyá Massemba é o samba que dá/Vou aprender a ler/Pra ensinar meus camaradas/Vou aprender a ler/Pra ensinar meus camaradas/Prender a ler/Pra ensinar meus camaradas/Vou aprender a ler/Pra ensinar meus camaradas/Vou aprender a ler/Pra ensinar meus camaradas/Vou aprender a ler/Pra ensinar meus camaradas/

suas etapas fixas, porque comporia com a concepção de relações não prefixadas, viabilizando progressões insuspeitamente inéditas. Reconhecendo a inteligência como presente em todos humanos, não somente nos vitoriosos escolhidos, a literatura paulatinamente se volta para o “tempo de todas essas vidas que lutam contra a ordem que as mantêm do lado ruim das partilhas das formas de vida” (RANCIÈRE, 2021, p.42).

Voltamos, assim, aos caminhos que conduzem às afinidades estabelecidas entre Gleason e Agontimé, no modo como a primeira mergulha na duração vivencial da última, concebendo uma memória própria das relações cujas vicissitudes geraram um desfecho desconcertante à história da progressão relativa às lutas movidas pela emancipação e à conquista do respeito moral. Se a autora mergulha nos átomos, a princípio dispersos, da personagem, igualando-a a tantas outras vidas equalizadas pelo anonimato, tece daí uma odisséia extensiva a todos/as sob o julgo da opressão, mas dispostos ao enfrentamento das injustiças. As proposições de Bell Hooks (2019b) uma vez mais se fazem pertinentes, agora ao evocar a sua prerrogativa sobre o feminismo, isto porque, de acordo com o romance, a luta de Agontimé poderia ser tomada como a antecipação do que a intelectual estadunidense denomina de “revolução feminista”. Afinal, a

rainha daomana não se limitava apenas a confrontar as arbitrariedades de gênero exercida por homens brancos, mas também negros como Adandozan, tampouco se fecha nas fronteiras da dominação racial. Ela ter-se-ia se solidarizado com homens e mulheres postos à sombra dos despotismos das mais diversas ordens, dos/as quais foi parceira, também se aproximando de pessoas indígenas. O arrebatamento pelo folguedo do bumba-meu-boi, vimos, em grande medida, fora consequência de encontrar na encenação do auto, ainda que cifradas, denúncias e táticas de resistência dos oprimidos diante dos prepotentes atos autocráticos (CERTEAU, 1994).

Mostra-se notório, porém, que entre Gleason e Agontimé há amplo e variado interregno espaçotemporal, o qual deixa seus condicionamentos diferenciais sobre as consequências premeditadas, também nas vicissitudes dos gestos de uma e outra mulher, tornando-os reconhecíveis como agenciamentos. Sobretudo, molda a natureza desses mesmos agenciamentos. A apreensão de Agontimé, rainha negra escravizada no Brasil, pela escritora estadunidense, exaltando-lhe a perspicácia audaciosa se inscreve nas reacomodações internas à sociedade norte-americana sacudida pelas lutas orientadas à conquista dos direitos civis, mas também em favor da instala-



Prender a ler/Pra ensinar meus camaradas/Vou aprender a ler.”

36. Estado do Grão-Pará e Maranhão foi uma unidade administrativa portuguesa na América do Sul. Criado com a denominação de Estado do Maranhão, em 13 de junho de 1621, por Filipe II de Portugal (ou Filipe III da Espanha), no Norte da América Portuguesa (atual Brasil), e renomeado Estado do Maranhão e Grão-Pará em 1654, e Estado do Grão-Pará e Maranhão em 1751, o qual foi dividido em 1772.

37. Segundo Barbosa de Godóis, em *A História do Maranhão* (2008, p. 76), “A lenda do El-dorado que havia desviado os piratas ingleses para o Orenoco e exerceu influência nos aventureiros que buscavam a América, dominados pela cobiça de fáceis e consideráveis riquezas, teve em Gabriel Soares um crédulo expedicioná-

ção das políticas afirmativas protagonizadas por grupos afroamericanos. Empreendimentos que potencializaram os movimentos feministas, colocando em xeque a postura essencialista da identificação do gênero, no caso o universalismo da classificação “mulher”. As críticas desconstrutivistas focavam a desconsideração na silhueta dessa identidade de outros marcadores como “raça”, sexo e classes sociais. Operacionalizando as reconstruções históricas de tais diferenças, à medida mesma que as interseccionaliza, as tomadas de posição na cena política e intelectual radicalizaram as bandeiras democráticas embasadas na normativa cosmopolita dos direitos humanos, pressionando em favor de estendê-las para alcançar e reconhecer, como sujeitos, frações humanas a princípio não admitidas como vetores de transformação revolucionária das estruturas sociais. Algo assim se pôs à contramão da concepção de justiça social, cuja tônica, depositada pela economia política no tema da redistribuição dos meios de produção e do produto coletivo, atendo-se à dimensão instrumental-cognitiva da sociedade capitalista, priorizou a determinação classista e, com ela, a figura dos trabalhadores como sujeito universal da história. O vigor emprestado à vigência das políticas de significado nas ondas de movimentos sociais, emersos na década de 1960

em diante, com ênfase na luta pelo reconhecimento, isto é, no respeito moral às diferenças culturais, em grande parte adveio da canalização das feministas negras respaldas nas memórias relacionadas à escravidão, ao trabalho estigmatizado e de baixa remuneração, além dos mutualismos, resultantes das vivências comunitárias (FRASER, 2022, p. 205-222). Este foi o cenário em que adquiriu assonância as vozes reclamando atenção às experiências diaspóricas nos Estados Unidos, em particular, aquelas de vidas racializadas e deixadas no esquecimento pelo racismo.

A intercessão entre Gleason e Agontimé ressalta a crucialidade das mediações artísticas no andamento de processos afins de diferenciação sociossimbólica, seja naqueles semelhantes ao que redefiniu a Casa das Minas como espaço de exceção patrimonial, seja na celebração de Agontimé como personagem paradigmática da diáspora negroafricana e da cultura afrobrasileira. Por um lado, somos incitados a interrogar a concepção mesma de mediações. A considerar pelas ilações de Adorno (2000), faz contracenar ante o problema da emancipação humana, mais tarde retomadas criativamente por Raymond Williams (2011), nas suas reflexões sobre a hegemonia cultural, as medições compreendem mais que a mera interligação de aspectos. Para ambos, dizem

rio em procura do falado reino do Grão-Paititi ou Grão-Mocho. Foi ele o chefe da primeira expedição portuguesa dirigida por terra ao norte do Brasil”. O Maranhão era, então, Norte, pois a invenção do Nordeste só se deu no século XX.

38. Padre Antonio Vieira viveu no Maranhão entre 1652 e 1661. Segundo o seu *Sermão da Quinta Dominga da Quaresma: Amanhece o sol muito claro, prometendo um formoso dia, e dentro em uma hora tolda o céu de nuvens, e começa chover como no mais entranhado inverno...* Esta é a substância do apólogo, nem mal-formado, nem mal repartido, porque, ainda que a aplicação dos vícios totalmente não seja verdadeira, tem, contudo, a semelhança de verdade, que basta para dar sal à sátira. E, suposto que à Espanha lhe coube a cabeça, cuidou eu que a parte dela que

respeito ao problema da formação da subjetividade, mas levando-se em conta os tantos, e contraditórios entre si, condicionantes com direta atuação na produção e na reprodução da vida humana, o que requer atentar de maneira dialética para as relações travadas no plano societário e deste com a natureza. Deste ponto de vista, o exame de mediações como aquela exercida por Gleason, na curadoria literária das lembranças de Agontimé, impõe reter o predicado que as adjetiva, a ideia de cultura.

Com emprego bastante generalizado no mundo contemporâneo, a um só tempo hábito mental e símbolo de comunicação, o termo cultura é controverso na medida em que há muitas e variadas semânticas que o descrevem. Hoje, de um lado, ele se intersecciona com planos políticos, econômicos, morais, expressivos, o que o faz contracenar com posicionamentos ideológicos, condições de inscrição em estruturas coletivas (de classe, etnicorraciais, de gênero, de orientação sexual, de referência socioespacial e outras), além de anteparos morais e epistêmicos, até de enquadramentos cosmológicos os mais diversos. De outro, a multiplicação das suas semânticas, sobretudo por estarem muitas das vezes essas versões em contradição entre si, sinaliza tanto as lutas sociais das quais participa, quanto o fato mesmo da

questão cultural ter se imposto um objeto de disputa e detonador de conflitos.

O reposicionamento do *status* de representatividade galgado por Agontimé é indissociável das tramas narrativas e institucionais que a subjetivam como representação da epopeia negroafricana que deixou por saldo as culturas diaspóricas nas Américas. A transformação das memórias da rainha dao-meana e da Casas das Mina em patrimônio cultural, sintetiza sinuosos processos pelos quais foram enquadrados como bens culturais, alguns dos ingredientes dos modos de vida peculiares às estruturas sociais pluriétnicas e multiculturais africanas, não definidas pela intervenção de um Estado centralizado detentor do monopólio da imputação sentido legítimo atuado na homogeneização constituinte do povo-nação. Ingredientes mesclados, reinventados, transliterados pelo trânsito mercantil escravagista e pelas reterritorializações, seja nos domínios coloniais europeus nas Américas, seja nas sociedades nacionais surgidas nesse mesmo continente. O enquadramento que os significa como “coisas da cultura”, sem dúvida, é o signo por excelência desse denso, tenso e longo percurso de recomposições, guardando suas possibilidades e restrições contracenando com dores, alegrias, derrotas e conquistas.



nos toca ao nosso Português é a língua, ao menos assim o entendem as nações estrangeiras que de mais perto nos tratam. Os vícios da língua são tantos, que fez Drexélio um abecedário inteiro e muito copioso deles. E se as letras deste abecedário se repartissem pelos estados de Portugal, que letra tocaria ao nosso Maranhão? Não há dúvida, que o M. M – Maranhão, M – murmurar, M – motejar, M – maldizer, M – malsinar, M – mexericar, e, sobretudo, M – mentir: mentir com as palavras, mentir com as obras, mentir com os pensamentos, que de todos e por todos os modos aqui se mente” (itálicos nossos).

39. De acordo com Langer (1997, p 68): “Segundo os planos de Pombal, após a superação desses desafios, a revitalização da economia se daria mediante a reestrutura-

EDSON SILVA FARIAS, ENRIQUE BORRALHO, EDVANIA GOMES DA SILVA

Referências

ADORNO, Theodor Wiesegrund. **Teoria estética**. Lisboa, Edições 70, 2000.

ALVARENGA, Oneyda. **Tambor de mina e tambor de crioula**. São Paulo: Biblioteca Pública Municipal, 1948.

ALMEIDA, Alfredo Wagner Berno de. **A Ideologia da decadência: leitura Antropológica a uma história da Agricultura no Maranhão**. São Luís: FIPES, 1983.

ARAÚJO, Ana Lúcia. Aquele que “salva” a mãe o filho. **Revista Tempo**. 2010, pp. 43-66. Dossiê: Patrimônio e memória da escravidão atlântica – **História e Política • Tempo** 15 (29), Dez, 2010.

APPIAH, Kwame Anthony. As ilusões da raça. IN: **Na Casa de Meu Pai. A África na Filosofia da Cultura**. Rio de Janeiro: Contraponto, 1997.

ARENDT, Hannah. **Origens do totalitarismo: antissemitismo, imperialismo, totalitarismo**. 1. ed. São Paulo: Editora Companhia das Letras, 2016.

ALMEIDA BARROS, Antonio Evaldo. **O Panteão encantado. Culturas e Heranças Étnicas na Formação de Identidade Maranhense (1937-65)**. Dissertação apresentada ao Programa Multidisciplinar de Pós-Graduação em Estudos Étnicos e Africanos, Centro de Estudos Afro-Orientais (CEAO), Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas da Universidade Federal da Bahia (FFCH-UFBA), 2007.

ALMEIDA BARROS, Antonio Evaldo. Ao ritmo de Tambores e Maracás: tambor de mina e pajelança no Maranhão de meados do século XX. **Projeto História**, São Paulo, v. 65, pp. 130-168, Mai.-Ago., 2019.



ção do mercantilismo e de um conjunto de reformas no âmbito social e cultural. Em 1759, todos os jesuítas, bem como os que atuavam como missionários nas aldeias do Grão -Pará e Maranhão, foram expulsos dos domínios portugueses. A partir de então, o efeito do vínculo entre a política econômica mercantilista e a ideologia ilustrada tomaria um caráter irreversível nos aldeamentos missioneiros no Brasil colonial”.

40. Segundo Borralho (2021a, p. 26) “Itapecuru é de origem indígena, antigo lar dos Tapuias, enquanto derivação linguística”. (BORRALHO, 2021a, p. 30-31): “Por que o Rio Itapecuru é o rio da vida maranhense? Quem responde é Raimundo Lopes, quando afirma (1970, p. 74): “no Maranhão, o povoamento partiu sobretudo do litoral, mas particularmente do Golfo, da ilha, da capital. Os rios

EDSON SILVA FARIAS, ENRIQUE BORRALHO, EDVANIA GOMES DA SILVA

BARRETTO, Maria Amália Pereira. **Os voduns do Maranhão**. São Luís: Fundação Cultural do Maranhão, 1977.

BENVENISTE, Émile. O aparelho formal da enunciação. In: **Problemas de Linguística Geral II**. São Paulo: Pontes, 1989 [1970]. cap. 5. p. 81-92.

BLANCHOT, Maurice. **O espaço literário**. Trad. Álvaro Cabral. Rio de Janeiro: Rocco, 2011.

BORRALHO, Henrique. Itapecuru: o rio da vida maranhense e sua múltipla poética história e possível tragédia. **Revista Pergaminho**, Volume 1, número 1 2021a, pp 25-39.

BORRALHO, Henrique. Os silêncios da história. **Rev. Interd. em Cult. e Soc. (RICS)**, São Luís, v. 7, n. 1, jan./jun. 2021, p. 56-79.

BORRALHO, Henrique. **Uma Athenas Equinocial: A literatura e a fundação de um Maranhão no império brasileiro**. São Luis: Prefeitura de São Luís, 2010.

BORRALHO, Henrique. **Terra e Céu de Nostalgia: tradição e identidade em São Luís do Maranhão**. São Luís, FAPEMA; Café e Lápis, 2011.

BOURDIEU, Pierre. **O senso prático**. Petrópolis: Vozes, 2009.

CALDEIRA, Arlindo Manuel (2013). **Escravos e Traficantes no Império Português: O comércio negro-português no Atlântico durante os séculos XV a XIX**. Lisboa: A Esfera dos Livros. p. 269-270.

CASTRO, Yeda Pessoa de. **A língua mina-jeje no Brasil: um falar africano em Ouro Preto do século XVIII**. Belo Horizonte: Sistema Estadual de Planejamento, 2002.



foram as grandes vias do povoamento, os distribuidores e os concentradores dos movimentos demográficos, e foram na razão de sua acessibilidade como artérias navegáveis. O povoamento deteve-se junto à grande mata, na faixa de transição onde surgiram as zonas agrícolas. Só no Itapecuru e no Mearim é que a corrente humana partida do Golfo, lenta e fraca, transpôs o obstáculo, já encontrando, em Pastos Bons, a corrente baiano-piauiense, também enfraquecida, e no Tocantins e também a paraense.

41. Na prisão, Francisco Félix de Sousa, vimos, preso por cobrar Adandozan, conhece Agontimé e trama destituir seu algoz do trono, conspirando para que Ghézo se tornasse rei, como de ocorreu, por isso é reverenciado no atual Benin – país para onde parte dos retornados africanos partiram, fundan-

EDSON SILVA FARIAS, ENRIQUE BORRALHO, EDVANIA GOMES DA SILVA

CAMPBELL, Joseph. **A Epopeia do pensamento ocidental**: para compreender as idéias que moldaram nossa visão de mundo. Rio de Janeiro: Bertrand, 2000.

CANDIDO, Antônio. **O direito à literatura**. In: CANDIDO, Antônio. Vários escritos. São Paulo: Duas cidades, 1988.

CASTRO, Yeda Pessoa de. **A língua mina-jeje no Brasil**: um falar africano em Ouro Preto no século XVIII. Belo Horizonte: Secretaria de Cultura de Minas Gerais, 2002.

CERTEAU, Michel de. **A invenção do cotidiano 1**: Artes do Fazer. Tradução de Ephraim Ferreira Alves – 6ª. ed. Petrópolis: Vozes, 1994.

COLLINS, Patrícia H. **Pensamento feminista negro**: conhecimento, consciência e a política do empoderamento. São Paulo: Boitempo, 2019.

COMPAGNON, Antonie. **O demônio da teoria**. Literatura e senso comum. Belo Horizonte: UFMG, 2006.

DE CASTRO CAVALCANTI, Maria Laura Viveiros. A Casa das Minas de São Luís do Maranhão e a saga de Nã Agontimé. Rio de Janeiro, **Revista de Sociologia e Antropologia**, v.09.02: 387 – 429, mai. ago, 2019.

DE GODOIS, Barbosa. **História do Maranhão**: para uso da Escola Normal. São Luís, Editora AML, UEMA. 2ª Edição, acrescida de 23 ilustrações do álbum Maranhão Ilustrado, 1899.

DO LAGO, Antônio Bernardino Pereira. **Estatística histórico-geográfica da província do Maranhão**. São Paulo, Editora Siciliano, 2001.

DERRIDA, Jacques. **Gramatologia**. SP: Perspectiva, 1999.



do um bairro conhecido como de descendentes de africanos que moravam no Brasil e que tiveram filhos no Brasil.

42. Segundo Carlos Eugênio Marcondes de Moura, na apresentação do romance, afirma: “ao assumir o trono o jovem Gankpé, daí em diante passa a ser conhecido como Guezo, cujo reinado foi longo (1818-1858)”. Vale lembrar, nesse sentido, que o reinado de Ghézo (1818-1858) fora marcado pela busca de sua mãe por anos a fio por todo continente americano, na tentativa de “restauração” do reino de Daomé. A volta de Agontimé seria um símbolo desse resgate. O desfecho da busca possivelmente teria ocorrido ao tê-la encontrado em São Luís, porém há controvérsias a respeito e a historiografia não confirma o episódio.

43. Não é objeto des-

EDSON SILVA FARIAS, ENRIQUE BORRALHO, EDVANIA GOMES DA SILVA

DERRIDA, Jacques. **A escrita e a diferença**. SP: Perspectiva, 2002.

DUX, Gunter. **La teoria histórico-genética de la cultura**. Bogotá: Aurora, 2012.

EDUARDO, Octávio da Costa. **The negro in Northern Brazil: a study in acculturation**. Seattle: University of Washington Press, 1966.

ELIAS, Norbert. **O processo civilizador**, vol. II. Rio de Janeiro: Zahar, 1994, 2 vols.

FANON, Frantz. **Pele negra, máscaras brancas**. Salvador: EDUFBA, 2008.

FARIA, Regina Helena Martins de. **Trabalho escravo e trabalho livre na crise da agroexportação escravista no Maranhão**. São Luís: UFMA. Monografia de especialização em História econômica regional, 1998.

FARIAS, Edson. O lugar e a mobilidade: a Pequena África carioca no anverso da circulação turística. **Políticas Culturais em Revista**, Salvador, v. 13, n. 2, p. 57-107, jul./dez. 2020.

FARIAS, Edson. Quando inovar é apelar à tradição: a condição baiana frente à modernização turística. **Caaderno CRH**, v. 21, p. 571-594, 2008.

FERRETI, Mundicarmo. Pureza nagô e nações africanas no tambor de minas no Maranhão. **Ciencias Sociales y Religión/ Ciências Sociais e Religião**, Porto Alegre, año 3, n. 3, p. 75-94, oct. 2001.

FERRETTI, Mundicarmo. **Desceu na Guma: o caboclo do tambor de mina no processo de mudança de um terreiro de São Luís - a Casa Fanti-Ashanti**. São Luís: UFMA, 2002.

te artigo problematizar o discurso da suposta decadência econômica, narrativa propalada pelo setor o agroexportador. Sobre a discussão em torno, ver, dentre outros autores: FARIA (1998), BORRALHO (2010, 2011) e, principalmente, ALMEIDA (1983).

44. Quando se refere à “epidermalização”, Franz Fanon (2008) está atento aos modos como as “máscaras brancas” se inscrevem nos corpos negros, racializados, na composição de uma economia psíquica marcada pelo estigma e pela subalternidade. Fazendo dialogar Fanon e Laclau, Stuart Hall (2016, p.10) assevera que as equivalências estabelecidas entre os códigos socioculturais e os traços biológicos, “apesar dos efeitos de ‘clausura’ de seus mecanismos”, estão se deslocando de modo permanente, mas sempre articuladas às

EDSON SILVA FARIAS, ENRIQUE BORRALHO, EDVANIA GOMES DA SILVA

FERRETI, Sergio Figueiredo. **Repensando o sincretismo**. A casa das minas de São Luís do Maranhão. Edusp/Fapema, 1995.

FERRETI, Sergio Figueiredo. **Notas sobre querebentan de zomadonu**. Etnografia da casa das minas. Coleção Ciências Sociais. Serie Antropologia 1. São Luís do Maranhão: Universidade Federal do Maranhão, 1985.

FERRETI, Sergio Figueiredo. **Estórias da casa grande das minas jêje**. São Luís: IPHAN, 2008, p 15-24.

FOUCAULT, Michel. **As palavras e as coisas**. São Paulo: Martins Fontes, 1999.

FOUCAULT, Michel. **Michel Foucault**: resumo dos cursos do Collège de France (1970-1982). RJ: Jorge Zahar Editor, 1997.

FOUCAULT, Michel. **Raymond Roussel**. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1998.

FANNON, Frantz. **Peles negras, máscaras brancas**. Rio de Janeiro: Pallas, 2008.

FRASER, Nancy. **Justiça interrompida**: reflexões críticas sobre a condição “pós-socialista”. São Paulo: Boitempo, 2022.

GODELIER, Maurício. **Economía, fetichismo y religión en las sociedades primitivas**. Madrid: Siglo XXI, 1974.

GOFFMAN, Erving (1995). **A representação do eu na vida cotidiana**. Petrópolis (RJ): Vozes, 1995.

HABERMAS, Jürgen (1989). **Teoria de la acción comunicativa**, Vol. I. Madrid: Taurus.



hierarquias raciais e aos discursos do racismo que lhes servem de matriz gerativa. Segundo ele, estão “(...) na realidade, em constante deslocamento histórico: suas ‘equivalências’ são reorganizadas discursivamente, na medida em que são atreladas a diferentes configurações de poder.”

EDSON SILVA FARIAS, ENRIQUE BORRALHO, EDVANIA GOMES DA SILVA

HOOKS, Bell. **Tudo sobre o amor**: novas perspectivas. São Paulo: Elefante, 2021.

HOOKS, Bell. **Olhares negros**: raça e representação. São Paulo: Elefante, 2019.

HOOKS, Bell. **Teoria feminista**: da margem ao centro. São Paulo: Elefante, 2019b.

HALL, Gwendolyn Midlo. **Escravidão e etnias africanas nas Américas**: restaurando os elos. Petrópolis: Vozes, 2017.

HALL, Stuart. Diásporas, ou a lógica da tradução cultural. **Revista da USP**, vol.10 - nº 3 set/dez. 2016, p. 47-58.

LANGER, Protásio Paulo. **A aldeia Nossa Senhora dos Anjos. A resistência do guarani-missionário ao processo de dominação do sistema luso (1762-1798)**. Porto Alegre, Edições EST/Correio Riograndense, 1997.

LÉVI-STRAUSS, Claude. **As estruturas elementares do parentesco**. Petrópolis (RJ): Vozes, 1982.

LUDMER, Josefina. O que vem depois. Uma periodização literária. In: **Teoria literária e suas fronteiras**. PUCHEU, Alberto; TROCOLI, Flávia; BRANCO, Sônia. Rio de Janeiro: Azougue Ed.2014. p.93-100.

MACEDO, José Rivair. **Antigas sociedades da África negra**. São Paulo: Contexto, 2021.

MACHADO, Roberto. **Ciência e saber**: a trajetória da Arqueologia de Foucault. Rio de Janeiro: Graal, 1979.

MARTINS, Cleo & MARINHO, Roberwal. **Iroco**: “o orixá da árvore e a árvore orixá”. Rio de Janeiro: Pallas, 2010.

MAUSS, Marcel. Ensaio sobre a dádiva. IN: **Sociologia e Antropologia**, vol.II. SP: EPU e Edusp, 2 vol, 1974b.



MAUSS, Marcel. Ensaio sobre a dádiva. IN: **Sociologia e Antropologia**, vol.II. SP: EPU e Edusp, 2 vol, 1974.

MEAD, John H. **Mente, self e sociedade**. Petrópolis (RJ): Vozes, 2021. NICOLAU PACHECO, Gustavo. A música do tambor de mina. Boletim da Comissão Maranhense de Folclore, nº 28, 2004.

MOLLIER, Jean-Yves. História cultural e história literária. **Sociedade e Estado**, número 03, Setembro/Dezembro p. 615-630, 2016.

PARÉS, Luis. **The phenomenology of spirit possession in the Tambor de Mina**. Tese de Doutorado. Londres: SOAS/University of London, 1997.

PARES, Luis Nicolau Parés. Cartas do Daomé: uma introdução. **Afro-Ásia**, 47, 2013, 295-395.

PÊCHEUX, Michel. **Semântica e discurso**: uma crítica à afirmação do óbvio - 5ª edição. Campinas: Editora da Unicamp, 1997 [1975].

PÊCHEUX, Michel. **O discurso**: estrutura ou acontecimento. Tradução: Eni Puccinelli Orlandi - 4ª edição. Campinas: Pontes Editores, 2006 [1983a].

PÊCHEUX, Michel. Papel da Memória. In: **Papel da Memória**. Pierre Achard *et al* (Org.). Tradução: José Horta Nunes - 2ª edição. Campinas: Pontes, 2007 [1983].

PEREIRA, Nunes. 1979. **A Casa das Minas**: contribuição ao estudo das sobrevivências do culto dos **voduns** do panteão daomeano no Estado do Maranhão. Petrópolis: Vozes.

PLATÃO. **Fedão** (ou: Sobre a alma, gênero moral) In: Platão: diálogos (Protágoras, Gorgias e Fedão). Belém: UFPA, 2002.



PRANDI, Reginaldo. Nas pegadas dos *voduns*: um terreiro de tambor-de-mina em São Paulo. **Afro-Ásia**, Salvador, nº 19/20, pp. 109–133, 1997.

RABINOW, Paul. **Antropologia da razão**. Rio de Janeiro: Relumê Dumará, 1999.

REINHARDT, Karl. **Sófocles**. Brasília (DF): 2007, UnB.

RUSSELL-WOOD, Anthony John R. Através de um prisma africano: uma nova abordagem ao estudo da diáspora africana no Brasil colonial. **Tempo**, n. 12, p. 11-50, 2001.

SCHWARCZ, Lilia Moritz. **O espetáculo das raças: cientistas, instituições e questão racial no Brasil**. São Paulo: Companhia das Letras, 1993.

SILVA, Alberto da Costa e. **Francisco Félix de Souza, mercador de escravos**. Rio de Janeiro: Nova Fronteira/UERJ, 2004.

VERGER, Pierre. **Fluxo e refluxo do tráfico de escravos entre o Golfo do Benin e a Bahia de Todos os Santos**. Salvador: Currupio, 1987.

VIEIRA, Pe. Antonio Vieira. **Sermões escolhidos**, São Paulo: Edameris, v.1, 1965.

WILLIAMS, Raymond. **Cultura e materialismo**. São Paulo: Unesp, 2011.

WILLIAMS, Raymond. **Palavras-chave: um vocabulário de cultura e sociedade**. São Paulo: Boitempo, 2007.

WEBER, Max. **Ensayos sobre sociología de la religión**. Madrid: Taurus, 2001, 3 vols.