



UNIVERSIDADE FEDERAL DA PARAÍBA
CENTRO DE CIÊNCIAS HUMANAS, LETRAS E ARTES
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM LETRAS

FRANCIELLE SUENIA DA SILVA

ESCREVIVÊNCIAS DECOLONIAIS E O CORPO ENCANTADO EM CONCEIÇÃO
EVARISTO

JOÃO PESSOA

2022

FRANCIELLE SUENIA DA SILVA

**ESCREVIVÊNCIAS DECOLONIAIS E O CORPO ENCANTADO EM CONCEIÇÃO
EVARISTO**

Tese apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Letras como parte dos requisitos para obtenção do título de Doutora em Letras, na área de concentração Literatura, Teoria e Crítica, na linha de pesquisa de Estudos Culturais e de Gênero.
Orientadora: Luciana Eleonora de Freitas Calado Deplagne.

JOÃO PESSOA

2022

Catalogação na publicação
Seção de Catalogação e Classificação

S586e Silva, Francielle Suenia da.

Escrevivências decoloniais e o corpo encantado em
Conceição Evaristo / Francielle Suenia da Silva. - João
Pessoa, 2022.

177 f.

Orientação: Luciana Eleonora de Freitas Calado
Deplagne.

Tese (Doutorado) - UFPB/CCHLA.

1. Estudos literários. 2. Decolonial. 3. Corpo
encantado. 4. Diáspora. 5. Conceição Evaristo. 6.
Autoria de mulheres negras. I. Deplagne, Luciana
Eleonora de Freitas Calado. II. Título.

UFPB/BC

CDU 82.09(043)

FRANCIELLE SUENIA DA SILVA
ESCREVIVÊNCIAS DECOLONIAIS E O CORPO ENCANTADO EM CONCEIÇÃO
EVARISTO

Tese apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Letras como parte dos requisitos para obtenção do título de Doutora em Letras, na área de concentração, Literatura, Teoria e Crítica, na linha de pesquisa de Estudos Culturais e de Gênero.

Tese APROVADA em 29 de março de 2022

Prof^a. Doutora Luciana Eleonora de Freitas Calado Deplagne - UFPB

Presidente da banca

Prof^a. Doutora Dr^a Danielle de Luna e Silva – UFPB

Examinadora

Prof^a. Doutora Franciane Conceição da Silva – UFPB

Examinadora

Prof^a. Doutora Maria Marta dos Santos Silva Nóbrega – UFCG

Examinadora

Prof^a. Doutora Assunção de Maria Sousa e Silva – UESPI

Examinadora

Prof^a. Doutora Liane Schneider – UFPB

Examinadora Suplente

A José Maria (*in memorian*), Manuel Júlio (*in memorian*), Ivanilda Tavares, Antônio João e
Maria Vicente, por nunca desistirem.

AGRADECIMENTOS

O caminho percorrido ao longo desses quatro anos de pesquisa mostrou-me que sempre há um motivo para agradecer. Aqui, destaco algumas pessoas que merecem minha gratidão.

À minha família de casa, em especial, meus pais, Adriana e Marcos, que sempre estiveram ao meu lado e entenderam quando não podia visitá-los aos domingos, devido à tese, e minha irmã Maiara, com quem divido as contas e um lar.

A Rajiv, que tanto me ajudou ao longo desse período, me ouvindo, aconselhando, dando carinho, atenção e amor desde o primeiro momento.

Aos meus amigos, que souberam entender meus momentos de solidão para a escrita e que ouviam minhas aflições e respeitavam meus silêncios.

À professora Luciana Calado, que foi uma acompanhante de jornada. Sou muito grata pelas conversas, pela compreensão e pela forma humana como me guiou durante esse percurso.

À Maysa, colega de doutorado e de orientação, parceira indispensável para esse período.

À professora Liane Schneider, que tanto contribuiu para o andamento desta pesquisa.

À professora Danielle Luna, pelas contribuições fornecidas desde a qualificação e que, prontamente, se dispôs a participar da banca examinadora.

À professora Marta Nóbrega, a quem tenho profunda admiração e pela disponibilidade em participar da banca examinadora.

À professora Franciane Silva, por ter aceitado participar deste momento e por contribuir com suas leituras.

À professora Assunção Sousa, por ser referencial de pesquisa para esta tese e por ter aceitado estar na banca examinadora.

À Marília, minha psicóloga, auxílio essencial para que eu chegasse ao final deste ciclo.

À Capes, pelo financiamento da pesquisa.

Ao PPGL e toda a equipe, nas figuras das professoras Ana Marinho e Daniela Sagabinazi, além da ex-secretária Rose e da atual funcionária Josilane.

Gratidão às divindades que me guiam, aos meus ancestrais e a todos os mais velhos por abrirem os caminhos para que eu chegasse até aqui.

Cremos

Cremos.

Quando as muralhas
desfizerem-se
com a mesma leveza
de nuvens-algodoais,
os nossos mais velhos
vindos do fundo
dos tempos
sorrirão em paz.

Cremos.

O anunciado milagre
estará acontecendo.
E na escritura grafada
da pré-anunciação,
de um novo tempo,
novos parágrafos
se abrirão.

Cremos.

Na autoria
desta nova história.
E neste novo registro
a milenária letra
se fundirá à nova
grafia dos mais jovens.

(Conceição Evaristo)

RESUMO

A presente pesquisa tem enfoque na produção literária narrativa da escritora brasileira contemporânea Conceição Evaristo. O *corpus* de análise envolve oito contos publicados nas obras *Olhos d'água* (2015) e *Histórias de leves enganos e parecenças* (2016), além de uma novela pertencente à última obra mencionada. O objetivo principal é apresentar o conceito das categorias de corpo encantado e de corpo terreiro a partir da epistemologia decolonial, bem como da perspectiva do encantamento a partir da análise de personagens femininas centrais das narrativas em estudo. Os corpos da diáspora africana e dos seus descendentes foram marcados pelo jugo da colonialidade e sofrem, até hoje, as consequências de uma prática que tenta provocar o desencanto e o apagamento das vivências, ciências e culturas de diversos povos. Pode-se afirmar que, historicamente, na literatura brasileira, o corpo da mulher negra foi subjugado, usado como objeto de trabalho e de exploração sexual/erótico. Dessa forma, a representação desse sujeito é, por vezes, estigmatizada, o que reforça um pensamento machista, sexista e racista. Ao contrário do que impõe a sociedade, há, nos textos evaristianos, outra possibilidade de representação da mulher negra na literatura. Muitas vezes, essa presença está dotada de uma carga de encantamento que permite com que essas personagens agreguem aos textos uma semântica espiritual e religiosa, permitindo uma associação com as divindades de religiões afro-brasileiras. Para atender a esse aspecto, este trabalho se propõe a discutir os textos através de uma proposta analítica denominada corpo encantado. A partir dessa categoria, foi possível observar que as personagens femininas estão direcionadas à propagação e manutenção da vida, individual e coletivamente, manifestando uma prática ancestral. Além disso, por meio das análises, constatou-se que a força e o poder das personagens femininas estão vinculadas tanto à linhagem familiar quanto aos orixás e divindades que as acompanham. Da mesma forma, a escrita evaristiana dá indícios de participação em um ritual da escrita no qual autora, personagens e leitores cumprem um papel ancestral para a existência da obra, propondo uma resignificação da função da literatura na sociedade, abrindo espaço para a existência do que foi intitulado neste trabalho de corpo terreiro. Portanto, os elos que conectam encantamento e decolonialidade são expostos por meio das discussões propostas pela linhagem oposicional e pelas ações milagrosas vividas pelos corpos encantados, bem como da ação ritualística experienciada pelo ato da escrita. A pesquisa está centrada nas teorias decoloniais de Dussel (1993); Mignolo (2017); Maldonado-Torres (2019); do feminismo negro e decolonial de Segato (2012); Lugones (2019); González (2019); Curiel (2019); Collins (2019); Carneiro (2019); e hooks (2019); do encantamento com Oliveira (2012); Rufino (2019); Simas (2020); da intelectualidade negra de hooks (1995) e Santos (2018); das oralidades de Martins (1997); e com as escrituras de Evaristo (2020).

Palavras-chave: Decolonial. Corpo encantado. Diáspora. Conceição Evaristo. Autoria de mulheres negras.

ABSTRACT

The present research focuses on the narrative literary works produced by the contemporary Brazilian writer Conceição Evaristo. The corpus of analysis involves short stories and novel published in the works *Olhos d'água* (2015) and *Histórias de leves enganos e parecidoças* (2016), as well as a novel belonging to the last work mentioned. The main objective is to present the concept of the categories of enchanted body and *terreiro* body from the decolonial epistemology, as well as from the perspective of enchantment from the analysis of central female characters of the narratives under study. The bodies of the African diaspora and their descendants were marked by the yoke of coloniality and suffer, to this day, the consequences of a practice that tries to provoke disenchantment and the erasure of the experiences, sciences and cultures of different peoples. It can be said that, historically, in Brazilian literature, the body of the black woman was subjugated, used as an object of work and sexual/erotic exploitation. In this way, the representation of this subject is sometimes stigmatized, which reinforces a sexist and racist thinking. Contrary to what society imposes, there is, in Evaristian texts, another possibility of representation of black women in literature. Often, this presence is endowed with a charge of enchantment that allows these characters to add a spiritual and religious semantics to the texts, allowing an association with the deities of Afro-Brazilian religions. To attend to this aspect, this work proposes to discuss the texts through an analytical proposal called enchanted body. From this category, it was possible to observe that the female characters are directed to the propagation and maintenance of life, individually and collectively, manifesting an ancestral practice. In addition, through the analysis, it was found that the strength and power of the female characters are linked both to the family lineage and to the orixás and deities that accompany them. In the same way, Evaristian writing gives evidence of participation in a writing ritual in which the author, characters and readers fulfill an ancestral role for the existence of the work, proposing a resignification of the function of literature in society, opening space for the existence of what was titled in this work as *terreiro* body. Therefore, the links that connect enchantment and decoloniality are exposed through the discussions proposed by the oppositional lineage and the miraculous actions experienced by enchanted bodies, as well as the ritualistic action experienced by the act of writing. The research is centered on the decolonial theories of Dussel (1993); Mignolo (2017); Maldonado-Torres (2019); the black and decolonial feminism of Segato (2012); Lugones (2019); Gonzalez (2019); Curiel (2019); Collins (2019); Carneiro (2019); and hooks (2019); of the enchantment with Oliveira (2012); Rufino (2019); Simas (2020); the black intellectuals of hooks (1995) and Santos (2018); the orality by Martins (1997); and with the *escrevivências* of Evaristo (2020).

Keywords: Decolonial. Enchanted body. Diaspora. Conceição Evaristo. Black women authorship.

RESUMEN

La presente investigación se centra en la producción literaria narrativa de la escritora brasileña contemporánea Conceição Evaristo. El corpus de análisis involucra ocho cuentos publicados en las obras *Olhos d'água* (2015) e *Histórias de leves enganos e parecenças* (2016) y una novela perteneciente a esta última obra. El objetivo principal es presentar el concepto de las categorías cuerpo encantado y cuerpo terreiro desde la epistemología decolonial, así como desde la perspectiva del encantamiento a partir del análisis de los personajes femeninos centrales de las narrativas objeto de estudio. Los cuerpos de la diáspora africana y sus descendientes fueron marcados por el yugo de la colonialidad y sufren, hasta el día de hoy, las consecuencias de una práctica que pretende provocar el desencanto y el borrado de las experiencias, ciencias y culturas de los diferentes pueblos. Se puede decir que, históricamente, en la literatura brasileña, el cuerpo de la mujer negra fue subyugado, utilizado como objeto de trabajo y explotación sexual/erótica. De esta manera, en ocasiones se estigmatiza la representación de este sujeto, lo que refuerza un pensamiento machista y racista. Contrariamente a lo que impone la sociedad, existe en los textos evaristianos otra posibilidad de representación de la mujer negra en la literatura. A menudo, esta presencia está dotada de una carga de encantamiento que permite que estos personajes agreguen una semántica espiritual y religiosa a los textos, permitiendo una asociación con las deidades de las religiones afrobrasileñas. Para atender este aspecto, este trabajo propone discutir los textos a través de una propuesta analítica denominada cuerpo encantado. A partir de esta categoría, fue posible observar que los personajes femeninos se dirigen a la propagación y mantenimiento de la vida, individual y colectivamente, manifestando una práctica ancestral. Además, a través del análisis se encontró que la fuerza y el poder de los personajes femeninos están ligados tanto al linaje familiar como a los orixás y deidades que los acompañan. Del mismo modo, la escritura evaristiana evidencia la participación en un ritual de escritura en el que el autor, los personajes y los lectores cumplen un rol ancestral para la existencia de la obra, proponiendo una resignificación de la función de la literatura en la sociedad, abriendo espacio para la existencia de lo que se tituló en este trabajo como cuerpo terreiro. Por lo tanto, se exponen los vínculos que conectan encantamiento y decolonialidad a través de las discusiones propuestas por el linaje opositor y las acciones milagrosas experimentadas por los cuerpos encantados, así como la acción ritualista experimentada por el acto de escribir. Nuestra investigación se centra en las teorías decoloniales de Dussel (1993); Mignolo (2017); Maldonado-Torres (2019); del feminismo negro y decolonial de Segato (2012); Lugones (2019); González (2019); Curiel (2019); Collins (2019); Aries (2019); y ganchos (2019); del encantamiento con Oliveira (2012); Rufino (2019); Seamus (2020); la intelectualidad negra de Garfios (1995) y Santos (2018); las oralidades de Martins (1997); y con las *escrevivências* de Evaristo (2020).

Palabras clave: Decolonial. Encantamiento. Cuerpo encantado. Diáspora. Conceição Evaristo. Escritura de mujeres negras.

SUMÁRIO

PRIMEIROS MERGULHOS.....	10
1. PENSAMENTO DECOLONIAL E AS INTELECTUAIS NEGRAS NO BRASIL	22
Bases do pensamento decolonial	22
1.2 Feminismo decolonial e pensamento afro-latino-americano	32
1.3 Feminismo Negro: interseccionalidade e ponto de vista	41
1.3.1 Decolonizando o saber: intelectuais negras	48
2. PEDAGOGIA DECOLONIAL NA LITERATURA ENCANTADA DE CONCEIÇÃO EVARISTO	65
2.1 Travessias para uma literatura decolonial	67
2.2 Por que uma literatura encantada?	69
2.3 Exu e o encantamento: as esquinas da comunicação	82
2.4 “A letra atirada como flecha”	89
2.4.1 Caminhos literários da palavra-potência	91
2.4.2 Quem faz a literatura encantada?	94
2.4.3 Os corpos encantados no terreiro literário	101
2.4.3.1 Corpos encantados de mulheres negras rasurando as histórias	106
3. CORPOS ENCANTADOS NO TERREIRO LITERÁRIO DE CONCEIÇÃO EVARISTO	113
3.1 Diáspora: fronteiras e encruzilhadas	113
3.2 Linhagem oposicional	121
3.3 O milagre dos corpos	139
3.3.1 Unindo linhagens e milagres	145
3.4 Corpo terreiro	153
O CICLO SEM FIM DAS ÁGUAS	162
REFERÊNCIAS	166

PRIMEIROS MERGULHOS

A literatura enquanto linguagem artística possibilita a identificação, o entendimento do mundo, de perspectivas, de sujeitos situados nos diversos locais que a sociedade determina. Além disso, por meio das imagens e das palavras implícitas, provoca sensações, reflexões, pertencimentos, estranhamentos. Quando uma pessoa envolvida em um processo de autoconhecimento depara-se com um texto literário que fala para si, há uma revelação, um momento de epifania. Esse foi meu encontro com a literatura de Conceição Evaristo: a escrita dela parecia me desvendar, quando eu mesma não pretendia; tirava de mim as reflexões e as lágrimas no momento em que eu queria ser forte; trouxe-me sorrisos de identificação com aquelas personagens. Desse encontro artístico, busquei fazer ciência ao pesquisar acerca dos contos evaristianos, de forma específica, as personagens femininas nesses textos, das mulheres negras que me faziam lembrar de uma ancestralidade, de mim, das mulheres negras ao meu redor. Mas, antes de mergulhar nos textos, é preciso fazer uma breve contextualização epistêmica acerca dos estudos de gênero e de raça, de quem é Conceição Evaristo e o que ela vem representando para a literatura nacional.

Dentro do contexto literário, os estudos de gênero foram responsáveis, desde o início dos anos 1960, por trazer à tona a literatura feita por mulheres e apresentar aos estudiosos e leitores nomes e nuances que são próprias dessa escrita. Questionar o lugar que estas produções ocupam frente o cenário da literatura nacional, dar visibilidade aos textos e refletir sobre a representação da mulher nessas produções são algumas das contribuições dos estudos de gênero e da crítica feminista.

Além disso, como aponta Cláudia de Lima Costa, pensar nas mulheres na sociedade atual é refletir sobre “uma identidade politicamente assumida, a qual está invariavelmente ligada aos lugares social, cultural, geográfico, econômico, racial, sexual, libidinal, etc., que ocupamos e a partir do qual lemos e interpretamos o mundo” (COSTA, 1998, p. 133). Isso mostra quais espaços devem ser observados para o estudo dessa categoria; há um contexto que engendra a participação feminina no mundo e, em especial, na literatura. Considerando isto, dou atenção especial à mulher negra. A representação desse sujeito na literatura brasileira é, por vezes, estigmatizada. A carga de preconceito e estereótipos com os quais ela é apresentada acaba reforçando um pensamento machista, sexista e racista. Dessa forma, pode-se afirmar que, historicamente, na literatura brasileira, o corpo da mulher negra foi subjugado, usado como objeto de trabalho e de exploração sexual/erótico.

Com o advento das teorias feministas, principalmente o feminismo negro, a valorização da mulher, os espaços de autoria e de representação foram ocupados por sujeitos conscientes do seu papel na transformação de uma coletividade. Esse grupo carrega em si vivências únicas observadas, transmitidas e representadas sob a ótica de um ser humano que traz em seu corpo as marcas e, em sua mente, as reflexões de ser mulher e negra apresentando suas particularidades de sujeito que quer, além do direito de ter voz, ser ouvida. Com isso, a condição de mulher inferiorizada, marginalizada e esquecida foi perdendo espaço na literatura afro-brasileira para personagens femininas que estão engajadas, comprometidas consigo e com as demais. O imaginário estereotipado criado pela sociedade acerca desses sujeitos deu lugar a mulheres que apresentam capacidade para contar histórias, cuidarem de si, comandarem famílias. A partir dessa mudança, chama minha atenção a literatura produzida por Conceição Evaristo. Em seus escritos, encontramos perfis de mulheres negras que rompem com o que é habitual na literatura brasileira, como afirmam estudiosas, a exemplo de Mírian Santos (2018). Desta forma, observo a ressignificação desse sujeito que contribui para a valorização cultural de todo povo.

A produção literária de Conceição Evaristo vem recebendo uma atenção especial da crítica e da imprensa nacional. A escritora esteve presente na edição de 2017 de uma das principais feiras literárias do país, a FLIP (Festival Literário de Paraty), e vem sendo presença constante em festivais literários do Brasil. Com obras publicadas em diversos países e idiomas, a autora da escrevivência vem derrubando barreiras que limitavam a produção e a recepção das obras produzidas por afro-brasileiros, em especial, de autoria feminina. Apesar dessa visibilidade, as obras dessa autora merecem mais destaque, tendo em vista o caráter social e político investidos às narradoras e personagens, bem como a qualidade estética presente nos textos.

Conceição Evaristo nasceu em Belo Horizonte – MG, em 1946. De família de origem pobre, teve acesso à educação formal e regular mais tarde que outras crianças de sua sala de aula, mesmo assim, o envolvimento com a escrita já se mostrava forte e grande aliado à vida da ainda menina. Além disso, o ato de contar/ouvir histórias se fazia presente em sua realidade, por ser criada em meio à oralidade familiar, de narrar fatos e causos. Devido à necessidade de trabalhar para ajudar nas despesas de casa, Evaristo concluiu o curso pedagógico aos 25 anos. Conceição Evaristo saiu de Minas Gerais para o Rio de Janeiro na década 1970, já tendo concluído o curso Normal, que conciliava com as atividades de trabalhadora doméstica. No Rio de Janeiro, tornou-se professora do ensino básico atuando como concursada na área do

magistério. Ingressou nos anos 80 no curso de Letras da Universidade Federal do Rio de Janeiro, concluindo-o na década 1990.

Foi nesse período que a autora teve contato com os escritores que faziam parte do grupo Quilombhoje, publicando seus primeiros textos nos Cadernos Negros, na primeira coletânea de poemas escritos por mulheres e publicada pelo Quilombhoje. Apesar de publicar isoladamente nos Cadernos Negros – tanto poemas quanto contos – Evaristo apenas publicou sua primeira obra, *Ponciá Vicêncio*, em 2003. Conceição Evaristo costuma falar da dificuldade de publicação de obras escritas por mulheres negras e exemplifica com sua experiência, na qual ficou endividada por publicar, com dinheiro do próprio bolso, as duas primeiras obras, uma vez que as grandes editoras não abriam espaço para as escritoras negras. Formou-se em Letras pela Universidade Federal do Rio de Janeiro, concluiu mestrado em Literatura Brasileira em 1996, pela PUC/RJ, e, em 2011, defendeu tese de doutoramento pela UFF. A menina pobre que concluiu o nível médio já aos 25 anos, cresceu cercada pelas palavras, tanto as escritas quanto as contadas, atuou em escolas públicas das cidades de Niterói e do Rio de Janeiro, foi docente no curso de pós-graduação em História e Cultura Afro-Brasileira da PUC/RJ e de outros cursos de pós-graduação.

Esse passado em meio às letras e sua vivência de mulher negra inserida em um mundo cheio de contradições é base para sua escrita. É necessário destacar a força da intelectualidade negra de Evaristo por meio da escrevivência. O conceito criado pela autora em estudo é uma fator que exemplifica a intelectualidade e resistência do povo diaspórico, atuando como uma estratégia dinâmica de produzir sentidos nos textos os quais promovem, na diversidade de sujeitos/sujeitas, escritas e vivências, ou seja, estratégias para se entender as multiplicidades de corpos e vozes de mulheres negras. Enquanto conceito desenvolvido na literatura encantada, a escrevivência se justifica pela possibilidade de ser rasura nos escritos tradicionais do cishetero patriarcado, indicando uma nova força geradora de novos corpos, que se propõem a modificar imagens e contextos pré-concebidos – literária e socialmente – a respeito de pessoas negras, principalmente, mulheres. Um conceito que nasce e se ampara na coletividade, bem como se expande e ganhar mais força a partir da união das pessoas. Por sua característica de ser um conceito criado por uma mulher negra, a escrevivência reúne a coletividade proposta pelas comunidades negras, nas quais a vivência, o modo de vida de cada pessoas interfere no todo. Além disso, podemos destacar o fato de que foi no coletivo que os corpos negros da diáspora e seus descendentes conseguiram/conseguem superar as barreiras coloniais. De acordo com a

própria Evaristo, é no olhar para nós e para nossa cultura, no nosso lugar de pessoas negras que a escrevivência desenvolveu-se e passa a fazer sentido:

Afirmo que a Escrevivência não é uma escrita narcísica, pois não é uma escrita de si, que se limita a uma história de um eu sozinho, que se perde na solidão de Narciso. [...] O nosso espelho é de Oxum e de Iemanjá. [...] Sim, porque ali, quando lançamos nossos olhares para os espelhos que Oxum e Iemanjá nos oferecem é que alcançamos os sentidos de nossas escritas. (EVARISTO, 2020, p. 38-39)

Escritora de poesia (*Poemas da recordação e outros movimentos*, 2008), romances (*Ponciá Vicêncio*, 2003; *Becos da memória*, 2006), contos (*Insubmissas lágrimas de mulheres*, 2011; *Olhos d'água*, 2015; *Histórias de leves enganos e parecenças*, 2016b) e novelas (*Canção para ninar menino grande*, 2018), além de ensaios e artigos, Conceição Evaristo faz das escrevivências seu material de trabalho. Abordando a ancestralidade africana, a religiosidade e os contextos sociais – entre elas, a da mulher – ela nos envolve em histórias que passeiam pela tênue linha entre realidade e ficção.

Virgínia Maria Gonçalves (2010), analisando alguns textos poéticos de Evaristo publicados nos Cadernos Negros, aponta a palavra como instrumento de libertação, caracterizando-o, portanto, um quilombismo literário, no qual militância, ou seja, agenciamento político coletivo de empoderamento, mescla-se às estruturas subjetivas do lirismo, conferindo à literatura um tom de organização política ao mesmo tempo em que se faz pronunciamento do pensamento do sujeito.

Constatação afim aos pesquisadores e críticos da autora é o fato de a literatura evaristiana ser constituída por meio dessas “vozes-mulheres”, que reafirmam o compromisso da autora em reescrever a histórias das mulheres negras por meio de suas personagens. A literatura de Evaristo apresenta traços marcantes de um empenho sócio-político e cultural acerca dos corpos da diáspora. Tal comprometimento agrega aos textos diferentes funções que passam a “[...] revisitar de forma crítica histórias das diferenças e das desigualdades” (SANTOS, 2018, p. 125), bem como recontar histórias de origens que muito se assemelham ao caráter mitológico. Ao refletir acerca das mulheres negras de Evaristo, noto como elas são representadas de forma diferente aos estereótipos construídos por séculos pela literatura brasileira, uma vez que suas multiplicidades literárias são desenvolvidas e relacionadas a diversos elementos da sociedade, proporcionando dinamicidade às personagens e às suas relações com o social (SANTOS, 2018). Assim, a denúncia social representada nos textos de Evaristo se faz presente nos poemas e nas narrativas – longas ou curtas – como aponta Santos (2018).

Stelamaris Coser (2018, p. 15) aponta na literatura evaristiana um “[...] propósito de recriar e registrar sua cultura e história ao descrever a experiência contemporânea”, o que é evidente ao considerarmos, por exemplo, narrativas da obra *Olhos d’água* (2015) em que a maior parte dos contos é cerada por essa combinação da esperança de dias melhores com o retrato da violência vivenciada por pessoas/personagens negras. As violências do hoje são vestígios de atos já praticados contra essas sujeitas ao longo dos séculos; o que Evaristo faz é ler essas ações de apagamento dos corpos e histórias das mulheres negras no hoje, transformando-as em literatura. Tal fato é corroborado por Marcos Antônio Alexandre quando este afirma que

[...] a narrativa de Evaristo é “ruidosa” no sentido de trazer para a cena contemporânea personagens que são traçadas e atravessadas por atos de violência física, simbólica e psicológica, por reminiscências de memórias coletivas que reverberam nuances relacionadas aos negros e suas identidades. (ALEXANDRE, 2018, p. 42)

Esse ruído é entendido por mim como ato de coragem e de desafio aos moldes clássicos de representação das mulheres negras. Ao fazer tal exposição, Evaristo expõe as violências sofridas, bem como os algozes, não deixando de apontar saídas para as situações de confronto vivenciadas.

Interessa-me, também, observar como os textos de Evaristo adotam novos tons, novas nuances e camadas de percepção ao representar as “vozes-mulheres” nesse tecer da escrevivência, como acontece, especialmente, em *Histórias de leves enganos e parecenças* (2016b), em que as personagens – “[...] imbuídas de vigor espiritual” (SILVA, 2018, p. 299) – dinamizam seu lugar, movimentam os enredos, seus espaços, expõem os conflitos pessoais e coletivos e ainda estabelecem conexões com o Sagrado, reivindicando seu lado terreno e espiritual para a resolução das tramas estabelecidas nas narrativas.

A escolha pelo material do *corpus* pertencer aos dois livros mencionados se justifica pelo motivo de as narrativas apresentarem características que se complementam e se entrecruzam tanto em *Olhos d’água* quanto em *Histórias de leves enganos e parecenças*: as personagens femininas densas, por representarem a mulher negra nas diferentes situações e circunstâncias da vida. A partir do que foi dito, pretendo responder às seguintes perguntas: como a decolonialidade e a escrevivência atuam na literatura evaristiana? De que modo promove a valorização dos corpos de mulheres na representação literária? Como a noção de

intelectualidade negra criada por hooks (1996) pode ser aplicada à produção literária de Conceição Evaristo?

Parto da hipótese de que se os recursos narrativos utilizados conferem aos textos um tom mítico que foge aos padrões tidos como realidade, é possível estabelecer conexões com as religiosidades afro-brasileira, bem como com a escrivência e o decolonial. Ao falar sobre vivência, memória, ancestralidade corpo, maternidade e, principalmente, ao deixar as personagens falarem, Conceição Evaristo se utiliza de elementos da cultura negra para apresentar a pluralidade de vozes femininas negras que compõem o coletivo da negritude feminina no Brasil. Assim, criam uma categoria específica para esses corpos de mulheres uma vez que estão conectadas a entidades das religiosidades afro-brasileiras e, por isso, está pautada em teorias que ajudam a reescrever a literatura e a presença das mulheres, tanto como escritoras quanto personagens nesses espaços literários.

A relevância dessa pesquisa consiste na exposição de análises de textos evaristianos por meio de uma visão encantada, trazendo contribuições de pesquisas desenvolvidas em outras áreas das Ciências Humanas para a leitura literária, bem como evidenciar uma aproximação entre literatura e ancestralidade na prosa de Conceição Evaristo, por meio da criação da categoria de análise denominada corpo encantado. Além disso, esta tese torna-se uma forma de divulgação e valorização da literatura afro-brasileira escrita por Conceição Evaristo, uma vez que em sua produção em prosa e poesia transparece a vida do povo negro e, de forma mais precisa, a da mulher negra em diferentes fases da vida, da infância, momento de pureza e descobertas, até a velhice, rompendo com padrões eurocentrados e promovendo a continuidade de uma literatura da cultura afro-brasileira. Observando o momento da sociedade, no qual questões referentes à saúde e aos direitos da mulher estão sendo, ainda mais, colocadas em pauta, faz-se necessário dar visibilidade ao empoderamento feminino negro que Conceição Evaristo imprime em suas personagens por meio de sua escrita engajada, sutil e avassaladora. A pertinência em reafirmar a presença da produção literária de mulheres negras no Brasil, tendo em vista como os corpos da diáspora foram/são tratados no Brasil, lugar onde ainda vigora o mito da democracia racial, o escasso acesso a oportunidades de educação, na qual a maioria da população negra encontra-se marginalizada em periferias sociais e artísticas.

O nome de Conceição Evaristo surge na contemporaneidade como importante expoente da literatura afro-brasileira quando figuram outros nomes de peso, como Carolina Maria de Jesus, Miriam Alves, Esmeralda Ribeiro, Geni Guimarães, Machado de Assis, Cuti, Oliveira Silveira, Abdias do Nascimento, Elisa Lucinda, Eliana Alves Cruz e tantos outros nomes

importantes. Evaristo é, portanto, uma das vozes que faz ressoar e ecoar as palavras-pensamento, palavras-potências, palavras-afeto e palavras-denúncia em textos em prosa e poesia. Analisar as personagens de determinados textos é evidenciar a grandiosidade e riqueza da literatura de autoria feminina negra no Brasil, a pluralidade de expressões e representações de corpos e sujeitos diaspóricos na literatura, além de destacar a produção de uma autoria que abraça em sua escrita personagens com personalidades tão subjetivas e, ao mesmo tempo, coletivas em distintos contextos sociais, afetivos e religiosos, ressaltando a posição de intelectual negra para romper com a ideia de que a intelectualidade e produção de conhecimentos estão unicamente relacionados à população branca.

A memória enquanto elemento constitutivo da criação literária de Conceição Evaristo atua, também, como agente no ato da representação das personagens. Aqui, damos ênfase às personagens femininas. A partir delas e de como a memória social as desenvolve podemos perceber como as ideias de autoria, identidade e representação estão relacionadas e que outras vozes são evocadas, quais experiências de vida são rememoradas, transformadas e ressignificadas; como a ideia de *escrevivência* se faz presente nesse ato de criação. A própria Conceição Evaristo faz uso do termo *escrevivência* para assinalar suas obras e personagens como que partem de algo conhecido, porém representado com nuances próprias de uma estética literária comprometida com a representação de pessoas negras em diferentes esferas sociais.

A partir do que foi discutido, apresento os objetivos que compõem esta pesquisa. Como objetivo geral, o intuito desta tese é conceituar, explicar e aplicar as categorias de corpo encantado, corpo terreiro e literatura encantada na literatura evaristiana, evidenciando-as como marcas de encantamento e decolonialidade, auxiliando na análise literária. Os objetivos específicos são: analisar as personagens femininas dos contos “Olhos d’água”, “Duzu-Querença”, “Ayoluwa, a alegria de nosso povo”, “Rosa Maria Rosa”, “A menina e a gravata”, “Fios de ouro” e “O sagrado pão dos filhos”, bem como a novela “Sabela”; observar como as teorias decolonial e feministas se desenvolvem nos textos de Evaristo; estabelecer pontos de contato entre as teorias decolonial e do encantamento; além disso, investigar aspectos que indiquem marcas de transgressão, ancestralidade e religiosidade nos campos que compõem a literatura encantada.

Os corpos da diáspora e de seus descendentes foram marcados pelo julgo colonial. O racismo empregado, também, contra as pessoas negras acarreta em desafios que devem ser enfrentados ainda hoje. Quando me volto às categorias de raça e de gênero, observo que as mulheres negras são vitimizadas por ambas condições, o que implica em uma dupla barreira a

ser desafiada, além das demais que podem atravessar os corpos de mulheres negras, como a condição social, psicomotora, de sexualidade e geográfica. Na literatura brasileira, o quadro de representação da mulher negra bem como a presença de autoras negras está sofrendo alterações, algo que começou em 1980 com a criação do grupo literário Quilombhoje e da publicação da coletânea *Cadernos Negros*. No entanto, o cenário literário ainda impõe barreiras para as mulheres negras autoras, que gingam, resistentemente, para ultrapassar tais dificuldades que são resquícios e feridas da colonialidade e das práticas racistas e sexistas.

Por esse motivo, a literatura brasileira de autoria de mulheres negras é não só um símbolo, mas uma atitude de articulação, de fala, escrita e vida. Avançar nos estudos literários – sendo a literatura uma epistemologia ocidental de concentração majoritária branca e masculina ao longo dos anos – é construir novos caminhos em busca de uma supravivência, na qual as mulheres negras e todas as outras pessoas da comunidade assumam papéis de relevância social, cultural e epistêmica. Tal relevância não é sinônimo de principal, mas de importante tanto quanto outras formas de saber; é uma equiparação sem a necessidade de priorizar conflitos ou disputas por protagonismos de uma única ciência, mas uma ação que possibilite a coexistência pacífica das diversas formas de sabedorias.

A presença de autoras negras no cânone literário nacional é uma questão a ser discutida, devido à relevância que as obras de escritoras negras vêm recebendo nos últimos anos, particularmente, a partir das últimas décadas, período no qual a escrita de Conceição Evaristo foi “descoberta” pelo grande público. A sociedade machista e racista na qual vivemos privilegiou, em sua maioria, escritores homens e brancos, dada a estrutura de marginalização relegada às produções artísticas oriundas de artistas que se encontravam afastados do ideal dos escritores. Logo, mulheres negras, como aquelas que estão mais distantes do padrão imposto pelo cishetero patriarcado, sequer figuravam como possíveis escritoras e, caso isso ocorresse, seus textos seriam, de acordo com esse imaginário preconceituoso, despidos de valores estéticos, uma vez que a arte engajada era considerada como panfletária.

Mesmo nomes como Maria Firmina dos Reis – uma das primeiras mulheres negras a publicar um romance no Brasil, com a obra *Úrsula*¹ (1859) – tampouco Carolina Maria de

¹ Em sua tese de doutorado, ao analisar a obra *Úrsula*, aponta que “o romance de Maria Firmina dos Reis era heterogêneo, dessemelhante – pois ali o sujeito negro falava em primeira pessoa e estancava na superfície do texto experiências ainda não pronunciadas, que davam a ver toda a desumanidade e violência da escravidão” (MIRANDA, 2019, p. 65). A pesquisadora volta sua leitura para outras obras de Firmina, comparando-as com os chamados romances abolicionistas do século XIX, atentando-se para a potência e singularidade da obra da maranhense Maria Firmina dos Reis.

Jesus² – autora que ocupou espaços importantes na sociedade, não antes sem ser obrigada a aparecer com vestimentas que representassem o imaginário branco do preto pobre e sofrido, e aclamada por outra grande escritora de sua época, Clarice Lispector – foram suficientemente valorizadas décadas após os lançamentos de suas obras, provocando o esquecimento seletivo de suas produções. Digo seletivo porque autores/as contemporâneos/as a ambas mantiveram-se em destaque ao longo dos anos, logrando reconhecimento e prestígio artístico, tendo seus nomes inclusos nos manuais didáticos, uma das formas mais poderosas para conquistar espaço no rol dos grandes literatos. Deixo explícito que não estou desmerecendo o teor estético e a contribuição literária de autores como Clarice Lispector. Meu intuito é questionar o motivo que levou as obras de Carolina de Jesus, por exemplo, ao esquecimento do grande público, uma vez que são obras provocadoras e importantes para o cenário literário da época.

Selecionar obras cujas autoras são negras para serem esquecidas, apagadas da historiografia literária brasileira faz parte de um projeto colonial que objetiva negar, apagar, matar da memória cultural e literária popular qualquer referência a outras matrizes de saber que não seja a branca. Machado de Assis e Cruz e Sousa³, por exemplo, são exceções e se configuram como algumas das vozes sobreviventes a esse projeto. Ao mesmo tempo, não se pode negar que passaram por situações que buscaram “amenizar” a negritude desses autores. Machado de Assis foi embranquecido com o passar do tempo, para que as futuras gerações o enxergasse como pessoa branca; a restituição da cor de Machado é algo recente, fruto de reivindicações de grupos negros organizados. Cruz e Sousa foi muitas vezes lido como o negro que queria ser branco, que utilizava elementos de seus poemas e do estilo literário a que pertencia – Simbolismo – como forma de justificar esse anseio do poeta em “querer-se branco”. Ou seja, mesmo os autores homens negros passaram – sem seu consentimento – por esse processo que buscava apagar a cor dos escritores, ainda que estes estivessem no cânone. Em outras palavras: para se estar no cânone, tinha-se que esquecer as raízes dos escritores, com exceção dos escritores brancos. Esse processo de embranquecimento não aconteceu com as

² Ainda de acordo com Fernanda Miranda, devido à avassaladora obra *Quarto de despejo – diário de uma favelada* (1960), Carolina Maria de Jesus foi “incluída no cânone como margem, sempre esteve na periferia do centro” (MIRANDA, 2019, p. 115). Tal afirmação corrobora com a discussão levantada: havia holofotes voltados para Carolina, devido à condição de mulher negra, semialfabetizada, pobre, mas que despertava interesse editorial e literário em sua época; o que não houve foi liberdade e a aceitação plena de autoria feminina negra que fugisse aos muros impostos por um cerceamento de expressão literária, de gênero e de raça.

³ Na tese “A consciência do impacto nas obras de Cruz e Sousa e Lima Barreto”, Cuti (Luiz Silva) (2005), analisa contextos e percursos literários dos dois autores, mostrando como, desde Luiz Gama, houve predomínio branco na literatura brasileira restando aos autores negros compor estratégias eficazes para romper com a barreira de cor e que inferiorizava escritores negros.

escritoras, uma vez que é recente a redescoberta de Carolina e de Firmina, assim como é recente a importância dada às obras de Conceição Evaristo.

Entendo que os cânones existem para serem rompidos, uma vez que se há alguém no topo é porque há alguém na base, sendo esquecido e toda tentativa de marginalizar escritos e escritores esconde um viés social. Deve haver um senso de respeito, justiça e coerência com os escritores brasileiros, tendo em vista a pluralidade de pessoas que se dedicam à literatura e aos textos que atribuem diferentes sentidos e visões de mundo. Marginalizar e silenciar vozes dos atingidos pela colonialidade é ainda uma estratégia que busca inferiorizar os produtores do saber e os saberes produzidos.

Hoje, a relevância dada à Evaristo, no cenário nacional, a ponto de ela receber o prêmio de Personalidade Literária do Ano, em 2019, do Jabuti, principal premiação da literatura brasileira, é fruto do trabalho de leitores/as, pesquisadores/as e professores/as, em sua maioria negros/as, que travam uma batalha com a organização social imposta e fazem com que vozes negras sejam ouvidas e lidas. A nova historiografia da literatura nacional passa por pessoas comprometidas em valorizar ancestralidades, culturas e saberes outros, proporcionando novos entendimentos e organizações textuais e sociais. Dessa forma, friso a importância em reconhecer as escritoras negras do ontem, como Firmina e Carolina, a Evaristo e suas contemporâneas, como Geni Guimarães e Miriam Alves, e as novas vozes que vêm ocupando espaços nas prateleiras – físicas e virtuais – da literatura, a exemplo de Jarid Arraes e Eliana Alves Cruz, para que não corramos o risco de termos que esperar outros anos para que elas, enfim, sejam “redescobertas” pelos leitores e pela crítica literária.

Para que possa responder aos questionamentos levantados no início do texto, bem como atender aos objetivos propostos, é necessário estabelecer um caráter metodológico que norteará a pesquisa que será aprofundada a partir desse projeto. Primeiramente, levamos em consideração que esta é uma pesquisa na área das Ciências Humanas e Sociais e, mesmo que esse não seja um impedimento para utilizarmos dados quantitativos, a abordagem será de cunho qualitativo. A escolha por essa abordagem se dá pelo fato de ela ressaltar a importância da relação entre o sujeito e o mundo onde ele está inserido, considerando a dinamicidade existente entre eles, pois, conforme Oliveira (2007, p. 60), na pesquisa qualitativa há “uma relação dinâmica entre o mundo real, objetivo, concreto e o sujeito; portanto, uma conexão entre a realidade cósmica e o homem, entre a objetividade e a subjetividade”. A metodologia consistirá em leitura e análise das narrativas, atentando para as especificidades de uma literatura afro-

brasileira⁴ que apresenta um olhar voltado aos sujeitos e às sujeitas negros e negras, os espaços onde habitam, as encruzilhadas colocadas, as práticas culturais, sociais e ancestrais as quais estão interligados. Sendo assim, farei uso de dois tipos de pesquisa: a descritiva e a bibliográfica. A utilização dos dois tipos de pesquisa se justifica pelo fato de que ambas estão relacionadas com a análise de documentos científicos, além do fato de que o caráter explicativo da pesquisa descritiva complementa e enriquece a análise bibliográfica. Acredito que o percurso metodológico traçado favorecerá observar uma relação entre as categorias escolhidas e sua relevância na escrita da autora e da literatura negra brasileira de autoria feminina.

Parto, agora, para os outros mergulhos; os mais profundos. Na primeira parte da pesquisa, será realizada a leitura da fortuna crítica da escritora Conceição Evaristo, destacando sua contribuição como intelectual negra no Brasil. Além disso, discutirei os conceitos de Modernidade/Colonialidade, bem como o de Decolonialidade e suas manifestações nos feminismos negro e decolonial, atentando para a escrita de mulheres do Cone Sul comprometidas com o reescrever da história. Alguns dos autores utilizados para tal momento serão: Dussel (1993), hooks (1995), González (2011), Collins (2019) e Lugones (2019).

Em seguida, no segundo capítulo, apresentarei a teoria do encantamento, a partir de reflexões baseadas no que dizem Simas (2020), Rufino (2019) e Oliveira (2003; 2012). Além disso, buscarei estabelecer pontos de contato e de distanciamento entre o que denomino literatura encantada e outras formas de literatura que se encontram na perspectiva do insólito, como o realismo maravilhoso, dentro da perspectiva ladina-amefricana, e do realismo animista, com base na visão de uma produção literária de África. Posteriormente, identifico, com exemplos de textos de Conceição Evaristo, o que considero corpo encantado e corpo terrestre enquanto denominações de categorias específicas para a análise das personagens e da autoria, respectivamente.

⁴ Faremos uso dos termos literatura afro-brasileira e literatura negra brasileira para nos referirmos aos textos de Conceição Evaristo. Cuti (2010) teoriza acerca do termo literatura Negro-brasileira por entender que há a necessidade de produzir uma nomenclatura própria, vinda do próprio povo negro, uma vez que nomear como literatura afro é algo vindo do colonizador como uma tentativa de anular uma perspectiva teórica brasileira de pessoas negras. Logo, a literatura produzida no Brasil por pessoas negras está relacionada às vivências e construções sociais e literárias de um povo negro situado no Brasil. Assim, o uso do prefixo *afro* seria equivocado literariamente, pois estaríamos conectados ao continente pelo fator cor de pele e aceitando a forma como os colonizadores acharam apropriado. Ao mesmo tempo em que concordamos com a concepção decolonial proposta por Cuti, observando a literatura produzida por Evaristo, é inevitável não vermos referências não só pela cor de pele como também de vivências, costumes, práticas ancestrais localizados em África e ressignificados no Brasil. A própria construção textual que permite uma aproximação às características oralizadas e corporais, relativos às culturas africanas, nos deixa margens para utilizarmos o prefixo *afro*. Dessa forma, utilizamos a nomenclatura afro-brasileira como a ideia de referência e reverência ancestral que os textos de Evaristo sinalizam, assim como entendemos e concordamos com o que postula Cuti quanto à necessidade de revisarmos termos e utilizarmos aqueles que criamos a partir das nossas experiências e vivências literárias, não aceitando a visão de poder estabelecida pela sociedade colonizadora.

Após a discussão de teorias e conceitos, a parte seguinte será de análise dos seguintes contos presentes nas obras *Olhos D'Água* (EVARISTO, 2015) a saber: “Olhos D'Água”, “Duzu-Querença” e “Ayoluwa, a alegria de nosso povo”; além disso, também analisaremos contos “Rosa Maria Rosa”, “O sagrado pão dos filhos” e “Fios de Ouro”, “A menina e a gravata” e a novela “Sabela” da obra *Histórias de leves enganos e parecenças* (EVARISTO, 2016b). A leitura analítica dos textos investigará, por meio de conexões estabelecidas através de uma linhagem oposicional e de corpos milagrosos, o desenvolvimento dos corpos encantados nas narrativas selecionadas, bem como a investigação de uma produção literária assentada na decolonialidade e no encantamento. Autoras como Martins (2007) e Werneck (2005) ajudarão nesse percurso analítico. Dessa forma, espero alcançar os objetivos propostos como também proporcionar novas possibilidades de entendimento da literatura de Conceição Evaristo.

1 PENSAMENTO DECOLONIAL E AS INTELLECTUAIS NEGRAS NO BRASIL

“Nenhuma mulher negra pode se tornar uma intelectual sem descolonizar a mente”

bell hooks

Neste primeiro capítulo, discutirei⁵ a modernidade/colonialidade bem como as consequências para o mundo contemporâneo, em especial, para os povos da América Latina com foco especial nas mulheres negras do Brasil. A partir da teoria decolonial buscarei refletir acerca da criação e permanência do racismo e sexismo na atualidade, e avaliar propostas de intervenção para a mudança do comportamento da sociedade. Por intermédio de um feminismo negro e decolonial, discutirei a participação das intelectuais negras, dentro do âmbito literário, na criação de conceitos e num repensar da existência e representação de mulheres negras na literatura negro-brasileira de autoria feminina, com ênfase na escrevivência proposta por Conceição Evaristo.

1.1 Bases do pensamento decolonial

Com a chegada dos europeus em solo americano⁶, em 1492, dá-se início ao período da modernidade. O momento de “descoberta” foi – e ainda é, mas em menor escala – retratado em manifestações artísticas e midiáticas como o momento em que os povos originários deste continente tiveram a oportunidade de saírem das trevas para a luz. A ideia de avanço, expansão territorial e cultural europeia prosperou por anos, modificando e interferindo na vida de milhões de pessoas. Quais as consequências disso? Quais os frutos da semente da colonialidade plantada há mais de 500 anos? De que forma a modernidade/colonialidade influenciou e influencia na vida de milhões dos povos originários e seus descendentes, dos negros africanos escravizados e trazidos para este continente em toda sua extensão e seus descendentes, dos mestiços, das mulheres, das pessoas de cor? Como resistir à opressão?

O projeto decolonial confronta a ideia de Modernidade criada pelos europeus em 1492 com a chegada da comitiva de Cristóvão Colombo às terras americanas. O mito da Modernidade

⁵ Nesta tese, empregarei o uso da 1ª pessoa do singular como forma de assegurar meus posicionamentos e reflexões acerca das teorias e dos textos lidos, porém, em alguns momentos, também farei uso da 1ª pessoa do plural com o intuito de aproximar o leitor da pesquisa, das discussões e das análises realizadas.

⁶ Neste trabalho, quando utilizamos o termo *americano*, estamos nos referindo ao continente de modo geral, e não aos Estados Unidos, país localizado na América do Norte. Quando formos nos referir aos cidadãos que têm os Estados Unidos como pátria, utilizaremos o termo *estadunidense*.

apontado por Enrique Dussel se dá no momento em que os corpos, a cultura e os modos de vida dos povos originários das Américas são ocupados, invadidos e colonizados pela Europa que, a partir de 1492, se considera o centro da História mundial, restando às demais partes do mundo o papel de periferia. Nesse momento, a Europa – e, consequentemente, as teorias surgidas naquele local – torna-se Universal e com a Modernidade “conquista” o domínio sobre o Outro. A colocação endossa o que diz Enrique Dussel de que “a Modernidade aparece quando a Europa se afirma como ‘centro’ de uma História Mundial que inaugura, e por isso a ‘periferia’ é parte de sua própria definição” (DUSSEL, 1993, p. 7).

Em se tratando dos povos que compõem as Américas, os europeus acreditavam que eles eram dotados de primitivismo e imaturidade; mesmo o desenvolvimento de civilizações, a exemplo da asteca, era considerada menor pelos europeus quando eles a compararam com sua sociedade, o que leva a América Latina, portanto, a não fazer parte do processo histórico mundial. Cabe, aqui, um adendo: os continentes asiático e africano também são considerados periféricos de acordo com o pensamento europeu, pois, para eles, os moldes estruturais das sociedades desses continentes não possuem as qualidades e o mesmo desenvolvimento que a Europa.

Para entender o desenvolvimento da modernidade, é preciso discutir acerca do conceito de colonialidade pelo prisma de autores que pensam tanto nas consequências desse processo quanto em formas de superá-lo. Em um primeiro momento, devemos entender que o conceito de colonialidade engloba em si a existência da modernidade. Como aponta Walter Mignolo, a colonialidade é o lado obscuro dessa nova época da história mundial, uma vez que um não existe sem o outro (MIGNOLO, 2017). Do final do século XV, mais precisamente 1492, e com maior força a partir do século XVI, as ações opressoras e de caráter imperialista dos países europeus se intensificaram nas terras consideradas “sem donos”. A dizimação dos povos originários faz parte da ideologia da Modernidade/Colonialidade comandada e difundida pelos “brancos-donos de tudo”, como diz o eu lírico no poema Vozes-mulheres. Ainda de acordo com Mignolo, a matriz colonial de poder, ou seja, o território do colonizador europeu,

é constituída e opera sobre uma série de nós histórico-estruturais heterogêneos, ligados pela ‘/’ que divide e une a modernidade/colonialidade, as leis imperiais/regras coloniais e o centros/as periferias, que são consequências do pensamento linear global no fundamento do mundo moderno/colonial. (MIGNOLO, 2017, p.10)

Dessa forma, o que se observa é a existência de poderes pré-estabelecidos, dos mais variados âmbitos, que legitimam e perpetuam uma estrutura da modernidade/colonialidade, por meio do pensamento global de soberania e história única da Europa, de ser o centro econômico, social e cultural do mundo e, por isso, ter o aval para impor seus modos de vida às periferias.

Ainda sobre o conceito de colonialidade, discuto o que é dito por Catherine Walsh. Para a pesquisadora,

A Colonialidade implica na classificação e reclassificação da população do planeta, em uma estrutura funcional para articular e administrar essas classificações, na definição de espaços para esses objetivos e em uma perspectiva epistemológica para conformar um significado de uma matriz de poder na qual canalizar uma nova produção de conhecimento. (WALSH et.al, 2018, p. 4)

A ideia trazida pela autora complementa e confirma o que já foi apresentado, principalmente, no que diz respeito aos espaços que são reclassificados e administrados no intuito de reafirmar um local de poder ou matriz colonial de poder, na classificação de Aníbal Quijano. Com essa forma de conceituar a colonialidade, Walsh reafirma a invisibilidade e ocultação de culturas consideradas subalternas pelos conhecimentos e invasão dos ocidentais europeus.

No artigo “Analítica da colonialidade e da decolonialidade: algumas dimensões básicas”, Nelson Maldonado-Torres faz a distinção entre colonialismo, colonialismo moderno e colonialidade, observando como os termos, apesar de parecidos, possuem distinções importantes quando pensamos nos processos de colonização e da ideologia dominadora praticada. Para Maldonado-Torres,

Colonialismo pode ser compreendido como a formação histórica dos territórios coloniais; o colonialismo moderno poder ser entendido como os modos específicos pelos quais os impérios ocidentais colonizavam a maior parte do mundo desde a ‘descoberta’; e colonialidade pode ser compreendida como uma lógica global de desumanização que é capaz de existir até mesmo na ausência de colônias formais. (MALDONADO-TORRES, 2019, p. 35-36)

Portanto, colonialidade vem a ser os mecanismos de opressão, violência e subordinação aos quais os territórios colonizados foram expostos e que se mantiveram mesmo após as independências dessas colônias. Por isso, justifica-se o uso da palavra desumanização no conceito de Maldonado-Torres. Em algumas pesquisas, os termos colonialismo e colonialidade

são utilizados como sinônimos; mesma situação acontece com os vocábulos decolonial e descolonial.

Os mecanismos de opressão, violência e subordinação podem ser exemplificados pelo genocídio, inicialmente, das populações nativas e, posteriormente, dos negros; pelo racismo, fruto do pensamento de raça superior, que imperou durante os séculos de escravidão; pelo poder sobre os corpos com ênfase nos corpos das mulheres, que eram estupradas; a imposição religiosa, que serviu como justificativa para várias atitudes de repressão e apagamento; além da imposição cultural e o desmatamento descontrolado da fauna, bem como a exploração de outras riquezas naturais. Todas as formas de colonialidade do poder, do saber e do ser deixaram marcas que, até hoje, são vividas e visíveis.

O genocídio dos povos originários foi uma das primeiras marcas da modernidade/colonialidade. A ideia de supremacia dos europeus também pode ser observada na escolha dos vocábulos, a exemplo de descobrir e conquistar, estando ambos ligados ao processo de destruição da cultura dos indígenas. Os dois verbos sugerem que os territórios latinos da América estavam escondidos. Mas, escondidos de quem e do quê? Para os intelectuais e todos aqueles envolvidos no movimento de expansão territorial europeu – colonialismo – as pessoas e as terras estavam escondidos da modernidade, da civilização, dos bons costumes, da religião, do único conhecimento válido, ou seja, tudo que era próprio e difundido pelo Ocidente. Ou seja, eles estavam privados de uma convivência com as pessoas de classe, com a cultura e com o saber. Ao *descobrirem* as terras do continente americano e tudo o que nelas habitavam, o colonizador enxergou uma oportunidade de impor seus costumes e tradições e de se apoderar daquilo que achava que era sua propriedade, uma vez que não havia outro ser humano moderno naquelas terras. Fazendo isso, os colonizadores veem os povos originários como extensões de si, negando a esses povos as suas identidades. Enrique Dussel chama de encobrimento do Outro a invenção que os europeus faziam dos povos desconhecidos, justamente por não saberem lidar com o novo, por isso a ideia do Outro como “o ‘si-mesmo’ já conhecido (asiático) e só reconhecido (negado então como Outro): em-coberto” (DUSSEL, 1993, p. 32).

O filósofo continua discutindo sobre a teoria do encobrimento: “A América não é descoberta como algo que resiste *distinta*, como o *Outro*, mas como a matéria onde é projetado o ‘si-mesmo’”. Então não é o ‘aparecimento do Outro’, mas a ‘projeção do si-mesmo’: encobrimento” (DUSSEL, 1993, p. 35). É a partir desse momento que podemos pensar na ideia de *conquista* e, conseqüentemente, genocídio. Como “bárbaros” que não conheciam a verdadeira forma de vida social, política e econômica, coube ao colonizador “ensiná-los”.

Porém, a metodologia empregada não foi benéfica para os povos originários, uma vez que os colonizadores utilizaram-se da violência e do genocídio para “pacificar” os povos nativos. A *conquista* foi sanguinária, impiedosa, destrutiva e opressora. O eu moderno europeu valeu-se do poderio militar para prosseguir com sua ideia de “salvação” dos povos americanos, destituindo-os de seu caráter enquanto Outro, pois “a ‘conquista’ é a afirmação prática do ‘Eu conquisto’ e ‘negação do Outro’”, como aponta Dussel (1993, p. 49). O colonizador desconsidera a história dos nativos americanos, anexando-os à sua história e aos seus costumes, como se fizessem parte de uma mesma cultura, com o objetivo de negar as diferenças e/ou suprimi-las para que, ao fim, elas fossem extintas e prevalecesse a ideia de um povo soberano. O povo europeu do ocidente.

A forma como a modernidade/colonialidade se desenvolve em vários âmbitos é cruel. De acordo com Aníbal Quijano, a colonialidade do poder é “a ideia de ‘raça’ como fundamento do padrão universal de classificação básica e de ‘dominação social’” (QUIJANO, 2002, p. 4). Os espaços da colonização europeia estão impregnados das consequências dessa dominação, que afeta setores materiais, sociais e políticos. A colonialidade do poder é o eixo que sustenta e fundamenta os princípios da exploração, conquista e dominação dos territórios, corpos, culturas e saberes. É devido à ideia de raça como base de supremacia racial e social que há a escravização dos corpos indígenas e de corpos negros. A justificativa da existência de uma raça superior e de raças inferiores foi primordial para a cultura da escravidão, que apresenta seus vestígios e consequências até os dias atuais. A prática do racismo, aponta Mignolo, é justificada por meio da globalidade, que é parte da retórica da modernidade e da colonialidade do poder, juntamente com as práticas econômicas que punham valor monetário sobre as vidas, valorizando umas e desvalorizando outras. Esse caráter da suposta superioridade da raça vista no tratamento animalesco e de mercadoria dado aos negros escravizados, deixou como consequência o racismo, que pode ser exemplificado quando a história nos diz que

os compradores apalpavam seus corpos para observar o estado de saúde de mulheres e homens, observavam seus dentes para ver se estavam em boas condições, e, segundo seu tamanho, idade e força, pagavam em moedas de ouro o valor de suas pessoas, de suas vidas. Depois eram marcados com ferro em brasa. (DUSSEL, 1993, p. 163)

A colonização do corpo faz parte da violência da modernidade/colonialidade. Quando pensamos no corpo da mulher, podemos retomar tanto as indígenas quanto às negras escravizadas que eram tomadas/possuídas/dadas como propriedade (corpo como território) aos

homens brancos, seja como sinal de pacificação – como aconteceu com os povos originários – seja pela ideia de apropriação do corpo do ser humano como objeto – caso das mulheres negras escravizadas. Enrique Dussel chama isso de ego erótico, que servia para reafirmar a posição de soberania do colonizador na sociedade. Nessas relações, pode-se perceber tanto o machismo quanto o preconceito étnico-racial, pois os colonizadores casavam-se entre si, ou seja, homens brancos com mulheres brancas, tendo com as mulheres de cor apenas relações sexuais por capricho, ideia de pertença e superioridade. A modernidade não é apenas a adesão e expansão de novas tecnologias e moldes econômicos, ela é, também, a face da desigualdade, da injustiça, da violência e do desrespeito aos seres humanos.

Quanto ao cristianismo, Dussel apresenta uma ambiguidade entre a história de vida de Jesus Cristo, a ideologia que fundamenta o cristianismo e a relação da instituição eclesial com os habitantes dos territórios colonizados:

por um lado, o fundador do cristianismo que é um crucificado, uma vítima inocente na qual se fundamenta a memória de uma comunidade de crentes, a igreja; e, por outro lado, se mostra uma pessoa humana moderna com direitos universais. E é justamente em nome de uma tal vítima e de tais direitos universais que se vitimam os índios. [...] É um processo de racionalização próprio da Modernidade: elabora um mito de sua bondade ('mito civilizador') com o qual justifica a violência e se declara inocente pelo assassinato do Outro. (DUSSEL, 1993, p. 58-59)

Da mesma forma, a Igreja Católica e o cristianismo de forma geral, justificavam a escravização dos povos negros em nome de uma condição: a falta de alma. Por meio de uma interpretação tendenciosa de uma passagem bíblica⁷, o catolicismo deu abertura e validou a dizimação de povos e etnias de África, o estupro de mulheres, a separação de famílias, o rompimento e desarticulação de culturas e tradições distintas. Por esse motivo, a igreja é em parte responsável pelos horrores da desumanização sofridos pelos negros. Além disso, a obrigatoriedade de professar a fé cristã atua como um dos mecanismos de apagamento da existência das culturas e religiosidades de diferentes nações africanas tanto em terras brasileiras quanto em outros territórios americanos onde a escravização dos negros foi fortemente difundida.

⁷ A passagem em questão está no livro do Gênesis 9, 18-27, com ênfase nos últimos versículos: “²⁴Quando Noé acordou da embriaguez, ficou sabendo o que seu filho mais jovem tinha feito. ²⁵E disse: ‘Maldito seja Canaã. Que ele seja o último dos escravos para seus irmãos’. ²⁶E continuou: ‘Seja bendito Javé, o Deus de Sem, e que Canaã seja escravo de Sem. ²⁷Que Deus faça Jafé prosperar, que ele more nas tendas de Sem, e Canaã seja seu escravo’” (BÍBLIA, Gênesis 9, 24-27). Os africanos seriam, então, descendentes de Canaã e, por isso, poderiam ser escravizados.

Enrique Dussel desenvolve o conceito de “Mito da Modernidade” que é, pela lógica da invasão, conquista e encontro, colonização e genocídio dos indígenas, culpar o Outro pela violência que lhe é causada (DUSSEL, 1993). Para o pesquisador, o conceito de modernidade

mostra o sentido emancipador da razão moderna com respeito de civilizações com instrumentos, tecnologias, estruturas práticas políticas ou econômicas menos desenvolvidas, ou ao menor grau de exercício da subjetividade. Mas, ao mesmo tempo, oculta o processo ‘de dominação’ ou ‘violência’ que exerce sobre outras culturas. Por isso, todo o sofrimento produzido no Outro fica justificado porque se ‘salva’ a muito ‘inocentes’, vítimas da barbárie dessas culturas. (DUSSEL, 1993, p. 77-78)

Com isso, observo que um dos principais mitos da modernidade, como denomina o autor, é transformar as vítimas em culpas pelas violências sofridas e os algozes, em inocentes. A justificativa do uso da violência é, portanto, irracional, uma vez que propor a inversão de papéis se configura como mais um exercício do poder europeu. Ao identificar os verdadeiros culpados e inocentes nessa conjuntura, podemos descobrir os efeitos da modernidade e suas consequências que aparecem em formato de exploração, violência, opressão, alienação, apagamento. Vê-se quem são as vítimas, reconhecem-se os danos causados, emprega-se uma política de ação conjunta em prol da solidariedade, da criação de novos ideais, perspectivas e sociedades nas quais o sentimento de alteridade possa se desenvolver.

No entanto, quando se legitima o expansionismo europeu e as formas impostas de soberania, a colonialidade do poder desenvolve, também, outros tipos de colonialidade, como a do saber. Dentro desta perspectiva, observamos que o saber, enquanto parte constitutiva do poder, também exerce influência nas práticas sociais e políticas, atuando como um instrumento de dominação e repressão. Aqueles que detêm o conhecimento são os mesmos que subalternizam e decidem por quem, quais culturas e profissionais os espaços sociais devem ser ocupados, de modo a perpetuar uma hierarquia, o que inferioriza a maioria da população. O saber, portanto, também é um aspecto produzido pela modernidade/colonialidade, a qual recebe o nome de eurocentrismo, que, segundo Quijano (2002, p. 4) é a “forma hegemônica de controle da subjetividade/intersubjetividade, em particular, no modo de produzir conhecimento”.

A partir dos conceitos de colonialidade apresentados, compreendo que ela é um estrutura moderna que classifica as sociedades conforme um padrão em que a cultura europeia, os europeus e seus descendentes, bem como seu intelecto são superiores aos outros povos. Pautados nessa ideologia, eles sujeitaram os Outros a diferentes formas de opressão, que não

acabaram com a independência política. Pelo contrário, as consequências da colonialidade continuam atuando, de forma desumana, nas sociedades contemporâneas.

Refletir acerca da modernidade/colonialidade e seu processo, marcas e heranças é imprescindível para organizar e construir um poder, saber e atitude decolonial. Mas, o que vem a ser decolonial? Como aponta Mignolo, o decolonial é uma das formas possíveis para que os povos colonizados libertem-se da matriz colonial de poder, modificando e transformando as hierarquias a partir da análise da colonialidade (MIGNOLO, 2017). Tirando a legitimidade da matriz colonial será possível reestruturar a sociedade, levando em consideração o conhecimento, gênero, raça e costumes, sobrepondo-os aos ideais da moderna/colonialidade. A modernidade trouxe um custo muito alto aos ameríndios, aos africanos escravizados em terras da latino-américa, aos descendentes de ambos e, de forma geral, às mulheres. O sexismo, o racismo estrutural, a violência, a pobreza, a divisão de classes, o preconceito são algumas heranças indesejáveis de uma ideologia/práxis colonizadora, que encontrou no europeu moderno sua forma mais avassaladora de existir. A prática da resistência pela decolonialidade⁸ é um dos meios de reverter as situações produzidas a partir de 1492. São novos caminhos que precisam ser traçados e trilhados nas mais diferentes áreas e por todos os atingidos pela modernidade/colonialidade.

A colonialidade aplicou restrições para a existência dos povos africanos e originários, por isso a necessidade de resistir aos propósitos de dominação e apagamento definidos, no objetivo de repensar, reconstruir, refazer, reorganizar, reumanizar a sociedade por meio de releituras da nossa história. Os movimentos de resistência, a exemplo do Movimento Negro, são lutas sociais que fazem uso da reelaboração dos fatos, proporcionando aos atores uma participação efetiva na reconstrução do saber, tornando-os protagonistas. A criação de um pertencimento comunitário por parte do africano em terras americanas, desde o período da escravização, por meio da música, lendas, mitos e histórias que foram repassadas, constroem um saber ético e moral, uma memória coletiva, o que mostra que as organizações contra o

⁸ Nesta tese, farei uso dos termos decolonial e decolonialidade por entender, assim como Maldonado-Torres (2019, p. 36), que “se a descolonização refere-se a momentos históricos em que os sujeitos coloniais se insurgiram contra os ex-impérios e reivindicaram a independência, a decolonialidade refere-se à luta contra a lógica da colonialidade e seus efeitos materiais, epistêmicos e simbólicos.” Também concordo com o argumento linguístico de Catherine Walsh em suprimir a letra /s/. Assim como Walsh, o objetivo em usar decolonial e não descolonial “No es promover un anglicismo. Por el contrario, pretende marcar una distinción con el significado en castellano del “des” y lo que puede ser entendido como un simple desarmar, deshacer o revertir de lo colonial. Es decir, a pasar de un momento colonial a un no colonial, como que fuera posible que sus patrones y huellas desistan en existir. Con este juego lingüístico, intento poner en evidencia que no existe un estado nulo de la colonialidad, sino posturas, posicionamientos, horizontes y proyectos de resistir, transgredir, intervenir, in-surgir, crear e incidir. Lo decolonial denota, entonces, un camino de lucha continuo en el cual se puede identificar, visibilizar y alentar “lugares” de exterioridad y construcciones alter-(n)ativas” (WALSH, 2013, p. 25).

processo de controle – do saber e dos corpos – já atuava em séculos passados, buscando a humanização de pessoas que eram forçadas ao trabalho escravo por não serem considerados seres humanos.

Catherine Walsh afirma que a memória coletiva foi uma das formas encontradas pelos povos originários da América Latina e, em seguida, dos africanos para “resistir, transgredir e subverter a dominação, para seguir sendo, sentindo, fazendo, pensando e vivendo – decolonialmente – apesar do poder colonial”⁹ (WALSH, 2013, p. 25). Dessa forma, o princípio da resistência e toda as outras ações correlatas estão na memória coletiva, uma vez que os ancestrais e as figuras importantes para os povos originários e africanos que se relacionam com que aqueles que os guiam à luz por meio de ensinamentos, palavras e ações, fazendo com que, hoje, o sentido decolonial do ser esteja em diversas esferas, como política, social e cultural, bem como atua na manutenção da tradição dos povos sem a invasão do saber dos invasores.

De acordo com Pilar Cuevas Marín, criou-se, junto à memória coletiva, “um corpus teórico-metodológico a partir do qual ‘outras’ narrativas históricas começaram a ser produzidas que deram forma dissidente às oficiais, apontando o alcance de um conhecimento que emergia do movimento popular daquele momento”¹⁰ (MARÍN, 2013, p. 69). Percebemos, portanto, que a história coletiva permitiu o surgimento de questionamentos acerca da história oficial, produzindo novos debates sociopolíticos e culturais, a partir de estudos da subalternidade e do intercultural, atestando pensamentos e ações decoloniais juntamente com as participações populares. Uma das marcas da colonização é a política ou cultura do silenciamento que inferiorizava e silenciava os saberes, conhecimentos e as histórias dos povos. Impedir que traços marcantes das culturas fossem divulgadas e atingissem determinados patamares à nível social é uma forma de encobrir, apagar as histórias que divergem dos moldes oficiais. O fato de buscar simplificar ou subdesenvolver as origens e rituais, por exemplo, das culturas africanas e nativos das Américas é um modo de subalternizar os saberes dos outros, colocando-os em uma espécie de ignorantes ou limitados intelectualmente, enquanto os europeus são vistos – e colocados por eles mesmos – em um pedestal de condição intelectual elevada, complexa e longínqua. Refutar o pensamento do colonizador é um ato decolonial da conscientização de uma existência questionadora que busca reescrever sua história, entendendo os papéis sociais dos indivíduos

⁹ Tradução livre de: “resistir, transgredir y subvertir la dominación, para seguir siendo, sintiendo, haciendo, pensando y viviendo – decolonialmente – a pesar del poder colonial”.

¹⁰ Tradução livre de: “un corpus teórico y metodológico desde el cual se empezó a producir ‘otras’ narrativas históricas que dieron forma disidente a las oficiales, señalando el alcance de un conocimiento surgido a partir del movimiento popular de aquel momento”.

“e simultaneamente, vislumbrar aos sujeitos individuais e coletivos, como parte de legados históricos, sociais e culturais complexos”¹¹ (MARÍN, 2013, p. 100).

Refutar as teorias modernas do Ocidente que não comportam as especificidades e diversidades dos povos da América Latina – primeiro por rebaixarem os valores culturais dos nativos; segundo, por não saberem lidar com o novo, com o Outro, vendo-os como extensão de si, provocando um reducionismo ideológico aos valores dos latino-americanos – é uma atitude importante para analisar as situações dos territórios marcados pela modernidade/colonialidade. Portanto, é necessária uma pedagogia decolonial que

opera além dos sistemas educativos (escolas e universidades), nela convoca os conhecimentos subordinados pela colonialidade do poder e do saber, dialoga com as experiências críticas e políticas que se conectam com as ações transformadoras dos movimentos sociais, é enraizada nas lutas e práxis de povos colonizados e é pensada com e a partir das condições dos colonizados pela modernidade ocidental. (WALSH, 2016, p. 5)

A pedagogia decolonial vai buscar nos conhecimentos dos povos colonizados uma maneira de transformar a sociedade, uma vez que está voltada ao benefício das pessoas contra as consequências de anos de colonialidade. Não apenas de forma teórica, mas, e principalmente, por meio de ações concretas que viabilizem aos colonizados artifícios para manobram e resignificarem as marcas obscuras da modernidade, tanto nas práticas econômicas quanto nas políticas e culturais.

Essas pedagogias são práticas “que incitam possibilidades de estar, ser, sentir, existir, fazer, pensar, olhar, escutar e saber de outro modo, pedagogias dirigidas e ancoradas em processos e projetos de caráter, horizonte e intenção decolonial”¹² (WALSH, 2013, p. 28). A teoria da decolonialidade surge para servir como uma forma de resistência, de práxis, bem como lembrar que os legados da colonialidade persistem, mesmo com o fim do colonialismo formal, ou seja, a independência política das colônias. O decolonial atua em âmbitos distintos da sociedade – acadêmico, político, econômico, educacional, religioso – formando frentes de resistências e combates contra os malefícios da modernidade. É uma luta coletiva, tanto popular quanto intelectual, pela liberdade total no que diz respeito do ser, do saber e do poder, principais meio de atuação da moderna/colonialidade.

¹¹ Tradução livre de: “y de manera simultánea, vislumbrar a los sujetos individuales y colectivos, como parte de legados históricos, sociales y culturales complejos”.

¹² Tradução livre de: “que incitan posibilidades de estar, ser, sentir, existir, hacer, pensar, mirar, escuchar y saber de otro modo, pedagogías enrumadas hacia y ancladas en procesos y proyectos de carácter, horizonte e intento decolonial”.

Ainda hoje, há a necessidade de o latino-americano se livrar das amarras da modernidade, para que esta seja superada. Como afirma Maldonado-Torres,

[...] são os condenados e os outros, que também renunciam à modernidade/colonialidade, que pensam, criam e agem justos em várias formas de comunidade que podem perturbar e desestabilizar a colonialidade do saber, poder e ser, e assim mudar o mundo. A decolonialidade é, portanto, não um evento passado, mas um projeto a ser feito. (MALDONADO-TORRES, 2019, p. 50)

É a emancipação do homem vitimado pelo próprio homem. É a liberdade do ser, saber e poder. O giro decolonial, o afastamento do homem da modernidade/colonialidade, permite que a sociedade questione, transforme, crie, redirecione seu olhar para outras perspectivas de mundo, arte, sociedade, espiritualidade e ativismo.

1.2 Feminismo decolonial e pensamento afro-latino-americano

É necessário repensar a sociedade a partir da colonialidade e seus efeitos nos dias de hoje para percebermos a manutenção dos privilégios de poucos e a inferiorização da maioria das pessoas que, desde a colonização, são invisíveis e diminuídos a produtos, peças sem identidade e poder de fala. As mulheres são algumas dessas peças de baixo valor cuja existência foi restrita a trabalhos domésticos fora de casa ou trabalho no campo (situação das mulheres negras) ou o cuidado com a família, sem a possibilidade de trabalhar fora (mulheres brancas). De forma geral, as mulheres, em sua maioria, não tinham voz; as que conseguiam algum espaço na sociedade raramente eram ouvidas e precisaram enfrentar o sexismo presente em um mundo notadamente dominado por homens. Como forma de modificar a situação, grupos de mulheres de diferentes raças e classes sociais se reuniam no objetivo de alcançarem melhores condições de vida e de direitos. Surgia o feminismo¹³ e a luta de mulheres contra o machismo e a opressão de gênero. Mas, dentro desses grupos, quem eram as mulheres que tinham voz? Para quem os

¹³ De acordo com Pinto (2010), a primeira onda do feminismo aconteceu na Inglaterra, no fim do século XIX. Desde então, as mulheres dentro e fora da Europa começaram a lutar por direitos, como o direito ao voto. No entanto, o *boom* do feminismo aconteceu no século XX, a partir da década 1960 com movimentos nos EUA e na Europa Ocidental. Nesse período, como se sabe, iniciava-se, no Brasil, o regime ditatorial que coibia os movimentos sociais, dentre eles, o feminismo. Com a redemocratização na década de 80, o feminismo brasileiro fortaleceu-se, não só em teoria como também em ações. No entanto, assim como na Europa e nos Estados Unidos, refletia os anseios das mulheres brancas. De acordo com Sueli Carneiro (2011, p. 121), “as mulheres negras assistiram, em diferentes momentos de sua militância, à temática específica da mulher negra ser secundarizada na suposta universalidade de gênero. [...] Ou seja, o movimento feminista brasileiro se recusava a reconhecer que há uma dimensão racial na temática de gênero que estabelece privilégios e desvantagens entre as mulheres.”

direitos foram conquistados? O feminismo europeu e seu caráter universal alcançava bons resultados, como o direito de trabalhar fora de casa para mulheres brancas, por exemplo. Mas, quais mulheres eram verdadeiramente beneficiadas por essas iniciativas? Dentro do movimento, as mulheres brancas ocupavam maiores espaços de fala, logo, elas foram as beneficiadas, uma vez que suas pautas eram amplamente discutidas. Então, quais as saídas desenvolvidas pelas mulheres de cor para que fossem ouvidas e tivessem uma garantia maior de direitos? O feminismo negro surgido nos Estados Unidos em meados do século XX foi uma resposta das mulheres negras que observaram, a partir do conceito de interseccionalidade, uma estratégia política e social para reafirmarem suas existências e direitos. Outra alternativa pensada e produzida por mulheres não brancas, fora do eixo Europa-Estados Unidos, foi o feminismo decolonial.

O feminismo decolonial é uma luta contra a hegemonia que impôs às mulheres de cor condições sociais, econômicas, políticas e intelectuais desfavoráveis, além disso, vem a ser um combate ao racismo que afeta negras, indígenas e mestiças. Uma vez que as condições de gênero, raça e classe interferem diretamente nos direitos e tratamentos das pessoas, as mulheres de cor passaram por situações de desumanização nas quais não eram reconhecidas como seres humanos, mas, sim, como produtos. Atento às questões das teorias do embranquecimento, da retirada da identidade cultural e individual desses grupos de pessoas, do racismo, das desvalias econômicas através do capitalismo que oprimem mulheres negras, ameríndias e mestiças, o feminismo decolonial se articula como um “processo que é coalizão, intercultural e transformador”¹⁴ (ESPINOSA, et. al, 2013, p. 406), por meio de uma pedagogia decolonial de reflexão constante dos atos, projetos e movimentos que lutam contra a colonialidade de gênero e a branquitude hegemônica. A pedagogia do feminismo decolonial

[...] revisa nossas interpretações do mundo e da ordem instituída por meio do exercício de rastrear os processos pelos quais certos sentidos do mundo foram impostos, enquanto outros foram constantemente descartados ou tornados invisíveis ao ponto de impor uma ordem social que ameace os interesses da maioria ao mesmo tempo que privilegia a hegemonia e um sistema de privilégios para determinados grupos.¹⁵ (ESPINOSA, et. al, 2013, p. 412)

¹⁴ Tradução livre de: “proceso que es coalicional, intercultural y transformador”.

¹⁵ Tradução livre de: “revisa nuestras interpretaciones del mundo y el orden instituido a través del ejercicio de rastrear los procesos mediante los cuales fueron impuestos determinados sentidos del mundo, mientras otros han sido sostenidamente desechados o invisibilizados, al punto de imponer un orden social que atenta contra los intereses de la mayoría mientras favorece la hegemonia y un sistema de privilegios para determinados grupos”.

O feminismo decolonial entende que a resistência deve ser feita de modo articulado, com mulheres conectadas, inteiras, apesar de anos de inferiorização que as compartimentaram e buscaram deixá-las sem identidade. O feminismo branco não atendia às agendas de necessidades das mulheres de cor, o que acarretou reforço de estereótipos, posições sociais e reprodução de padrões eurocêtricos, que marginalizam milhares de mulheres. Por esse motivo, a atuação do feminismo decolonial é, ao mesmo tempo, individual e coletiva, pois, com a reflexão e conscientização pessoal das consequências da colonialidade, parte-se para o processo de coletividade em que se investiga discursos e atitudes dos que estão no poder para, enfim, desarticular os projetos da modernidade.

Em “Rumo a um feminismo decolonial”, María Lugones apresenta outra teoria para pensar o modo capitalista e moderno da opressão de gênero, raça e sexualidade, além da interseccionalidade pensada pelas feministas negras: a colonialidade de gênero. Para Lugones, as categorias de homem e mulher, dentro do contexto de colonização e, portanto, moderno, servem apenas para definir o homem e a mulher do ocidente, não as pessoas colonizadas no Caribe e nas Américas: “Somente homens e mulheres civilizados são humanos; povos indígenas das Américas e escravos africanos eram classificados como não humanos – animais, incontrolavelmente sexuais e selvagens” (LUGONES, 2019, p. 358). O que se entende por civilizado, dentro da lógica da colonialidade, é o burguês, branco, europeu, heterossexual, ou seja, colonizador, governante, superior e ser humano; o que não pertencesse ou não preenchesse tais descrições não poderia ser considerado humano. Logo, a diferenciação de sexo e de gênero – homem e mulher (que mantinha sua natureza pura de pessoas que servia ao homem, em todos os aspectos possíveis) – recai como uma dicotomia para a definição e para o modo comportamental da modernidade. Desse modo, os “homens” colonizados são reconhecidos como machos; e as “mulheres” colonizadas, fêmeas. Daí denota-se o caráter animalesco atribuído aos povos.

Essa ideologia colonial de desumanizar o colonizado traz consequências, como a ideia de dominação de gênero. É a partir disso que a estudiosa vai introduzir e trabalhar o conceito de colonialidade de gênero – acrescentando mais um item à colonialidade do poder, saber e ser, criticando Aníbal Quijano por tratar do gênero apenas no que se refere ao “acesso sexual às mulheres” (LUGONES, 2019, p. 361). Como resistência e forma de superar a colonialidade dos gêneros, surge o feminismo decolonial. A intelectual diz:

Meu objetivo é focar na esfera subjetiva-intersubjetiva para revelar que as opressões desagregadoras desmontam o salto subjetivo-intersubjetivo da

agência das mulheres colonizadas. Eu chamo a análise dessa opressão racializada, capitalista e de gênero de “colonialidade dos gêneros”; a possibilidade de superar a colonialidade dos gêneros é o “feminismo decolonial”. (LUGONES, 2019, p. 363)

Ao fazer isso, a autora estrutura uma pedagogia decolonial de resistência à colonialidade de gênero, acreditando que, em coletividade, os seres oprimidos podem lutar por visibilidade, reconhecimento, que funcionem como meios de libertação contra a colonialidade opressora, ressignificando coisas e modificando estruturas sociais de dominação e exploração nas categorias interseccionais apresentados pelo feminismo negro.

Outras feministas latino-americanas vão utilizar a categoria de colonialidade de gênero para embasar a teoria e a ação do feminismo decolonial. É o caso de Yuderkys Espinosa Miñoso. No ensaio “De por qué es necesario un feminismo decolonial”, a autora reafirma a necessidade do feminismo, mas, principalmente, de um que relê, reescreve, reelabora significados, que busca formas de acabar com os projetos desenvolvidos pela colonialidade do gênero, de modo que seja um “Movimiento social que reúne ‘mulheres’ (sejam qual for a nossa posição sobre quem se encaixa na categoria) e que busca reverter a ordem específica de dominação que lhes é próprio”¹⁶ (ESPINOSA MIÑOSO, 2016, p. 143). É evidente que Miñoso reforça a ideia de um feminismo decolonial para as mulheres (ou não mulheres) de toda a América Latina, oprimidas pelas facetas da modernidade, como os vieses racista e eurocêntrico. A autora vai além ao criticar a ideia de avanço das mulheres divulgado pelo feminismo branco, uma vez que esse “avanço” não atingiu a todas. Esse suposto progresso, põe, mais uma vez, as europeias e eurocentradas como protagonistas, por orquestrarem e lutarem pelos direitos das mulheres. Dessa forma, observo que o movimento que deveria lutar pelas mulheres em seu sentido mais amplo, acaba sendo restrito a um contingente já privilegiado, e a Europa continua sendo o ponto principal para se detectar mudanças sociais. Espinosa demonstra sua angústia acerca dessa fato:

Este ideal de “unidade na opressão”, realizado desde a academia até amplos setores do movimento feminista e de mulheres (apesar dos ataques de feminismo de cor, da lesbianidade feminista, do pós-estruturalismo e a teoria queer), continua a operar como um coringa para legitimar qualquer tipo de empresa e objetivos com a ilusão de que servem aos interesses comuns, mesmo quando estes objetivos mostram como seu único propósito a conquista do bem-estar e o aprofundamento das diferenças de privilégios de classe e raça entre aquele sujeito cada vez mais amplo do feminismo. Isso é historicamente

¹⁶ Tradução livre de: “movimiento social que aglutina a ‘las mujeres’ (cualquiera que sea nuestra postura respecto de quién cabe en la categoría) y que busca revertir el orden específico de dominación que le es propio”

evidente naquilo que são considerados os mais celebrados “triunfos” do movimento feminista, triunfos que efetivamente representam um avanço dentro da ordem das democracias liberais e modernas e que justamente a partir da perspectiva feminista decolonial que propomos aprofundam a colonialidade garantindo o bem-estar para algumas – as mulheres de privilégios branco e burgueses – em detrimento da grande maioria racializada.¹⁷ (ESPINOSA, 2016, p. 145)

Para se pensar em metodologias eficazes para atuação contra a colonialidade, conforme Ochy Curiel,

[...] é necessária uma releitura “da história”, das histórias, situarmos em contextos transpassados pelo colonialismo, realizar uma compreensão mais completa das opressões como parte intrínseca da colonialidade contemporânea e, desde aquele momento, realizar nossas teorizações e direcionar nossas práticas políticas¹⁸. (CURIEL, 2014, p. 48)

Com essa colocação, entendemos a importância de repensar nossas atitudes para ver se estamos reproduzindo, ainda que de modo inconsciente, ações e situações próprias da modernidade/colonialidade do ser, poder, saber e de gênero, e mantendo a posição de privilégios e de opressão contra aqueles com quem deveríamos nos unir e dividirmos as consequências devastadoras da modernidade. De acordo com a feminista, “A proposta decolonial propõe um abandono da colonialidade do poder, do saber e do ser, justificava da retórica da modernidade, do progresso e da gestão democrática *imperial*”¹⁹ (CURIEL, 2014, p. 56), o que faz com que os adeptos de uma causa decolonial reflitam acerca das atitudes, dos espaços ocupados, de que forma se beneficiam e, ao mesmo tempo, quem exploram, caso estejam em tal situação. É repensar o saber já consagrado, a epistemologia valorizada, bem como visibilizar os saberes dos Outros, legitimando-os. As metodologias propostas por Ochy Curiel apontam ações voltadas à revisão e reestruturação dos espaços e dos saberes. Além disso,

¹⁷ Tradução livre de: “Este ideal de “unidad en la opresión”, sostenido desde la academia hasta amplios sectores del movimiento feminista y de mujeres (a pesar de los embates de feminismo de color, del lesbianismo feminista, del posestructuralismo y la teoría *queer*), sigue operando como comodín para legitimar cualquier tipo de empresa y objetivos con la ilusión de que sirven a los intereses comunes, incluso cuando estos objetivos muestran como único fin el logro del bienestar y la profundización de las diferencias de privilegios de clase y raza entre ese cada vez más amplio sujeto del feminismo. Esto se pone en evidencia históricamente en lo que se consideran los celebrados “triunfos” del movimiento feminista, triunfos que efectivamente representan un avance dentro del orden de las democracias moderno-liberales y que justamente desde la mirada feminista descolonial que proponemos profundizan la colonialidad asegurando bienestar para unas –las mujeres de privilegios blanco burgueses– en detrimento de la gran mayoría racializada”.

¹⁸ Tradução livre de: “es necesaria una relectura de “la historia”, de las historias, situarnos en contextos traspassados por el colonialismo, hacer una comprensión más compleja de las opresiones como parte intrínseca de la colonialidad contemporánea y, desde allí, hacer nuestras teorizaciones y direccionar nuestras prácticas políticas”.

¹⁹ Tradução livre de: “La propuesta decolonial propone un desprendimiento de la colonialidad del poder, del saber y del ser que justifica la retórica de la modernidad, el progreso y la gestión democrática *imperial*”.

ao voltar-se para as problematizações, ela acena ao pensamento de Yuderkys Espinosa quanto esta diz que, para eliminar a colonialidade, é preciso e possível a participação de todos que buscam promover uma sociedade antirracista e decolonial (ESPINOSA MIÑOSO, 2016).

A resistência à colonialidade dos gêneros surge quando a feminista decolonial percebe tanto os pontos de tensão provocados pela modernidade quanto a sua subjetividade enquanto colonizada, impondo uma atitude de resposta às diferenças de tratamento, condições e oportunidades. Para resistir é necessário existir, perceber e enfrentar, individual e coletivamente, as situações de opressão, pois os privilégios continuam pertencendo àqueles que, dentro de um grupo, possuem as características mais próximas aos homens, brancos, burgueses, cristãos e europeus/eurocentrados. Os que mais se distanciam desse ideal (mulheres, não brancas, pobres, não cristãs, descendentes de indígenas e/ou africanos) devem apoiar-se umas nas outras, resistindo e reestruturando a sociedade por meio de um feminismo decolonial e interseccional ou sobrar apenas a falsa ideia de universalidade e avanço. Por esse motivo,

[...] entendemos que o feminismo decolonial coleta, revê e dialoga com o pensamento e as produções que vêm desenvolvendo pensadoras, intelectuais, ativistas e lutadoras, feministas ou não, de ascendência africana, indígena, mestiça, populares, campesinas, migrantes racializadas, bem como com aquelas estudiosas brancas comprometidas com a subalternidade na América Latina e no mundo²⁰. (ESPINOSA, 2016, p. 151)

Diferente de um ponto de vista ideológico fragmentado, o feminismo decolonial dialoga com teorias diversas com o objetivo de refletir sobre as opressões raciais e de gênero oriundas da matriz colonial de poder, de onde surge a colonialidade de gênero. Isso demonstra a necessidade de valorizar a multiplicidade, a diversidade e a coletividade para o resistir. Todos os “outros e outras” que também sofrem as diferenças e imposições da colonialidade de gênero são necessários para a mudança de cenários, espaços e vidas marcadas pela cicatriz da modernidade. O sentimento de necessidade de uma coalisão ou de uma unidade contra a matriz colonial de opressão é algo reafirmado por várias feministas decoloniais, a exemplo de Espinosa. Ela indaga se é possível unir-se a homens, mulheres brancas e mulheres brancas mestiças na luta dos movimentos antirracistas e do decolonial, ao passo em que responde:

²⁰ Tradução livre de: “entendemos que el feminismo decolonial recoge, revisa y dialoga con el pensamiento y las producciones que vienen desarrollando pensadoras, intelectuales, activistas y luchadoras, feministas o no, de descendencia africana, indígena, mestiza, popular, campesina, migrantes racializadas, así como aquellas académicas blancas comprometidas con la subalternidad en Latinoamérica y en el mundo”.

Elas, vocês, nós, não estamos aqui porque ocupamos lugares “exclusivos” de opressão ou privilégio; estamos aqui porque estamos comprometidas em combater o que produz esses lugares diferenciados onde estamos; estamos aqui quem somos porque estamos dispostas/dispostos a perder, em muitos casos, os lugares de privilégio que sustentam nossa própria enunciação. Se assim for para “nós”, se já sabemos que o “nós” não se alimenta da falsa “unidade na opressão” teremos que levar esse passo a sério, porque seria desonesto aplicá-lo para um agente de subjetividade e não para outros.²¹ (ESPINOSA MIÑOSO, 2016, p. 165)

Ou seja, para caminhar contra as opressões produzidas pela colonialidade, todos os sujeitos dispostos a construir uma nova sociedade sem as amarras da marginalização são bem-vindos ao movimento. Cabe, pois, aos sujeitos privilegiados refletirem sobre seus papéis e espaços ocupados, ao verem as condições dos demais e unirem-se a um propósito maior.

Apesar das ideias propostas, o feminismo decolonial proposto por María Lugones apresenta, segundo Rita Laura Segato, algumas falhas. Segato põe o feminismo eurocentrado e o decolonial como extremos opostos. Sobre o feminismo branco, a autora afirma que este é sustentado pela ideia de superioridade da mulher branca frente às demais, anulando as condições de raça e mantendo uma posição colonizadora. Sobre o feminismo decolonial, a pesquisadora discorda de determinados aspectos, como a ideia da não existência do gênero no período pré-colonial. Dessa forma, a antropóloga situa-se em um terceiro ponto de vista,

[...] respaldada por uma grande acumulação de evidências históricas e relatos etnográficos que confirmam, de forma incontestável, a existência de nomenclaturas de gênero nas sociedades tribais e afro-americanas. Esta terceira vertente identifica nas sociedades indígenas e afro-americanas uma organização patriarcal, ainda que diferente da do gênero ocidental e que poderia ser descrita como um *patriarcado de baixa intensidade*, e não considera nem eficaz nem oportuna a liderança do feminino eurocêntrico. (SEGATO, 2012, p. 116)

As mulheres que ocupam esses espaços tribais e afro-americanos sofrem pela necessidade de lutar por seus benefícios – observando o gênero –, mas são cobradas pelos homens a desempenharem suas funções nesses locais. Elas sofrem opressão de gênero em seus espaços, o que caracteriza uma hierarquização, mas, segundo a antropóloga, tal atitude é imposta pelo ambiente externo ao homem da tribo, pois “sobre este sujeito pesa o imperativo

²¹ Tradução livre de: “Ellas, ustedes, nosotras, estamos aquí no porque ocupemos lugares “exclusivos” de opresión o privilegio; estamos aquí porque estamos comprometidas en combatir aquello que produce estos lugares diferenciados en los que nos encontramos; estamos aquí quienes estamos porque estamos dispuestas/os a perder, en muchos casos, los lugares de privilegio que sostienen nuestra propia enunciación. Si esto es así para “nosotras”, si ya sabemos que el “nosotras” no se nutre de la falsa “unidad en la opresión” tendremos que tomarnos en serio este paso, porque sería deshonesto aplicarlo para una subjetividad-agente y no para otras”.

de ter que conduzir-se e reconduzir-se a ela ao longo de toda a vida sob os olhares e a avaliação de seus pares, provando e reconfirmando habilidades de resistência, agressividade, capacidade de domínio” (SEGATO, 2012, p. 117-118). Ou seja, mesmo os homens não brancos são provados a todo o momento, ao longo dos anos, pelo simples fato de não serem brancos. Carregar a marca da masculinidade, neste caso, é perpetuar a inferiorização das mulheres. A autora propõe que, mesmo existindo relações de poder e hierarquia de gênero em comunidades indígenas e entre os afro-americanos, a colonialidade de gênero acontece de forma diferente, adaptada às relações e construções históricas dos locais e sujeitos, havendo, portanto, um novo entendimento da colonialidade nestes espaços.

Ainda de acordo com Segato, a opressão de gênero vivenciada por mulheres de cor em seus contextos/comunidades/situações familiares foram substancialmente acrescidas pelas exploração/pressão que os homens de cor passam, uma vez que a sociedade – herdeira e ainda produtora da colonialidade – não os permite que sejam e se comportem diferente do aspecto de virilidade imposto e valorizado pelo homem branco. O meio externo, espaço onde a marginalização de corpos não eurocentrados é mais latente, influencia diretamente nos espaços internos, locais onde se mantinham trabalhos de solidariedade e boa convivência entre os pares marcados pela racialidade. A política de soberania masculina branca oprime, duplamente, os sujeitos não brancos e não homens, aprisionando as mulheres em espaços não colaborativos, onde elas não estão seguras “pois tornaram-nas progressivamente mais vulneráveis à violência masculina, por sua vez, potencializada pelo estresse causado pela pressão exercida sobre os homens no mundo exterior” (SEGATO, 2012, p. 121).

Em seu texto, Segato discute como o ideal de sociedade pública e privada interfere na vida de pessoas de cor, fazendo crescer o que ela chama de “patriarcado de baixa intensidade”, principalmente, em comunidades indígenas, mas estendendo-se, também, à comunidade afro-americana. A invasão da forma branca dentro desses espaços prejudicou e modificou as políticas próprias de cada grupo/aldeia, aumentando a opressão e a violência sofridas pelas mulheres, alterando seus lugares de participação na vida coletiva. A regulação e a opressão de gênero através da colonialidade chegaram a um novo patamar ao mexerem nas configurações de vida, solidariedade, concepção e participação de coletividade nos espaços não brancos, fazendo com que modos de exploração fossem reproduzidas em locais onde, anteriormente, não existiam.

Semelhante ao que argumenta Segato, a brasileira Lélia González aponta que nas comunidades negras do Brasil, por meio dos Movimentos Étnicos, os homens que sofrem

opressão tendem a reproduzir “as práticas sexistas do patriarcado dominante e tratam de excluir-nos dos espaços de decisão do movimento” (GONZÁLEZ, 2011, p. 18). Desse modo, a organização política e social de mulheres se faz necessário, com o intuito de encontrarmos, em nossas semelhanças de gênero e raça, a companhia e o comprometimento com a luta. No texto “Por um feminismo afro-latino-americano”, González apresenta a importância de pensar na mulher, observar e tentar diminuir o patriarcalismo. A autora afirma de forma categórica que a luta de gênero não se estendeu às necessidades de outras mulheres, como as questões de raça, classe e sexualidade, porque estes fatores não fazem parte de uma visão ocidental e eurocêntrica.

Sabemos que essas diferenças de tratamento nascem do status de colonialidade, baseando-se em uma teoria que inferioriza tudo o que foge aos padrões eurocêtricos. Com isso, recai sobre as pessoas racializadas um olhar de incapaz, de não humano, sem história, impossibilitado de falar por si. Lélia González afirma: “falar de opressão da mulher latino-americana é falar de uma generalidade que oculta, enfatiza, que tira de cena a dura realidade vivida por milhões de mulheres que pagam um preço muito caro pelo fato de não serem brancas” (GONZÁLEZ, 2011, p. 14). Por este motivo, é importante a defesa de um feminismo que reescreva os padrões impostos pelo patriarcado racista na América Latina, que observe, dê voz e eleve à categoria de mulheres as negras e indígenas.

Ao criar o conceito de Amefricanidade, Lélia González reflete sobre os povos negros e indígenas e seus descendentes acerca das condições na América Latina, de forma que as fronteiras territoriais, idiomas e ideologias de cada sociedade não fossem barreiras para a unidade desses povos latino-americanos, pois todos poderiam tomar parte de sua amefricanidade, símbolo de resistência e luta contra o mal colonial comum a todos esses habitantes, o racismo. De acordo com a antropóloga, “o racismo latino-americano é bastante sofisticado para manter negros e índios na condição de segmentos subordinados no interior das classes mais exploradas, graças à sua forma ideológica mais eficaz: a ideologia do branqueamento” (GONZÁLEZ, 2019a, p. 345). Ou seja, a ideia de embranquecer, “limpar” o sangue e a cor da população foi a forma implícita para a descaracterização e perda da identidade dos americanos. Essa ideologia do embranquecimento da população causa, até hoje, na América Latina, o racismo velado que é “esquecido” e não percebido por boa parte da população, mas que toma forma e fica explícito em situações de conflito entre negros e brancos. Um exemplo, no Brasil, são as políticas de cotas raciais para entrada de negros – pretos e pardos – em universidades públicas e concursos.

As cotas raciais, a escrita intelectual negra, os grupos de Movimento Negro espalhados pelos países, as organizações de proteção às mulheres, negras, negros e indígenas, as aldeias, os quilombos, tudo isso se configura como formas de resistências dos povos americanos. Segundo González (2019a, p. 351), a Amefricanidade

[...] já na época escravista, ela se manifestava nas revoltas, na elaboração de estratégias de resistência cultural, no desenvolvimento de formas alternativas de organização social livre, cuja expressão concreta se encontra nos quilombos, cimarrones, cumbes, palenques, marronages e maroon societies, espalhadas pelas mais diferentes paragens de todo o continente.

A colonialidade do gênero discutido por Lugones e o feminismo decolonial como forma de enfrentamento servem de base para outras feministas decoloniais, como observamos. É importante frisar que a pesquisadora não desvalida a interseccionalidade ou a luta das feministas negras; pelo contrário, ela busca uma junção das resistências dos grupos e das ideias propostas por ambos. A interseccionalidade e o refletir sobre as condições que levaram à colonialidade de gênero são formas de resignificar a existência das “não mulheres” racializadas, pobres, latinas, negras, que têm em suas vidas o objetivo de lutar contra os vestígios da modernidade.

A colonialidade de gênero atribui a mulheres e homens indígenas, negros, mestiços nas Américas um comportamento e um lugar mediante os aspectos coloniais preservados em cada contexto. No que diz respeito às mulheres, as marcas de opressão e violência ficam mais evidentes quando observamos que nem dentro dos movimentos de gênero há uma inclusão das pautas requeridas por negras e indígenas. Isto nos faz refletir acerca da universalidade inexistente, pois quanto mais branca e eurocentrada for a mulher, mais próxima ela estará de alcançar sua equiparidade frente aos homens brancos e de mesmas condições financeiras. Quando nos referimos a um ou vários feminismos, a exemplo do feminismo negro e decolonial, inserimos pessoas que sofrem mais as consequências de uma sociedade pautada na colonialidade. Reivindicar os direitos da mulheres latinas, principalmente, as racializadas e mestiças é colocar-nos em um cenário ao qual não pertencíamos dentro de uma sociedade que visualiza e valoriza, em sua maioria, homens brancos próximos de um ideal europeu. As lutas de gênero devem continuar e, cada vez mais, devem inserir as “outras” que são vítimas da modernidade, por meio do machismo e racismo, da violência do corpo e da falsa ideia de incapacidade intelectual e fragilidade física e emocional.

1. 3 Feminismo Negro: interseccionalidade e ponto de vista

Na América Latina, o Mito da Modernidade apontado por Enrique Dussel convive com o mito da democracia racial que busca “[...] desracializar a sociedade por meio da apologética da miscigenação que se presta historicamente a ocultar as desigualdades raciais” (CARNEIRO, 2011, p. 17). Além do fator de negar a existência de raça e da política eugênica da miscigenação, o mito da democracia racial afeta a comunidade negra por não entender a categoria de raça como um fator que prejudica a luta pelos direitos humanos, a distribuição de renda, a erradicação da desigualdade social, entre outras situações que dificultam a igualdade racial. O caráter da universalidade com o qual o feminismo ocidental/eurocentrado trata as mulheres latinas, indígenas, negras e mestiças é, assim como a modernidade e a democracia racial, mais uma forma de oprimir: esquecer que o outro possui necessidades próprias também é uma forma de manutenção da colonialidade, por segregar e colocar o outro hierarquicamente em uma posição inferior. A existência e resistência das mulheres negras deve ser feita por um feminismo negro que, além do caráter interseccional, também busque refletir as consequências de uma sociedade que reproduz atitudes da colonialidade.

O feminismo negro parte de um pensamento decolonial ao fazer uso do conceito de interseccionalidade. Utilizado pela primeira vez pela estadunidense Kimberlé Crenshaw, a interseccionalidade é uma questão de

[...] reconhecer que as experiências das mulheres negras não podem ser enquadradas separadamente nas categorias da discriminação racial ou da discriminação de gênero. Ambas as categorias precisam ser ampliadas para que possamos abordar as questões de interseccionalidade que as mulheres negras enfrentam. (CRENSHAW, 2004, p. 8)

A brasileira Carla Akotirene (2019, p. 19), a partir do que apresenta Crenshaw, fala que

[...] a interseccionalidade visa dar instrumentalidade teórico-metodológica à inseparabilidade estrutural do racismo, capitalismo e cisheteropatriarcado – produtores de avenidas identitárias em que mulheres negras são repetidas vezes atingidas pelo cruzamento e sobreposição de gênero, raça e classe, modernos aparatos coloniais.

Ou seja, as categorias de gênero e raça atuam conjuntamente como modelos opressores contra as mulheres negras, por isso são questões indissociáveis. O interseccional engloba, também, outras características além de raça e gênero, a exemplo de classe, sexualidade, região geográfica, de modo que não são hierarquias de opressão, mas sim identidades que cruzam e

formam aquele corpo, oprimindo-o. A ideia interseccional é importante para que os sujeitos reflitam sobre suas condições e não repitam atitudes de preconceito.

Entender que algumas requisições das mulheres brancas não incluíam as mulheres negras ou, de forma geral, as mulheres de cor, é importante para que se compreenda como a universalidade do feminismo é um mito, pois priorizava pautas de uma minoria enquanto a maioria era esquecida dentro do grupo. bell hooks, feminista negra estadunidense, pontua:

Dentro do movimento feminista, mulheres de origem privilegiada que jamais se envolveram em luta esquerdista por liberdade aprenderam as políticas concretas da luta de classe, confrontando desafios criados por mulheres menos privilegiadas, e também aprendendo no processo habilidades assertivas e maneiras construtivas de lidar com o conflito. Apesar da intervenção construtiva, várias mulheres brancas privilegiadas continuaram a agir como se o feminismo pertencesse a elas, como se elas estivessem no comando. (HOOKS, 2019, p. 69)

A luta por melhores condições sociais dentro do movimento privilegia mulheres brancas que perceberam o poder que homens brancos de sua mesma classe social disfrutavam. A busca pelo trabalho fora de casa é uma forma de igualar aos homens as mulheres de mesma classe social. Com isso, noto que as mulheres brancas não buscavam qualquer emprego, mas apenas aqueles que eram condizentes com seus privilégios de classe. Os subempregos continuavam disponíveis, mas eram ocupados pelas outras mulheres, que não possuíam condições econômicas semelhantes às brancas e que, inclusive, já trabalhavam antes da luta iniciada. Nisso vemos que o movimento continuava monopolizado por reivindicações, ao passo em que, contraditoriamente, aprendiam conhecimentos práticos de libertação com as mulheres negras.

Antes da organização de mulheres por meio do feminismo, as mulheres negras sempre resistiram, e as atitudes eram, muitas vezes, voltadas para a própria conscientização: perceber e entender que situações de domínio e submissão estavam latentes e procurar resistir, mesmo em pequenos gestos; saber onde procurar e como fazer para melhorar as condições de vida. Tomando como exemplo a realidade das mulheres negras estadunidenses, no século XIX e início do século XX, destaco exemplos de importantes abolicionistas e sufragistas que auxiliaram na conquista de direitos, a exemplo de Ida B. Wells, Harriet Tubman, Daisy Elizabeth Adams Lampkin. Se pensarmos em uma perspectiva brasileira, o trabalho de libertação feito por Luiza Mahin, Dandara dos Palmares, Zeferina e Tereza de Benguela, ainda durante o período escravocrata, é prova de que as mulheres negras sempre estiveram na luta e na organização pela liberdade antes das organizações dos movimentos feministas.

Além dessas, outras formas de resistência, que podem ser consideradas pequenas se comparadas aos grandes atos organizados, são a base para a procura por mudanças e para suportar as diferentes formas de preconceitos vividos. Porém, uma força não definida e difundida também é prejudicial, pois, ao não articular, torna-se difícil não reproduzir discursos e ações da matriz de dominação. Como apresenta Patricia Hill Collins (2019a, p. 273), “a noção de que a objetificação da mulher negra como outro é tão grande que nos tornamos participantes voluntárias da nossa própria opressão”. Lembro que essa noção de outro é de subalterno, inferior, incapaz, intelectualmente desprovido de inteligência. Isso interfere no que somos, não somos, o que achamos que somos e a que fazemos parte. Mas, é no olhar para o diferente, para o cotidiano e as imagens que temos sobre nós mesmos que encontramos as possibilidades para reelaborar ideias, construir resistências articuladas e conhecer melhor a realidade.

De acordo com Collins (2019a), além da consciência individual, é importante que as mulheres negras tenham espaços seguros para expressarem livremente seus pensamentos e opiniões, como forma de discutir as imagens que os grupos dominantes fazem sobre elas. De acordo com a autora, a autodefinição está relacionada à possibilidade de fugir aos estereótipos e imaginários criados pela sociedade branca patriarcal acerca dos comportamentos das mulheres negras, o que Collins denomina imagens de controle, pois exercem poder sobre esses sujeitos, reduzindo-os a determinadas características pejorativas, desvalorizando as mulheres negras. O objetivo seria autodefinir-se e afirmar-se enquanto sujeito mulher negra diferentemente das imagens de controle. Portanto, os espaços (famílias e as relações entre mães e filhas, as amizades entre mulheres negras, bem como a música e a literatura) são locais propícios para a resistência da mulher negra. Nesses lugares ocorrem as relações de afeto pelas quais as mulheres podem conversar, rir e organizarem-se, além de ajudarem no empoderamento e na consciência de coletividade em que esses sujeitos se apoiam, sendo solidárias às causas coletivas e individuais. Mais que uma possibilidade de independência de pensamento, os lugares seguros

ao mesmo tempo retiram as mulheres negras da vigilância e fomentam condições para autodefinições independentes por parte das mulheres negras. Quando institucionalizadas, essas autodefinições se tornam fundamentais para desenvolver pontos de vista feministas negros politizados. (COLLINS, 2019a, p. 290)

Sendo assim, vejo que esses locais fomentam a autodefinição da mulher negra, pois, ao olharmos para nós, nossas vivências, condições, posições sociais e funções na sociedade, nos

distinguímos do olhar desumanizado que os grupos dominantes atribuem a nós. Interpelar o que e quem somos, rejeitando antigos atributos e ressignificando nossa existência é uma forma de resistir e reivindicar melhorias sociais. Da autodefinição partimos para a autovalorização, que corresponde “à dinâmica de poder envolvida na rejeição das imagens controladoras e definidas externamente da condição de mulher negra” (COLLINS, 2019a, p. 295).

Libertar-se das imagens de controle social e da literatura faz parte da jornada das mulheres negras. Quanto a isso, Conceição Evaristo desenvolve reflexões no texto *Da representação à auto-representação da mulher negra na literatura brasileira* (2005). A imagem da mulher negra na literatura brasileira foi construída historicamente como o corpo-procriação, o corpo objetificado não só pelo gênero como pela cor da pele que relega a esses corpos literários a representação de ser algo menor, indigno de relevância e construção literária. Observando essa imagem deturpada, Evaristo vai direcionar seus olhares e leituras para abordar a ausência da mulher negra como mãe que pode cuidar da sua linhagem, uma vez que a mãe preta, na literatura, é “aquela que causa comiseração ao poeta, cuida dos filhos dos brancos em detrimento dos seus” (EVARISTO, 2005, p. 53). Isso evidencia uma imagem de mulher sem filhos, infecunda, que serve apenas para cuidar dos filhos dos brancos, e não dos seus; a literatura proíbe a descendência das mulheres negras sendo a infecundidade uma estratégia de limpeza racial e branqueamento da literatura/povo brasileiro. Para reescrever a ficção e sair da ideologia racista da representação, “[...] as escritoras negras buscam inscrever no corpus literário brasileiro imagens de *auto-representação*” (EVARISTO, 2005, p. 54), no qual o corpo, ora objetificado, assume a posição de corpo sujeito, alterando os rumos das narrativas e da imagem da mulher negra na literatura brasileira.

Assume-se o posto de escritora para reescrever as palavras de séculos de uma literatura nacional que renega e tenta apagar as múltiplas existências de mulheres negras. Para a autora, “Pode-se dizer que o fazer literário das mulheres negras, para além de um sentido estético, busca semantizar um outro movimento, ou melhor, se inscreva no movimento que abriga todas as lutas. Toma-se o *lugar da escrita*, como direito, assim como se torna *lugar de vida*” (EVARISTO, 2005, p. 54). Desse modo, o papel da autorrepresentação literária é uma ação que desagua em textos que apresentam experiências, diferentes dos estereótipos que ajudaram a formar um pensamento racista e sexista sobre as mulheres. Ao se banhar nas águas literárias, as escritoras ajudam a promover uma cisão com os elementos do passado literário e colaboram para uma inscrição de corpos, vivências e sabedorias plurais que ajudam a romper com as estratégias de silenciamento na literatura, transformando-se em um local seguro de

compartilhamento e canal de conscientização. A autorrepresentação literária é uma pedagogia eficaz na e para a valorização e autoconhecimento, assim como atua amplamente no combate à violência produzida – e reproduzida – contra os corpos das mulheres negras.

Assim como Hill Collins, bell hooks mostra a importância desses espaços seguros aos quais denomina Grupos de Conscientização (GC), como sendo um local de promoção do encontro e da discussão entre mulheres, principalmente, sobre o sexismo enraizado por meio de uma cultura patriarcal. De acordo com hooks, “[...] somente com discussão e desacordos poderíamos começar a encontrar um ponto de vista realista sobre exploração e opressão de gênero” (hooks, 2019, p. 27) e, a partir dessas discussões entender as políticas e ideias propostas pelo feminismo para, assim, tornar-se uma feminista. hooks ainda argumenta que para pensarmos no confronto com o externo é preciso, primeiro, enfrentarmos o sexismo enraizado por meio de comportamentos e pensamentos para que os discursos estejam alinhados com as atitudes, evitando o desgaste do movimento. A autora vai além ao propor que a conscientização deve ser proposta também para os homens, de forma que eles se tornem aliados na luta contra o sexismo:

Conscientização feminista para homens é tão essencial para o movimento revolucionário quanto os grupos para mulheres. Se tivesse havido ênfase em grupos para homens, que ensinassem garotos e homens sobre o que é sexismo e como ele pode ser transformado, teria sido impossível para a mídia de massa desenhar o movimento como sendo anti-homem. Teria também prevenido a formação de um movimento antifeminista de homens. (HOOKS, 2019, p. 30)

A intenção não é “criar” homens “feministas”, mas sim conscientes de seus privilégios enquanto tais e, principalmente, que promovam em discursos e atitudes um comportamento antissexista. O que hooks levanta é algo essencial para o fortalecimento do movimento feminista, no que diz respeito à busca de aliados e de pessoas comprometidas com a construção de uma nova sociedade. Além disso, a participação da mídia em explorar uma imagem “anti-homem” do movimento feminista é um dos maiores desafios quando falamos sobre aliados e na divulgação dos verdadeiros propósitos das feministas. O controle midiático – comandado, majoritariamente por homens brancos – justifica o porquê de movimentos feministas e de raça serem perseguidos e mal interpretados pela sociedade.

Enquanto bell hooks e Patricia Hill Collins falam sobre o feminismo negro nos Estados Unidos, contemporaneamente, Sueli Carneiro apresenta a situação da mulher negra na América Latina e de maneira especial, no Brasil, apontando as consequências de anos da moderna/colonialidade em uma sociedade que se caracteriza pelo racismo velado e que tem a

miscigenação com o objetivo de embranquecer a população. Com o que chama de mito da fragilidade feminina, Carneiro põe em discussão os fatores que levam a mulher negra a nunca ser considerada frágil, pois

[...] fazemos parte de um contingente de mulheres, provavelmente majoritário, que nunca reconheceram em si mesmas esse mito, porque nunca fomos tratadas frágeis. Fazemos parte de um contingente de mulheres que trabalharam durante séculos como escravas nas lavouras ou nas ruas, como vendedoras, quituteiras, prostitutas... Mulheres que não entenderam nada quando as feministas disseram que as mulheres deveriam ganhar as ruas e trabalhar. Fazemos parte de um contingente de mulheres com identidade de objeto. (CARNEIRO, 2019a, p. 314)

Na maior parte das vezes, nós, mulheres negras, trabalhamos em empregos que as mulheres brancas não gostariam e, ainda hoje, somos a maior contingência nos subempregos. A colonialidade de raça e gênero é tão forte sobre a mulher negra que não só os empregos são os piores, como também não nos representam em anúncios estéticos, pois o modelo de estética é o da mulher branca.

Como afirma Ravena Pereira Leite (2017, p. 1), “[...] a mulher negra situa-se organicamente ligada a duas condições: viver sua feminilidade e sua negritude”. Na América Latina, a primeira forma de sermos oprimidas, enquanto mulheres negras, é pela cor de nossa pele. Pensemos na visão social e trabalhista dada à mulher negra: a visão de sexo frágil, de feminina e indefesa nunca nos foi atribuída porque, simplesmente, não somos enxergadas como mulheres. Da mesma forma, as reivindicações sobre postos de trabalho e oportunidades para trabalhar não compreendiam o interesse, tampouco a realidade das mulheres negras, uma vez que já trabalhavam desde cedo. Assim, compreendo o que Lugones diz com a colocação de “não mulheres” sobre as mulheres colonizadas. As pautas do feminismo branco nunca foram por melhores condições para todas as mulheres, mas, sim, oportunidades para as mulheres brancas ou eurocentradas, e nessas condições as mulheres de cor não cabiam. A sociedade não nos enxergava como proponentes e merecedoras de melhores condições, pois não nos olhavam.

Pensar raça e racismo em um movimento heterogêneo e, portanto, complexo – pelas particularidades apresentadas por várias mulheres –, foi de extrema necessidade para que outras vozes pudessem ser ouvidas dentro e fora do movimento, uma vez que a prática do silenciamento se fez/faz presente em vários âmbitos, como afirma a socióloga e feminista:

Em face dessa dupla subvalorização, é válida a afirmação de que o racismo rebaixa o *status* dos gêneros. Ao fazê-lo, institui como primeiro degrau de

equalização social a igualdade intragênero, tento como parâmetro os padrões de realização social alcançados pelos gêneros racialmente dominantes”. (CARNEIRO, 2019b, p. 274)

Priorizar raça e gênero, bem como a luta por igualdade social faz parte do Feminismo Negro; esquecer um desses fatores provoca a valorização de fatores – sociais, econômicos e políticos – que fazem com que determinados grupos de mulheres sejam mais aceitos que outros, por isso não há hierarquia de opressão dentro da interseccionalidade.

Nisso, vejo a importância do feminismo negro que considera as relações de raça atuando diretamente nas de gênero. Superar adversidades, hegemonias, supremacias de raça e gênero em sociedades marcadas pelo extrato da colonialidade é uma política do feminismo negro que reafirma a existência de mulheres negras na sociedade, bem como as pautas dessas mulheres juntamente com a raça. Ao falar em enegrecer o feminismo, Sueli Carneiro aproxima-se das ideias de bell hooks quando esta fala sobre a integração de pautas de mulheres negras do feminismo dos Estados Unidos. Carneiro afirma que enegrecer o feminismo em nosso país é pensar como raça e gênero atuam em pontos como violência contra a mulher negra, políticas sociais e de saúde, além do mercado de trabalho que ainda privilegia as mulheres brancas. O feminismo negro atua, então, como um movimento antirracista e antissexista que busca por melhores condições para as mulheres historicamente renegadas pela sociedade, mas buscam por protagonismo que foi orientado, anteriormente,

[...] pelo desejo de liberdade, pelo resgate de humanidade negada pela escravidão e, num segundo momento, pontuado pelas emergências das organizações de mulheres negras e articulações nacionais de mulheres negras, vem desenhando novos cenários e perspectivas para as mulheres negras e recobrando as perdas históricas. (CARNEIRO, 2019b, p. 287)

Com isso, entendo é preciso decolonizar espaços e saberes para que os distintos grupos possam ter as mínimas condições de manterem sua existência.

1.3.1 Decolonizando o saber: intelectuais negras

Algumas reflexões são necessárias acerca do corpo da pessoa negra na sociedade e na literatura. No livro *Sem perder a raiz*, a professora Nilma Lino Gomes apresenta reflexões acerca do corpo e da estética negra. Para a intelectual,

É no corpo que se dão as sensações, as pressões, os julgamentos. Esses não acontecem de forma independente, mas estão intimamente entrelaçados, constituindo uma estrutura, uma unidade que tem uma ordem – a sua forma de corpo. É essa forma que garante o modo de ser-no-mundo e torna possível a compreensão de como as relações são construídas com o mundo e no mundo. Assim, visto com um campo fenomenal, podemos também compreender o corpo para além de suas ações puramente fisiológicas, aproximando-nos das suas relações de sentido e de significação. Ele se manifesta, então, pelo movimento ou comportamento, o qual se realiza numa ação que se projeta sempre para fora dela mesma, em direção ao outro, ao mundo, nos limites da percepção e do trabalho. O sujeito, por meio do corpo, expressa algo e realiza uma ação determinada. (GOMES, 2008, pp. 230-231)

Partindo do que afirma a intelectual, o corpo é além de uma estrutura física onde ocorrem processos biológicos, neurológicos, celulares, fisiológicos que operam para garantir a existência material do ser, um espaço que é ponto de partida e de chegada de processos socioculturais que movimentam não só um indivíduo, mas que mobilizam e organizam uma sociedade. O corpo é, não só a garantia da existência de um ser como também engrenagem para expressões, manifestações e organizações de um povo. Por sua vez, situado em meio a processos de colonização, na condição de colonizado, tem suas garantias sociais, culturais e humanas, muitas vezes, negadas e apagadas, como é o caso dos corpos negros – e não brancos – que, em sua maioria, são reduzidos a mera matéria que pode ser manipulada, inferiorizada inviabilizando as formas de os sujeitos se expressarem no mundo, de existirem na sociedade.

Ao longo de séculos, os fenótipos negroides como nariz largo, cabelos crespo/cacheado, lábios grossos, circunferência da cabeça e, lógico, a cor da pele foram formas de buscar inferiorizar e justificar a escravização, bem como os subempregos conquistados por pessoas negras. O corpo negro, portanto, encontra-se no conflito entre o que quer o colonizador e o que se quer enquanto sujeito situado no espaço de colonização. Isso também provocou, de acordo com o sociólogo Kabengele Munanga (2008), uma pressão nas pessoas negras para que elas recriminassem seus corpos e sua aparência de modo que o ideal estético buscado, por exemplo, fosse o padrão ideal de beleza branca. Ou seja, foi introjetado no próprio negro, por meio de ideologias de branqueamento, a “demonização” de seus corpos, de suas origens, características. As tentativas – muitas vezes bem-sucedidas – de negativizar o corpo negro, vai reforçar os valores de uma supremacia branca que tem no apagar a existência do outro a sua forma de dominação. Quanto a isso, Gomes também vai afirmar que “[...] na sociedade brasileira, o negro, sobretudo a mulher negra, constrói sua corporeidade por meio de um aprendizado que incorpora um movimento tenso de rejeição/aceitação, negação/afirmação do corpo” (GOMES, 2008, p. 234). Assim como Munanga, Gomes ratifica o conflito em que o corpo negro,

principalmente o da mulher, se encontra devido ao ideal social de beleza, estética, intelecto que se firma nas relações de poder nas quais a branquitude – e suas características – se encontram no comando desses processos. Logo, maior é a vontade de se estar mais próximos/as dos fenótipos dominantes e consequente submissão aos processos que ilusoriamente possibilitam esse acesso. O que se descobre, posteriormente, é que muito mais que a aparência, há uma estrutura criada e fortalecida pela colonialidade/modernidade branca que nega aos sujeitos donos de corpos não brancos o acesso a postos mais altos nas castas do poder. Daí, a aceitação/afirmação e entendimento do seu corpo tornam-se pilares para a desconstrução de um propósito enganosamente tido como alcançável, e, principalmente, para a produção de novas organizações sociais em que sua individualidade e corporeidade enquanto sujeito negro/a e coletividade enquanto povo estejam garantidas.

O corpo negro tratado como mercadoria, coisificado, perdura mesmo após mais de um século do fim do tráfico e comercialização dos escravizados vindo de África. Consequências dessas marcas podem ser vistas pela violência que atingem as pessoas negras, as margens sociais e geográficas onde se encontram a maioria da população negra, consequência de uma pobreza financeira que afeta esses cidadãos de segunda classe. Além da violência explícita, a violência implícita decorrente da colonialidade/modernidade também atinge a população negra, uma vez que sua subjetividade lhe é negada, tolhida, não respeitada, bem como os elementos culturais que fazem parte de seu processo identitário, como roupas, cabelo, penteados. O corpo negro é o corpo sujo socialmente; do pecado pelo ponto de vista religioso; da cor do pecado pela perspectiva erótica; corpo politicamente esquecido; alvo de racismo que movimenta e estrutura as relações de poder. A mulher negra ainda carrega os estereótipos de ser hipersexualizado e de ser a responsável por embranquecer a linhagem familiar por meio das relações interracialis (não me refiro às relações interracialis construídas pelo lado do respeito e do afeto entre pessoas de raças diferentes, mas, sim, pelo método compulsório introduzido pela ideologia do branqueamento que introjetou no pensamento da população negra a obrigatoriedade de atingir um ideal de brancura da pele por meio de casamentos entre negros/as e brancas/os).

Refletindo acerca dos corpos das mulheres, Michelle Perrot afirma que “[...] pesa primeiramente sobre o corpo, assimilado à função anônima e impessoal da reprodução. [...] Mas esse corpo exposto, encenado, continua opaco. Objeto dos olhos e do desejo, fala-se dele. Mas ele se cala. As mulheres não falam, não devem falar dele” (PERROT, 2003, p. 13). Antes de prosseguir, é preciso fazer um recorte de raça e posição geopolítica, uma vez que Perrot faz

suas reflexões a partir do seu local e de suas experiências de mulher branca europeia, mas que aborda um ponto interessante sobre o que se espera das mulheres, independentemente da cor da pele: o silêncio, principalmente, em público e ainda mais quando o assunto é o próprio corpo, espaço onde as marcas do patriarcado e do sexismo exerce poder no momento em que homens ditam o que as mulheres devem vestir, mostrar e falar sobre si. Se, conforme as experiências de Perrot, o corpo da mulher branca é visto como objeto de desejo, o que dizem as intelectuais negras sobre esse tema? Às mulheres negras, o silenciamento é ordem desde o momento da escravização; há que se diferenciar o silenciamento imposto pelos “donos” do silêncio espontâneo da mulher negra forma de resistência e de sobrevivência.

Tratando, especificamente, do corpo da mulher negra, é primordial apresentar um pensamento de Lélia Gonzalez (2020, p. 51) que aponta: “De um modo geral, a mulher negra é vista pelo restante da sociedade a partir de dois tipos de qualificação ‘profissional’: doméstica e mulata”, referindo-se ao fato de que o corpo da mulher negra é visto como produto a ser explorado pelos dois vieses: o do subemprego e o do corpo hipersexualizado. Quanto ao trabalho doméstico, a historiadora Beatriz Nascimento no texto “A mulher negra no mercado de trabalho” (2019a) aponta que a manutenção do trabalho de mulheres negras como empregadas domésticas é tanto uma herança do período escravocrata como também faz parte da manutenção da estrutura de poder da sociedade patriarcal e do ideal da mulher branca, senhora da casa grande, que precisava de uma mucama para cuidar de todos os afazeres domésticos e cuidar da mulher branca e dos filhos da senhora. A partir do que aponta Gonzalez, a ideia da mulata refere-se à exploração sexual que se dá pela exibição dos corpos de mulheres negras sensualizado apenas para agrado e deleite de uma parcela da população formada por homens brancos e, sem dúvidas, cristãos. Ideia similar é apresentada por Beatriz Nascimento em “A mulher negra e o amor”, uma vez que, a visão estigmatizada sobre a mulher negra é a de que serve para o divertimento, não para o compromisso, pois

Convivendo em uma sociedade plurirracial, que privilegia padrões estéticos femininos como aqueles cujo ideal é de um maior grau de embranquecimento (desde a mulher mestiça até a branca), seu trânsito afetivo é extremamente limitado. [...] A escolha dos homens passa pela crença de que ela seja mais erótica ou mais ardentes sexualmente que as demais, crenças relacionadas às características de seu físico, muitas vezes exuberante. (NASCIMENTO, 2019b, p. 268)

Ou seja, os padrões impostos e os estereótipos dados aos corpos das mulheres negras fazem com que, além de serem exploradas de diferentes modos, ainda sejam preteridas no que diz

respeito ao relacionamento afetivo. Assim, o corpo negro é aquele que deve ser educado e polido, deve demonstrar boa aparência para não desagradar o empregador e o que amarga a solidão afetiva. É o corpo que deve ser moldado para servir adequadamente o outro.

É perceptível uma sintonia – mais que a desejada – entre realidade e ficção. Essa visão do corpo negro, em especial, o da mulher, é aquele visto na sociedade e, durante os séculos XIX e XX, estendido para a literatura em que a negra é representada como serviçal, subserviente, intelectualmente inferior, mas de bom porte físico para o trabalho; de corpo sedutor e malicioso, mas estéril para ter sua própria linhagem, o que garante o cuidado dos filhos dos outros – brancos; é coisificado, sem vida, sem inteligência. A mudança na representatividade literária, como já discutido anteriormente, se deu por meio da autorrepresentação, ou seja, pela presença das autoras negras que mudaram os rumos das encruzilhadas das palavras. A partir das mudanças, juntamente com uma maior articulação social do Movimento Negro e de feministas negras, as mulheres negras vêm impondo respeito quanto ao seu corpo, suas qualidades, bem como a capacidade de serem intelectuais.

Há um grupo formado por homens brancos cishetero que domina a validação do conhecimento. Dessa forma, saberes produzidos por grupos que diferem das características desses homens brancos estão fadados a serem subjugados, a exemplo do conhecimento feminista negro, como aponta Patricia Hill Collins. A epistemologia branca ainda é a que direciona e valida os conhecimentos produzidos, o que deve ser estudado, como e por que, ou seja, não há neutralidade nas escolhas e nem nas metodologias aplicadas nas pesquisas. Por esse motivo, as pesquisas/saberes das feministas negras são mais propensas a serem desacreditadas, principalmente, por contestarem os pensamentos produzidos pela matriz de poder. Utilizando uma epistemologia própria, as feministas negras estadunidenses contestam metodologias e a própria epistemologia branca, padrão do poder. De acordo com Collins (2019b, p. 147), “a epistemologia feminista negra é fundamentada por uma base experimental e material, a saber, experiências coletivas e visões de mundo correspondentes que as mulheres negras estadunidenses consolidaram a partir de sua história peculiar.” É neste momento que entra em cena o *ponto de vista feminista negro* como uma epistemologia que busca priorizar o conhecimento e a sabedoria com atenção à vivência e experiência no tema abordado como formas de validação, pois, sabedoria e experiência são essenciais para conferir credibilidade ao conhecimento.

O *standpoint feminist* – ponto de vista feminista, em tradução literal – apesar da imprecisão sobre seu surgimento, tem forte apelo nos estudos da estadunidense Nancy

Hartsock, em artigos publicados a partir de 1983. Hartsock (1983) inicia sua teoria do ponto de vista feminista a partir da observação e análise de teorias marxistas, visando ampliar as discussões sobre a questão de dominação de classe, no qual estaria envolvido um ponto de vista que parte, não dos princípios do proletariado, mas especificamente feminista, considerando que as formas de vida e as estruturas sociais são diferentes e atingem homens e mulheres à sua maneira, uma vez que a divisão de classes no trabalho contribui com a construção na definição do que seria o papel da mulher na sociedade, bem como seus comportamentos. Outras autoras do feminismo branco que pensam a ideia do *ponto de vista* são Donna Haraway e Sandra Harding.

O conceito de ponto de vista foi utilizado também por Patricia Hill Collins, dentre outras coisas, para refletir acerca do conceito de *outsider within* – ou estrangeiras de dentro – no qual as mulheres negras estadunidenses estavam inclusas. Para a intelectual, a ideia de estrangeira de dentro possibilita a mudança de ponto de vista das mulheres negras sobre elas mesmas, suas comunidades, famílias, trabalhos e sociedade. Dessa forma, altera o modo como elas se enxergam nesses diferentes âmbitos nos quais gênero e raça são categorias de conflito em uma estrutura social de supremacia branca (COLLINS, 2016). Partindo das ideias de ponto de vista e *outsider within*, Collins aprofunda-se quanto à importância da autodefinição e autoavaliação para as mulheres negras, que são estereotipadas e definidas pelo outro.

Aliando-se à Collins, a afro-dominicana Ochy Curiel entende a importância da teoria do ponto de vista como uma possível metodologia feminista, fazendo considerações importantes acerca do que pensam, por exemplo, Sandra Harding e Donna Haraway. A ideia proposta por Curiel é a de que ponto de vista é mais que uma possibilidade de refletir de onde se fala e das interpretações realizadas por esses sujeitos, uma vez que para a perspectiva decolonial a intenção é produzir uma “[...] postura e construção do conhecimento, que deve considerar a geopolítica, a ‘raça’, a classe, a sexualidade, o capital social, entre outros posicionamentos”²² (CURIEL, 2014, p. 53). Ou seja, um ponto de vista pelo prisma do feminismo decolonial é produzir um conhecimento que contemple aqueles que são inferiorizados, capacitando-os ou dando-lhes condições de lutarem pela erradicação da opressão. Ao propor metodologias de ação para os feminismos atreladas ao giro decolonial, Curiel apresenta percepções positivas acerca das ideias de experiência e consciência desenvolvidas por Collins, pois os sujeitos que experienciam determinadas práticas possuem propriedade e validação epistemológica para

²² Tradução livre de: “el punto de vista y la reflexividad implican una toma de postura en la construcción del conocimiento que debe considerar la geopolítica, la *raza*, la clase, la sexualidad o el capital social, entre otros posicionamientos”.

analisar como a consciência é construída nesses corpos nos quais se inter cruzam variadas condições vistas como inferiores, de acordo com o que Collins chama de matriz de dominação. A importância de uma metodologia feminista decolonial e negra é possibilitar, a partir de teorias como a do ponto de vista, novas condições de conhecimento produzidos por sujeitos que vivenciam e criam uma consciência feminista para outras mulheres que se encontram em condição de subalternas.

Além disso, a epistemologia feminista negra usa o diálogo como forma de validação do conhecimento, valorizando a oralidade como parte do saber, pois, para as mulheres, a participação de outros indivíduos é primordial para o conhecimento (COLLINS, 2019b). Esse diálogo é, como o nome sugere, voltado à atividade interacional entre os participantes da conversa; não é um monólogo, uma palestra ou um debate de ideias, mas, sim, um diálogo onde há a valorização tanto do falante quanto do ouvinte. Conhecer, ter sabedoria, usar do diálogo e ter ética são categorias da epistemologia feminista negra descrita por Collins. A ética é dividida em ética do cuidado e ética da responsabilidade pessoas. A do cuidado sugere que “[...] a expressividade pessoal, as emoções e a empatia são centrais no processo de validação do conhecimento” (COLLINS, 2019b, p. 156). Já a da responsabilidade pessoas é apresentar uma coerência entre o que se diz e o que se acredita/vive. Para Collins,

[...] nem a emoção e tampouco a ética são subordinadas à razão. Na verdade, emoção, ética e razão são usadas de forma interconectada, como componentes essenciais na busca do conhecimento. Na epistemologia alternativa, os valores são situados no centro do processo de validação do conhecimento, de maneira que as investigações sempre apontam para um objetivo ético. No mais, quando essas quatro dimensões são politizadas e atreladas a um projeto de justiça social, elas conformam um arcabouço que orienta o pensamento e a prática feminista negra. (COLLINS, 2019b, p. 160)

hooks (2019) aponta um sério problema sobre teoria e prática antirracista dentro do movimento feminista, que está inserido em uma sociedade segregada – explícita ou implicitamente –, uma vez que ainda há uma lacuna entre os debates e publicações acadêmicas e a relação entre mulheres brancas e de cor no espaço social. O que podemos fazer para estreitar laços entre esses dois espaços, entre essas duas realidades? Como o feminismo antirracista produzido na academia pode chegar às mulheres fora dela? De que maneira podemos discutir e construir formas reais de enfrentamento à colonialidade e suas consequências? Precisamos sair de nossa bolha acadêmica para atingirmos aquelas que precisam e não têm acesso à informação. Como diz Collins, o discurso aliado à prática faz parte de uma epistemologia feminista negra. É fácil perceber um dos motivos para o desuso dessa práxis. Para validar o conhecimento

produzido pelo viés da epistemologia feminista negra, há alguns caminhos para serem traçados, principalmente, porque na academia (dominada pela elite branca) essa forma de construção de saber ainda é invalidada, diminuída, menosprezada, acarretando uma diminuição da utilização dessa epistemologia. Colocar em questionamento e refutar o saber produzido por grupos oprimidos faz parte da modernidade/colonialidade. Porém, a rearticulação desses grupos academicamente refutados possibilita a manutenção da resistência quando desafiam os grupos opressores. Hill Collins, ao defender a epistemologia feminista negra, afirma que

Se a epistemologia utilizada para validar o conhecimento é questionada, todos os conhecimentos anteriores validados pelo modelo dominante são colocados sob suspeita. As epistemologias alternativas desafiam todos os conhecimentos legitimados e introduzem questionamentos acerca da validade dos construtos que foram considerados verdades quando confrontados com formas alternativas de validação da verdade. A existência do ponto de vista das mulheres negras que utilizam a epistemologia feminista negra desafia o que é normalmente tomado como verdade e, ao mesmo tempo, questiona o processo através do qual tal verdade é produzida. (COLLINS, 2019b, p. 167)

Ou seja, incomodar a elite e os conhecimentos validados por ela é importante para os grupos chamados minoritários, pois impulsiona uma releitura da historiografia e das verdades anteriormente incólumes e inquestionadas.

É nesse ponto em que discutimos a ideia de Intelectuais Negras comentadas por bell hooks. Diferente do que se pode pensar, a intelectualidade não nos impõe o afastamento da vida em comunidade, pelo contrário, ela “[...] pode capacitar-nos a participar mais plenamente da vida da família e da comunidade” (hooks, 1995, p. 466). Pensar em mulheres negras como intelectuais é algo que normalmente foge à mente de pessoas que ainda usam o discurso de superioridade intelectual e enxergam-nos como mercadorias. O racismo, o sexismo e a exploração de classes são formas de impedir o pensamento intelectual negro, o que acarreta numa desvalorização/invisibilidade/inviabilização no número de mulheres negras intelectuais. Ser intelectual, como aponta hooks, não é apenas apresentar e defender ideias, mas, sim, ser engajada, transgressora, que ultrapassa barreiras e discursos pela necessidade de fazê-los, além de lidar com as ideias de forma que as interligue à relação política mais ampla. Porém, a representação da mulher negra nas mídias, nos espaços sociais, na publicidade, transmite uma ideia de inferioridade, incapacidade cognitiva, corpo hipersexualizado e feito para o trabalho doméstico, criando um estigma, “proibindo-nos” de sermos questionadoras, pensadoras, intelectuais.

Com um contexto amplamente desfavorável à produção de uma intelectualidade das mulheres negras, como ultrapassar essa barreira? hooks (1995, p. 474) aponta que “[...] num contexto capitalista de supremacia patriarcal branca como esta cultura, nenhuma mulher negra pode se tornar uma intelectual sem descolonizar a mente”. Desta forma, entendo que uma possível solução é o apoio mútuo entre nós, mulheres negras. Se o reconhecimento não vem do opressor, que venha do nosso grupo, das nossas irmãs e, principalmente, de nós mesmas em nossa individualidade. Há outros aliados nessa busca por visibilidade: nossos irmãos negros²³. A solidariedade entre homens negros e mulheres negras é importante para a unidade, o apoio, a valorização, a visibilidade e o crescimento enquanto grupo. A feminista estadunidense conclui seu pensamento sobre a produção intelectual mostrando que “[...] quando o trabalho intelectual surge de uma preocupação com a mudança social e política radical, quando esse trabalho é dirigido para as necessidades das pessoas, nos põe numa solidariedade e comunidade maiores. Enaltece fundamentalmente a vida” (HOOKS, 1995, p. 478).

Quando penso em um contexto de Brasil, as intelectuais negras podem ser encontradas em vários âmbitos, sendo um deles a escrita literária. Escritoras como Conceição Evaristo, Miriam Alves, Geni Guimarães, Carolina Maria de Jesus, Cristiane Sobral, entre outras, são consideradas intelectuais negras por lutarem “[...] pela transformação da sociedade brasileira, a partir de narrativas negro-brasileiras contemporâneas” (SANTOS, 2018, p. 12). Em suas obras – críticas e literárias – podemos perceber a representação de vidas de mulheres negras sob a ótica de outras mulheres negras, que sentem a necessidade de abordarem questões referentes a esse grupo. Os textos, além de provocarem a emoção estética, também provocam a reflexão nos leitores – que não ficam restritos ao coletivo negro. As intelectuais negras no Brasil apresentam a pluralidade de mulheres negras em diferentes espaços e como elas são únicas em sua diversidade, “[...] procurando construir um espaço de intervenção na realidade social” (SANTOS, 2018, p. 15) de gênero, raça e classe, questionando estereótipos, identidades pré-concebidas, os espaços ocupados por essas mulheres nas sociedades, como elas se veem no mundo e como uma releitura de suas habilidades e possibilidades podem contribuir com uma mudança social.

O feminismo negro tem grande parcela de contribuição na formação de intelectuais negras em nossa sociedade. Vivemos em um país marcadamente sexista e racista, o que faz com que produções de mulheres negras nos vários campos de atuação – científico, artístico, literário

²³ Não diminuo a companhia de mulheres brancas enquanto apoiadoras no movimento, no entanto, apresento os homens negros como aliados no intuito de reforçar uma consciência de raça que atravessa os nossos corpos.

– tornem-se menos conhecidas pelo grande público, já que há pouco incentivo para a publicação e divulgação dos trabalhos. Em entrevista dada à Carta Capital, em maio de 2017, Conceição Evaristo aponta um fator que distingue as escritoras negras das escritoras brancas: para as mulheres brancas, o ato de escrever é político; para as mulheres negras, não só o ato de escrever como também o de publicar constitui-se como tal (RIBEIRO, 2017), pois o mercado editorial também silencia as mulheres negras escritoras.

Por isso, enegrecer o feminismo é importante, pois a chance de publicar ainda gera altos custos a essas mulheres. Quando conseguem a oportunidade, esses espaços “[...] se constituem em instâncias de afirmação da humanidade e da igualdade sistematicamente negadas pelo racismo” (CARNEIRO, 2011, p. 126), quebrando o estigma desumanizador imposto pela colonialidade. Ao pensarmos na literatura negro-brasileira de autoria feminina, vemos como a condição de gênero e raça são abordadas juntamente com a questão social na representação das personagens. Nesses escritos, é possível percebermos pontos de resistência, descrições de um modo de ver o mundo a partir do prisma de uma mulher negra, por meio dos mecanismos próprios à linguagem literária. Dessa forma, tem-se uma escrita evidentemente política, marcada pelas categorias sociais que o grupo de autoras representa. Apesar das dificuldades, as mulheres escritoras e intelectuais negras escrevem seus textos, os publicam, e ainda criam terminologias e conceitos que são utilizados em análises de obras, a exemplo de Conceição Evaristo e o conceito de *escrevivência*.

A própria Conceição Evaristo faz uso da *escrevivência* para assinalar suas obras e personagens como parte de algo conhecido, porém representado de modo ficcional. Dessa forma, ela possibilita que seus leitores se identifiquem com situações e ações de suas personagens, uma vez que não se trata de uma experiência de vida, mas sim de uma recriação literária. O que é tido por *escrevivência* em Evaristo parte de experiências da infância, como um acúmulo de histórias e aprendizados; daquilo que era ouvido, lido e vivido; até o que era silenciado, escondido. No depoimento *Da grafia-desenho de minha mãe: um dos lugares de nascimento de minha escrita*, a autora afirma que

[...] e se inconscientemente desde pequena, nas redações escolares eu inventava outro mundo, pois dentro dos meus limites de compreensão, eu já havia entendido a precariedade da vida que nos era oferecida, aos poucos fui ganhando uma consciência. Consciência que compromete a minha escrita como um lugar de auto-afirmação de minhas particularidades, de minhas especificidades como sujeito-mulher-negra. (EVARISTO, 2020, p. 35)

A importância da consciência e da autoafirmação para a escrita de escrevivência de Conceição Evaristo valida o que dizem Patricia Hill Collins e bell hooks, que enxergam nessas atitudes manifestações da resistência.

Foi na escrita literária e na teoria que Evaristo encontrou formas de erguer sua voz e sua intelectualidade. A autora em questão tem consciência de que a sua escrita é uma quebra no discurso hegemônico. Na palestra “Escrita decolonial: autoria de mulheres negras rasurando a letra oficial brasileira”, a intelectual faz a seguinte colocação:

Entendo a escrita de autoria de mulheres negras como uma escrita decolonial, como vozes, como palavra-ação em constante e renovada construção de liberdade a partir de nossas experiências pessoais e/ou coletivas, como comunidades que sofrem, ainda no presente, as consequências da experiência histórica da escravização dos povos africanos e seus descendentes nas Américas. Temos uma escrita em disputa, não só no campo simbólico, mas que trazem os corpos de sua autoria. (EVARISTO, 2019)

Essa fala de Evaristo remete ao que diz hooks, em trecho já citado, sobre a necessidade de decolonizar a mente para que possamos enxergar e defender nossos espaços frente à matriz de poder e aqueles que a compõem. Na escrita evaristiana, observo que os textos não caem no viés da literatura simplesmente engajada, em uma escrita puramente de militância, mas de valorização de uma memória a partir do ponto de vista de mulheres que buscam ressaltar sua importância na construção identitária e cultural do povo, bem como desconstruir formas equivocadas de se pensar sobre as virtudes da mulher negra, transformando, repensando, apresentando uma nova visão sobre os sujeitos.

De acordo com Cristiane Côrtes, “o que a autora chama de escrevivência seria uma maneira de preservar o narrador que lê a própria língua de uma forma particular e ao mesmo tempo coletiva. Suas experiências pessoais são convertidas numa perspectiva comunitária” (CÔRTEZ, 2018, p. 56). Com o conceito de escrevivência, a escritora valoriza as experiências de vida das mulheres negras, colocando-as no texto literário de forma consciente e visibilizando as vidas de tantas mulheres exploradas por diferentes contextos e situações. Ao mesmo tempo, mostra a força de superação desses conflitos por meio da arte, da ancestralidade, das heranças de além-mar, situadas em um país da América do Sul, que guarda marcas da exploração e do racismo oriundos da colonialidade.

A escrita de Evaristo sobre o coletivo tem a capacidade de aproximar os leitores das obras. Esse ser coletivo não é característica apenas da autora em questão, mas de toda literatura negro-brasileira, pois há na ideia da escrevivência um “[...] jogo de realidade e ficção em que a

autora se funde na sua obra e se dilui para fortalecer o ‘nós’” (CÔRTEZ, 2018, p. 57). Tal atitude fortifica a luta das escritoras negras, uma vez que “[...] embora ausentes de circuitos editoriais e literários instituídos, elas escrevem, publicam e tencionam as interdições de suas vozes, abalando os discursos depreciativos sobre si e suas africanidades” (SILVA, 2010, p. 19). Ampliando a afirmação posta, dizemos que existe a necessidade de que as mulheres negras escritoras e suas obras ganhem visibilidade no cenário editorial para que suas vozes e seus corpos – físicos, literários, políticos e culturais – alcancem novos horizontes e auxiliem na modificação de um discurso machista, sexista e racista.

A linguagem da escrevivência flerta ora com uma objetividade em atacar o opressor ora com um lirismo que tem como foco a “[...] afetividade do sujeito que evoca frequentemente as suas relações familiares, tendo como centro a figura materna” (GONÇALVES, 2010, p. 266). É o que acontece no conto “Regina Anastácia” (EVARISTO, 2016a), no qual observamos uma mulher negra ser considerada rainha e transformar uma sociedade. No texto, a narradora nos apresenta a grandeza e realeza de uma mulher negra, simples, pobre, mas que tem sabedoria e voz para enfrentar o poderio branco. Regina Anastácia é uma narradora-personagem de características marcantes, com extrema força interior, uma rainha que ajuda a abrir espaço para outras mulheres. Nela se encontram diversas personalidades negras, tanto do Brasil quanto de outros países, que souberam contar e cantar as histórias das mulheres negras que construíram espaços de resistência, como podemos perceber no seguinte trecho apresentado pela narradora-ouvinte:

Regina Anastácia se anunciava, anunciando a presença de Rainha Anastácia frente a frente comigo. Lembranças de outras rainhas me vieram à mente: Mãe Menininha de Gantois, Mãe Meninazinha d’Oxum, as rainhas de congadas, realezas que descobri, na minha infância, em Minas, Clementina de Jesus, Dona Ivone Lara, Lia de Itamaracá, Léa Garcia, Ruth de Souza, a senhora Laurinha Natividade, a professora Efigênia Carlos, Dona Iraci Graciano Fidélis, Toni Morrisson, Nina Simone... E ainda várias mulheres, minhas irmãs do outro lado do atlântico, que vi em Moçambique e no Senegal, pelas cidades e pelas aldeias. (EVARISTO, 2016a, p. 127)

São mulheres que, com luta, conseguiram se estabelecer nos setores de trabalho que gostariam de exercer. Elas são sobreviventes e protagonistas de suas histórias e, assim como Regina Anastácia, essas mulheres são rainhas. Dessa forma, é reforçado no último conto da obra uma das principais marcas da escrita evaristiana: o entrelaçamento de vozes e histórias de mulheres negras que conseguiram, com empenho, contar suas narrativas. A máscara – que cala – impede a nossa existência e resistência. O ato de falar é representativo para nós, pessoas

negras, por isso a necessidade de divulgar e valorizar a cultura negra por meio da literatura, uma vez que contribui para que novas representações surjam e outras vozes sejam ouvidas e ideias proliferadas. Essas vozes que falam por um conjunto representam o presente e trazem sons da nossa resistência.

Há, no conto, uma valorização da resistência que Regina e sua mãe, Saíba, representam ao se colocarem como oposição ao poder imposto pela família D'Antanho. Regina Anastácia, Saíba e sua família moravam na cidade de Rios Fundos. Lá, uma família rica comandava todos os estabelecimentos comerciais, as terras, escolas e igreja: a linhagem Duque D'Antanho. Por esse motivo, praticamente todos os trabalhadores da cidade serviam à família que mandava e desmandava na cidade fechada – local onde residiam; os demais moradores, que eram tanto os empregados dos D'Antanho quanto os desempregados, moravam na cidade aberta.

Assim que a família de Regina Anastácia chegou à cidade, foi oferecido à sua mãe uma vaga para trabalhar na cozinha da padaria dos Antanho:

E, para minha mãe, famosa pelos seus doces e pães, foi oferecida uma vaga na cozinha da maior padaria dos Antanhos. Ela não quis, para a surpresa de nossa família. Meu pai achou que ela devia aceitar e ponderou que dificilmente as pessoas iam deixar de comprar pães e doces na padaria dos patrões, para vir comprar em nossa casa, como acontecia no lugarejo em que anteriormente morávamos. Minha mãe nem se assustou. (EVARISTO, 2016a, p. 131)

Neste momento, há um ponto de transgressão, logo, de oposicionalidade, feito por Saíba, que, por suas atitudes, pode ser descrita como uma mulher forte, determinada, que não se deixa intimidar frente às situações de preconceito racial e social, mostrando-se, dessa forma, como importante personagem para a mudança dos paradigmas naquela cidade. A atitude de não se curvar aos Antanho, aos brancos, servindo-os como os seus antepassados foram obrigados a fazer, constitui-se como uma forma de resistência de Saíba em relação ao opressor. Esse exemplo de força e insubmissão justifica a linhagem a qual Regina Anastácia faz parte, bem como os nomes que sua presença evoca, como está no início do conto e foi mencionado anteriormente. Nossa protagonista faz parte de uma linhagem de resistência.

O matriarcado – força importante para o desenvolvimento de uma linhagem oposicional – pode ser observado nos posicionamentos de Saíba, configurando-se como mais uma linguagem de resistência, uma vez que

Nas camadas mais baixas da população, cabe à mulher negra o verdadeiro eixo econômico onde gira a família. Essa família, grosso modo, não obedece aos

padrões patriarcais, muito menos aos padrões modernos de constituição nuclear. São da família todos aqueles (filhos, maridos, parentes) que vivem as dificuldades da extrema pobreza. (NASCIMENTO, 2019b, p. 267)

Isso torna-se mais evidente quando o namoro de Regina e Jorge D'Antanho, filho do duque, se solidifica. Ao descobrirem o fato, a família D'Antanho excluiu o jovem do testamento e demitiu todos os parentes de Regina que trabalhavam em algum estabelecimento da cidade. Quando a venda de doces de Saíba e Regina se solidifica e elas conseguem manter uma clientela, a ideia de linhagem oposicional se confirma, pois mãe e filha estavam promovendo, juntas, uma mudança na estrutura socioeconômica da cidade. A marca de linhagem se apresenta, também, no letreiro da pequena venda da família: “Um ano depois, na parte de cima da porta da tendinha toda pintada de amarelo, aparecia escrito: ‘Saíba e Anastácia’ e, no meio da porta, uma frase completava os nomes escritos em cima: ‘a arte própria de alimentar através do tempo’” (EVARISTO, 2016a, p. 135). A partir das atitudes – as de opressão e de sobrevivência –, houve mudanças na vida de todos de Rios Fundos, pois, aos poucos, com a iniciativa de Saíba e de sua família, as pessoas da cidade aberta passaram a trabalhar para outras pessoas, o que fez com que o poderio dos D'Antanho diminuísse e os moradores conseguissem se firmar financeiramente de outro modo.

O fato de Regina Anastácia ter se apaixonado e casado com um branco não significa a rendição da mulher negra, mas, sim, o poder de escolha, pois ela não foi forçada a se comprometer, não via nele uma espécie de salvador tampouco mostrou submissão. Beatriz Nascimento pontua que “Ao rejeitar a fantasia da submissão amorosa, pode surgir uma mulher preta participante, que não reproduz o comportamento masculino autoritário, já que se encontra no oposto deste, podendo, assim, assumir uma postura crítica, intermediando sua própria história e seu ethos” (NASCIMENTO, 2019b, p. 268). Essa é a atitude da protagonista ao mostrar que o corpo da mulher negra não é objeto para satisfação sexual do homem, seja ele branco ou negro, nem deve ser castigado, violado ou retido. Regina Anastácia confirma o que as outras mulheres negras, que vieram antes dela, já diziam: há outro caminho.

A estética do conto de Evaristo confirma o que diz hooks, quando a autora afirma que “[...] analisando e olhando em retrospectiva, as mulheres negras envolvem-se num processo no qual vemos a história como contra-memória, utilizando-a como forma de conhecer o presente e inventar o futuro” (hooks, 2017, p. 508). Sua atitude decolonial muda socioeconomicamente não apenas sua família, mas também uma cidade. Com isso, observamos que escriturística evaristiana contesta a supremacia da colonialidade, fazendo-nos repensar atitudes para

enfrentarmos os que se entendem como donos do poder, alterando, nós mesmos, o curso da história.

Tal característica concede à personagem feminina tanto a possibilidade de posicionar-se frente às adversidades que atingem a comunidade negra quanto falar sobre as peculiaridades de ser mulher e ser negra. Dessa forma, a presença de Conceição Evaristo no cenário da literatura negro-brasileira fortalece um movimento de resistência e de luta através de um dizer poético, sensível e, ao mesmo tempo, forte. Ela

[...] revela-se uma mulher consciente de seu papel na sociedade, preocupada com as questões sociais e engajada na defesa dos direitos humanos, independentemente de diferenças étnicas, culturais e/ou de classes. Conceição Evaristo estende sua luta pela possibilidade de falar do outro à possibilidade de dar ao outro oportunidade de falar para que ele possa se manifestar e expressar suas ideias. Os problemas das minorias, especialmente aqueles enfrentados pela mulher negra, oprimida e explorada sexualmente, a luta pela visibilidade das afro-brasileiras, tanto as escritoras como outras mulheres envolvidas em ocupações diversas, são expressos vigorosamente, com metáforas e imagens bastante sugestivas. (CAMPOS, 2010, p. 272)

A autora se faz voz e abre espaço para outras vozes falarem com ela, pois, ao mesmo tempo em que se preocupa em falar da causa negra insere o seu papel enquanto mulher. Desde a criança negra como Maria-Nova, do romance *Becos da Memória* (2006) passando pela mulher em sua fase adulta, a exemplo da personagem Ana Davenga, personagem de um conto do livro *Olhos d'Água* (2015), até as mulheres mais velhas como Nêngua Kaínda do romance *Ponciá Vicêncio* (2003). Evaristo vai mostrando as particularidades dessas personagens negras e, assim, fala dessa negritude feminina, seus desafios e desejos; suas metas e seus obstáculos. Dessa forma, “deslocando-se dos significados convencionais com os quais o feminismo negro é caracterizado na literatura, Conceição Evaristo cria sua personagem por meio de uma poética da palavra, o qual contraria os modelos a partir dos quais a mulher negra é representada” (MOREIRA, 2018, p.111). Nas narrativas de Conceição Evaristo é explícita a ação de deixar que as personagens femininas falem, numa alusão incompatível com a realidade, uma vez que, por situações diversas, as mulheres não têm espaço para contar sua história. Enquanto as personagens falam, a narradora-escritora apenas ouve. Essa escuta – atenciosa, cuidadosa, com potência e afeto – faz da narradora principal uma ouvinte que se deixa embalar pelo que lhe contam, ao mesmo tempo que faz da obra uma grande roda em que as pessoas sentam para ouvir o que o outro tem a dizer. Exemplo disso é pode ser lido em uma espécie de apresentação das histórias da obra *Insubmissas Lágrimas de Mulheres*:

Gosto de ouvir, mas não sei se sou hábil conselheira. Ouço muito, da voz outra, faço a minha, as histórias também. E no quase gozo da escuta, seco os olhos. Não os meus, mas de quem conta. E, quando de mim uma lágrima se faz mais rápida do que o gesto de minha mão a correr sobre o meu próprio rosto, deixo o choro viver. [...] Portanto estas histórias não são totalmente minhas, mas quase que me pertencem, na medida em que, às vezes, se (con)fundem com as minhas. (EVARISTO, 2016a, p. 7)

Os relatos ficcionados pela autora reforçam o caráter da escrivência, uma vez que as situações contadas “pertencem” à vida da personagem-contadora e são tomadas como suas pela narradora que reúne essas histórias. Percebemos que a coletividade acerca do feminino é uma forma de protestar contra qualquer forma de preconceito que impeça os avanços do grupo.

No poema “Vozes-Mulheres”, Evaristo dá voz à mulher negra em sua pluralidade de gerações – o que ratifica o corpo e a maternidade como símbolos de resistência – contextos e perspectivas de vida: desde a bisavó do eu lírico, que veio da África na condição de escrava, até a filha da voz-mulher que fala no poema, criada em um novo mundo; nela se encontram todas as outras vozes e todas as mudanças, que se caracterizam como sinônimo de liberdade: “A voz de minha filha/recorre todas as nossas vozes/recolhe em si/as vozes mudas caladas/engasgadas nas gargantas./A voz de minha filha/recorre em si/a fala e o ato./O ontem – o hoje – o agora./ Na voz de minha filha/ se fará ouvir a ressonância/o eco da vida-liberdade” (EVARISTO, 2017, p. 24).

A partir da produção e da evidência dada às obras de Conceição Evaristo, concordo com o que Carneiro (2011b) apresenta:

O atual movimento de mulheres negras, ao trazer para a cena política as contradições resultantes da articulação das variáveis de raça, classe e gênero, promove a síntese de bandeiras de luta historicamente levantadas pelos movimentos negros e de mulheres do país, enegrecendo de um lado, as reivindicações das mulheres, tornando-as assim mais representativas do conjunto das mulheres brasileiras e, por outro lado, promovendo a feminização das propostas de reivindicações do movimento negro.

A literatura negro-brasileira de autoria feminina atua na valorização da mulher, seja no campo ficcional, seja na realidade; além de trazer para discussão as condições sociopolíticas e econômicas as quais as mulheres são submetidas e que tentam modificar, a partir de uma luta coletiva de vozes, corpos, palavras e memórias que ecoam na história do dia a dia. Podemos encontrar tais características nas obras de Conceição Evaristo através de uma estética política

da escrevivência, da religião como ancestralidade e, principalmente, de vozes-mulheres que mantêm a história e a cultura de seu povo vivas.

Enquanto bell hooks fala sobre o olhar oposicional da mulher negra, olhares que “contestam, resistem, revisam, interrogam e inventam em níveis múltiplos” (hooks, 2017, p. 504), Conceição Evaristo diz que “a fala força a máscara” (RIBEIRO, 2017). Com isso, percebemos a importância da voz da mulher negra, conquistada com a ajuda da luta do feminismo negro. Unindo o olhar oposicional ao seu lugar de fala como autora e mulher negra, Evaristo escreve sobre vidas que merecem respeito e atenção; sobre pessoas que moram em condições precárias; sobre tradições; sobre luta de mulheres; sobre união e coletividade. Enfim, uma escrevivência que exprime existência e resistência individual e coletiva.

2 PEDAGOGIA DECOLONIAL NA LITERATURA ENCANTADA DE CONCEIÇÃO EVARISTO

*“Quando eu morder
a palavra,
por favor,
não me apressem,
quero mascar,
rasgar entre os dentes,
a pele, os ossos, o tutano
do verbo,
para assim versejar
o âmagô das coisas
[...]”*

(Trecho do poema “Da calma e do silêncio”, de Conceição Evaristo)

O segundo capítulo desta tese tem como título “Pedagogia decolonial na literatura encantada de Conceição Evaristo”, pois o intuito é explorar as possibilidades de se entender o encantamento nos textos produzidos pela autora e suas ramificações para as personagens femininas. Neste capítulo, trataremos do encantamento, da comunicação pelo viés de Exu, além de explicarmos o que é e por que entendemos a literatura de Conceição Evaristo como encantada, bem como suas implicações no que denominamos corpo terreiro e corpo encantado na literatura da autora em estudo, buscando apresentar mais uma possibilidade de análise da escrita evaristiana.

Assim como no capítulo anterior, nossa abordagem está centrada no decolonial, uma vez que as produções evaristianas apresentam propostas de reescrita, de resistência, de resiliência, sob a perspectiva da mulher negra. Aqui, nos propomos a apontar e a observar como a escrita de Evaristo faz uso dos conhecimentos ancestrais da religiosidade para alicerçar suas personagens (re) construindo e (re) apresentando novas formas de enxergar e sentir o mundo que os rodeia, a partir da decolonialidade, das experiências, cultos afro-brasileiros e vivências de mulheres negras, valorizando-os. A partir das leituras realizadas – tanto da teoria quanto da literatura –, tive o entendimento de que os escritos de Conceição Evaristo podem ser entendidos pela ótica do encantamento e isso me levaria a construir nova denominação para o estudo proposto por esta tese.

Por esse motivo, baseada, principalmente, nas leituras de Luiz Simas e Luiz Rufino, utilizarei o nome corpo terreiro para me referir ao trabalho da escritora, pois esta oferece suas palavras-potências e seus textos como oferta, além de traçar caminhos com as palavras nas folhas-terreiro, que também compõe o ritual da escrita, e corpo encantado – aquele que tem sentido de vida – quando a análise se debruça sobre as personagens femininas. Essa especificação entre autoria e personagens se faz necessária para que fique nítida a imbricação com a episteme da macumba²⁴ e como cada parte que compõe a literatura é membro de um processo e construção do que aqui chamo de literatura encantada. É nesse incessante trabalho de atar e desatar nós que se constroem as narrativas assentadas²⁵ na cosmogonia do encantamento. Este, por sua vez, foi traçado em nosso território após a diáspora negro-africana e nas experiências dos seus descendentes que, ainda hoje, criam e recriam táticas de vida.

Para embasar a discussão acerca do encantado, dos orixás e da religiosidade, trazemos as contribuições do historiador Luiz Simas, do pedagogo Luiz Rufino, do filósofo Eduardo Oliveira e dos sociólogos Muniz Sodré e Reginaldo Prandi. Além destes, destaco as contribuições que os estudos de Júlia Ritz Martins, Adilbênia Freire Machado e Mundicarmo Ferreti trouxeram para esta tese. Dentro do estudo acerca do encantamento, notei a massiva presença de nomes masculinos construindo o saber nessa área, desde artigos em periódicos e livros até trabalhos de conclusão, como dissertações e teses. A academia e os meios científicos, assim como outros espaços, ainda são locais onde estruturas coloniais se fazem presente. Por esse motivo, é preciso reafirmar o nome dessas mulheres – e de tantas outras não utilizadas neste trabalho por motivos de escolha e aproximação com o tema – na produção de pesquisas, na construção das ciências.

Ainda foi possível perceber que os estudos sobre encantamento, em sua maioria, estão voltados para as ciências sociais, como antropologia, sociologia, filosofia, ciência das religiões e história. Trazer a contribuição dessas áreas para as Letras é mostra da importante intersecção entre as ciências humanas e sociais, bem como das inúmeras possibilidades de estudo e pesquisa

²⁴ Nesta tese, a palavra macumba é utilizada em sentido positivo, diferente do modo depreciativo que a colonialidade propôs e disseminou ao longo dos séculos. Em entrevista a Leonardo Nascimento, Antonio Simas e Luiz Rufino tratam a macumba como uma possibilidade de subversão, de encontro, encanto e criação de novas existências.

A entrevista pode ser acessada através do link: <https://www.psico-logia-hailtonyagui.psc.br/materias/e-books/1544-por-uma-epistemologia-das-encruzilhadas>

²⁵ Neste trabalho, usamos a palavra assentamento com a mesma intenção que propõe Rufino (2019, p. 101), como algo que “[...] emerge como termo para pensar a diáspora africana a partir de uma esteira comum, alinhavada pelos diferentes fios que são as inúmeras experiências possíveis a partir das travessias do Atlântico e de seus trânsitos e reinvenções contínuas.”

que a ciência encantada abrange. Além disso, reforça a importância da ciência produzida pelos Estudos Literários e de como ela pode reverberar na sociedade e se relacionar com áreas afins.

2.1 Travessias para uma literatura decolonial

No primeiro capítulo, discutimos como a decolonização do poder, saber e do gênero se mostram necessárias para a construção de novas epistemes, bem como para a valorização dos antigos e de novos sujeitos atuantes nos seus espaços de convívio social. É necessário, portanto, voltarmos um pouco para pensarmos a colonização e suas consequências e, para isso, apresento um apontamento feito pelo martinicano Aimé Césaire:

[...] o que, em seu princípio, é a colonização? É concordar que não é nem evangelização, nem empreendimento filantrópico, nem vontade de empurrar para trás as fronteiras da ignorância, da doença e da tirania, nem expansão de Deus, nem extensão de Direito; é admitir de uma vez por todas, sem recuar ante as consequências, que o gesto decisivo aqui é do aventureiro e do pirata, dos merceeiros em geral, do armador, do garimpeiro e do comerciante; do apetite e da força, com a sombra maléfica, por trás, de uma forma de civilização que, em um momento de sua história, se vê obrigada internamente a estender à escala mundial a concorrência de suas economias antagônicas. (CÉSAIRE, 2020, p. 10)

A partir do posicionamento de Césaire entendemos a necessidade da sociedade imperialista em governar, tomar como seu tudo o que ele considera como “mérito” em favor de uma política de exploração, inferiorização, apagamentos e mortes. Ao mesmo tempo, combater a colonialidade/modernidade exige uma postura ativa – não só de resistência, mas também de reapropriação e reavivamento de terras, culturas, sociedades, saberes, práticas em que a decolonialidade funciona como meio de atingir tais propósitos. Uma vez que a colonialidade do poder não foi feita de forma inocente, assim também é o ato de decolonializá-lo, para que esteja assegurado a todos o direito de poder existir, pensar cientificamente e praticar seus conhecimentos sem que sejam atribuídos a essas vivências, por exemplo, os nomes de “coisa do demônio”, “seita maligna”, nem que sejam perseguidos aqueles que praticam os saberes afro-brasileiros, indígenas, entre outros.

A pedagogia decolonial pode estruturar-se a partir de um conjunto de fatores que se propõem a valorizar e manterem vivas memórias, culturas, sociedades, assim como a estimula a produção de novas epistemes e de meios de enfrentamento à colonialidade e demais fatores que surgiram ou adquiriram poder por ele, como o capitalismo, sexismo, racismo e preconceitos

diversos, bem como a inferiorização e projeto de inexistência de pessoas. Um dos modos de enfrentamento já mencionado, e que é ressaltado nesta tese, é a intelectualidade da mulher negra como um projeto decolonial. A hierarquização do saber constituído pela colonização (eurocentrados – superiores; colonizados – inferiores) desenhou, como aponta a pesquisadora Angela Figueiredo (2017), o privilégio epistêmico da branquitude nas universidades brasileiras nas quais o saber localizado do homem branco é encoberto pela ideia da neutralidade, universalidade e objetividade. Tal situação inviabilizava a criação e repercussão de outras formas de conhecimento produzidos por pessoas que não compactuam ou não pertencem ao cishetero patriarcado. Já para Ana Rita Santiago, não basta que nós, pesquisadoras negras, produzamos os materiais que atestem nossa intelectualidade, temos, também, que promover estratégias de inserção e estarmos integradas aos meios antirracistas e de incentivo à produção dos saberes com os nossos pares. A intelectual complementa o pensamento fazendo a afirmação de que “espera-se que (*as ações*) forjem outras formas de ser e de ver populações negras, bem como a conquista de seus direitos civis, sociais e políticos e estratégias de valorização e reconhecimentos da contribuição intelectual de mulheres negras” (SANTIAGO, 2017, p. 62).

Algo afim entre as intelectuais mencionadas – e ao qual corroboro – é o pensamento da solidariedade entre os sujeitos e sujeitas negras produtores do conhecimento decolonial. Ao falarmos sobre os nossos povos, trazendo olhares, vivências e saberes epistêmicos que nos são familiares, ampliamos nossa rede, juntamos forças e palavras, apresentamos pensadoras e pensamentos localizados fora do círculo eurocêntrico nos espaços acadêmicos e também nos não acadêmicos, como os coletivos e organizações negras, e comunidades quilombolas. Deve fazer parte da intelectualidade negra o agir em e para a comunidade, como meio de empoderamento no seu sentido de autonomia dos seres por intermédio da coletividade. A literatura é uma das inúmeras possibilidades de atuação coletiva e da intelectualidade negra. Um exemplo é a literatura de Conceição Evaristo, uma vez que seus textos são reconhecidos não só no meio acadêmico como também em projetos sociais que alcançam mulheres em situação de privação de liberdade, crianças e adolescentes do ensino básico por meio de ações escolares. Por isso, a necessidade de se pensar acerca da intelectualidade negra de mulheres negras levou-me a investigar a escrita de Conceição Evaristo e os “mistérios” que circundam as personagens de seus textos: como elas são capazes de tanto de se transformarem como modificarem a realidade dos que estão ao seu redor, adquirindo novos sentidos a partir das situações que demandavam, algumas vezes, proteção, segurança, autonomia dos seres.

Durante a leitura da obra *Histórias de leves enganos e parecenças*, chamou minha atenção o fazer insólito nos contos, as ações incomuns das personagens. O uso do termo “realismo animista” utilizado pela professora que assina o prefácio levou-me a refletir acerca do insólito na literatura de Evaristo. Debrucei-me a estudar o termo e seu conceito para entender as ligações entre o contexto africano e afro-brasileiro, o que me levou a outras travessias. Os lampejos que iam surgindo durante a pesquisa tornaram-se mais evidentes após o conhecimento das obras de Luiz Simas e Luiz Rufino. Dito isso, na minha perspectiva de pesquisadora negra – ainda que não tenha vivência em comunidades quilombolas ou esteja inserida na religiosidade afro-brasileira, ainda que acredite nos orixás, nos encantados e suas manifestações –, conhecer, teoricamente, o encantamento fez-me perceber que essa epistemologia não só aponta as relações de proximidade entre África e Brasil, como também possibilita a localização da escrita de Conceição Evaristo e perceber os desdobramentos das influências/vivências da cultura negra em território da diáspora. Não há como desvincular as ligações da literatura evaristiana com as culturas negras em África, da mesma forma que não podemos articulá-la apenas com as heranças negro-africanas sem considerarmos a materialidade e geopolítica negra construída no Brasil. Deste modo, esta pesquisa está assentada na perspectiva do encantamento e como esse fazer decolonial pode ser entendido no que denomino literatura encantada.

2.2 Por que uma literatura encantada?

Alguns pesquisadores e estudiosos da literatura afro-brasileira, em específico, das produções que escapam à noção de “realidade” e “racionalidade”, apontam que textos – como os escolhidos para comporem o corpus de análise – pertencem a categorias, a exemplo do *insólito ficcional*, do realismo animista, do realismo mágico e do real maravilhoso. Isso acontece devido à liberdade concedida à Literatura para escrever e reescrever realidades, situações, períodos, possibilidades, organizações, sociedades que, dentro das estruturas do drama, da poesia e da narrativa constituem um todo coeso e coerente em uma linguagem plurissignificativa, proporcionando aos seus receptores sentimentos diversos no momento de contato com a obra.

Mas, o que difere a literatura encantada das outras vertentes mencionadas acima? Primeiramente, tratarei acerca do insólito ficcional, que é assim definido pelo professor Flavio García, no Dicionário Digital do Insólito Ficcional:

O vocábulo insólito, formado por derivação prefixal a partir de sólito, o qual significa, em linhas gerais, usado, habitual, costumeiro, frequente, ocorre nas línguas neolatinas tanto como adjetivo, quanto como substantivo, denotando, negativamente, além dos sentidos opostos àqueles expressos por sua construção afirmativa, extraordinário, raro, singular, incomum, estranho, que não se espera, etc. Trata-se, portanto, de forma originada pela anteposição do prefixo in-, o qual indica, primeiramente, negação, podendo, ainda, apontar para lugar ou expressar a ideia de movimento para dentro, a gênese do sólito e, por conseguinte, de insólito, encontra-se no verbo transitivo e intransitivo soer, que, no mais geral, diz ter por costume, ser frequente. [...] Assim, varia entre sugerir algum efeito perceptível na recepção, determinar processos de composição ou circunscrever um termo-conceito cuja delimitação flutua por diferentes correntes teóricas. (GARCÍA, 2019)

Ou seja, o insólito é aquilo que não é frequente, que não se espera a partir de um lugar baseado na nossa ideia de realidade. O estudioso ainda complementa sua definição configurando-o como processo de composição literária atuando nas diferentes categorias narrativas, que, juntos, desestabilizam a ideia de sólito, de realidade extratextual do leitor. Nos diferentes textos que fazem uso do insólito, a ideia de uma nova realidade ou uma realidade pautada em elementos não convencionais é o que vai mover a narrativa, mesmo que algumas vezes o incomum seja tratado como fator cotidiano no plano ficcional (como é o caso do fantástico nos contos de fadas).

Enquanto o insólito ficcional busca desestabilizar o real por meio de elementos incomuns, a literatura encantada propõe o surgimento de caminhos, sem a preocupação de que estes estejam ou não associados ao que se considera realidade, num ponto de vista criado no século XIX. Até porque, baseada no princípio da dinamicidade de Exu, não há apenas uma realidade, mas perspectivas diferentes de ser/estar/viver/ler o e no mundo. O que ocorre nessa literatura são proposições de novos olhares para o mundo literário a partir da união de elementos de ancestralidade e a crença em seres encarnados – ou em outros seres vivos, como plantas e água – que mobilizam a energia vital necessária para compor a biosfera do texto. Para o leitor enviesado pelo insólito ficcional, os textos encantados fogem (alguns mais, outros menos) de sua noção de realidade, de comum. Para o leitor aberto à proposta da literatura encantada, as possibilidades dos textos não são irreais, incomuns, são possibilidades de práticas associadas à linguagem literária. O que estou propondo não é retirar dos textos os seus aspectos literários, dando a eles uma característica de relatos, por exemplo. O intuito é apresentar uma nova forma de ler os textos assentados no encantamento, mostrando uma perspectiva não ocidental para se interpretar e conferir sentidos a escritos, que, de forma evidente, fazem referência às espiritualidades e práticas de vida mobilizadas pelo axé. Além disso, é na literatura encantada

que a linguagem é potencializada, uma vez que as palavras possuem uma importante carga de energia vital necessária a todos os seres que dela se alimentam.

Por fim, García (2019) aponta que sendo a ficção literária um espaço para o desenvolvimento de artifícios diversos, dentre eles, o insólito, este elemento da ficção pode se configurar não só como substantivo ou adjetivo, mas também como uma “[...] categoria genológica ou modal ou como macro ou arquigênero”, intitulado de *insólito ficcional*, o qual abrangeria e abrigaria gêneros como o fantástico, o maravilhoso, o realismo mágico, o realismo maravilhoso e o realismo animista, além de outros que têm como característica subverter a lógica narrativa implementada pela ótica realista do século XIX. Isso se dá pelo fato de que, nessas narrativas ficcionais, o insólito não é simplesmente um atributo, mas algo que atua, influencia e modifica o tempo, espaço, construção das personagens e todo o enredo, de forma conjunta ou separada, mas de modo que o principal operador de composição e organização da narrativa é o insólito ficcional, pois “São esses produtos, de matriz e matiz distintas do real-naturalismo, em que se verifica a presença de composições com ele incoerentes, que se conceitua por insólito ficcional” (GARCÍA, 2019).

Em contraponto, posso dizer que a literatura encantada é um cruzo epistemológico que se caracteriza por ser uma metodologia/prática/resposta aos modelos de existência do ser, saber, poder e do gênero impostos à toda a comunidade tocada pela colonialidade. Ela implica em subverter, ampliar as formas de se enxergar e entender a vida por meio da escrita literária, em ler os textos, as entrelinhas e em olhar o não dito por uma visão não ocidental, não limitada por um aspecto social datado no tempo que modificou a forma do ocidente lançar suas palavras às páginas. É enxergar o mundo decolonialmente e valorizar o que é produzido pelos pares que se propõem a viver de modo decolonial. O insólito ficcional se propõe a ser uma resposta à matriz real-naturalista; a literatura encantada é, além de uma resposta, uma proposta à quebra da obviedade e à racionalidade da literatura e da vida ocidental, por trazer corpos, vidas, possibilidades e seres do encantado aos escritos.

No prefácio do livro *Histórias de Leves Enganos e Parecenças* (EVARISTO, 2016b), a professora Assunção de Maria Sousa e Silva chama atenção para um fator importante e intrigante na obra prefaciada: a presença constante do insólito, do imprevisível, do incomum nos contos e na novela que compõem a obra. O que ela chama de “inserção do estranho” nos textos está relacionado à maneira como as personagens se apresentam e se desenvolvem de modo insólito – de acordo com essa perspectiva. Deste modo, segundo a pesquisadora, Evaristo rompe a natureza “normal” e “real” dos seres, das coisas e dos corpos, constituindo, por meio

da “[...] incursão da imprevisibilidade, isto é, do estranho” (SILVA, 2016, p. 8), denominando essa característica de *realismo animista*. Por ser de origem africana e de base anímica, o realismo animista partilha de algumas proximidades com a literatura encantada.

No ensaio “Explorações no realismo animista: notas sobre a leitura e a escrita da literatura, cultura e sociedade africana”, o professor sul-africano Harry Garuba teoriza acerca do realismo animista e o que vai chamar de inconsciente animista e reencantamento de mundo. De acordo com o estudioso, é importante pensar na junção de tradição e modernidade em uma África pós-independência. É com base nessa ideia que Garuba inicia sua reflexão sobre o que denomina de inconsciente animista, que vem a ser uma forma “[...] de subjetividade coletiva que estrutura o ser e a consciência em sociedades e culturas animistas” (GARUBA, 2012, p. 242). É por meio desse inconsciente animista que há o compartilhamento de práticas e aparatos entre as sociedades tradicionais e modernas; não é algo proposital ou racional, no sentido de planejado, mas, sim, resultado dessa subjetividade coletiva, no qual o pensamento animista “[...] é incorporado ao âmbito dos processos de atividades materiais e econômicas e, em seguida, se reproduz na esfera da cultura e da vida social” (GARUBA, 2012, p. 241) atuando como “[...] força motriz da subjetividade coletiva” (GARUBA, 2012, p. 242).

Podemos dizer, então, que o uso do “[...] termo para referir-se à arte africana é uma tentativa de conceituar elementos ‘insólitos’, mas sem cair na armadilha de nomeá-las a partir de termos e estética ‘eurocidental’” (PARADISO, 2015, p. 275). A perspectiva desta corrente literária desestabiliza e subverte a ordem eurocêntrica e ocidental da produção literária, uma vez que “Em África, certos fenômenos considerados mesmo absurdos, incomuns ou impossíveis às demais civilizações, são comuns e fazem parte intrínseca de uma percepção do real, de uma realidade animista (PARADISO, 2015, p. 273). Ou seja, o realismo animista ajuda a entender vivências e experiências de sociedade em África – lugar originário do encantamento da diáspora negra –, mas não é o suficiente para explicar as experiências de mundo e literárias nos lugares onde os corpos negro-africanos foram ancorados, como é o caso da literatura afro-brasileira. O caráter ancestral do encantamento, em sua característica de memória e de seres dotados de energia vital é importante para o estabelecimento de uma literatura encantada; é parte essencial para as experiências de vida, de escrita e de entendimento. O que difere o realismo animista da literatura encantada é que esta não é apenas uma subjetividade ou estado de consciência, mas, sim, um conjunto de ações que são mobilizadas para conectar os povos assentados na ciência do encantamento.

Um ponto, em partes, afim é a ideia de reencantamento do mundo como possibilidade de ressignificar os elementos oriundos de avanços da modernidade, que são incorporados e adquirem nova simbologia, de acordo com as vivências animistas e encantadas. Ambos não se interessam em retirar os benefícios dos avanços tecnológicos, por exemplo, mas são favoráveis à incorporação e ao melhor uso desses instrumentos no cotidiano. Há diferença, entretanto, no que se entende por encantamento. De acordo com Harry Garuba, ao reencantar elementos modernos, “[...] o pensamento animista espiritualiza o mundo do objeto, dando assim ao espírito uma habitação local” (GARUBA, 2012, p. 239). Tal proposição diverge do que entendemos de encantamento com base no que discutem Simas e Rufino (2018), em que o encantamento está ligado à ancestralidade e à energia vital, pois ambos conferem vida aos seres e, portanto, encantamento.

Reencantar, para Garuba, é assimilar e dar funcionalidade a partir do inconsciente animista. Já de acordo com Simas e Rufino (2020, p. 5), encantamento não é apenas isso, ele é “ato de desobediência, transgressão, invenção e reconexão: afirmação da vida, em suma”. O intuito do encantamento não é apenas aproximar, agrupar e ressignificar, mas também permitir que, assim como as mudanças e todos os aparatos, ciências e religiões ocidentais existentes, ele também possa ser entendido como sabedoria que expande as noções de mundo e de vida, desobedecendo aos padrões, trazendo uma nova possibilidade, um novo caminho, que não se quer maior, melhor, pior ou menos importante que as ideias ocidentais. A epistemologia encantada quer apenas existir sem que as formas já consolidadas de olhar e entender o mundo tentem desabilitar e desqualificar quem segue uma vida por esse viés e, a partir disso, promover transformações àqueles que vivem e permitem enxergar além das práticas instituídas como normas.

Garuba, analisando o animismo e o realismo animista, aponta um distanciamento entre práticas religiosas e inconsciente animista, mesmo que aquele tenha servido de base para este. Relação contrária acontece com o encantamento e a literatura encantada. Aqui, nos amparamos no que aponta Sodré acerca do sentido que a palavra religiosidade assume. Se, para as religiões cristãs, a palavra religiosidade

[...] é tão só uma estratégia discursiva do monoteísmo ocidental [...]. No caso dos cultos afro-brasileiros, trata-se mesmo de estratégias religioso-mítico-históricas (operações ritualísticas, que cultuam tanto os *princípios cosmológicos* quanto os *ancestrais*) com o objetivo de assegurar a continuidade simbólica de um agrupamento humano nas condições adversas da diáspora escrava. Esses princípios (*orixás, voduns, inquices, encantados*, etc.), que mudam de designação no movimento da variação das práticas

litúrgicas, não se entendem como entificações realistas e transcendentais (ao modo da onipotente transcendência cristã), mas como *perspectivas* existenciais ou modelos filosóficos para a compreensão do ser no mundo sem barreiras entre homem e natureza, entre vida e conhecimento. (SODRÉ, 2017, pp. 242-243)

Dessa forma, entendo que o encantado, assentado na epistemologia da macumba, está amparado e fortalecido em relações políticas e espirituais. Por isso, observo que o encantamento e a literatura encantada servem-se da religiosidade e da vivência dos corpos enquanto terreiros para expandir práticas de vida e de representação das personagens, no caso da literatura, de modo que as *experiências macumbísticas* sirvam de força para o enfrentamento, para as (re)construções de vida e para a escrita literária. É por esse motivo que, quando falo em linguagem encantada e tudo que ela envolve – a comunicação e os nós atados e desatados pela literatura –, dizemos que há a expansão de sua potência e de suas possibilidades de criar caminhos e entendimentos. A palavra, tanto a falada quanto a escrita, carregam o axé que dinamiza, pois “[...] emerge como o fundamento que rasura a lógica desencantadora perpetrada pelo regime colonial” (RUFINO, 2019, p. 68) e pelo modo único de ler/perceber/enfrentar a vida/literatura. A palavra, em sua condição de encantada, possibilita a releitura e reinterpretação dos nossos cotidianos e práticas.

Entendo e acredito na contribuição que o realismo animista oferece às pesquisas que estão centradas e assentadas em outras práticas que não as ocidentais, especialmente aquelas ligadas às sabedorias, costumes, tradições no continente africano. No entanto, esta pesquisa é baseada não só em costumes de África como também de sua diáspora, por isso vi a necessidade de ancorar as práticas analíticas e teóricas naquelas que atravessaram o oceano e aportaram em solo brasileiro, com as sabedorias criadas aqui, sem esquecer daquelas de origem africana, mas que foram reinventadas e transformadas para que sobrevivessem em nossa terra. A escolha pela ciência do encantamento é pautada na ancestralidade da vivência africana – origem primeira – e o que ela traz, bem como na adaptação e vivências próprias desenvolvidas no cruzo diaspórico. Reconhecer nossa realidade enquanto habitantes da América Latina, e, especificamente, como brasileira que estuda uma literatura negra aqui produzida, é lembrar a existência do continente africano, respeitando suas particularidades e pluralidades, assim como reconhecer as identidades enquanto pessoas negras no Brasil, com nossos próprios problemas, percepções, costumes (criados e recriados) e sabedorias – muitas nascidas aqui, outras tantas nascidas lá.

Os estudiosos da afrocentricidade relacionam essa conexão de África com diáspora de modo diferente da que adotamos neste estudo. A perspectiva afrocentrada implica em uma forma de conscientização política que cria seus próprios fundamentos, em diversas áreas de atuação e do saber, em oposição às estruturas organizacionais formuladas a partir do eurocentrismo. De acordo com Molefi K. Asante (2014, p. 100), “[...] *afrocentricidade é um tipo de pensamento, prática e perspectiva que percebe os africanos como sujeitos e agentes de fenômenos atuando sobre sua própria imagem cultural e de acordo com seus próprios interesses humanos*”. A forma de vida afrocêntrica – uma vez que a afrocentricidade não está limitada à teoria – nasce a partir da conscientização do negro quanto à sua forma de pensar localizada em uma perspectiva de África bem como enquanto sujeito protagonista, respeitando, conhecendo e valorizando elementos culturais africanos, de forma que se produza uma nova narrativa de África em contraponto às ideias eurocêntricas difundidas. Portanto, um sujeito afrocêntrico é aquele que, enquanto negro da diáspora e em África²⁶ tem seu modo de vida baseado em estruturas sociais de África antes da colonização europeia. A ideia é de que os africanos “[...] se reancorem, de modo consciente e sistemático, em sua própria matriz cultural e histórica, dela extraíndo os critérios para avaliar a experiência africana” (MAZANA, 2019, p. 124).

Porém, acredito que a categoria de Amefricanidade proposta por Lélia Gonzalez consegue dialogar melhor com a nossa condição de brasileiros/brasileiras negros/negras. A socióloga afirma:

Partindo de uma perspectiva histórica e cultura, é importante reconhecer que a experiência *amefricana* diferenciou-se daquela dos africanos que permaneceram em seu próprio continente. [...] O esquecimento ativo de uma história pontuada pelo sofrimento, pela humilhação, pela exploração e pelo etnocídio aponta para uma perda de identidade própria, logo reafirmada alhures (o que é compreensível, em face das pressões raciais no próprio país). Mas acontece que não se pode deixar de levar em conta a heroica resistência e a criatividade na luta contra a escravização, o extermínio, a exploração, a pressão e a humilhação. Justamente porque, como descendentes de africanos, tivemos na *herança africana* sempre a grande fonte retificadora de nossas forças. Por tudo isso, como *americanos*, temos nossas contribuições específicas para o mundo pan-africano. Assumindo nossa *Amefricanidade*, podemos ultrapassar uma visão idealizada, imaginária ou mitificada da África e, ao mesmo tempo, voltar nosso olhar para a realidade em que vivem todos os *amefricanos* do continente. (GONZALEZ, 2019, p. 350).

²⁶ De acordo com a teoria afrocêntrica, todos os negros, os que moram em África e os da diáspora, são considerados africanos, sendo o primeiro em conexão interna e o segundo em conexão externa.

Portanto, não há como negarmos nossa herança africana na língua, na culinária, na dança, na religiosidade, da mesma forma que não podemos apagar que as transformações surgidas a partir dessa herança são frutos das nossas necessidades, enquanto sujeitos estabelecidos em um território no qual há grande poder da exclusão racial, da ordem da colonialidade, e das reinvenções aqui praticadas. As ressignificações dos saberes africanos nos possibilitam tanto reverenciar nossa ancestralidade africana como acolher as novas práticas de vida surgidas no Brasil. É aceitar, lutar e criar a partir do nosso lugar geopolítico, social e cultural. A escolha pelo encantamento é também uma forma de fazer referência não só a ancestralidade e sabedoria africanas, mas também dos indígenas de nossa terra que, com seus próprios oráculos, rituais, conjunto de saberes e divindades, compartilham, celebram e vivem a epistemologia do encantamento. Partilhamos saberes encantados com nossos irmãos/irmãs indígenas, primeiros/as habitantes deste território.

No espaço latino-americano, dois estilos literários estão relacionados ao que é chamado *insólito ficcional* – com algumas características do realismo animista –, o realismo mágico e o realismo maravilhoso. Da mesma forma que os anteriores, os dois realismos também não comportam os escritos que denominamos literatura encantada. De acordo com Paradiso, as duas teorias se dão “[...] por uma única razão – o mundo latino-americano fundamenta-se a partir do imaginário animista africano, a partir do pensamento religioso afro-diaspórico” (PARADISO, 2020, p. 101). Ou seja, tanto o realismo mágico quanto o realismo maravilhoso são vistos como desdobramentos do pensamento e do realismo animista, de acordo com essa perspectiva. As aproximações entre os três conceitos – de realismo animista, realismo maravilhoso e realismo mágico – são, por vezes, discutidos pela crítica que se debruça acerca dessas teorias. A expressão realismo mágico foi mencionada pela primeira vez nos anos de 1920 pelo alemão Franz Roh em um livro que abordava o tema do pós-expressionismo na pintura da Europa. Porém, foi apenas décadas depois que o venezuelano Arturo Uslar Pietri utilizou o termo para se referir à literatura latino-americana, com sentido e uso diferente do proposto por Roh. O autor admite a referência ao nome cunhado pelo alemão:

Muitos anos depois das primeiras obras que representaram esta novidade, o ano de 1949, enquanto escrevia um comentário sobre a histórias, pude dizer em meu livro “*Letras y hombres de Venezuela*”: O que e não predominar... e marcar sua pegada de dados realistas. Uma adivinhação poética ou uma negação poética da realidade. O que, por falta de outra palavra, poderia ser chamado de realismo mágico. De onde veio aquele nome que ia correr com boa sorte? Do caldo escuro do subconsciente. No final da década de 1920, eu havia lido um breve estudo do crítico de arte alemão Franz Roh sobre a pintura pós-expressionista europeia, intitulado “*Realismo mágico*”. Já não me

lembrava mais do livro distante, mas algum mecanismo da mente o fez surgir espontaneamente no momento em que tentava encontrar um nome para aquela nova forma de narrativa²⁷. (PIETRI, 2006)

O realismo mágico de Pietri surgiu pela necessidade de produzir uma literatura latino-americana que abordasse os temas, o cotidiano, a cultura e as cosmogonias presentes nos países que compõem a América Latina, uma vez que a produção literária do período estava voltada para recriar aspectos e elementos que compunham a estética literária europeia, ao invés de observar as histórias mágicas que permeavam o imaginário latino-americano. Para Pietri, “Era necessário levantar aquela cortina escura deformadora que havia descoberto aquela realidade pouco conhecida e não expressa, para fazer uma verdadeira literatura da condição latino-americana”²⁸ (PIETRI, 2006). Juntamente com outros escritores – o cubano Alejo Carpentier e o guatemalteco Miguel Ángel Asturias –, Pietri percebeu que, além dos momentos políticos e literários que cada país vivenciava, havia em comum o fato de que a literatura latino-americana carecia de um suporte teórico e literário para sua realidade, que notasse e analisasse suas especificidades.

Apesar das influências do surrealismo francês a partir de leituras realizadas pelo grupo de escritores, Pietri apresenta as diferenças entre a teoria produzida na Europa e a literatura de Carpentier e Asturias, que aquele ponto já havia publicado textos que traziam em suas narrativas a realidade mágica latino-americana. Ao passo que o surrealismo francês “Não só queria renovar a linguagem, mas também os objetos”²⁹ a atual e inovadora literatura da América Latina tinha o propósito de expor uma história desconhecida dos países que compõem o território, mostrando suas peculiaridades e, sobretudo, aquilo que distancia e diferencia da Europa enquanto costumes dentro de “[...] o grande mistério criador da mestiçagem cultural”³⁰ (PIETRI, 2006). O venezuelano especifica os textos dentro dessa nova conjuntura como aqueles em que há uma realidade cotidiana, mas que não era vista e notada por outros escritores. A

²⁷ Tradução livre de: “Muchos años después de las primeras obras que representaban esa novedad, el año de 1949, mientras escribía un comentario sobre el cuento, se me ocurrió decir en mi libro “Letras y hombres de Venezuela”: “Lo que vino a predominar... y a marcar su huella de datos realistas. Una adivinación poética o una negación poética de la realidad. Lo que, a falta de otra palabra, podría llamarse un realismo mágico” ¿De dónde vino aquel nombre que iba a correr con buena sorte? Del oscuro caldo del subconsciente. Por el final de los años 20 yo había leído un breve estudio del crítico de arte alemán Franz Roh sobre la pintura postexpresionista europea, que llevaba el título de “Realismo mágico”. Ya no me acordaba del lejano libro pero algún oscuro mecanismo de la mente me lo hizo surgir espontáneamente en el momento en que se trataba de buscar un nombre para aquella nueva forma de narrativa”.

²⁸ Tradução livre de: “Era necesario levantar ese oscuro telón deformador que había descubierto aquella realidad mal conocida y no expresada, para hacer una verdadera literatura de la condición latinoamericana”.

²⁹ Tradução livre de “No sólo se quería renovar el lenguaje, sino también los objetos”.

³⁰ Tradução livre de: “el gran misterio creador del mestizaje cultural”.

realidade era, ao mesmo tempo, uma junção de todas as culturas e povos formadores, mas que vai além, não pertencendo a nenhuma delas devido às organizações sociais que surgiam no cotidiano. Ou seja, a América Latina transforma os dados culturais e os adapta à sua maneira de vida, aos seus costumes e necessidades. Ao levar isso para a literatura, os autores captam a essência do espaço latino-americano e que apenas os leitores desses locais podem fazer uma leitura profunda acerca dessa realidade, pois “Se alguém ler, com olhos europeus, uma novela de Asturias ou de Carpentier, pode acreditar que se trata de uma visão artificial ou de uma desconcertante anomalia e nada familiar”³¹ (PIETRI, 2006).

Em contraponto com o realismo mágico, Garuba aponta diferenças entre o conceito por ele desenvolvido e o de Uslar Pietri. Nomenclaturas como literatura fantástica e, principalmente, realismo mágico foram e ainda são utilizados por alguns pesquisadores para classificarem a literatura com véu sobrenatural – a qual chamamos de realismo animista – produzidas em África. Assim como a episteme europeia do fantástico não compreende a estética animista, da mesma forma, de acordo com Garuba, acontece com o realismo mágico por entender que não só o conceito como também a estratégia narrativa do realismo animista é mais abrangente que o abordado na teoria latino-americana, além de possuir “[...] um aspecto urbano e cosmopolita (do ponto de vista dos escritores) e uma atitude irônica, que não são necessariamente elementos da narrativa animista ou de seus escritores” (GARUBA, 2012, p. 246). O autor também entende que o realismo mágico faz parte do inconsciente animista, sendo, portanto, uma subdivisão do realismo animista.

No prefácio de *El reino de este mundo*, Alejo Carpentier critica as fórmulas de criação que prendem os artistas a seguirem determinados rótulos de sucesso, o que impede a criação genuína, aprisiona o artista e retira tanto a sua liberdade quanto da própria arte de ser sentida e entendida. O cubano segue chamando de pobreza imaginativa aquilo que os artistas persistiam fazer por anos e manifesta sua opinião acerca do que considera o início do maravilhoso que

surge de uma alteração da realidade (o milagre) de uma revelação privilegiada da realidade, de uma iluminação inusitada ou singularmente favorável das riquezas inadvertidas da realidade, de um alargamento das escalas e categorias da realidade. Percebido com particular intensidade em virtude de uma exaltação do espírito que o conduz a um modo de “estado limite”³². (CARPENTIER, 1973, p. 4)

³¹ Tradução livre de: “Si uno lee, con ojos europeos, una novela de Asturias o de Carpentier, puede creer que se trata de una visión artificial o de una anomalía desconcertante y nada familiar”

³² Tradução livre de: “surge de una alteración de la realidad (el milagro), de una revelación privilegiada de la realidad, de una iluminación inhabitual o singularmente favorecedora de las inadvertidas riquezas de la realidad,

E continua dizendo que “Para começar, a sensação do maravilhoso pressupõe uma fé”³³ (CARPENTIER, 1973, p. 5). Observamos que o léxico utilizado por Carpentier envolve espírito, revelação, inabitual, sensação e fé. Essa seleção de vocábulos nos leva a entender que, para a existência do maravilhoso, é necessário a experiência, em algum nível, com o sobrenatural, com o incomum. Revelar, iluminar, exaltar o espírito, sentir são verbos abstratos que estão ligados a coisas também abstratas. É preciso acreditar em algo além da realidade que leve a uma existência e, nela, a possibilidade de criar o realismo maravilhoso. Carpentier, no prefácio da obra, fala que estava em uma terra de fé coletiva que pressupõe um real maravilhoso: “Mas também pensei que esta presença e validade do real maravilhoso não era privilégio único do Haiti, mas patrimônio de toda a América, onde, por exemplo, ainda não foi estabelecida um recontar da cosmogonia”³⁴ (CARPENTIER, 1973, p. 5). E é por ser esse reconto de cosmogonias, que se dá por meio de uma união pensamentos diversos, que o autor aponta que sua obra não seria possível de ser contada na Europa justamente pela mitologia que envolve a América Latina, que seria “[...] uma crônica do real maravilhoso”³⁵ (CARPENTIER, 1973, p. 6). A ideia da América Latina como uma crônica na qual se dá o encontro de diversas cosmogonias dentro do contexto haitiano são possíveis devido ao inconsciente animista africano presente no lugar e nas histórias contadas e criadas.

Assim como Garuba rejeita a terminologia realismo mágico para designar a literatura produzida em África, Irlemar Chiampi e Alejo Carpentier também o fazem, mas com outra justificativa. A pesquisadora brasileira vai focar na magia como elemento que compõe o Ocultismo, no qual não há qualidades científicas e que se voltam para a investigação da religião, ritos e mitos do “pensamento primitivo” (CHIAMPI, 2015, p. 44). A autora também compartilha da visão de Tylor – antropólogo mencionado nos estudos de Harry Garuba – de que a magia está relacionada à América Latina por meio dos povos originários e suas ligações com a filosofia e a religião. Chiampi critica a necessidade de buscar em outro ramo cultural algo para nomear as narrativas hispano-americanas, neste caso, a palavra mágico – que depois vai chamar de “dilema da *nomeação* das coisas americanas” (CHIAMPI, 2015, p. 46). Por isso, de acordo com a pesquisadora, o termo maravilhoso é mais apropriado por englobar não só

de una ampliación de las escalas y categorías de la realidad, percibidas con particular intensidad en virtud de una exaltación del espíritu que lo conduce a un modo de “estado límite”.

³³ Tradução livre de: “Para empezar, la sensación de lo maravilloso presupone una fe”.

³⁴ Tradução livre de: “Pero pensaba, además, que esa presencia y vigencia de lo real maravilloso no era privilegio único de Haiti, sino patrimonio de la América entera, donde todavía no se ha terminado de establecer, por ejemplo, un recuento de cosmogonias”.

³⁵ Tradução livre de: “una crónica de real-maravilloso”.

essas narrativas, como também, por ser um termo recorrente à literatura o léxico não é emprestado de outra área. Para ela,

Maravilhoso é o ‘extraordinário’, o ‘insólito’, o que escapa ao curso ordinário das coisas e do humano. Maravilhoso é o que contém a *maravilha*, do latim *mirabilia*, ou seja, ‘coisas admiráveis’ (belas ou execráveis, boas ou horríveis), contrapostas às *naturalia*. [...] é um grau exagerado ou inabitual do humano, uma dimensão de beleza, de força ou riqueza, em suma, de perfeição, que pode ser *mirada* pelos homens. Assim, o maravilhoso preserva algo do humano, em sua essência. (CHIAMPI, 2015, p. 48)

Contrariando o pensamento de Paradiso (2020), que aponta o realismo animista como mais antigo que os demais (não como teoria, uma vez que os estudos sobre a teoria africana surgiram na década de 1990 e o realismo maravilhoso teve início na década de 1940 com o prefácio de Carpentier no livro *El reino de este mundo*, mas enquanto existência do pensamento e inconsciente animista), João Olinto Trindade Júnior aponta que o realismo maravilhoso passou por um processo de atualização no continente africano:

[...] o Realismo Maravilhoso Latino-Americano abordado por Carpentier e Chiampi para representar a realidade tão singular do continente Americano em contraposição ao europeu, embora se adéque, sofre uma atualização no continente africano, o qual embora tenha tido muitas trocas culturais com a América, apresenta um outro contexto sociocultural, animista, no qual os espaços da realia se mesclam com os de *mirabilia* ao longo de sua formação, resgatando o animismo referente à terra, ao longo de sua produção ficcional. (TRINDADE, 2013, p. 223)

Discordo do pensamento de Trindade por entendermos que as trocas culturais entre África e América se deram, principalmente, por uma questão: a escravização dos africanos e consequente vinda à América, na qual eles trouxeram até as terras latino-americanas seus conhecimentos, sabedorias, religiosidades e histórias. Nessa travessia, o que eles consideram inconsciente animista africano não ficou em África, nem se perdeu na travessia do Atlântico, mas se instalou e se adequou às condições vivenciadas nesse continente, o que deu origem, futuramente na literatura, ao realismo maravilhoso, por exemplo. Na nossa concepção da macumba, o inconsciente precisou se tornar consciente, não animista, mas encantado, para atender a nova realidade.

Por sua vez, no artigo “Lo real maravilloso y el realismo animista: la fe y la revolución en obras de Carpentier y Pepetela”, a autora Paloma de Melo Henrique afirma que o realismo maravilhoso se aproxima do que é tido como realismo animista, sustentando a tese de que “[...]”

a história do Haiti, país formado predominantemente pelo povo negro proveniente de África e colonizado pela Europa, se aproxima das populações africanas, principalmente em suas cosmologias e entrelaçamentos culturais”³⁶ (HENRIQUE, 2016, p. 126), corroborando com a concepção de que o inconsciente animista africano permeia o inconsciente animista latino-americano. Da mesma forma, a estudiosa Maria Nazareth Fonseca estreita relações entre o realismo animista e o maravilhoso, ao dizer que o conceito defendido por Garuba

[...] se aproxima do real maravilhoso, de Alejo Carpentier, porque, como o realismo animista, nomeia uma percepção de mundo marcada pelo reencantamento, pela crença em forças vitais que minimizariam o contínuo do mundo. O famoso prólogo do romance *El Reino de Este Mundo*, de Carpentier, dá mostras concretas de um processo de produção de sentidos que conclama as muitas faces de uma mesma realidade e que, como o fez Garuba com relação ao realismo animista, insere a autoridade da magia nos interstícios da realidade. (FONSECA, 2019, p. 5)

De modo geral, observo que assim como o realismo animista não comporta nossa visão de mundo de pessoas negras amefricanas, da mesma forma acontece com as teorias do realismo mágico, do realismo maravilhoso e do insólito. Apesar de apresentarem traços da fuga da lógica, ainda entendo que o encantamento vai além disso, pois não é apenas o incomum, uma leitura irreal, mas aquela na qual se encontra uma política de vida interligada aos valores e aos saberes ancestrais. Não é só pelo motivo de que o nome realismo ainda esteja ligado às ideias de verdade eurocêntrica, mas porque o encantamento é por si possibilidade de verdades, metodologias e práticas, uma ciência de vida milenar e adaptável. A literatura encantada não está no plano da magia, no sentido ocidental de mágica, mas é encantamento em seu sentido de dar vida. Há o ritual da escrita, o corpo-terreiro que escreve no terreiro da folha e ali deposita o encantamento nas personagens. É possível notar vestígios de encantamento nos realismos aqui citados, porém eles não comportam a amplitude da energia vital que os textos da literatura encantada possuem.

Semelhanças e diferenças à parte, entendo que o desenvolvimento de conceitos que atendam às demandas de novas criações literárias, tanto em África quanto na América Latina, são uma resposta às epistemologias europeias que tentam manter um monopólio e supremacia nas mais diversas áreas de conhecimento. Percebo lampejos decoloniais na América Latina com as teorias dos realismos mágico e maravilhoso que buscam exaltar uma latino-americanidade das práticas culturais, principalmente hispânicas, uma vez que a literatura e a teoria literária

³⁶ Tradução livre de: “la historia de Haití, un país formado predominantemente por el pueblo negro proveniente de África y colonizado por Europa, se aproxima de las poblaciones africanas, principalmente en sus cosmologias y entrelazamientos culturales”.

européia não abrangiam as especificidades e peculiaridades desta parte do continente americano. A cultura do colonizado é diferente, por isso exige uma teoria própria, que o represente, perceba e abrace as características locais. É uma crítica à convenção moderna de que tudo deve estar pautado em uma perspectiva eurocentrada, pois esta não é capaz de criar literariamente e nem de teorizar aquilo que não faz parte de seu imaginário, como poderiam fazer as pessoas as quais estão familiarizadas pelo cotidiano com os mitos, ritos e culturas.

Forçar as literaturas latino-americanas e as africanas a se encaixarem em moldes estético-literários e teóricos da Europa é fortalecer os laços da modernidade/colonialidade. Ao quebrarmos e rompermos com essa estrutura opressora, realçamos as nossas capacidades de falarmos sobre nós mesmas, sem a necessidade da aprovação do outro. Como aponta Conceição Evaristo: “E em nossa fala, em nossa escrita, há muito fazer-dizer, há muito de palavra-ação. Falamos para exorcizar o passado, arrumar o presente e predizer a imagem de um futuro que queremos” (EVARISTO, 2009, p. 10). A literatura encantada, o realismo animista e os realismo mágico e maravilhoso são formas de desfazer as construções históricas de supremacia europeia/eurocentrada na academia, na literatura, nas artes, enfim, na vida. Somos nós, enquanto América-Ladina e África que devemos pensar, escrever e falar sobre nós, respeitando e conhecendo nossas particularidades que fazem de nós povos cultural, artística e epistemologicamente ricos.

2.3 Exu e o encantamento: as esquinas da comunicação

Após os apontamentos acerca da literatura encantada, é preciso apresentar aquele que vem antes de tudo e que potencializa a comunicação, a partir de uma visão macumbística da vida: Exu. Ele, o mensageiro da palavra e do não dito, faz o intermédio da comunicação nas suas várias formas de existência. É também esse orixá o protetor das entradas e que, dentro dos ritos, deve ser reverenciado primeiro que os demais, pois é ele quem mostra caminhos, foge da obviedade, da lógica; é o dono das encruzilhadas. Exu opera de modo com que as pessoas atuem não a partir de si, dos seus próprios princípios, ou seja, de modo individualizado, mas, sim, com base nas práticas do coletivo, do conjunto de saberes de uma comunidade, “[...] em que a personalidade se desenvolve por aportes de qualidades coletivas, trazendo a si o cosmos ou o mundo”. (SODRÉ, 2017, p. 208)

Cultuado inicialmente por vários povos de diferentes nações africanas, a divindade aportou em terras brasileiras com os negros-africanos da diáspora que carregaram com eles

práticas de vida e suas religiosidades, dentre eles, Exu, que trouxe a sabedoria ancestral, a força que move e dá dinamicidade aos seus protegidos. Porém, a diáspora e os novos propósitos de vida criados em terras brasileiras fizeram com que as divindades cultuadas em África assumissem nova representação, de modo a serem coerentes com a necessidade atual dos/das negros-africanos/negras-africanas ancorados/ancoradas nestas terras³⁷. Dessa forma, entende-se que

[...] Exu, transladado, multiplicado e ressignificado nas bandas de cá do Atlântico, é a esfera que representa os golpes aplicados e a transgressão necessária à colonialidade. Não só simboliza, como é, em suma, um princípio e potência de descolonização. Penetrado nas práticas culturais do complexo da diáspora africana, mantém vitalizado os inúmeros saberes que diversificam as experiências sociais do mundo e as possibilidades de reinvenção do mesmo. (RUFINO, 2019, p. 38)

Temos, portanto, um exemplo da capacidade de transformação de Exu, pois, ao mesmo tempo em que guarda e mantém a sabedoria vital africana, ele se torna a peça fundamental para o enfrentamento e busca pela vida plena nos territórios da diáspora. De acordo com Luiz Rufino (2019, p. 38), no livro *Pedagogia das encruzilhadas*, Exu é “o ato criativo e responsável pelas dinâmicas que pluralizam o mundo”, além de ser “a esfera que representa os golpes aplicados e a transgressão necessária à colonialidade”. Foi com a ajuda de Exu que a comunidade negra-africana no Brasil elaborou estratégias de resiliência para sobreviverem e viverem nestes territórios, mesmo que em condições adversas, cruéis, desumanas.

No entanto, houve uma construção colonial acerca de Exu pelo ponto de vista cristão: no intuito de obrigar as pessoas negras escravizadas a seguirem o culto católico, o orixá foi classificado como uma figura maléfica, tornando-se representação do demônio das religiões cristãs. Ao fazerem isso, foi imposta uma visão de destruição da simbologia e das características não apenas sobre a divindade, mas de uma cultura que carrega consigo saberes e visões de mundo diferentes do mundo ocidental, inferiorizando a todos. Apesar dos esforços para satanizar a figura de Exu – algo que, infelizmente, ainda perdura em nossa sociedade que não se abre para respeitar diferentes perspectivas –, a população negra-africana da diáspora e os

³⁷ Alguns orixás africanos não são cultuados em terras brasileiras, devido às novas condições nas quais os negros-africanos se encontravam: não liberdade de culto, separação de pessoas que partilhavam de uma mesma cosmogonia, imposição da fé cristã-católica, entre outros. Além disso, a depender da região da África de onde os negros foram trazidos, havia uma diferença tanto relacionada à forma de culto quanto às divindades cultuadas. Por esses e outros motivos, houve uma “redução” no panteão de divindades das religiões afro-brasileiras comparadas à África. No entanto, manteve-se os orixás de maior expressão, como Oxalá, Exu, Xangô, Iemanjá, Oxum, Oxossi, entre outros.

seus descendentes mantêm-se firmes no entendimento da divindade como aquela que guarda saberes ancestrais e protege a resistência.

Sobre Exu, assim comenta Reginaldo Prandi, em *Mitologia dos Orixás*:

Exu é o orixá sempre presente, pois o culto de cada um dos demais orixás depende de seu papel de mensageiro. Sem ele orixás e humanos não podem se comunicar. Também chamado Legba, Bará e Eleguá, sem sua participação não existe movimento, mudança ou reprodução, nem trocas mercantis, nem fecundação biológica. Na época dos primeiros contatos de missionários cristãos com os iorubás na África, Exu foi grosseiramente identificado pelos europeus com o diabo e ele carrega esse fardo até os dias de hoje. (PRANDI, 2001, p. 20-21)

Diferente do que coloca a visão judaico-cristã, em África e na perspectiva dos povos da diáspora, Exu é aquele que guarda as entradas, dá em troca aos homens aquilo que merecem conforme o prometido, é o que conseguiu um lugar de respeito entre as outras divindades. Exu ajudou na criação e, mesmo morto, vive e continua insaciável. Ele levou os homens ao Ifá³⁸, livrando os deuses da fome e os homens da morte e dos castigos, promovendo uma religação entre os orixás e seus descendentes. Exu reconhece os sacrifícios dos homens, dá a eles o que merecem. Fez sua casa na encruzilhada por ter ganhado a confiança de Oxalá e, por isso, é dono dos caminhos. Tornou-se mensageiro porque respeitou Olodumare e deve ser reverenciado antes de qualquer empreitada, por isso, ele merece o respeito e a reverência. Como diz o estudioso: “Exu pode fazer contra, Exu pode fazer a favor. Exu faz o que faz, é o que é” (PRANDI, 2001, p. 70).

É na encruzilhada da vida que chegamos ao encantamento. A epistemologia do encantado foi escolhida para compor esta pesquisa por se tratar de vivências dos povos afro-brasileiros, desde a diáspora à religiosidade, algo observado em muitos textos de Evaristo. Além disso, é um fazer decolonial que opera nas diferentes áreas de conhecimento e agrega sabedorias produzidas por diferentes sujeitos e realidades. Não é um saber soberano, mas, sim, uma proposta para se entender e estudar as experiências das pessoas afro-brasileiras. Um dos grandes princípios para quem vive a ciência encantada é de que a morte não é o fim, pois a vida não

³⁸ De acordo com o que foi registrado por Nei Lopes e Luiz Antonio Simas, “Ifá é um oráculo e uma espécie de ‘livro não escrito’, contendo todos os conhecimentos, sabedorias e experiências acumulados pelos iorubanos desde, pelo menos, o século V d.C., segundo a tradição. Esses conhecimentos, relativos à história, à filosofia, à medicina e até mesmo à matemática, expressam-se em milhares de relatos, transmitidos através de parábolas, originados pelos odus, que seriam como os ‘capítulos’ desse livro não escrito. O conjunto deles constitui, indubitavelmente, um corpo de conceitos filosóficos sofisticado, ainda que a tradição acadêmica os defina como ‘populares’” (LOPES, SIMAS, 2020, pp. 70-71). As parábolas e o culto de Ifá têm grande tradição em Cuba e vêm ganhando mais adeptos no Brasil.

acaba com a morte do corpo. Em um mundo onde se experiencia o encantamento, o fim da matéria é apenas uma fase pela qual os seres passam. Nesse contexto, o mais importante é que a sabedoria, a energia e os conhecimentos transmitidos pelos seres continuarão presentes na comunidade, sendo vividos e partilhados, ou seja, eles permanecem vivos na memória cotidiana, pois “Para grande parte das populações negro-africanas que cruzaram o Atlântico e para as populações ameríndias do Novo Mundo, a morte é lida como espiritualidade e não como conceito em oposição à vida” (SIMAS; RUFINO, 2018, p. 11). Com isso, os corpos acolhidos por essa prática tendem a romper com a linearidade, com a certeza, com o binarismo estabelecido pela epistemologia ocidental.

Se há rompimento, há ação e dinamicidade. Considerando essas duas características pelo viés da epistemologia encantada, percebemos que ambas têm sua origem em Exu, pois essa divindade dos cultos afro-brasileiros tem a imprevisibilidade como um de seus princípios. Assim como Exu, a palavra também é dinâmica. Nos textos literários, por exemplo, ela é passível de assumir significados múltiplos. Dessa forma, a palavra literária é, também, uma quebra da linearidade, do dito, do certo. Quando se encontra com Exu nessa encruzilhada da comunicação, ela, a palavra, se faz potência e incita a transformação de corpos. Do mesmo modo, Exu “[...] nos possibilita um reposicionamento do corpo” (RUFINO, 2019, p. 129), seja o corpo da personagem literária, seja o corpo do leitor, e impulsiona novos caminhos e possibilidades.

O encantamento está interligado às discussões relativas ao modo de organização e estruturação das resistências nos diferentes meios e propósitos. Futuramente, apresentarei nossa visão de como o encantado e a literatura estão interligados e como ambos desenvolvem o que chamamos de corpo encantado literário, mas, inicialmente, devemos responder a seguinte pergunta: o que vem a ser encantamento? De forma resumida, posso dizer que o encantamento é uma política³⁹ de valorização da vida nas suas diferentes esferas, buscando afirmá-la e fortalecê-la – apesar das forças contrárias, como as políticas da colonialidade, e da lógica ocidental, que acarretam desencanto.

De acordo com Luiz Antonio Simas e Luiz Rufino (2019, p. 4), na obra *Encantamento: sobre política de vida*, “[...] encantar é expressão que vem do latim *incantare*, o canto que enfeitiça, inebria, cria outros sentidos para o mundo”. Além disso, o encantamento é uma prática

³⁹ O sentido de *política* aqui utilizado é o mesmo apontado por Muniz Sodré, no livro *Pensar nagô*. A política não como partidarismo, mas, sim, a que assume o sentido de “prática de organização da reciprocidade dos seres diferentes em comunidade, ou seja, política como prática de estar junto, ao lado da luta pela inclusão, no mundo comum, de excluídos históricos” (SODRÉ, 2017, p. 204).

altruísta de reconhecimento e respeito com o outro em seus múltiplos contextos, da mesma forma que o ser reconhece e respeita a si mesmo em suas diversas personalidades, formando “uma política de sentidos que leva à produção de conhecimento, de ações inclusivas, de círculos reflexivos” (MACHADO, 2014, p. 210). Sendo assim, o encantamento é uma forma de resistência, de resiliência e de retorno à vida e de sua manutenção, mesmo com os ferimentos causados pelas tentativas de desencanto.

Outra característica do encantamento é referenciar e reverenciar a ancestralidade para a manutenção de saberes, tradições e forças vitais, confirmando que ancestralidade e encantamento andam juntos e que um precisa do outro. Sendo assim, faz-se necessário trazer algumas reflexões de Eduardo Oliveira acerca da epistemologia da ancestralidade. O filósofo a apresenta como uma categoria analítica que une um conjunto de saberes e culturas de povos, neste caso, o africano e afro-brasileiro, de modo que ambos são considerados base para o estabelecimento e produção de elementos ligados às cosmogonias dessas culturas. Indo além do que pressupõe a ancestralidade como laço sanguíneo, o autor destaca que ela

[...] torna-se o signo da resistência afrodescendente. Protagoniza a construção histórico-cultural do negro no Brasil e gesta, ademais um novo projeto sócio-político fundamentado nos princípios de inclusão social, no respeito às diferenças, na convivência sustentável do Homem com o Meio-Ambiente, no respeito às experiências dos mais velhos, na complementação dos gêneros, na diversidade, na resolução dos conflitos, na vida comunitária entre outros. (OLIVEIRA, 2021, p. 3)

Isso aponta para o fato de que a ancestralidade – intimamente ligada ao encantamento – refere-se ao bem-viver consigo, com o seu meio e com os antepassados. Desse modo, compreendo que as duas epistemologias partilham da mesma construção, dos mesmos princípios e objetivos, atuando na e para a permanência dos saberes ancestrais encantados, agindo de forma conjunta para a manutenção e criação de perspectivas de vida.

Para firmar o entrelaçamento entre a ancestralidade, o encantamento e de ambos como políticas de vida, Oliveira (2012, p. 43) afirma:

O encantamento não é um estado emocional, de natureza artística que nos arrebatam os sentidos e nos impõe sua maravilha. Não é da ordem do sublime, a qual não podemos resistir, muito menos da ordem religiosa, a qual devemos obedecer. O encantamento é uma experiência de ancestralidade que nos mobiliza para a conquista, manutenção e ampliação da liberdade de todos e de cada um.

Ao apontar que o encantamento não está relacionado à arte, à perfeição ou a algo arrebatador que faça com que o humano siga cegamente e perca toda sua capacidade de agir, Oliveira contribui para o entendimento de que a epistemologia do encantado é algo libertador e palpável, a ponto de que os seres podem construir suas próprias táticas de proteção à vida e à memória. Ao trazer essa concepção, o estudioso difere da acepção da palavra oriunda do latim, com o sentido de inebriar, enfeitiçar, dando a entender ser algo místico, mágico, como apresentado por Simas e Rufino e trazido anteriormente. Mas, em ambas concepções, é perceptível que o encantamento, ao mesmo tempo em que aponta saída, também dá abertura para que os grupos articulem formas de memória, resistência e de reconstrução amparadas na ancestralidade.

Mais um ponto importante acerca do encantamento é apresentado por Simas e Rufino (2018). Para os autores, conhecer o encantamento e suas práticas colabora para a diminuição dos estereótipos relacionados a o que a comunidade europeia atribui como vivências animistas das comunidades africanas – em outras palavras, as pessoas que seguem as práticas religiosas ancestrais e não cultuam as religiões cristãs. Historicamente, a condição de não cristão estava atrelada, de acordo com os padrões coloniais europeus/ocidentalizados, ao viés de fetiche, da demonização das culturas, valores e práticas espirituais. Portanto, olhar, hoje, para essas formas de saber pelo prisma da sabedoria encantada é, antes de tudo, respeitar vivências milenares que chegaram a espaços, como o Brasil, de modo arbitrário, forçado, fragmentado, mas que, aqui, também encontraram lugar para fincar novas raízes.

Além disso, os autores pensam o encantamento a partir da *epistemologia das macumbas*. Para eles, o termo “[...] é lançado como a expressão que resguarda a intenção de regulação de um poder sobre o outro – neste caso, do colonialismo para com as práticas colonizadas –, mas também aponta um vazio deixado. É neste vazio – fresta – que eclodem as táticas de resistência” (SIMAS; RUFINO, 2018, p. 14). Em um país onde o racismo religioso é tão difundido e as religiosidades não cristãs são constantemente ameaçadas, ampliar aquilo que se entende por macumba é essencial, pois mantém-se o sentido ligado ao âmbito religioso e macumba também se torna sinônimo de pedagogia decolonial, de reflexão, de rasura e reescrita

Para reafirmar a concepção de prática que flui à vida por meio da religiosidade, apresento um pensamento do escritor nigeriano Wole Soyinka, na obra *Myth, Literature and the African World*. Ao falar do povo da sabedoria Iorubá – considerando que essa cosmogonia africana foi uma das que vieram para o Brasil e na qual estamos pautando nosso estudo –, o escritor faz a seguinte reflexão acerca do homem/mulher iorubano/iorubana, suas deidades e suas relações com o tempo:

O Iorubá não está, como o homem europeu, preocupado puramente com os aspectos conceituais do tempo; eles são muito concretamente realizados em sua própria vida, religião, sensibilidade, para serem meras etiquetas para explicar a ordem metafísica de seu mundo. Se pudermos colocar a mesma coisa em cognatos exatos, a vida, a vida presente, contém dentro de si manifestações do ancestral, do vivo e do ainda não nascido, todas estão vitalmente dentro de intimidades e da afetividade da vida, para além da mera conceituação abstrata.⁴⁰ (SOYINKA, 1976, p. 144)

Retomando a ideia de vida *versus* morte, compreendo que a morte para os que acreditam e vivem o encantamento é o resultado do esquecimento dos feitos dos antepassados, da sabedoria ancestral, a falta de fé no encantamento e suas manifestações. Dessa forma, não se trata, unicamente, de um viés espiritual, mas também de como essa religiosidade incide em práticas de vida. Assim, percebemos que teoria e prática estão assentadas/ancoradas nos corpos e na memória, e como, por meio do encantado e da macumba, a materialidade corporal pode se encontrar com outras presenças que fogem à realidade humana quebrando a noção das manifestações de vida e morte, bem como a de tempo.

Ainda refletindo acerca da morte pelo viés encantado, Oliveira (2012) faz referência à frase de Weber sobre o desencantamento do mundo, que pode ser entendido como a força do real e da praticidade sobre as experiências, fazendo com que tudo esteja demasiadamente racionalizado. Para a sabedoria encantada, o contrário da vida, não é a morte, mas, sim, o desencanto. Exemplos disso são as políticas coloniais de racismo, que oprimem e excluem corpos não brancos. Vemos, portanto, que a ideia de desencanto de Oliveira dialoga com a de Simas e Rufino, pois, cada um, à sua maneira, relaciona o desencanto à ausência de vida e das possibilidades de sua existência, devido à extrema racionalidade advinda de uma prática ocidental e da tentativa de se manter o pensamento único que servisse aos corpos que comandavam os espaços de poder. Solo fértil para a plantação do ser/saber encantado, o território da diáspora também soube se fazer lar, terreiro, espaço para compartilhar e viver – no amplo sentido estabelecido para vida – de modo pleno, apesar das dificuldades e disparidades que maltratavam nossos corpos negros ancestrais, da política de desencanto.

Ao analisar os que os autores comentam acerca do encantamento, observo que Oliveira faz suas considerações sob a ótica da filosofia, enquanto Simas e Rufino tecem seus nós sob os

⁴⁰ Tradução livre de: “The Yoruba is not, like European man, concerned with the purely conceptual aspects of time; they are too concretely realised in his own life, religion, sensitivity, to be mere tags for explaining the metaphysical order of his world. If we may put the same thing in flesed-out cognitions, life, present life, contains within it manifestations of the ancestral, the living and the unborn. All are vitally within the intimations and affectiveness of life, beyond mere abstract conceptualization”.

vieses da história e da pedagogia, respectivamente. Porém, apesar de prismas acadêmicos distintos, os três autores buscam a cultura e os saberes africanos e afro-brasileiros para a construção de suas epistemologias – a da ancestralidade e a da macumba –, nas quais o encantamento é uma forma de unir e de lugar pelo bem coletivo e individual, baseado em uma estrutura milenar construída por nossos antepassados, que chegaram ao Brasil por meio da diáspora, mas que permanece em todos os seres – vivos e não vivos – que emanam força vital. É olhar o presente e o passado, de perto e de longe, fazendo uso de novas sabedorias adquiridas nos novos territórios, como é o caso da Literatura, entendendo e ajudando a manter presentes as sabedorias de vida que nos sustentam.

2.4 “A letra atirada como flecha”

Como dito anteriormente, Exu é dinamicidade e é comunicação. Assim também é a palavra. Dentro da sabedoria africana e a de seus descendentes da diáspora, a palavra proferida gera força, transforma e cria situações. A importância e a atuação da palavra na comunidade iorubá é discutida por Muniz Sodré, na obra *Pensar nagô* (2017). O intelectual pontua:

[...] a palavra é, assim, mais performativa do que semântico-referencial, ou seja, não é puro signo linguístico com um significado, mas, ao modo da poesia originária, o traço singular de uma origem e um destino, à espera de apreensão como frase musical, isto é, por ressonância e não por literalidade semântica – é imagem e música. (SODRÉ, 2017, p. 161)

Ou seja, a palavra precisa ser entendida não só pelo seu sentido, mas, principalmente, por aquilo que ela produz naquele que a ouve, os sentimentos que ela causa, o que ela traz enquanto conselho, aviso para a vida. É um trabalho de performance do corpo que a enuncia, dos tambores que a acompanham e do corpo daquele que a recebe e dá significados, por isso a palavra nunca está só; ela sempre está acompanhada de sons, imagens e de não dito.

Pensamento semelhante ao de Sodré é apresentado por Leda Martins (2003), no texto “Performances da oralitura: corpo, lugar de memória”. A estudiosa afirma que o corpo é um dos modos mais antigos de se guardar a memória, que vai além da possibilidade da grafia/escrita, a exemplo da musa grega Mnenosyne e da palavra ntanga, de origem bantu que inscreve também a performance como modo de escolha do corpo para, por meio de danças e escritos, inscrever e guardar memórias. Para Martins, a escrita com o corpo por meio da palavra proferida, dos gestos, da performance, em rituais religiosos de cultos afro-brasileiros,

materializa-se na criação de gêneros da oralidade, a exemplo dos orikis⁴¹, constituindo a formação da resistência que se fortalece nas práticas ritualísticas do corpo performático, na oralidade inscrita na memória. Assim, corpo e palavra atuam conjuntamente no resguardo das práticas performáticas.

A partir dessas colocações, o entendimento é de que, seja na modalidade oral ou na escrita, a palavra é rasura, pois ela é uma forma de driblar as ameaças e as violências, deixando outro tipo de marca, a de vida. Temos na palavra proferida nossa fonte inesgotável de energia vital, de força, de conhecimento, de criação e de saber. No entanto, isso não impede que a palavra escrita seja uma forma não só de registrar nossas e novas histórias, mas também de mostrar aos corpos coloniais que outros corpos e conhecimentos são capazes de fazer das artes deles também nossa arte, nosso manifesto de cor, de sabedoria, resistência, ancestralidade e afeto. No entrecruzo das histórias, a cultura afro-brasileira oral vai, então, encontrar-se com a linguagem escrita e desse encontro surgem novas formas de potencializar memórias e sabedorias ancestrais. É um exercício antropofágico. Nos alimentamos da escrita – grande orgulho da ciência ocidental – e a regurgitamos com nossos próprios métodos, vozes, características. Deixamos na escrita também a nossa rasura. Usar os métodos de dominação e, conseqüentemente, de poder ocidental para apresentar nossa existência é também um ato de garantir nossa supravivência⁴², atuando na criação da vida e da literatura.

Escrever é força vital para aqueles que dela precisam. Faz parte da filosofia africana a oralidade e sua função espiritual, bem como a de agente de transmissão do saber. Invasidos, divididos e levados para lugares onde seus corpos são escravizados e onde se privilegia a escrita e despreza-se o saber da oralidade, o que fazer? Uma das saídas foi transformar-se. É nesse momento em que se faz necessária a presença de Exu, da epistemologia das macumbas que une duas possibilidades de uso das palavras para a reconstrução dos corpos, uma vez que não se subestima o poder da palavra falada nem da escrita, pois em todas há caminhos comunicativos. Contar e recontar, escrever e reescrever nossas próprias histórias é como instaurar novos capítulos, publicar novos livros com nossas vozes – plurais e distintas – rasurando a letra eurocentrada, que nos classifica como corpos escravizados e submissos. Em um mundo onde a escrita – no papel e no digital – possui tanta importância, é necessário que vozes que contam, cantam, performam, escrevem e inscrevem nossos corpos negros sejam ouvidas e lidas. Falar

⁴¹ No iorubá, oriki é uma saudação na qual se invoca e se louva o orixá.

⁴² A noção de supravivência parte do que Simas e Rufino (2020) consideram como aqueles que são mais que sobreviventes, pois os supraviventes são os que sobrevivem e conseguem tecer caminhos contrários à exclusão, se reafirmando no mundo a partir de um conjunto de estratégias com base no encantamento.

através dos buracos das máscaras é preciso. Escrever nos espaços livres de tantas folhas rabiscadas é preciso. O não dito também é Verbo e merece ser conhecido. Por isso, é necessário valorizar os saberes produzidos por nossos povos através dos séculos, de modo que eles nos ajudem a nos reinventar para enfrentarmos os desafios.

A palavra falada e a palavra escrita também compõem a encruzilhada de vivências, potências e saberes. Nas esquinas do texto escrito, encontramos o espaço do texto performado, lido, proferido, a linguagem primeira dos nossos povos, nossa forma genuína de encantamento. Logo, “Essa memória do conhecimento grafa-se, também, como aletria, nas pautas do papel e do corpo. Um saber que se borda pela fina lâmina da palavra ou no delicado gesto. Littera e litura. Gravuras da letra, do corpo e da voz” (MARTINS, 2003, p. 80). Por isso, a escrita continua sendo litura – as entrelinhas, os corpos encantados, as performances, as danças, os ritos, as celebrações. Assim como a oralitura de Leda Martins designa os tracejados da performance e da voz que inscrevem no e pelo corpo as marcas da ancestralidade, a literatura escrita por mãos negras também rasura um mundo construído para que não existíssemos, não escrevêssemos.

A literatura vem fazendo referência a Exu Onã, “aquele que nos concede mobilidade, ritmo, movimento e, por consequência, caminhos. [...] se vincula à noção de possibilidades” (RUFINO, 2019, p. 46). Dessa forma, vemos a literatura como algo dinâmico, que “joga” com as palavras e que, mesmo tendo sido restrita por anos a determinado gênero, classe e raça, é hoje fonte de transgressão e de convite para olhar para o mundo – o das letras e o de fora dela – com novas possibilidades de conhecimento, outros corpos escrevendo e sendo inscritos nas páginas, novas cores e novas narrativas. São diferentes cruzos que trazem novas práticas de leitura e de reconhecimento literário. A literatura é uma encruzilhada de possibilidades múltiplas.

2.4.1 Caminhos literários da palavra-potência

Para continuarmos a reflexão acerca da linguagem literária e a potência da palavra, trazemos esse trecho no qual o autor Luiz Rufino (2019, p. 117) afirma:

As margens produziram e produzem inúmeros discursos, esses são enunciados de diferentes formas a partir das presenças e potências encarnadas pelas múltiplas formas de ser no mundo. Assim, as vozes enunciadas pelas margens ganharam força na capacidade de praticar as dobras na linguagem, operando nas frestas, negaças, gungunados, esquivas, gírias e feitiços.

Apesar das políticas de morte, pessoas (negras, pobres, indígenas, entre outros) deixadas às revelias da própria sorte e às margens da sociedade, que não recebem a atenção e a assistência das autoridades e, por isso, são tratadas como inferiores frente aqueles considerados padrão em uma sociedade latino-americana, conseguem enfrentá-las construindo formas de se colocarem no mundo, sendo a linguagem, a palavra-potência uma dessas formas. Vale ressaltar que o caminho de enfrentamento não foi nem é fácil, mas é preciso ser traçado.

A partir do que foi discutido acerca do encantado e baseadas em Oliveira (2003), ratifico que o encantamento está ligado às tradições, às construções de mundos, de vivências e de experiências. Ele recria, reencanta os sentidos e as possibilidades. Reconstrói, revive, redireciona estados, mundos, forças e energias vitais. É um mundo novo a cada chance, a cada escolha e decisão. O encantamento é a coragem para enfrentar e decidir. É vida nos seus vários sentidos e estados. É herança e ancestralidade. É a vida existindo e reexistindo. É dele que surgem as nossas experiências espirituais, pois, por ser típico de povos africanos e indígenas, o encantamento traz e revela muito mais que a história formal: ele introduz, semeia e cultiva novas e antigas formas de ser e estar no mundo. Dessa forma, ele pode, também, encantar outras ciências e formas de existências, a exemplo da Literatura.

Assim, compreendo que a literatura que bebe da fonte do encantamento refaz percursos e apresenta novos caminhos de existir, novas combinações, novos modelos de se fazer histórias porque o encantamento vem dos ancestrais e essas narrativas são reintroduzidas no mundo literário. Desse modo, a literatura do encantamento abre a conexão com a vida, com a energia vital que move os seres. Quando dizemos que uma literatura é encantada, é porque ela é dinâmica, adaptável, passado-presente-futuro, é vida em seu estado de escrita. Sendo assim, os personagens dessa literatura são também encantados, pois seus corpos são dotados de encantamento.

É na literatura – de modo específico para este estudo, na afro-brasileira – que palavras assumem novos significados a partir do contexto de produção assentado na epistemologia da macumba, novas narrativas são produzidas, novos corpos são escritos e inscritos, novas vivências podem ser lidas e significadas, bem como as antigas podem ser ressignificadas. Na literatura, passado, presente e futuro coexistem por meio das antigas, atuais e futuras possíveis leituras e da potência dos antepassados avivados pelo encantamento. Quando tratamos da linguagem na literatura escrita pela população à margem, as narrativas se misturam à cosmogonia assentada nos saberes reinventados pelos negro-africanos/negras-africanas e os

descendentes, constituindo – em meio a um cenário editorial e mercadológico em que ainda há pouco espaço para vozes dissonantes e marginalizadas – uma nova possibilidade de se entender a formação da nossa sociedade, a importância de ouvir/ler outras vozes/escritos, corpos negros escrevendo sua visão de mundo, de conhecimento. O gingado da linguagem permite que o não dito seja expresso e compreendido, elevando-o à categoria do possível. Achar brechas é parte do gingado, da dança das palavras e é importante para mostrar novos caminhos à sociedade ainda fechada para as encruzilhadas. Elas reinventam modos de perpetuar suas existências e tudo que as compõem, por meio da dobra da linguagem, uma característica que se constitui como uma possibilidade de extrair e conferir inúmeros significados às narrativas (RUFINO, 2019).

No momento em que a dobra da palavra falada e escrita é desenvolvida, ela pode ser entendida mais facilmente por aqueles que estão abertos às novas leituras de mundo, aos novos horizontes que estão dispostos no fazer literário, na literatura assentada na reinvenção, na prática da resiliência e da permanência da vida. Mesmo os textos literários afro-brasileiros marcados pelo desencanto, nos quais a representação dos corpos dos personagens pretos são feridos pela violência e abatidos pelo descaso colonial, há o chamamento à vida, à criação, a sair da inércia, às tentativas de se elaborar estratégias que garantam aos nossos irmãos novas e diferentes possibilidades de existir longe dos grilhões do racismo, do sexismo e da colonialidade, enfim. Quando o texto literário traz imagens de tristeza, desolação, desesperança e de morte do corpo físico, ele é, ainda assim, um convite à mudança, a olhar ao redor e lutar contra o desencanto. É força que impulsiona para buscar em Exu saídas de enfrentamento à dor, assim como foi na diáspora e que dali surgiram atos de reinvenção. É, a literatura, um dos caminhos de transgressão e de combate aos males do ontem e do hoje e a esperança de vida no amanhã. Transformar morte em vida, desencanto em encanto, dinamizar o axé, a força vital, oferecer caminhos, rasurar a letra (im)posta e construir novas histórias, são algumas das forças vitalizadoras da literatura encantada, que escapa das amarras da lógica e da imposição da verdade única. Os escritos que têm seus saberes ancorados em práticas de possibilidades não se propõem a trazer a verdade, mas caminhos de entender, viver, experienciar; no fim, ela traz dúvidas, não certezas.

Por ser encantada, a literatura – assim como todos os seres – depende de uma força vital, a garantia da sua existência, “[...] remédio contra a morte e os sofrimentos é, portanto, reforçar a energia vital, para resistir às forças nocivas externas e afirmar a alegria de vida” (LOPES; SIMAS, 2020, p. 27). Tal força é vinda do Ser Supremo, aquele que tudo origina e é transmitida

aos seres humanos por meio das divindades e da ancestralidade, a quem os homens devem recorrer para reenergizarem-se. Dentro da cosmogonia iorubá e naquelas marcadas pelo cruzo diaspórico, a força vital recebe o nome de axé que, por sua vez, está vinculado a Exu, por este ser a divindade que possui autoridade dos poderes que foram usados na criação (RUFINO, 2019). O axé funciona, dentro da sociedade colonizada, como uma rasura à lógica colonial e como instrumento contra o processo de desencante que leva à submissão e a condições de existência precária os povos afetados pela política da morte. Por isso, é importante destacar o processo de dinamicidade do axé, pois, “Sendo elemento de vitalidade transmitido, trocado, compartilhado e multiplicado” (RUFINO, 2019, p. 68), é garantia de resistência, resiliência e transgressão contra as amarras coloniais e à favor dos povos que dele se alimentam. Em suma, axé é quebra de linearidade, força para a continuidade do encantamento e da vida, transmissão e recepção de saberes e conhecimentos entre vivente terrenos e viventes ancestrais, pois estes – enquanto lembrados – também são dotados de axé. É Exu nas suas possibilidades e nos seus cruzos para a disseminação de outras formas, olhares, práticas, sabedorias e vida. Nós atados e desatados para a permanência do encante, das encruzilhadas.

A propriedade dinâmica do axé o assemelha à literatura e sua capacidade de articular, mudar, reconstruir, rever e, no caso da literatura afro-brasileira, apresentar novas perspectivas, tanto das histórias por um ponto de vista socioeconômico e cultural da contemporaneidade, quanto dos mitos, da cosmogonia, introduzindo novos dizeres, saberes, corpos e potência às palavras. Logo, entendo que a literatura afro-brasileira também está assentada no cruzo e, nela, axé, Exu e encante também se encontram. A literatura afro-brasileira move-se a partir do axé e da necessidade de erguer outras vozes e escritos ao conhecimento, portanto, o axé fortalece e é constantemente reavivado nas práticas de escritas de vida da literatura de autoria negra no Brasil. Exu, axé e literatura se retroalimentam, se vivificam e expandem os alcances de todas essas forças e caminhos na nossa sociedade, tão marcadamente flagelada pelos destroços e desconsertos coloniais, dando-a um novo fôlego, uma nova força e novos – e já conhecidos – motivos para continuar. A literatura afro-brasileira dá vida; axé e Exu possibilitam essa vida por meio do encante literário.

2.4.2 Quem faz a literatura encantada?

No capítulo anterior, expus uma reflexão acerca do corpo da mulher negra na literatura. Neste momento, afunilarei a discussão observando esse corpo e suas atuações na literatura encantada. De acordo com Rufino (2019, p. 157), “Os seres e a terra são constituídos pelo

mesmo movimento, pelo mesmo princípio. É nesse sentido que ato o ponto: o corpo é o primeiro terreiro, assim como a terra é o primeiro corpo”. Partindo dessa colocação e das reflexões anteriores sobre a junção entre corpo e palavra, abro passagem para pensar no que chamo de corpo terreiro, considerando não só a dimensão física de terreiro, mas seu entendimento de espaço de ritual. Dessa forma, corpo e terreiro se complementam, uma vez que ambos são espaços nos quais os rituais se cumprem e se atam. Neles, também se cumprem e se abrem caminhos.

Pela ótica de Simas e Rufino (2018, p. 49),

É através do corpo negro em diáspora que emerge o poder das múltiplas sabedorias africanas transladados pelo Atlântico. O corpo objetificado, desencantado, como pretendido pelo colonialismo, dribla e golpeia a lógica dominante. A partir de suas potências, sabedorias encarnadas nos esquemas corporais, recriam-se mundos e encantam-se as mais variadas formas de vida. Essa dinâmica só é possível por meio do corpo, suporte de saber e memória, que nos ritos reinventa a vida e ressalta suas potências.

Baseada nessa reflexão, entendo a força vital fazendo-se presente na mão que escreve, pois esse ato transmite sabedorias e recria vivências a ponto de as personagens que fazem parte desse arcabouço de memórias do cruzamento do Atlântico por meio da diáspora serem dotadas de encantamento. Enquanto as personagens são corpos encantados, os escritores são corpos-terreiros, uma vez que “O corpo codificado como terreiro é aquele que é cruzado por práticas de saberes que o talham, o banham, o envolvem, o vestem e o deitam em conhecimentos pertencentes a outras gramáticas” (SIMAS; RUFINO, 2018, p. 50). Assim é o escritor, nesse caso, a escritora Conceição Evaristo: valendo-se dos saberes ancestrais e das práticas assentadas no encantamento, a autora ata e desata nós com as palavras escritas – saber radicado das vivências ocidentais – de modo que a unir tais conhecimentos em textos escritos que versam sobre nossos corpos negros, nossas vivências coletivas e particulares, nossos saberes milenares, seculares e contemporâneos, na reexistência das vidas negras que gingam, recriam, recomeçam, resistem. Exemplo disso pode ser encontrado no pensamento de Luandi, personagem da obra *Ponciá Vicêncio*, quando desperta para uma consciência social da leitura:

Descobria também que não bastava saber ler e assinar o nome. Da leitura era preciso tirar outra sabedoria. Era preciso autorizar o texto da própria vida, assim como era preciso ajudar a construir a história dos seus. [...]. E perceber que, por baixo da assinatura do próprio punho, outras letras e marcas havia. (EVARISTO, 2003, p. 127)

Não obstante,

Para os caminhos, a partir de Exu não há dissociação entre palavra/corpo/pensamento. A palavra e todas as suas possibilidades de produção de linguagem e comunicação estão inscritas sobre os mesmos princípios e potências que versam acerca dos poderes do corpo e das suas produções de discursos não verbais. (SIMAS; RUFINO, 2018, p. 52)

Como mencionado anteriormente, palavra e corpo são elementos dos rituais, cada um com suas especificidades e relações indissociáveis, e são terreiros, uma vez que se configuram como espaços de transformação e de assentamento de vivências ancestrais, de ritos e de permanência, de poderes e imprevisibilidade. O corpo que inventa e se reinventa, que cria e recria, dá forma a novas manifestações e identidades que se estabelecem dentro da prática escrita inserida no contexto do ritual literário. Esses corpos assumem diferentes postos de saber (não controlam ou detêm os conhecimentos, mas usam conforme a necessidade estabelecida no pacto literário) e manifestam os conhecimentos de acordo com o propósito do ritual, conforme a ginga que aqueles terreiros pedem, exercendo sua dinamicidade de construção e propósito de criação, seu encantamento.

Ainda observando a literatura enquanto arte da palavra e a junção de saberes, referenciamos a colocação de Rufino (2019, p. 155) sobre a importância da palavra para o saber encantado,

Para a ciência moderna Ocidental, as palavras são indispensáveis ao exercício explicativo, por isso devem ser exploradas ao máximo para o alcance daquilo que convencionamos enquanto crítica e compreensão. Para os saberes que se riscam de forma encruzada, para as epistemologias codificadas na encruza ou para uma ciência encantada, as palavras vão além: são detentoras de axé, são construtoras de mundo, invocam e fazem baixar moradores do invisível, desobsediam a má sorte e abrem caminhos. As palavras podem dizer mais quando não são ditas, falam mais ainda quando são dobradas, enigmatizadas como poemas enfeitiçados. Daí surge o ponto, o verso, o gungunado, o sopro, a letra atirada como flecha.

A literatura é, pois, como uma força vital que revigora e ajuda a equilibrar as energias desse corpo e mantê-lo encantado, guardião e protetor. Logo, os escritos produzidos por esses corpos-terreiros são “Como uma ação de esquiva e revide. [...] Esses movimentos são saberes praticados que reverberam as poéticas, políticas e gramáticas fronteiriças imantadas no assentamento da afrodiáspora” (RUFINO, 2019, p. 152). Ou seja, mesmo após séculos de violência e de privação quanto ao conhecimento da escrita estabelecido nessa nova terra após o

cruzo diaspórico, a literatura funciona como tática de junção de saberes na qual prevalece a prática do encantamento, a crença na ancestralidade, bem como em outros saberes que formam vínculos com os conhecimentos de antes do movimento da diáspora.

Firmo a concepção de corpo terreiro com base na noção de que terreiro vai além do espaço físico e de função direcionado apenas para as práticas religiosas, uma vez que ele também abrange o “tempo/espaço onde o saber é praticado” (SIMAS; RUFINO, 2018, p. 42), possibilitando o acontecimento de diversos ritos. Os autores acrescentam: “O que a noção do terreiro abrange é a possibilidade de se inventar terreiros na ausência de espaço físico permanente. [...] A perspectiva mirada a partir do rito expõe as possibilidades, circunstâncias e imprevisibilidades postas nas dinâmicas de se firmar terreiros” (SIMAS; RUFINO, 2018, p. 43). Assim, amplio que os textos/livros são terreiros onde se cumpre um rito de sacralização da escrita pautada no encantamento e no viés macumbístico, desde as mãos habilidosas das escritoras e dos escritores passando por seus personagens únicas e suas histórias encantadas, desaguando numa leitura que pluraliza e atribui significados diversos àquelas vidas/divindades escritas. O espaço destinado à escrita é um lugar onde são contadas histórias imprevisíveis de corpos encantados que abrem caminhos para novas representações e novos modos de se pensar a literatura brasileira em que a liturgia inicia-se nos corpos terreiros e eterniza-se na leitura que, por sua vez, pode gerar discussões que ampliam os sentidos e levam a literatura do encantamento para outros lugares.

“A macumba é ciência, é ciência encantada e amarração de múltiplos saberes” (SIMAS; RUFINO, 2018, p. 12). Ela é considerada a mãe do encantamento, dos saberes e explicações de vivências nas encruzilhadas da vida e do conhecimento. A palavra – a enunciada e a escrita – são encantadas e possuem força macumbística. Nossa literatura é encantada, nossos livros são terreiros onde o conhecimento se faz, expande e propaga. Os saberes são reinventados, reproduzidos e recriados nos livros-terreiros onde os personagens encantados constroem suas vidas à custa de dores e saberes, de práticas de vida nas quais podemos nos encontrar em um viés exusíaco, como assinalam os autores, que traça encruzilhadas e propõem saídas, curas, reinvenções e vida. Logo, postulo que os textos de Evaristo – na qualidade de terreiros – são espaços de encantamento. Portanto, os corpos das personagens também são possuídos desse poder, tornando-se parte desse ritual, sendo resistência dos nossos ancestrais contra a colonialidade e seus desdobramentos, pois a escrita usa a livre “caneta que é pomba que risca o fundamento da magia, mas é também faca de ponta que rasga, pontilha e desenha novas rasuras”. (SIMAS; RUFINO, 2018, p. 15)

A expansão do terreiro, não só como espaço físico para práticas religiosas, é a possibilidade de modificar certezas – trazendo a imprevisibilidade – ultrapassando a dicotomia sagrado *versus* profano. Quando afirmo a literatura de Conceição Evaristo como encantada e seu processo de escrita uma parte de um ritual literário, colaboro para a sacralização de um espaço importante para as representatividades e existências negras, pois o texto literário é lugar de criação, de resignificação e conhecimento de outras vozes não hegemônicas e que, muitas vezes, têm suas vidas ligadas às práticas do encantamento. Nossos livros ajudam a abrigar nossas histórias, nossos mitos, nossas tradições e a fé ancestral do nosso povo, que cruzou – forçadamente – os mares e que resistiu – bravamente – às imposições. Nossa literatura é transgressora e, assim como os terreiros, também é lugar de comunicação, de práticas e vivências. É o cruzo de saberes, memórias, tradições e inovações. É como o coração de Vó Rita, de *Becos da memória*, que de tão grande se tem “[...] a impressão de que tudo e todos caberiam” (EVARISTO, 2013, p. 99) naquele espaço.

Os corpos terreiros e os corpos encantados são possibilidades de pensar uma literatura – neste caso, a de Conceição Evaristo – que abraça e se alicerça nas culturas negras no Brasil, da mesma forma que também se aproxima da cultura negra africana. Tais denominações vão ao encontro da teoria de decolonialidade que busca uma reorientação, revisão e, também, a valorização de epistemes que atendem as formas de vida das pessoas marcadas pela colonialidade/modernidade. É um modo de olhar e estudar a nossa cultura respeitando a ancestralidade, referências, origens e culto, filosofia, pensamento, organização comunitária e social. Destaco, novamente, a não intenção em desvalorizar os conhecimentos eurocentrados, mas, sim, reforçar a necessidade de teorias e críticas que enxerguem as particularidades de criação e representação de outros povos não brancos, respeitando e buscando entender como os princípios africano e afro-brasileiro e indígenas influenciam e estão presentes nos textos, percepções e escrevivências de nossos autores. Ampliar, dar novos significados, promover novas atitudes que auxiliem na promoção do respeito às vidas e às culturas faz parte do projeto decolonial. Como a literatura é uma das formas de poder, é preciso repensar nossas escolhas enquanto leitores, professores e pesquisadores: o que ler; como analisar; quais teóricos utilizar como suporte; quais autores literários privilegiar se o nosso intuito é diversificar as leituras literárias e, a partir disso, produzir estratégias de uma pedagogia decolonial, como sugere Walsh (2018). É notório o crescimento das pesquisas acerca da literatura afro-brasileira de autoria feminina e, algo tão importante quanto, é a ação decolonial nessas pesquisas pelas escolhas teóricas: críticas feministas não só dos EUA, como do Brasil e de África; a escrita sensível ao

valorizar as escritoras negras e suas produções, além do fato de auxiliarem no “redescobrimento” das vozes de nossas ancestrais, que sofreram fortemente do racismo e sexismo de séculos anteriores e, por isso, foram “apagadas” dos marcos literários. A essas autoras do ontem e do hoje, e para garantir as do amanhã, devemos criar nossas teorias, nossas leituras, redescobrir e reinventar formas de sustentar nossas vivências literárias. Em nome e reverência aos nossos ancestrais, é preciso produzir epistemes, nomenclaturas, denominações, ciências, pois não se trata apenas de sobreviver, resistir ou ser resiliente; também é questão de sonhar.

No primeiro capítulo de *Pele negra, máscara branca*, que concerne à linguagem e como o colonizado tenta se aproximar do ideal do colonizador pela assimilação da língua e o uso “correto” do idioma, Fanon aponta que “Falar é estar em condições de empregar uma certa sintaxe, possuir a morfologia de tal ou qual língua, mas é sobretudo assumir uma cultura, suportar o peso de uma civilização” (FANON, 2008, p. 33). Partindo dessa reflexão do martinicano, entendo que, quando se trata da cultura do colonizado houve a imposição da língua materna da metrópole como uma das garantias de poderio e que, com ajuda da Igreja em alguns locais, os nascidos em terras ora colonizadas tiveram que assumir a sintaxe do outro sob o pretexto da salvação e do distanciamento da “condição de selvagem” atribuídos pelo colonizador, tudo com o intuito de subalternizar os sujeitos.

Apesar de o português falado no Brasil ser distinto do de Portugal – devido às influências diversas – é ela a “língua materna e oficial” do território; ela que também foi imposta aos nossos ancestrais africanos chegados aqui na condição de escravizados que, distantes de sua terra, parentes, sujeitados às condições desumanas, sem nome, cultura e cultos ainda foram obrigados a assumirem um novo idioma. Aqui, faço referência ao que a brasileira Lélia Gonzalez chama de pretuguês. Segundo a autora, o pretuguês

[...] nada mais é do que a marca da africanização do português falado no Brasil [...]. O caráter tonal e rítmico das línguas africanas trazidas para o Novo Mundo, além da ausência de certas consoantes (como o l ou o r, por exemplo), aponta para um aspecto pouco explorado da influência negra na formação histórico-cultural do continente como um todo (e isso sem falar nos dialetos “crioulos” do Caribe). (GONZALEZ, 2019a, p. 342)

O pretuguês a que Lélia apresenta está relacionado à fala, à pronúncia de determinadas palavras em língua portuguesa que, por influência dos falantes de línguas africanas em terras brasileiras, possuem suas pronúncias modificadas. Compreendo o pretuguês como uma forma de resistência e de inserção da cultura africana no idioma da língua colonizadora, se tornando,

portanto, um combate – que é menosprezado pelo falante branco que não percebe as verdadeiras influências e justificativas por trás daquilo que considera “errado”, em nome de um purismo linguístico segregacionista⁴³. Na literatura, o pretoguês assume nova postura, abrangendo novas perspectivas, uma vez que está sintática, morfológica, temática e semanticamente escrito nas páginas. Grafadas por corpos terreiros que emanam axé, força de vida, permanência da memória, o pretoguês é rasura, fresta, encruzilhada de onde surgem textos que escapam da assimilação e que, na verdade, possuem características de protagonismo, controle das próprias histórias, atitudes antirracistas e antissexistas decoloniais e anti coloniais, atitudes de vida por meio das palavras.

Corpos terreiros estão capacitados por estratégias de insubordinação às normas e aos padrões da colonialidade. Sendo assim, entendo o pretoguês não só como mudança de pronúncia, mas que na literatura assume nova função e novo uso como forma de rompimento com os ritos eurocentrados e de valorização da vida dos amefricanos, além de respeito aos ancestrais, resiliência frente aos atos políticos coloniais e de representação dos sujeitos e sujeitas em forma de corpos encantados nos textos. Categorias como a do pretoguês e da amefricanidade são dispositivos político-culturais de resistência e de vida nas quais o ser – então colonizado – faz uso para que suas raízes africanas sejam respeitadas e lembradas, ao mesmo tempo que situam os descendentes da diáspora em seus atuais territórios e as estratégias de manutenção de vida formuladas e exercidas por tais.

Assim, quando falamos o pretoguês não estamos assumindo o mundo ou a cultura do colonizador, mas, sim, estamos fazendo uso de um dos modos pelos quais se pode verificar que enxertamos à cultura europeia/eurocentrada (aqui, imposta como “nossa” cultura), o nosso mundo. Desse enxerto surgem novas ramificações e novos sujeitos e sujeitas que arrancam a máscara de flandres e assumem o papel de falante e de escritor, a contragosto da colonialidade/modernidade, fazendo surgir novos caminhos que serão trilhados e reescritos por necessidade e vontade própria.

O poder colonial feriu, de maneiras diversas, nossos antepassados e fere, ainda hoje, com o poderio epistêmico, com o racismo, a misoginia e outras formas de preconceito. Mas, com a ajuda de Exu, os ancestrais criaram brechas nesse muro colonial para que pudessem

⁴³ No texto “Racismo e sexismo na cultura brasileira”, Gonzalez aponta: “É engraçado como eles gozam a gente quando a gente diz que é Framengo. Chamam a gente de ignorante, dizendo que a gente fala errado. E de repente ignoram que a presença desse r no lugar do l nada mais é que a marca linguística de um idioma africano, no qual o l inexistente. Afinal, quem que é o ignorante? Ao mesmo tempo, acham o maior barato a fala dita brasileira, que corta os erros dos infinitivos verbais, que condensa você em cê, o está por tá e por aí afora. Não sacam que tão falando pretoguês” (GONZALEZ, 2019a, p. 252).

seguir existindo. A linguagem literária, utilizando-se da ficção, é uma possibilidade de furar as barreiras e fazermos nossa própria sintaxe, assumindo nossos lugares enquanto sujeitos e sujeitas do discurso, reverberando nossa cultura, experiências, lembrando e fazendo viver nossos ancestrais, reverenciando e fazendo referência por todos os atos de sobrevivência realizados e que nos permitiram existir hoje, mesmo que a contragosto do senhorio colonial que também sobrevive adaptado ao contexto de hoje. É nesse ensejo que ressalto a importância dos corpos terreiro – que escrevem e inscrevem/representam – na constelação autoral, pois, também com eles, é possível guardar para o futuro as histórias, as vidas da população negra, os sonhos e as estratégias criadas para escapar e vencer a política de morte e inexistência implantada pela colonialidade/modernidade. O ritual da escrita, a pena, caneta, papel ou computador que ora serviam apenas para objetificar os corpos de pessoas negras, hoje se tornam aliados – por meio do direito e da conquista – na escrita de novas narrativas.

2.4.3 Os corpos encantados no terreiro literário

Para falar dos corpos das personagens na literatura de Conceição Evaristo – aqui chamados corpos encantados –, preciso, antes, localizá-los tanto na encruzilhada que quebra a lógica e a racionalidade, como também o que eles representam, para os textos e para uma percepção da vida fora das margens das páginas. Pensar os corpos das personagens como parte dos ritos de sabedoria e potência é encantá-los, tornando-os um dos elementos utilizados pelo corpo terreiro durante o seu rito e, com isso, construindo um saber a partir do cruzo ancestral. Os corpos encantados da literatura são maneiras de desvirtuar o correto pela ideologia ocidental, o posto, o lógico, a dominação da colonialidade sobre todas as manifestações corporais que fogem à sua forma única de pensar e existir.

Baseando-me no pensamento de Rufino (2019), compreendo que o corpo negro se situa como aquele que abarca experiências de ancestralidade e onde assentam outras formas de sabedoria e de vivências que divergem das ideias e modelos ocidentais, apresentando um outro lado ou nova forma de ser e estar no mundo, de acreditar e de celebrar a vida. De acordo com o pesquisador, “[...] a dimensão do corpo, para essas sabedorias, transcende os limites do emprego usado pela lógica ocidental” (RUFINO, 2019, p. 131). Ainda sobre os corpos da diáspora, entende-se que eles ultrapassam “os limites impostos pela dicotomia colonial: o corpo não é nem sagrado, nem profano, o corpo é uno, é um SIM vibrando no mundo, é um otá, que assenta as forças cósmicas que impulsionam a vida e a experiência em todas as suas dimensões”

(RUFINO, 2019, p. 150). Portanto, diferente do que pensa e propaga a visão dicotômica advinda do saber ocidental juntamente com a ideologia judaico-cristã, o corpo não é um *ou* outro, ele pode ser ambos e isso não é motivo de inferiorização ou de afastamento da sua comunidade. O corpo não pode – nem deve – ser visto como mera massa física destinada a realizar e ser apenas uma coisa. Essa visão nada simplista da vida oriunda do pensamento encantado rasura séculos de pensamentos que buscam padronizar corpos e vidas, muitos deles intercruzados por outras sabedorias, vivências e perspectivas e potencializados por outros costumes alheios aos saberes ocidentais e muito mais antigos. Dessa forma, o corpo/pessoa da diáspora ressignifica o lugar onde ele se encontra e, a partir do cruzo, é potencializado e fortalecido por Exu, que usa sua sabedoria e energia vital para curar as feridas causadas pela violenta travessia.

Um dos espaços de cura é o terreiro das palavras. Logo, o corpo encantado da personagem está materializado no fazer literário no qual ele se organiza e, ao mesmo tempo, desorganiza as estruturas da colonialidade. É ele – potencializado e fortalecido – que, no texto, encontra uma maneira de manifestar-se, rompendo com os moldes ocidentais da escrita e representação dos corpos literários, como no trecho de *Ponciá Vicêncio* em que a mãe da menina estranha tamanha semelhanças entre Ponciá e o falecido avô: “A mãe andava com o coração aflito e indagador. O que havia com aquela menina? Primeiro andou de repente e com todo o jeito do avô... Agora havia feito aquele homenzinho de barro, tão igual ao velho.” (EVARISTO, 2003, p. 21). Assim, o corpo encantado na literatura atua, juntamente com os outros seres que compõem a história, na construção de uma narrativa de vida, que, apesar das tentativas alheias de derrotá-lo, resiste e extrapola o que é tido como real, possível e verossímil. Ele “é também o corpo que vibra as potências da imprevisibilidade e das possibilidades. É o corpo que nega, dissimula, faz a finta, enfeitiça, joga, ‘finge que vai, mas não vai’” (RUFINO, 2019, p. 133) e, por esse motivo, vai modificando, reinventando, ressurgindo, ressignificando, resistindo, lembrando, recriando histórias. Os saberes assentados em uma epistemologia das macumbas, como sugerem Simas e Rufino (2018), buscam apontar saídas e outras respostas além das convencionais já apresentadas pela vivência ocidental. Desse modo, trabalhar o corpo encantado por uma ótica espiritual e de conhecimento, e da literatura encantada entendendo a escrita como ritual de um corpo terreiro, quebra – ou nas palavras dos estudiosos – rasura a letra (im)posta pelos vieses coloniais.

Em *O corpo encantado das ruas*⁴⁴, Simas (2020) reivindica as ruas como espaço e abrigo de saberes, práticas, corpos encantados de axé, como Zé Pilintra e Maria Padilha, todos sob comando e acolhimento de Exu. Assim, a rua e os corpos encantados são comunicação, festas, frestas, tambores e celebração. Na literatura encantada afro-brasileira, os corpos encantados literários são todos aqueles personagens que se dispõem das práticas de reexistência, dos saberes e práticas regidos pela macumba, embebidos de força vital e dinamicidade; aqueles que estão amparados na ancestralidade e pela vida em toda a plenitude e capacidade de ser sentida. A literatura encantada é a rua em forma de texto por onde personagens trafegam, caminham; nas esquinas das linhas, eles se constroem, reconstroem, transformam, atam e desatam pontos. Os corpos encantados das ruas e os das personagens literárias estão inscritas na sabedoria do axé, no prumo que leva à recriação dos mundos onde eles se encontram, se fazem e se manifestam. Em ambos os lugares, culturas diferentes se cruzam e se misturam e, desses encontros saem os mais diversos resultados que chamam à vida. Como consequência, os corpos – os encantados e os terreiros – se reinventam, reorganizam, reestruturam e, na melhor das possibilidades, confraternizam com a vida.

Além disso, Simas e Rufino (2018, p. 30) apontam que

As máximas macumbísticas não só apontam o corpo, historicamente negado e regulado, como potência de saber, como também deslocam o ser humano, que ao longo da história ocupa lugar de distinção, por ser considerado dotado de racionalidade, para um lugar de rasura e interseção com outras presenças. Estas presenças podem não ser materializáveis, como no caso dos fenômenos da incorporação ou de outras naturezas, como na interação com as plantas, sementes, alimentos e animais que ao serem ofertados vêm a fundir na vitalidade do ser, deslocando a supremacia de um sobre outro, ressignificando a noção de cadeia e interligação

Com isso, noto o modo com o qual o corpo encantando adquire maior potência devido à presença da ressignificação da vida e dos seres por meio do encantamento, proporcionando não só algo que está para além do insólito/irracional/improvável aos olhares racionais e ocidentais, como também propondo novas formas de ser e sentir por intermédio da ancestralidade, pois, por essa perspectiva, nem todas as vivências podem ser explicadas pelo caráter da racionalidade. Esbarro, mais uma vez, com a compreensão da energia vital e a noção

⁴⁴ A ideia de nomear a categoria das personagens como corpos encantados se deu anteriormente à leitura da referida obra, mas ela auxiliou na confirmação dessa nomenclatura por mostrar que as ruas são espaços onde os mais diversos personagens epistemologia da macumba habitam, manifestam suas crenças, festividades e se reinventam, assim como as personagens literárias. A luz para o nome surgiu a partir da leitura do livro *Fogo no mato: a ciência encantada das macumbas*, de autoria de Simas e Rufino (2019).

de vida/morte ou vivo/morto para a ciência encantada, uma vez que é a presença de energia vital que designa algo/alguém como vivo ou morto. Como já mencionado, tal energia está na qualidade de lembrança, referência e reverência. Logo, se alguém já desencarnado é lembrado, ele é um ser vivo, pois há nele energia vital; por sua vez, alguém que é esquecido, é um não vivo (SIMAS; RUFINO, 2018).

Dessa forma, a certeza e a racionalidade não são suficientes – nem na existência nem na literatura – para explicar ou interpretar as situações, pois excluem possibilidades de estar e ser no mundo; são dicotômicas e não plurais, portanto, são a representação do ocidente e de sua forma simplista de entender a vida. Por isso, “[...] a perspectiva do encantamento implica na capacidade de transcendência da condição de morte – imobilidade – que assola os conhecimentos versados em monologismos/universalismos” (SIMAS; RUFINO, 2018, p. 34). Fazer com que práticas e experiências subalternizadas sejam vistas é rasurar o padrão colonial; é apresentar novos caminhos na encruzilhada do viver; é uma pedagogia decolonial do existir. Logo, esses corpos que habitam no terreiro das palavras – as personagens – e participam do ritual da escrita como uma forma de saber ancestral são pontes de performances, são vias de entendimento das encruzilhadas do encantamento e, por isso, são corpos encantados.

Abro um breve parênteses para apresentar outro termo ligado ao encantado: encantaria. De acordo com Prandi, encantado é um termo genérico para entidades “concebidos como espíritos de homens e mulheres que morreram ou então passaram diretamente deste mundo para um mundo mítico, invisível, sem ter conhecido a experiências de morrer: diz-se que se encantaram” (PRANDI, 2011, p. 7). Ou seja, são os seres que não morreram, mas que perderam o corpo físico transformando-se em outras entidades. Encantaria, por sua vez, é o local de manifestação dos encantados nos espaços de ritualização (MARTINS, 2011). Além disso, são locais onde só podem ir pessoas autorizadas pelos seres, pois “Os locais de encantaria são descritos pelos médiuns como lugares de muita energia, de muito poder, de uma força inexplicável ou como lugares de muito mistério, de muita ‘mironga’, de muito segredo” (FERRETI, 2008, p. 4). Em muitos textos, é comum encontrar *encantado* e *encantaria* com sentidos semelhantes, no entanto, partindo do que nos apresentam Ferreti (2008), Prandi (2011) e Martins (2011), percebemos que há diferença de significado entre os termos: um está voltado aos seres, enquanto o outro diz respeito ao espaço onde estes seres se manifestam.

Sendo assim, toda a literatura é encantada e todos os personagens possuem encantamento? Na nossa perspectiva, não, uma vez que estamos nos referindo a textos e a corpos que se objetivam a “Recuperar o sentido ancestral/espiritual da ideia de conexão

necessário para nos interligas às teias e tecnologias da biosfera que são capazes de nos fazer respirar e apontar caminhos na labuta entre a vivacidade e a peçonha do desencanto” (SIMAS; RUFINO, 2019). O corpo encantado é uma forma de transgressão, de ação decolonial, de reversão e reconstrução de realidades, ancestralidades e vivências. É a forma da vida lutar contra os processos de mortandade que atingem os corpos que não estão nos padrões econômicos, sociais e raciais.

Os personagens encantados estão sempre em movimento por fazerem parte da literatura encantada que tem seu saber assentado em Exu, que mobiliza, agita, propõe ações que geram consequências diretas nos envolvidos. São corpos que, representados na literatura, adquirem o encantamento de vida, de possibilidade de driblar os acontecimentos que constituem o viés colonial – ou seja, a morte – a fim de encarar e dar espaços para novos caminhos e para outras existências. Exemplo disso na literatura evaristiana é o corpo sabedoria da velha Nêngua Kainda, de *Ponciá Vicêncio*, que guardava em si conhecimentos dos mais velhos e tinha em suas palavras a arte da vida de aconselhar, apontar caminhos para aqueles que a buscavam, como no encontro entre ela e Luandi, em que, além de dar informações acerca da família do rapaz, ainda o adverte quanto ao caminho que o jovem vem trilhando:

Depois Nêngua Kainda olhou os trajes (*de soldado*) de Luandi e deu de rir, mas com os olhos. Ria dizendo que o moço estava num caminho que não era o dele. Que estava querendo ter voz de mando, mas de que valeria mandar tanto, se sozinho? Se a voz de Luandi não fosse o eco encompridado de outras vozes-irmãs sofridas, a fala dele nem no deserto cairia. Poderia, sim, ser peia, areia nos olhos dele, chicote que ele levantaria contra os corpos dos seus. (EVARISTO, 2003, p. 94)

O encantamento abre frestas para a imprevisibilidade e é por meio desse caráter que os corpos encantados da literatura procuram agir. Muniz Sodré (2017) relaciona tal condição ao princípio da reversibilidade, que consiste na indeterminação das coisas e, por esse motivo, todas as situações podem ser revertidas, recriadas, reensinadas, reconstruídas, transformadas. Esse princípio exusíaco também atua nos corpos encantados, pois é possível identificar situações nas quais as personagens trabalham para modificar o que está posto. Ao agir, elas reverterem, alteram estados e comportamentos, na tentativa de equilibrar e harmonizar a vida da comunidade. O equilíbrio e a harmonia, algumas vezes, são conquistados por meio do caos gerado pelos corpos encantados que rompem a linearidade e alteram o curso do esperado. É a desorganização da colonialidade para a organização coletiva que consegue superar os desafios e empecilhos coloniais.

Por serem encantados, as personagens alargam o que se entende como tempo, alteram e subvertem a noção de realidade ocidental ao permanecer vivo mesmo após a morte no plano terreno, multiplicam o que seria impossível, agregam aquilo que é oposto. Com isso, as personagens dos textos de Evaristo são exemplos do princípio da imprevisibilidade, pois abrem mão da certeza e se deslocam (e nos deslocam enquanto leitores) a um espaço de falta de controle, a um lugar desconfortável para o ser humano acostumado com a previsibilidade e controle dos acontecimentos, o que provoca uma transgressão, uma quebra na linearidade. A personagem Maria-Nova, de *Becos da memória*, articula, ainda criança, a quebra no padrão de histórias de dores, privações e invisibilidade das pessoas com quem convivia na favela quando imagina que um dia poderia escrever as histórias deles, “Uma história viva que nascia das pessoas, do hoje, do agora. [...] Quem sabe passaria para o papel o que estava escrito, cravado e gravado no seu corpo, na sua alma, na sua mente” (EVARISTO, 2013, pp. 210-211). Assim, afirmo que personagens dotadas de encantamento reelaboram concepções de vida, purgam dores, dão chances à renovação de situações e contextos, burlam a ordem do convencional. Eles não trabalham com mágica, com o de repente, mas com trocas, com possibilidades, táticas, estratégias, gingas de vida e frestas de reexistência.

Corpos terreiros produzem corpos encantados no terreiro das palavras escritas, construindo uma rede de saberes e de corpos que potencializam e encantam outros corpos, configurando a escrita como uma prática cultural ressignificada. O terreiro das palavras é embalado por tambores de vida e por corpos-terreiros. Logo, “O inventar terreiros é parte de uma dinâmica de reconhecimento, afirmação e acabamento de si. Ou seja, uma dinâmica atrelada às problemáticas das identidades na diáspora” (SIMAS; RUFINO, 2018, p. 55). Por isso, entendo que todos esses corpos são decoloniais, rasuras, encruzilhadas que agregam que apontam meios, caminhos que nos levam para longe da obviedade ocidental e nos apresentam as possibilidades que só a ancestralidade e o encantamento nos permitem conhecer. Tudo isso reafirma a literatura como transgressão. Os textos escritos por uma mulher negra são transgressores. As obras que falam de vidas, corpos e práticas negras são transgressões. A literatura encantada é transgressão assim como são os corpos encantados. Amplia-se visões de mundo acarretando mudança no que é tido como padrão, norma. Todas essas ações legitimam outras vozes, outros corpos e experiências e faz com que a transgressão potencialize o encantamento.

2.4.3.1 Corpos encantados de mulheres negras rasurando as histórias

Analizando a produção literária evaristiana, deparei-me com situações nas quais o imprevisível é o que movimenta o enredo. Alguns deles trazem histórias de caráter mitológico, com o intuito de apresentar novos caminhos que se contrapõem à história da criação ocidental, desse modo, a literatura se utiliza como estratégia de escrita de narrativas bem como de enfrentamento do mundo fugindo das explicações únicas, da obviedade. Por ser “[...] elemento essencial de todas as civilizações, o mito é, portanto, um signo, ele traz uma explicação total do mundo e do homem. Ele constitui-se de um modo de pensar universal comum a todos os povos do mundo” (MULUNDWE; TSHAHWA, 2007, p. 20).

A respeito disso, a escritora moçambicana Paulina Chiziane conta a história de criação do mundo de acordo com a narrativa de seu povo, que apresenta a mulher como centro e origem da criação:

No princípio de tudo, as mulheres governavam o mundo. Deus, que era uma mulher, residia no pico dos Montes Namuli. A Deusa era uma bela amorosa e também uma fera poderosa. Um dia, um homem, vindo de um lugar qualquer, descobriu, naquele paraíso original, a beleza do feminino. Seduziu a Deusa com uma paixão fatal. Depois da dança do amor, eis que o homem rouba o manto real da deusa e se proclama Deus, usurpando, assim, o poder feminino e submetendo as mulheres ao seu domínio. Começou a disputa pela recuperação do manto perdido, na guerra dos sexos que dura até hoje. O manto rasgou-se ao meio e cada um ficou com metade. Homem e mulher viraram as costas um ao outro e houve separação. Esta disputa deu-se na nascente dos rios gêmeos. É por isso que o rio Licungo, masculino, segue o caminho para a Zambézia, levando o patriarcado para o Sul. O Rio Malema, feminino, vai para Nampula, levando o matriarcado para o Norte de Moçambique e todo o continente africano. (CHIZIANE, 2018, p. 17)

Como visto, a tradição e a cultura, antes baseadas nos registros da criação de uma Deusa, tiveram seus espaços furtados pelo mito da criação de um Deus. Na cultura cristã, esse Deus assume a figura de um homem, constantemente representado como branco, que prega as condições patriarcais e moralistas da cultura cristã europeia. Assim, percebemos que, embora Deusa, criadora e poderosa, a ideia de uma mulher negra como aquela que comanda o mundo foi sublimada e esquecida por muitos, que hoje assimilam uma cultura que não é sua, devido a represálias. Ainda que o mito da criação do mundo pela Deusa tenha recebido o esquecimento de muitos, ele ainda se faz presente nos registros de comunidades mais tradicionais e por aqueles que têm a responsabilidade de contar as histórias dos antepassados para os demais de seu povo.

Trouxe este exemplo apresentado por Chiziane para ilustrarmos as condições de subserviência a que os corpos de mulheres negras foram e ainda são sujeitados, devido às práticas ocidentais oriundas da modernidade/colonialidade, que afetam a história, o lado social, a literatura e outros campos de atuação. Em contraponto a essa condição de inferioridade dada aos corpos de mulheres negras por meio do regime cisheteropatriarcado de ideologia branca, cristã e europeia, percebemos que as mulheres de Conceição Evaristo, além de serem as personagens centrais na maior parte de suas narrativas, atuam, também, como portadoras de vida, força, sabedoria, cura, guia e libertação. É através dos corpos negros de mulheres que as demais personagens asseguram sua existência em momentos tenebrosos.

Nos textos que trazem a proposta da literatura encantada, encontro a manifestação dos corpos encantados e do projeto de vida que é inerente ao encantamento. Encantamento, corpos negros encantados e, mais especificamente, de mulheres negras criam um momento para o movimento da literatura afro-brasileira de autoria feminina, pois, como afirma Evaristo (2008, p. 4), “[...] traz um registro de memória social, enquanto lembrança de vários indivíduos”. Sendo assim, a memória nos textos da referida autora representa ancestralidade dos negros e, principalmente, da mulher negra em diferentes partes do tempo e situações. No conto “Nossa Senhora das Luminescências”, observo como esse corpo encantado, dotado de um caráter divino, atua na e para manutenção da vida bem como para o fim do sofrimento daqueles que a invocam:

Certa noite, estava eu buscando a direção da minha casa, em cegueira que às vezes me ataca, quando clamei pela Dona das Luminescências e ela surgiu para me guiar. Dias desses, me contaram que uma criança no afã de comer um peixe, ainda quente da fritura, além de queimar a língua, ficou sufocada com um espinho agarrado na garganta. Nem chorar a criança conseguia, apenas gemia. A Senhora das Luminescências surgiu de repente trazendo o alívio. Apanhou o pequenino e, na escuridão do entorno, com a sua cuia plena de luzes iluminou a boca da criança. Lá dentro, quem estava perto, viu uma enorme espinha de peixe, furando a garganta do menino. A Mãe das Luminescências somente fez isto: três vezes esquentou a mãe livre nas velas e friccionou suavemente na garganta do menino. E no final da terceira repetição do gesto, a criança, que se encontrava prostradinha no colo de sua mãe, ergueu o corpo tossindo, e o motivo do engasgo foi expelido repentinamente. (EVARISTO, 2016b, p. 35-36)

A Senhora das Luminescências é luz para os que não enxergam, alívio para os atribulados, vida para os que estão a um passo da morte. Mas, engana-se quem pensa que esta Senhora ajuda apenas aos que estão vivos: “Muitos tomam os caminhos da viagem derradeira, seguindo as instruções dela. E, se temerosos estão, a presença dela é tão confortante que a pessoa recorda

que essa vida terrena é apenas tempo de preparação para outra vida” (EVARISTO, 2016b, p. 36). As noções de tempo e espaço para esta divindade não obedecem às determinações humanas, pois ela é aquela que extermina a escuridão, o medo, guia para o caminho certo, porque a mulher “[...] é o centro da vida. Da mulher, emana a força mágica da criação. Ela é abrigo no período da gestação. É alimento no princípio de todas as vidas. Ela é prazer, calor, conforto de todos os seres humanos na superfície da terra” (CHIZIANE, 2018, p. 30-31).

É possível comparar a Senhora das Luminescências à figura de Maria, mãe de Jesus, como um de seus inúmeros títulos, uma vez que a história ratifica aquilo que está no senso comum de que há a proximidade da figura mariana ao povo que sofre. Os cristãos católicos, principalmente, apelam e rogam à Maria como sua intercessora, como aquela que, por ser próxima à figura central – a Santíssima Trindade – pode ajudá-los. Por ter sido humana, simples mulher judia e só depois de sua morte elevada ao posto de Mãe de Deus, é ela quem vai em auxílio do povo – uma vez que a imagem do Deus ainda é de tirano –, pois ela conhece as necessidades e angústias do povo. Esse corpo encantado da Senhora das Luminescências potencializada com a Deusa criadora, apresenta outro caminho ao que coloca a religião cristã da figura masculina e branca como único salvador. É uma mulher que, amparada e constituída de poderes, guia, salva e acalma os seres, estejam eles no plano dos vivos ou dos mortos. A chama da vida representada pela infinidade de velas dentro da cuia nos faz perceber que é ela, a dona das luzes, quem é a salvadora que “Carrega, nos modos de ser, uma esperança para o desespero de todos” (EVARISTO, 2016b, p. 35).

O imprevisível neste conto se dá não só em forma de “milagre”, mas também na noção de que a mulher, em sua condição de corpo encantado defende e protege o ser humano, e o seu corpo é fonte desse conforto e acolhimento, rompendo com as ideias de inferiorização das mulheres às ordens masculinas, tanto no plano terreno quanto no espiritual, bem como com a proposta cristã de que a salvação – do corpo e da alma – vem apenas pela figura masculina do Deus. O que Evaristo apresenta nesta narrativa é a religião em seu sentido máximo de *religare* que não está apenas em conectar o humano ao divino, mas também de religar um povo às suas raízes, às suas tradições e ancestralidade. Os corpos das mulheres nos contos são espaços de revelação, de ancestralidade, de quebra com as ideias vigentes. Em “A moça do vestido amarelo”, a personagem protagonista tem corpo e mente invadidos por sonhos e pelo apreço inexplicável pela cor amarela. A narradora conta que Dóris, quando criança, usava a cor preferida para enfeitar e colorir tudo ao seu redor, inclusive, suas roupas. Essa fixação fez com

que a menina sonhasse com uma moça de vestido amarelo, a qual alguns membros da família julgavam, inicialmente, ser apenas uma amiga imaginária.

Neste conto, o corpo encantado da protagonista Dóris da Conceição Aparecida é sinônimo de celebração da religiosidade afro-brasileira momento em que a menina recebe em si Oxum, a orixá das águas. Naquele momento, a menina renasce e descobre que o motivo de amar a cor amarela não era por simples capricho ou um apreço desfundado, mas, sim, por ela ser filha de Oxum, e que isso está ligado à sua ancestralidade. O corpo da protagonista é resistência às religiões cristãs europeias em que apesar do sincretismo⁴⁵ – a Maria⁴⁶ a quem o nome da menina faz referência e Oxum - há uma herança cultural e religiosa que fala mais alto e se faz presente em sonhos e na vida. Neste conto, o improvável acontece no momento em que Dóris recebe a eucaristia. O esperado seria a menina, após receber a primeira-comunhão, fazer uma oração, como a Ave-Maria, como dito no texto. Porém, a menina invoca outra mãe, uma que não faz parte dos santos católicos, a que não é Senhora Maria, mas a Senhora Oxum. Ela é a mãe que cuida e que está com a menina desde os primeiros momentos de sua vida e em todas as situações. Assim, o corpo de Dóris não é mais um simples corpo, é junção e revelação de uma ancestralidade: “Na hora da comunhão, o rosto de Dóris se iluminou. Uma intensa luz amarela brilhava sobre ela. E a menina se revestiu de tamanha graça, que a Senhora lá do altar sorriu” (EVARISTO, 2016b, p. 24).

A presença de Oxum como religiosidade e ancestralidade de Dóris se confirma quando a avó da criança sabia a quem a neta se referia quando esta contava-lhe sobre a mulher que surgia em seus sonhos, uma vez que a avó é a figura mais velha, representante da sabedoria e, por isso, sabe nomear e contar a história, a cultura do povo e de sua origem. No texto, faço a inferência de que o elemento da ancestralidade se faz presente quando o padre é informado sobre o sonho da menina e, contrariado pelo fato de que a menina não sonhara com as cores próprias de Nossa Senhora, mas, sim, com a mulher vestida de amarelo, reage da seguinte forma: “E mordendo as palavras respondeu que deixasse estar, cada qual sonha com o que está

⁴⁵ A visão de Wole Soyinka acerca do sincretismo é interessante, pois é um africano iorubá analisando a nova concepção das divindades iorubá em um país dominado pelo cristianismo. O intelectual aponta: “The African world of the Americas testifies to this both in its socio-religious reality and in the secular arts and literature. Symbols of Yemaja (Yemoja), Oxosi (Ososi), Exu (Seu) and Xango (Ssango) not only lead a promiscuous existence with Roman Catholic saints but are fused with the twentieth-century technological and revolutionary expressionism of mural arts of Cuba, Brazil and much of the Caribbean.” (SOYINKA, 1976, p.1)

⁴⁶ Conceição Aparecida é um dos nomes atribuídos à Maria, mãe de Jesus. Considerada padroeira do Brasil, a imagem da santa, achada em um rio no interior do estado de São Paulo, é a única retratada como negra pela Igreja Católica. O professor de história da UFMS, Lourival dos Santos, apresenta no livro *O Enegrecimento da Padroeira do Brasil* como a imagem da santa, originalmente branca, passou pelo processo de enegrecimento no fim do século XIX, com a ideia de inserção do negro no projeto de nação.

guardado no inconsciente. E no inconsciente, nem a força do catecismo, da pregação e nem as do castigo apagam tudo” (EVARISTO, 2016b, p. 24).

Com essas narrativas míticas produzidas por Conceição Evaristo, encontro um prumo que nos sustenta e que fala muito mais sobre nós que as histórias de vieses eurocentrados; as histórias de nossa origem e de nosso povo, enquanto afro-brasileiros, é nosso sustentáculo em meio aos espaços colonizados. Chiziane aponta que (2018, p. 18) “[...] a África foi obrigada a assumir novos mitos e a recriar novas identidades. A invasão colonial foi essa dominação e imposição, que impedia o africano de desenvolver uma linguagem para expressar a própria cultura”. Assim como ocorreu com os povos situados em África, a cultura negra da diáspora foi impedida de utilizar os mitos de sua cultura e foi obrigada a professar uma fé em uma história da criação que não era sua. Hoje, o ato de contar as narrativas em uma perspectiva encantada é uma forma de resistência, de aproximação com as nossas origens e das construções e reinvenções realizadas a partir da necessidade de adaptação e sobrevivência. Além disso, os elementos culturais utilizados nos textos não são apenas para conhecer mais acerca da cultura africana e afro-brasileira, mas eles contribuem para uma semantização daquilo que compõe as cosmogonias que guiam os textos. Tais elementos atravessam os corpos conferindo-os uma posição de importância dentro da narrativa desenvolvida.

Contar e recontar as histórias e os mitos que fazem parte da vida do povo negro no Brasil é uma das formas de dinamizar o pensamento tanto guardando a perspectiva de África quanto a dos seus descendentes, apresentando as reinterpretações, os novos pensamentos construídos para a situação de Brasil, apostando em novas epistemes além da verdade única eurocêntrica. Ao narrar nossas histórias com elementos significativos para a população negra, percebo que Conceição Evaristo não apenas conta o passado como também possibilita/organiza, a partir da literatura, um presente e um futuro no qual pessoas negras se conheçam e reconheçam, valorizando nossos antepassados e nossa ancestralidade. Desse modo, o encantamento passeia, permeia e perpassa o imaginário dos povos da diáspora africana, sendo possível percebê-lo na literatura produzida na América Latina manifestando suas percepções e leituras do mundo latino-americano, criando e produzindo vida, assim como a vida surge da personagem Vó Maria, de *Becos da Memória*, no sonho da menina Maria-Nova:

E eis que ela chegou pé ante pé. Grandona, gorda, desajeitada. Abriu a blusa e através do negro lúcido e transparente de sua pele, via-se lá dentro um coração enorme.
E a cada batida do coração de Vó Rita nasciam os homens.

Todos os homens: negros, brancos, azuis, amarelo, cor-de-rosa, descoloridos...
Do coração enorme, grande de Vó Rita, nascia a humanidade inteira.
(EVARISTO, 2013, p. 256)

Assim como aponta Chiziane (2018, p. 26) acerca do poder regido pelas mulheres em comparação a dos homens: “Não imitemos a tirania do masculino. Se os senhores do mundo sempre usaram o poder para subjugar outros povos, que sejamos nós, mulheres, a reinaugurar o poder da harmonia entre toda a Humanidade”, a proposta do encantamento não quer ser superior, caminho único, modelo de retidão e inferiorizar os acréscimos oriundos da ocidentalização do mundo. As identidades nacionais foram e são construídas a partir da existência e, de certo modo, da coexistência entre diferentes povos, tradições e costumes, crenças e possibilidades de ler o mundo. Dessa maneira, o encantamento e os corpos encantados não querem repetir erros do ocidente, tampouco colocarem-se numa posição de superioridade, mas, sim, serem uma opção de prática de vida, tendo em vista o princípio decolonial das diferentes sabedorias que devem ser contempladas.

Os corpos encantados fazem parte da literatura afro-brasileira assentada na epistemologia da macumba, como intitulam Simas e Rufino (2019). Observando os textos de Conceição Evaristo, noto como essa pertença encantada, também ancorada na ancestralidade e no conjunto de vivências coletivas dos múltiplos caminhos, principalmente em corpos de personagens mulheres. No capítulo seguinte, analisarei os corpos encantados femininos em contos de Conceição Evaristo, dando notoriedade às múltiplas formas que as personagens são apresentadas e representadas, além de considerar os contextos de introdução dos corpos encantados femininos e o que eles representam nas narrativas destacando ambos como caminhos para uma pedagogia decolonial.

3. CORPOS ENCANTADOS NO TERREIRO LITERÁRIO DE CONCEIÇÃO EVARISTO

[...]
E só,
não mais só,
recolheu o só
da outra, da outra, da outra...
fazendo solidificar uma rede
de infinitas jovens linhas
cosidas por mãos ancestrais
e rejubilou-se com o tempo
guardado no templo
de seu eternizado corpo.

(Trecho do poema “Na mulher, o tempo...”, de Conceição Evaristo)

A epistemologia do encantamento busca re-contar o mundo a partir das possibilidades, dinâmicas e movimentos sugeridos pela Vida. Com e por meio dela, estabelecemos conexões com tradições, culturas e povos, a fim de rompermos com padrões de violência física, psicológica e epistêmica que perseguem as sociedades. Após discutirmos, no capítulo 1, acerca da epistemologia decolonial, os feminismos negro e decolonial, bem como o conceito de intelectualidade negra proposto por hooks e, no capítulo seguinte, fazermos a apresentação da literatura encantada e dos corpos encantados a partir da teoria do encantamento, faz-se necessário unir as teorias para analisarmos alguns contos e uma novela escrita por Conceição Evaristo. Iniciarei o percurso deste terceiro e último capítulo apontando as relações existentes entre a colonialidade e a diáspora, fazendo uso das principais epistemologias trabalhadas nesta tese que serão fundamentais para os momentos seguintes. Logo após, partirei para as análises dos textos, que serão divididos em categorias, de forma que possa ser estabelecida uma compreensão mais nítida daquilo que venho chamando de corpo encantado e corpo terreiro, mantendo diálogos tanto com as teorias, autores e autoras já apresentados/as, como também introduzindo novos olhares, no intuito de aprofundar a discussão.

3.1 Diáspora: fronteiras e encruzilhadas

O corpo-mar da diáspora é atravessado por rios turvos da colonialidade/modernidade que deixaram as águas sujas das condições que marcam o *modus operandi* em relação à temporalidade de como esses corpos reagem e atuam no hoje às experiências que transpassam suas trajetórias. São corpos que contam histórias, que vivem histórias e se estabelecem no presente como aqueles que fazem uma nova história e recontam o que se tem como historiografia oficial. Um parágrafo nas considerações finais do artigo da antropóloga Laura Cecília López, intitulado “O corpo colonial e as políticas e poéticas da diáspora...”, chamou minha atenção. A pesquisadora diz o seguinte:

Podemos ver então que as experiências corporificadas da diáspora, a “história feita corpo” dos afrodescendentes, constituem a tessitura das políticas antirracistas contemporâneas. Corpos que articulam políticas e poéticas, o indizível e o dizível, entrelaçando localidades, nações e o espaço transnacional ao abrir uma pergunta crítica decolonial, que nos faz pensar em novos pactos de sociedade. (LÓPEZ, 2015, p. 325)

Com isso, entendi que a propriedade do corpo em performar tais condições reafirma, nele, a posição de resistência, dinamicidade e ato criador. Levando essas condições à literatura, principalmente à encantada e ao que chamo de corpos encantados e corpo terreiro, encontramos esses movimentos performáticos bem definidos e bem articulados, tendo em vista a presença da força do encantamento e do levante decolonial como forças motrizes dessas ações de escrita e representação. Ainda, se faz necessário entender que os corpos da diáspora estão, a cada dia – por necessidade de existência –, traçando novos caminhos para a criação de novas estruturas que permitam a supraexistência, como aponta Simas e mencionado no capítulo anterior.

A partir de uma pedagogia decolonial e sua busca por reinventar, re-existir, repensar e recriar, os sujeitos e sujeitas reafirmam novas identidades e novos recursos para sua manutenção no hoje e para seu legado. Aqui, me apoio na epistemologia fronteira – afluenta da pedagogia decolonial – na qual as diferenças se mostram e são transformadas, bem como se apresentam enquanto “*loci* enunciativos de onde são formulados conhecimentos a partir das perspectivas, cosmovisões ou experiências dos sujeitos subalternos” (BERNARDINO-COSTA; GROSGOUEL, 2016, p. 19). Ou seja, é no espaço da encruzilhada – consequência da diáspora e fruto da modernidade/colonialidade – que os corpos diaspóricos refletem, produzem, performam e repassam suas estratégias de re-existência. A fronteira não é um espaço demarcado ou palpável, mas vivenciado. Ela é estabelecida a partir do momento em que os corpos da diáspora se encontram entre suas culturas, suas línguas e suas tradições –

constantemente inferiorizadas, negadas e apagadas pela modernidade/colonialidade – e as culturas, línguas e tradições ocidentais – constantemente valorizadas e impostas.

Com isso, o sujeito diaspórico encontra-se em conflito no processo de criação da sua subjetividade, visto que a decisão a ser tomada deixa marcas, visíveis e invisíveis, positivas ou não, no seu fazer cotidiano. Na tradução do texto de Mignolo (2017, p. 12), citado no primeiro capítulo deste trabalho, ao falar acerca das fronteiras é utilizada a palavra “espremido”, o que conota a sensação de sufoco, aperto e necessária tomada de decisão, busca por uma saída, para que esse corpo se estabeleça em um lado livre de apertos e da intensa necessidade de estar à espreita e à espera de algo.

Me proponho, mais uma vez, a estabelecer o contato entre o decolonial e a encruzilhada, epistemologias que operam para a dinamicidade do mundo na busca pelo ato/efeito de transformar as lógicas operadas pela modernidade/colonialidade. Para isso, além de utilizar-me da epistemologia da fronteira comentada por pesquisadores como Mignolo (2017) e Bernardino-Costa (2016), retorno ao que Rufino evoca como pedagogia da encruzilhada. A fronteira constitui-se como aquela que “emerge da exterioridade” (MIGNOLO, 2017, p. 12), sendo o meio pelo qual a modernidade busca impor suas verdades e seu maior modelo de atuação: a Europa cristã. Como forma de contrariar tal lógica e garantir sua sobrevivência, o espaço de fronteira é motivador para o desenvolvimento de estratégias nas quais os corpos da diáspora buscam garantir sua sobrevivência, na intenção de ampliar conhecimentos, construir novos meios de produzir outra história. Para Rufino, “Praticar a encruzilhada nos aponta como caminho possível a exploração das fronteiras, aquelas que, embora tenham sido construídas *a priori* para cindir o mundo, nos revelam a trama complexa que o codifica” (RUFINO, 2019, p. 17-18). Logo, é na encruzilhada que as oportunidades de mudança, de desordenar e ordenar, de inventar saídas por entre as frestas aparecem. É nesse espaço de “sufoco” que rumos diferentes dos impostos pela carga colonial são oferecidos e criados, uma vez que a encruzilhada – criada e guiada por Exu – proporciona a invenção de novos espaços que, ao passo em que denunciam a desordem da modernidade, cooperam na constituição de uma ordem pautada no encantamento.

Essa junção decolonial entre fronteiras e encruzilhadas nos mostra como essas ciências caminham em busca de transformações, quebras com o linear, com o previsível, além de auxiliar em novas produções de significado para os sujeitos da diáspora, uma vez que o olhar colonial os via como “Corpos destituídos de alma, em que o homem colonizado foi reduzido a mão de obra, enquanto a mulher colonizada tornou-se objeto de uma economia de prazer e do

desejo” (BERNARDINO-COSTA; GROSFUGUEL, 2016, p. 19), bem como mão-de-obra, dentro e fora da casa-grande. Além disso, quando Rufino (2019) aponta que a encruzilhada é caminho que legitima as múltiplas sabedorias, as diversas formas do fazer poético e do ser/estar no mundo, há uma associação à práxis decolonial, mencionada diversas vezes nessa tese, de reinventar, re-existir, reconstruir. Com a orientação dada por Exu, a comunicação é ampliada e, portanto, o fazer linguístico, poético e literário se expandem e criam novos corpos, os corpos encantados – personagens que estão assentadas nas vivências decoloniais do encantamento. Novos mundos de possibilidades são abertos, permitindo e incitando à vida, à ancestralidade, ao bem coletivo.

O objeto de interesse dessa pesquisa é acrescentar às discussões sobre o decolonial/fronteira e o encantamento/encruzilhada debates que tenham enfoque tanto em gênero quanto em raça, enquanto construção social. Para isso, é necessário observar como as mulheres negras se organizam e desenvolvem suas funções sociais, culturais e epistêmicas nesses espaços fronteiriços e de encruzilhada. Por esse motivo, apresento uma afirmação tecida por Jurema Werneck, médica e importante intelectual negra da contemporaneidade, que afirma: “A instauração do regime da escravidão mercantil europeia significa para as mulheres africanas uma profunda ruptura com padrões antigos de exercício de poder, tanto no nível individual, corporal, quanto na perspectiva coletiva, em seus aspectos políticos e de relação com o sagrado” (WERNECK, 2005, p. 3).⁴⁷ Dessa forma, o corpo diaspórico da mulher negra foi atingido não só pelo racismo, mas também pelo mal do patriarcado que lhe renegou os espaços de atuação nos quais desempenhava seus papéis de liderança – individual e coletiva – interferindo, igualmente, em seu relacionamento com sua prole, sua descendência. Por isso, é preciso que, dentre os sujeitos da diáspora, façamos o recorte de como esse movimento atingiu de forma crucial as mulheres negras, atentando para as consequências dessas atitudes.

Pensamento similar é apresentado por Campt e Thomas (2008). Para as autoras, a condição em que se analisa a diáspora tende a priorizar sujeitos masculinos, as manifestações de luta, resistência e criação, enquanto as mulheres negras ocupam um papel de coadjuvantes nessa encruzilhada. O binarismo com que se observa a diáspora favorece uma leitura rasa, que não compreende a complexidade dos povos, das pessoas que passaram por esse processo, de forma que os estudos diaspóricos estão voltados para os homens “e perpetuam um

⁴⁷ Tradução livre para: “La instauración del régimen esclavista mercantil europeo signifi có para las mujeres africanas una profunda ruptura con patrones antiguos de ejercicio de poder, tanto a nivel individual corporal, como en la perspectiva colectiva, y en sus aspectos políticos y de relación con lo sagrado.”

masculinismo mais geral na conceituação da comunidade diaspórica⁴⁸” (CAMPT; THOMAS, 2008, p. 2). A escolha por analisar o que chamo de corpos encantados e corpo terreiro de mulheres se justifica pela ainda necessária visibilidade da participação feminina como corpo produtor de vida – em amplo sentido – e resistência da diáspora, observando como elas são atuantes na organização dos movimentos de resistência na encruzilhada decolonial, de modo a romper com o que Campt e Thomas consideram uma hegemonia de gênero dentro da comunidade diaspórica.

É necessário olhar para as mulheres da diáspora e para suas descendentes como pessoas que sofreram e sofrem violências de variados tipos, tanto quanto os homens da diáspora, mas não só isso. É preciso atentar para a participação das mulheres negras nos modelos de reconstrução, reagrupamento e resistência – da vida e da cultura –, bem como suas atuações nos diversos campos do saber popular, social, ideológico e científico-literário. A escolha do corpus dessa pesquisa pauta-se nas dimensões sociais, literárias, políticas e feministas que autora e personagens assumem enquanto sujeitas da diáspora e construtoras de histórias, ou seja, pessoas atuantes dentro dos espaços de fronteira e de encruzilhada. Leda Martins considera como evidentes as marcas da diáspora não só nos corpos negros, mas também em toda a constituição cultural dos povos negros arrancados do seu lugar para os territórios do mundo, principalmente, as Américas. De acordo com a intelectual,

Os africanos transplantados à força para as Américas, através da Diáspora negra, tiveram seu corpo e seu *corpus* desterritorializados. Arrancados de seu *domus* familiar, esse corpo, individual e coletivo, viu-se ocupado pelos emblemas e códigos europeus, que dele se apossou como senhor, nele grafando seus códigos linguísticos, filosóficos, religiosos, culturais, sua visão de mundo. (MARTINS, 1997, p. 24)

Ainda me referindo às mulheres, corpos da diáspora e suas características nos textos, além de considerarmos a presença das Iyás⁴⁹ e suas importâncias quanto à modernidade, matripotência e sua relação com a prole, apresentamos as ialodês que colocam essas personagens também na condição de guerreiras, no sentido de batalhar por si e por sua comunidade. Em *A invenção das mulheres: construindo um sentido africano para os discursos ocidentais de gênero*, a nigeriana Oyèrónké Oyěwùmí (2021) faz uma investigação acerca da sociedade iorubana no que diz respeito à divisão entre homens e mulheres nas atividades sociais

⁴⁸ Tradução livre para: “[...] and perpetuate a more general masculinism in the conceptualization of diasporic community”.

⁴⁹ Iyás são as divindades – orixás – gestoras, matrizes.

de acordo com o que pro(im)pôs o pensamento ocidental sobre os costumes e vivências iorubás. Por consequência, a pesquisadora apresenta o título de Ialodê que, de acordo com a intelectual, é um título recente – datando do século XIX – dado às mulheres e que tem como significado “mãe de assuntos políticos”. Fazendo uma divisão do nome,

O prefácio iyá (mãe) sugere uma fêmea. Mas também significa “mulher mais velha”; portanto é uma indicação de idade adulta, senioridade e, consequentemente, responsabilidade e status. [...]

No entanto, a outra parte do título – ode (assuntos públicos) – vai além da pessoa, indicando que as responsabilidades do cargo abrangem um domínio muito mais amplo do que normalmente lhe é atribuído. Alguém encarregado dos mercados teria autoridade sobre a economia da comunidade, regulando oferta e demanda, preços de produtos, alocação de barracas, pedágios, taxas e multas. (OYẸWÚMÍ, 2021, p. 169-170)

As mulheres que receberam esse título, de acordo com a autora, estavam relacionadas tanto às questões de mercado, como explicado na citação, mas também às batalhas travadas, pelas ações desenvolvidas em períodos de guerra, à política.

Em seu texto “De ialodês e feministas”, Jurema Werneck aponta que “Ialodê se refere também à representante das mulheres, a alguns tipos de mulheres emblemáticas, lideranças políticas femininas de ação fundamentalmente urbana. É, como dissemos, a representante das mulheres, aquela que fala por todas e participa das instâncias de poder” (WERNECK, 2005, p. 6)⁵⁰. Portanto, situar as personagens em condição de ialodê é fortalecer não só as características de uma cultura afrocentrada em solo diaspórico, como também ratifica a importância das mulheres negras na construção histórico-social e político de seu povo, como ser proativo, agente de mudanças, persuasivo e persistente. Na religiosidade dos orixás, Oxum e Oyá são chamadas ialodês. A primeira por persistir, argumentar, persuadir e por ter conseguido riqueza e benfeitorias para si frente a Oxalá e, a segunda, por ser guerreira, por lutar em forma de búfalo para conquistar o que quer. Ainda sob a visão de Werneck, as ialodês reafirmam a busca por essa pertença ou semelhança de África, terra-mãe, que permanece em territórios da diáspora, considerando uma organização centrada na força e na importância igual da mulher, uma vez que, nas sociedades ocidentais, o patriarcalismo tem o poder centralizado na figura do homem, o que rompe com culturas de África, pois o trágico tráfico transatlântico aniquilou pessoas e

⁵⁰ Tradução livre para: “Ialodê se refiere también a la representante de las mujeres y a algunos tipos de mujeres emblemáticas, líderes políticas femeninas de acción fundamentalmente urbana. Es, como decimos, la representante de las mujeres, aquella que habla por todas y participa en las instancias de poder.”

costumes, atingindo, de forma inimaginável, a vida de todos os negros e negras vitimizados pela modernidade/colonialidade.

Em *Afrografias da memória: o Reinado do Rosário no Jatobá*, Leda Martins realiza um belo e importante estudo acerca dos cantares entoados em festas de reinado, observando o caráter da palavra na oralidade, suas relações com nossa herança cultural oral africana bantu e sua força presentificada por meio da performance. Mas, é a primeira parte do livro, o capítulo intitulado “A oralitura da memória”, que nos proporciona algumas reflexões pertinentes para o trabalho desenvolvido nesta tese, o que também nos permite retomar algumas discussões previamente estabelecidas nos capítulos anteriores, principalmente, quando tratamos das encruzilhadas e suas dinâmicas no processo do fazer literário do escritor, a quem chamo, neste trabalho, de corpo terreiro. As marcas da diáspora e da constante tentativa de apagamento das culturas africanas e de outras que priorizam a oralidade são notadas na posição hierárquica de inferioridade designada à voz, à oralidade. É de caráter comum a posição soberana da escrita como forma de transmissão do saber pelas culturas ocidentais, desta forma, os grupos que fogem à regra são considerados inferiores e – utilizo aqui um eufemismo – de menor prestígio. Sendo assim, as culturas diaspóricas de África, vistas como subalternas, encontraram-se em mais uma encruzilhada. Neste momento, vale lembrar que para esta tese, banhada nas águas do saber afrodiaspórico e ancestral, encruzilhada não é sinônimo de indecisão, medo ou insegurança, mas, sim, ponto de partida para novos caminhos, para criação, para o movimento. O pensamento de Martins ilustra nosso ponto quanto às encruzilhadas:

A cultura negra é uma cultura das encruzilhadas.

Nas elaborações discursivas e filosóficas africanas e nos registros culturais delas também derivados, a noção de encruzilhadas é um ponto nodal que encontra no sistema filosófico-religioso de origem ioruba uma complexa formulação. Lugar de interseções, ali reina o senhor das encruzilhadas, portas e fronteiras, Exu Elegbara, princípio dinâmico que media todos os atos de criação e interpretação do conhecimento. Nas narrativas mitológicas, mais do que um simples personagem, Exu figura como veículo instaurador da própria narração. (MARTINS, 1997, p. 26)

Dessa forma, nossos povos, guiados por Exu, seguiram a encruzilhada e, com sabedoria, exibem os saberes culturais e ancestrais também na possibilidade escrita do saber. O confronto/embate desses saberes nesse lugar – encruzilhadas – ainda que pouco amistoso e desigual para os diaspóricos proporcionou diálogos entre os sistemas simbólicos no qual se encontra a escrita com as marcas da oralidade, do encantamento, do axé, do saber ancestral. Não houve a assimilação ou absorção da escrita por si, como se poderia imaginar. A

encruzilhada enquanto locus conceitual é aquela que desvia, refuta, rompe, funde, ressignifica, unifica ao mesmo tempo que pluraliza os encontros culturais, discursos, vivências, identidades e linguagens. A encruzilhada é ponto de encontro, de fuga e reinvenção.

Assim chega a/o escritora/escritor negra/o na encruzilhada: decisões, estratégias, possibilidades de ser/estar/fazer literatura. Mais uma vez, o corpo negro se prontifica à ressignificação proposta pela encruzilhada: não se faz apenas corpo físico e intelectual que pensa e escreve as histórias, mas vai além e ritualiza o processo de escrita tornando-se corpo terreiro, parte importante para a existência ancestral de seu povo, como afirma Martins (1997, p. 26): “As culturas negras que matizaram os territórios americanos em sua formulação e *modus* constitutivos, evidenciam o cruzamento das tradições e memórias orais africanas com todos os outros códigos e sistemas simbólicos escritos e/ou ágrafos, com que se confrontavam”. Pensando como os espaços de fronteira na criação literária se constituem, reflito que é também com eles e a partir desses locais que escritores e escritoras da diáspora traçam narrativas, constroem suas personagens, deixam os rastros do implícito. Conceição Evaristo utiliza o espaço fronteiriço para ampliar as possibilidades literárias ao criar, de forma especial, nos contos selecionados, uma atmosfera que contextualiza o leitor na cosmovisão do encantamento, com a presença da religiosidade afro-brasileira que se faz visível por meio dos corpos encantados das personagens, não deixando de refletir acerca de uma sociedade a qual é atravessada por diversas epistemologias, pessoas em situações e contextos distintos, visões, tradições e culturas que povoam os espaços literários.

São esses corpos circunscritos nas encruzilhadas e nas propostas da pedagogia decolonial que analisarei a seguir, divididos em categorias de manifestação do rito do encantamento. Ao refletirmos acerca dos corpos encantados das personagens femininas, considerando suas manifestações enquanto protetoras de existências e produtoras de vida, ainda se faz necessário explicarmos a importância em estudar tais corpos e seus desdobramentos nas narrativas de Conceição Evaristo, de forma específica os livros *Olhos D'água* e *Histórias de leves enganar e pareências*. Para tanto, decidimos dividir em categorias, de modo que possibilite a investigação tanto dos corpos encantados quanto do corpo terreiro que se coloca no ritual da escrita, ou seja, como a percepção do fazer literário encantado se coloca como parte de um ciclo, de uma encruzilhada na qual os saberes diversos se encontram.

As categorias que guiam nossas análises voltadas para os corpos encantados são: a linhagem oposicional, que engloba os contos Duzu-Querença e Olhos d'água (da obra *Olhos d'água* (EVARISTO, 2015)), e Fios de ouro e a novela Sabela (da obra *Histórias de leves*

enganos e parecenças (EVARISTO, 2016b)); na segunda categoria, denominada corpos milagrosos, encontram-se um conto de cada obra, a saber Ayoluwa, a alegria do nosso povo e O sagrado pão dos filhos. Para a análise do corpo terrestre, utilizaremos dois textos de *Histórias de leves enganos*: Rosa Maria Rosa e A menina e a gravata. A divisão em categorias se justifica por questões metodológicas para evidenciar as marcas e manifestações do encantamento, no entanto, veremos posteriormente que é possível unir os textos em estudo, pois os corpos encantados dos textos se entrelaçam, se comunicam, estabelecem contato entre si e entre teorias.

3.2 Linhagem oposicional

No primeiro capítulo desta tese, o termo linhagem oposicional foi utilizado para designar a ação de Regina Anastácia e de sua mãe, Saíba, em modificar o contexto em que viviam, mostrando como a união entre mãe e filha foi responsável para mudar economia, relações sociais na cidade. Aqui, aprofundo esse conceito, levando-o a outras linhagens e outros corpos. O nome linhagem oposicional se justifica, nos contos em questão, pelo fato de que as personagens femininas e seus corpos encantados transmitem, hereditariamente, as suas características para outros corpos encantados de mulheres, construindo, a partir do que aponta hooks – e já mencionado no primeiro capítulo desta tese – uma atitude de oposicionalidade mediante os contextos de enfrentamento vivenciados por cada uma delas. Além disso, a linhagem oposicional abre espaços para a criação de novas condições de sobrevivência para a comunidade envolta na perspectiva literária do encantamento. As mulheres que fazem parte dessa linhagem possuem mais que uma marca de transgressão, mas de sobrevivência e celebração à vida. Por meio de uma genética, não só biológica como também ancestral, esses corpos encantados em um viés de oposicionalidade apresentam

[...] sua força pautada na reescrita, no refazer, no transformar a si e a todos que compartilham da mesma estrutura social, pois torna-se resistência às formas de opressão. Por ser amparada por uma perspectiva decolonial, a linhagem oposicional se manifesta nos pensamentos e atitudes, convocando os pares a participarem como agentes de transformação. (SILVA, 2020, p. 235)

O modo como as personagens se posicionam ao longo das narrativas apresenta-nos perfis que desafiam a estrutura da colonialidade/modernidade propondo-se a rompê-lo, em busca de garantir novas possibilidades de encontro com a vida, novas encruzilhadas. São mulheres que sentem em demasiado e, desses sentimentos-prenúncios, se colocam à disposição

dos seus entes, da sua comunidade. É nessa situação de linhagem que os corpos se mostram encantados, aliando-se à religiosidade para apresentar o lado oposicional que busca resistir, reinventar, reinaugurar, reconstruir existências, tanto no campo pessoal quanto no coletivo. Assim são os corpos encantados dos textos em estudo, a saber “Sabela”, “Olhos d’água”, “Fios de ouro” e “Duzu-Querença”. Iniciei o capítulo falando sobre as águas, por isso começo esse processo de análise por “Sabela” e “Olhos d’água”; “Fios de ouro” será uma transição, uma vez que há elementos que o conecta ao conto anterior, ao mesmo tempo em que prepara a avenida para o desfile de “Duzu-Querença”. Acredito que esses caminhos auxiliarão no entendimento das propostas de corpo encantado em suas manifestações literárias desenvolvidas nesta tese.

Sabela

Dividida em três partes, “Sabela” é uma novela de sabelas em que Sabela – a filha – narra momentos da vida de sua mãe. O que se sabe de Sabela – a mãe – é que ela vinha de uma linhagem de mulheres que possuíam o mesmo nome e que essas ancestrais tinham vindo de longe, eram “Povos que tinham vindo pelos caminhos das águas” (EVARISTO, 2016b, p. 66). No texto *Sabela e um ensaio afrofilosófico escreviente e ubuntuísta*, a professora e pesquisadora Denise Carrascosa estabelece relações entre a protagonista, a força criadora das águas e o assentamento da narrativa nos conhecimentos da diáspora africana. A intelectual pontua que

Sabela, nas altas esferas montanhosas etruscas da história imperial, é um nome masculinizado: derivado patriarcal das sabedorias que estabelecem linhagens doutrinárias seculares; derivado latino do falseamento do feminino existente nos subterrâneos aquosos, nas brânquias em leque que nos permitem a colheita de alimentos e a respiração aquática. Originária Yorùbá das Sábás – as nossas sabelas portam pulseiras e braceletes. (CARRASCOSA, 2020, p. 154)

Trago essa citação como forma de já evidenciar dois pontos fundamentais para o entendimento do conto e desta análise: primeiro, a força das linhagens, que, nesse caso, são forças oriundas de um viés matriarcal, não doutrinária, mas libertária e inclusiva; e o segundo ponto repousa nas sabelas que “portam pulseiras e braceletes”, ou seja, nas representações de orixás e outras divindades que podem ser encontradas durante a leitura dos contos, de modo que histórias sabedorias não ocidentais e divindades que não pertencem ao panteão da religiosidade judaico-cristã são inseridas nas histórias.

Na narrativa, é muito evidente a força, não só das mulheres que têm o mesmo nome e demonstram sabedorias, mas também de outras mulheres que foram agraciadas pelas dádivas

das Sabelas. Sabela – a mãe – nasceu já com muita sabedoria; já nasceu sentindo muitas coisas, principalmente, a natureza das coisas, dos homens, dos seres. Sabela nasceu de outra de mesmo nome. No dia do nascimento, fez brotar água no rio que há anos estava seco, fertilizando-o e fazendo voltar a água-vida à comunidade:

A partir do nascimento de Mamãe, Vovó Sabela, uma mulher comum, passou a ser reverenciada por todos do lugar. Ela havia livrado a cidade de morrer à míngua de pessoas, pios, antes mulher alguma paria mais. [...] Entretanto, com o nascimento de Sabela, tudo havia mudado. (EVARISTO, 2016b, p. 64-65)

A força das mulheres atuando em comunidade fica evidente quando Sabela – a avó – precisa de ajuda para salvar sua vida e a de sua filha, quando a comunidade voltou-se contra elas. Foram as mulheres agraciadas pela fertilidade – que havia sumido, mas retornou quando a avó Sabela teve sua filha nas águas – que disponibilizaram seus olhos para que mãe e filha se mudassem para junto dos palavís, povo que vivia esquecido em uma parte da cidade. Formou-se, então, uma rede de apoio entre mães, o que nos faz entender a ideia de que comunidade é aquela na qual as mulheres-mães se ajudam em benefício de outra:

Essas mulheres tomaram, cada qual, um de seus próprios olhos, o mais enxergador, colocando no corpo de Vovó, para que ela se tornasse a mulher de mil olhos. Assim ela poderia ver tudo, até a essência do invisível. [...] Seu olhar, chama incandescente, força coletiva das outras mulheres, queimava todo inimigo que atentava contra ela, pelos caminhos. (EVARISTO, 2016b, p. 67)

Sabela, filha e narradora, conta que o corpo da mãe guardava sabedoria, a ponto de o saber acadêmico aceitar os conhecimentos de quem era formada pela vida, mesmo com tantos anos de negação e tentativas de invalidá-la. A existência de Sabela e o respeito que todos, de vários âmbitos, tinham por ela nos faz evocar a epistemologia decolonial que busca valorizar e validar as fontes de conhecimento vindo do povo, de modo que os saberes da ciência das pessoas, do povo, das comunidades sejam tão respeitados quanto os conhecimentos da ciência acadêmica. A dicotomia popular *versus* acadêmico é assunto em Sabela, em que podemos notar que parte da comunidade abraçou e acolheu os conhecimentos da mulher, que previa os acontecimentos não para benefício próprio ou especificamente de terceiros, mas para o bem de todos da sua cidade.

No texto, há ênfase no dia do dilúvio, de quando Sabela previu a inundação e ajudou a salvar vidas e histórias outras. O corpo de Sabela sentia e internalizava toda a natureza ao seu

redor: a umidade, o calor, a chuva, a seca; ela não só sentia e previa como também demonstrava, externamente, essas sensações térmicas e era visível a todos como Sabela estava, uma vez que o olhar, pele, hálito, boca, corpo inteiro refletiam a natureza e suas mudanças e informavam a todos o que estava por vir. Os trovões bradavam no céu, e na terra todos retribuía e bradavam juntos. Sabela tinha a expressão úmida; seu corpo dava “sinal do tempo” (EVARISTO, 2016b, p. 60). A protagonista estava acostumada a lidar com os mistérios: “os da natureza-natureza, os da natureza humana e os da natureza divina” (EVARISTO, 2016b, p. 61).

A vivência e experiência de Sabela permitiam que ela estivesse em conexão com todos os seres e, dessa forma, sentisse o que estaria por vir, o respeito ao mundo em suas formas e diversidades, pois, como modo de proteção, a protagonista acompanhava as procissões do Domingo de Ramos, pois “sabia que as ramagens sagradas, balançadas de dentro para fora da casa, ou queimadas em algum cantinho, eram capazes de aplacar a coleta da chuva” (EVARISTO, 2016b, p. 62), além de invocar Santa Bárbara. Conta a Tradição Católica que esta santa contemplava a natureza e seus mistérios do alto de uma torre, onde foi colocada pelo pai, pois este não queria que sua filha tivesse contato com a corrupção da cidade de Nicomédia. Ao notar a complexidade e grandeza de árvores, pássaros, da chuva, a jovem começou a pensar que aquilo poderia ser obra de um ser mais inteligente que os deuses cultuados por sua família. Após completar 17 anos, na tentativa de fazer com que a filha aceitasse algum pretendente, Dióscoro permitiu que Santa Bárbara saísse da torre e conhecesse a cidade, momento no qual ela teve contato com a fé cristã e quando teve início os conflitos com o pai, que via a filha cada vez mais crente na fé que ele não professava. Um dia,

Ao perceber que a filha estava irredutível em sua fé cristã, Dióscoro, num impulso de ira, denunciou a filha ao prefeito da cidade. Este ordenou que Bárbara fosse torturada em praça pública, para tentar fazer com que a jovem renegasse a fé cristã. Porém, para surpresa de todos, Santa Bárbara não renegou sua fé, mesmo diante dos mais atrozes sofrimentos. Durante a tortura, uma jovem cristã chamada Juliana denunciou os nomes dos carrascos, coisa que era expressamente proibida na época. Por isso, Juliana foi presa e condenada à morte por decapitação juntamente com Santa Bárbara.

As duas jovens cristãs foram levadas amarradas pelas ruas de Nicomédia, sob os gritos furiosos de muita gente. Santa Bárbara teve os seios cortados. Depois, foi conduzida para fora da cidade. Lá, seu próprio pai a degolou. Quando Dióscoro degolou a filha e a cabeça de Santa Bárbara rolou pelo chão, um raio riscou o céu e um enorme trovão foi ouvido pelo povo. E, para o assombro de todos, o corpo de Dióscoro caiu no chão sem vida, atingido pelo raio. Parece que a natureza se revoltou contra a atitude desse pai infanticida. Depois deste fato, Santa Bárbara ganhou o status de "protetora contra relâmpagos e tempestades", além de ser nomeada **Padroeira dos artilheiros**,

dos mineradores e das pessoas que trabalham com fogo. (TERRA SANTA, 2021⁵¹)

Nosso povo aqui tornado escravo, buscando formas para a sobrevivência da religiosidade em períodos de perseguição ao culto aos orixás sincretizou Oyá a Santa Bárbara. Oyá é a orixá dos ventos, relâmpagos. Conta o Itan⁵² que Ogum – de quem Oyá era esposa – fazia armas para Oxaguiã, que estava em guerra, porém Ogum (orixá ferreiro) produzia de forma lenta. Ao notar a necessidade com que Oxaguiã necessitava das armas, Oyá foi ajudar na produção. O sopro dela “avivava intensamente as chamas e o fogo mais forte derretia mais rapidamente o ferro”, dessa forma, a produção progrediu conforme Oxaguiã esperava. Ao ir em casa de Ogum para agradecê-lo, Oxaguiã encantou-se por Oyá e, juntos, decidiram fugir. Anos depois, Oxaguiã entrou novamente em guerra e precisou dos serviços de Ogum e de Oyá, que deveria avivar as chamas, mas não gostaria de voltar à casa de Ogum. Como resultado, a orixá soprava da casa de Oxaguiã em direção à forja de Ogum:

E seu sopro cruzava os ares e arrastava consigo pó, folhas e tudo o mais pelo caminho, até chegar às chamas que com furor atiçava. E o povo se acostumou com o sopro de Oiá cruzando os ares e logo o chamou de vento. E quanto mais a guerra era terrível e mais urgia a fabricação das armas, mais forte soprava Oiá a forja de Ogum. Tão forte que às vezes destruía tudo no caminho, levando casas, arrancando árvores, arrasando cidades e aldeias. O povo reconhecia o sopro destrutivo de Oiá e o povo chamava a isso tempestade. (PRANDI, 2001, p. 304)

Aqui, o corpo encantado de Sabela apresenta sua sabedoria de reunir e rogar aos diferentes para garantir a sobrevivência de seus vizinhos, de sua cidade, mesmo que, quando mais nova sua sabedoria tivesse sido julgada como bruxaria, fazendo com que a então menina fosse condenada à morte por fogo, em um primeiro momento, e, posteriormente teve a sentença modificada para morte por afogamento no qual os anciãos seriam obrigados a matá-la, a contragosto, pois eles clamavam pela existência da menina. Por isso, teceram, com suas barbas, um casulo para proteger a menina dos homens, uma vez Sabela sendo esquecida, ela estaria salva para, enfim, sair do casulo como uma borboleta, um dos animais símbolos de Oyá, e voltar ao convívio com os seus. Desse modo, as histórias de Sabela e Oyá – e Santa Bárbara – se costuram, se entrelaçam como os fios de seda (ou barba, como a da personagem) de um casulo. Ela, Sabela, também rezava à orixá com o pedido de aplacar a fúria das águas que estavam por

⁵¹ Disponível em: <https://cruzterrasanta.com.br/historia-de-santa-barbara/64/102/>

⁵² Conjunto de mitos e lendas dos orixás. No Itan, narra-se não só as histórias, mas também danças, rituais, entre outras coisas que ajudam no entendimento da história do orixá.

cair, pois Iansã é “[...] quem comando os ventos, os raios, as tempestades [...]” (EVARISTO, 2016b, p. 62).

Faz-se necessário discutir acerca da religiosidade como espaço propício para que as mulheres encontrem um caminho direto com deus/deusa sem as interferências dos homens. Refletindo acerca do assunto, bell hooks (2019) aponta o feminismo como um movimento que valoriza e respeita a busca por uma espiritualidade que aponte para uma ligação sadia entre as mulheres e as divindades. A intelectual aponta para a relação entre a religiosidade patriarcal e o controle das mulheres, uma vez que a figura principal centrada no homem exerce um poder não só religioso, como também de controle social. Dessa forma, a procura por práticas religiosas que apresentem não só figuras masculinas, mas também femininas como seres divinos intensificou-se. As tradições religiosas afro-brasileiras apresentam fortes ligações com Iemanjá, Oxum e Iansã, símbolos não só feminilidade e fertilidade, mas também de força, de poder. Além disso, essas práticas centram sua reverência não só na figura masculina – a exemplo dos babalorixás –, como também nas ialorixás, o que favorece a ideia de uma equidade de gênero, diferente da religião patriarcal na qual o poder é centrado exclusivamente no homem tanto no poder divino quanto no poder terreno, enquanto a mulher ou é exemplo do pecado (Eva) ou é figura moralizante (Maria).

A água nessa novela não atua, simplesmente, como elemento que é projetado no corpo de Sabela; ela é representação de uma cultura que entende e vive esse elemento, participante ativo do cotidiano. Após três anos sem chuva, Sabela sentiu que ia chover: “Ora, no dia em que o céu despencou sobre a cidade, como se fosse o teto de uma casa abatendo-se sobre os seus moradores, Sabela se sentiu responsável pelo que havia acontecido. Naquela manhã o corpo de Mamãe porejava chuva” (EVARISTO, 2016b, p. 60). Essa conexão Sabela-Iansã garantiu que a casa da personagem não fosse prejudicada durante o dilúvio, por mais que Sabela estivesse encharcada, nenhuma gota d’água invadiu o teto ou as paredes daquela casa proteção. Outros lugares também permaneceram intactos: a casa do prefeito, que ouviu o aviso de Sabela e o repassou aos moradores da cidade, a escola, a maternidade, o circo de uma família de ciganos, o prostíbulo, o hospital psiquiátrico e a cadeia. Chama a atenção os lugares que foram salvos, pois – com exceção da casa do prefeito – representam espaços⁵³ onde se encontram pessoas em

⁵³ Na conferência “De outros espaços” (1967), Michel Foucault apresenta a teoria das heterotopias, ou seja, lugares- outros, lugares reais – em oposição às utopias – criados pela sociedade como forma de organização para determinadas pessoas e com fins estabelecidos. Como exemplo de espaços heterotópicos, Foucault cita as casas de repouso para a terceira idade e os hospitais psiquiátricos, além das prisões. FOUCAULT, M. De espaços outros. **Estudos Avançados**, [S. l.], v. 27, n. 79, p. 113-122, 2013. Disponível em: <https://www.revistas.usp.br/eav/article/view/68705>. Acesso em: 17 fev. 2022.

situação de vulnerabilidades, de fomento do saber, do cuidado, da vida. Isso enfatiza como a produção evaristiana está envolvida com pessoas de diferentes condições sociais, econômicas, étnicas, em que há promoção à vida.

A força salvadora de Sabela e sua similaridade com Oyá não estava “apenas” no sentir e avisar aos demais o que estava por acontecer, “Sabela com sua força para-raios nos livrou do mal da água, assim como nos livrou do mal do fogo, do frio e da fome” (EVARISTO, 2016b, p. 84). Pela força da orixá, Sabela recebia, provia, livrava o seu povo dos males que podem atingir o corpo. Os textos de Evaristo evidenciam a vida que surge das mulheres e dos seus corpos encantados. A matripotência que vem das Senhoras é representada nessas personagens por meio dos seus corpos encantados que criam e reforçam a manutenção de uma linhagem oposicional que modifica e amplia cenários e contextos, através da valorização dos saberes ancestrais, da vida em comunidade, da conexão com as religiosidades afro-brasileiras, com os orixás, com a preservação da natureza, da cultura bem como com a continuidade dessas práticas nas gerações seguintes. Os corpos encantados do presente já existiam no passado e continuarão a existir, pois estão interligados, são mulheres, em sua maioria, que mantêm os nomes e as essências de vida e sabedorias das suas antepassadas.

A oralidade é marca dessa novela, uma vez que o ato de contar histórias do dia do dilúvio é enfatizado e registrado pelas Sabelas, em especial, a filha, e de outros sobreviventes deste dia. Além disso, a literatura de Evaristo retoma tradições de povos negros africanos que têm na contação de história uma forma de organização cultural, sendo a oralidade uma maneira de educar, de saber, de estar e ser no mundo. Como diz a escritora em *Da grafia-desenho de minha mãe* (EVARISTO, 2020b), ser propenso a ouvir histórias e colher as palavras lançadas a fez começar a entender o mundo antes de ter acesso à leitura e à escrita. Tal fato corrobora com a oralitura presente nos textos de Evaristo em que não só as palavras falam, como também o corpo se propõe a falar por meio de Sabela, uma vez que seu corpo é meio de conhecimento, de presença do divino. Esse texto reforça o que vem sendo discutido ao longo desta tese: o corpo é lugar onde sabedorias nascem e ali se fazem experiências que, futuramente, serão lidas, recebidas, compreendidas, difundidas. É no corpo que o orixá é recebido, faz morada, tem contato com seus filhos, protege, se alimenta, se faz próximo da comunidade. Encarar o corpo como lugar de encantamento é entender sua importância para a manutenção da sabedoria ancestral, para a vida de povos e culturas subalternizadas.

A linhagem oposicional na novela se dá na terceira parte, a ancestralidade oposicional das águas as quais pertencem as sabelas. Sabela filha retoma as palavras-vivências de sua mãe

para contar os acontecimentos do grande dia em que o corpo de Sabela estava úmido de chuva: “Quando Sabela já estava bem velha e quase não aguentava mais falar, ela me pedia que lhe recontasse tudo. Aí, era eu, então, que ficava úmida, vertendo chuvas de palavras” (EVARISTO, 2016b, p. 85). O ato de contar e recontar a história de Sabela e do dilúvio ajudam a manter a história sempre presente, os aprendizados, as pessoas envolvidas – até mesmo aquelas que se encantaram – vivas na memória de todos. Ao lembrar e fazer com que os outros, no silêncio e no seu romper, manifestem o que foi vivenciado atua na manutenção da história daquele povo, na sua continuidade, a parte a que todos pertencem do dia em que “Todos os buracos terrestres devolveram aos céus, em forma de eco, os brados roucos e lancinantes que se despendiam das nuvens” (EVARISTO, 2015, p. 105). A novela é a história de Sabelas, mãe e filha, corpos encantados que são proteção e que se fazem um, que estão em conexão com o divino, com Oyá, com as águas do céu e da vida, com a história que se ouve, vive e conta, além de outros corpos encantados como o de Manascente e suas filhas, de Madrepia e a cobra, Irisverde, do Velho Amorescente e as crianças, Rouxinol, Antuntal, Bueno, e os que decidiram partir para a sua terra – com a ajuda das águas da chuva cruzaram a água do mar.

Sabela é uma narrativa de rompimento com a linearidade, com o previsível. Isso se dá de duas formas: a primeira, como a narradora apresenta a história de Sabela, fazendo viagens, navegando entre passado e presente narrativo de modo a juntar pedações da vida-linhagem da protagonista no propósito de formar um todo. A segunda forma é quando a narradora abre espaços para que outros contem suas histórias e vivências do dia do dilúvio. Essas vozes se entrelaçam e apresentam aos leitores uma visão mais completa da complexidade do dia em que eles foram envolvidos pelas águas. Essa narrativa não linear corrobora com a perspectiva dinâmica da pedagogia da encruzilhada, pois essa novela é resultado de uma mudança e saída não planejada em que sujeitos e sujeitas buscavam se reencontrar em meio ao caos da diáspora, entre o que eles eram e o que esperavam que eles se tornassem.

Assim, podemos entender que os elementos desenvolvidos na narrativa evaristiana atuam “Nessa operação de equilíbrio assimétrico, [em que] o deslocamento, a metamorfose e o recobrimento são alguns dos princípios e táticas básicos operadores da formação cultural afro-americana, que o estudo das práticas performativas reiteram e revelam” (MARTINS, 2002, p. 71). É nesse ponto de deslocamento que encontramos a narrativa em questão: assimétrica e em constante mudança, principalmente no que diz respeito ao seu corpo e como ele reage aos acontecimentos, aparentemente, externos. Essa tática, como pontua Martins, funciona enquanto estratégia de sobrevivência, da mesma forma que ocorre com Sabela: a mutação é princípio

básico para a vida, mesmo que, em momentos anteriores sua vida estivesse em perigo devido ao medo dos homens em sua eterna busca por demonizar pessoas que não seguem os preceitos ocidentais, afastando-se do ideal preconizado pelo colonizador.

Martins, ao falar de tempo espiralar, tem como base o ritual dos Congados em Minas Gerais, com foco na transformação mítica que as pessoas negras no Brasil e oriundas de diferentes etnias de África conseguiram dar ao mito católico de Nossa Senhora do Rosário, por meio da performance, dos gestos, da voz. Para a autora, “A primazia do movimento ancestral, fonte de inspiração, matiza as curvas de uma temporalidade espiralada, na qual os eventos, desvestidos de uma cronologia linear, estão em processo de perene transformação” (MARTINS, 2002, p. 84). Estabelecendo um paralelo com Sabela, percebemos que a protagonista da narrativa é despida de permanência, uma vez que ela está, no momento, a partir do que pré-vê, pré-sente. Do mesmo modo, a narrativa leva o leitor para onde for conveniente para o contar da história. É interessante pensarmos que, mesmo sendo um acontecimento vivido por toda a cidade e, de forma particular, por toda a família de Sabela, apenas mãe e filha de mesmo nome revivem – por meio da memória – o dia da grande chuva. O ato de relembrar, conversar sobre o dia constitui-se como um ritual da memória quem

[...] recria, restitui e revisa um círculo fenomenológico no qual pulsa, na mesma contemporaneidade, a ação de um pretérito contínuo, sincronizada em uma temporalidade presente que atrai para si o passado e o futuro e neles também se esparge, abolindo não o tempo mas a sua concepção linear e consecutiva. Assim, a ideia de sucessividade temporal é obliterada pela reativação e atualização da ação, similar e diversa, já realizada tanto no antes quanto no depois do instante que a restitui, em evento. (MARTINS, 2002, p. 85)

Com isso, podemos resgatar não só Sabelas, mas Halimas, mulheres que têm os olhos d'água, as meninas Querenças que se encontram com seus antepassados. Nesses corpos encantados, passado e presente se confundem, se fundem, se presentificam no ato, na voz, no festo daquele corpo que carrega em si o ontem e o hoje à procura de um amanhã. O tempo não linear é sabedoria ancestral que se mostra para manter as tradições e culturas de um grande povo. Esses corpos encantados, portanto, recriam, atualizam saberes, constroem novas vivências, além de serem dinâmicos e adaptáveis. O lugar onde habita o Axé, a força vital, é local de dinamicidade e de vida. Logo, a necessidade de ações que cumpram e respeitem o ontem, mas que também saibam viver de acordo com as necessidades do hoje em nome de um legado.

Olhos d'água

Por uma perspectiva pessoal no contexto familiar, o conto “Olhos d’água” apresenta a história de uma filha que recorre a diversos momentos de sua memória na tentativa de lembrar e descobrir quais são as cores dos olhos de sua mãe. Como não consegue lembrar de imediato, a protagonista começa a achar estranho tal fato e prossegue a narração com um tom de culpa, acusando-se negligente por não ser capaz de saber a resposta para uma pergunta que lhe parecia simples à princípio. Enquanto tenta responder-se, a narradora-protagonista apresenta fatos interessantes sobre a convivência com sua mãe, bem como a forma como a genitora se comportava em determinados momentos, como quando as filhas descobriam

[...] uma bolinha escondida bem no couro cabeludo dela. Pensamos que fosse carrapato. A mãe cochilava e uma de minhas irmãs, aflita, querendo livrar a boneca-mãe daquele padecer, puxou rápido o bichinho. A mãe e nós rimos e rimos e rimos de nosso engano. A mãe riu tanto, das lágrimas escorrerem. Mas de que cor eram os olhos dela? (EVARISTO, 2015, p. 16)

Em outros momentos, a narradora traz o fato de que a infância de mãe e filha pareciam se misturar, uma infância comum, o que nos sugere a pergunta: seriam elas uma só? Tamanha seria a força de ambas que as duas seriam, na verdade, continuação da outra? Em seguida, a protagonista narra uma situação de miséria e de alegria, a possibilidade de a mãe transformar momentos de dor de fome em momentos de riso, canto, dança e festa:

Nessas ocasiões a brincadeira preferida era aquela em que a mãe era a Senhora, a Rainha. Ela se assentava em seu trono, um pequeno banquinho de madeira. Felizes, colhíamos flores cultivadas em um pequeno pedaço de terra que circundava o nosso barraco. [...] E diante dela fazíamos reverências à Senhora. Postávamos deitadas no chão e batíamos a cabeça para a Rainha. Nós, princesas, em volta dela, cantávamos, dançávamos, sorriamos. A mãe só ria de uma maneira triste e com um sorriso molhado... Mas de que cor eram os olhos de minha mãe? (EVARISTO, 2015, p. 17)

A representação da mãe como Rainha e das filhas como princesas garantem a linhagem, um matriarcado, uma continuidade e que no conto reforça a suspeita de que ambas operam conjuntamente nessa quebra da soberania da miséria. A mãe, a Senhora, a Rainha fazia suas filhas esquecerem a fome, e elas, por sua vez, batiam cabeça em homenagem e agradecimento à Senhora. O bater cabeça, dentro das religiosidades afro-brasileiras, está relacionada à forma de reverenciar os orixás. Os olhos jorravam prantos também de medo e clamavam por proteção, pois, ainda que Senhora fosse, não seria possível controlar tudo ao seu redor, a exemplo de

quando a chuva e o vento ameaçavam a moradia dessas mulheres e da mãe “com os olhos alagados de prantos balbuciava rezas a Santa Bárbara, temendo que o nosso frágil barraco desabasse sobre nós” (EVARISTO, 2015, p. 17).

O retorno às raízes, ao local de origem é também lugar de retornar à memória mais profunda e que retoma a ancestralidade, pois, como afirma Rufino (2019, p. 16), “A invocação da ancestralidade como um princípio da presença, saber e comunicações é, logo, uma prática em encruzilhadas”. Sendo assim, ao buscar e evocar o lugar ancestral, esse corpo encantado abre precedentes para a reelaboração, para a dinamicidade, para a celebração da vida, enfim. Quando a filha decide voltar ao lugar primeiro, às suas origens, ela se volta ao encontro com as sabedorias de nossas Senhora, das Yabás; é o retorno ao nosso nascimento, à nossa origem no mundo. É assim que ela descobre, ao contemplar a face de sua mãe de que ela “[...] trazia, serenamente em si, águas correntezas. Por isso, prantos e prantos a enfeitar o seu rosto. A cor dos olhos de minha mãe era cor de olhos d’água. Águas de Mamãe Oxum!” (EVARISTO, 2015, p. 18). Ou seja, o corpo da personagem é a representação de Oxum. Um corpo encantado que representa a mãe das águas doces, um corpo privilegiado pela magia encantada de representar essa Yabá e assim as águas se uniram e elas fizeram-se uma, pois, no fim do conto, a narradora protagonista se vê confrontada pela pergunta de sua filha: “- Mãe, qual é a cor tão úmida de seus olhos?” (EVARISTO, 2015, p. 19).

A linhagem encantada dos corpos prossegue, é uma linhagem-resposta da autora quando coloca essa posição de mãe, de Senhora, e dá continuidade à essa linhagem pela maternidade, pela posteridade: é a família, antes negada à mulher negra na literatura brasileira, que agora tem seu espaço garantido e respeitado na literatura evaristiana. Há continuidade familiar dos descendentes que não só possuem/são mães, mas também constroem suas famílias na religiosidade dos orixás. É uma grande resposta à literatura brasileira e à sociedade que demoniza o Axé e retira a possibilidade de a mulher negra possuir, educar e garantir sua própria linhagem. A linhagem oposicional nesse conto se dá pela unificação entre mãe e filha na figura de Oxum, uma vez que as águas caudalosas sempre foi motivo de unir ambas e, posteriormente, colocando-as e seus corpos encantados como aqueles que têm a possibilidade de representar a orixá. É um corpo encantado que protege, fornece provimentos, alimentos, alegrias em momentos diversos e nos mais difíceis, mas é também aquele corpo que guarda em si um mistério: a cor dos olhos. Resguarda vida em si e passa como herança a capacidade de ser vida para o outro. Não há rompimentos na linhagem oposicional, pois mãe e filha, neste caso, estão unidas por Oxum, pelas águas, pela umidade da cor dos olhos, pela possibilidade de gerar vida

e mantê-la em segurança, da linhagem matriarcal, da força das mulheres que estão assentadas na ancestralidade, nos orixás, na matripotência, como aponta Carla Akotirene (2019).

Em *Da grafia-desenho de minha mãe, um dos lugares de nascimento da minha escrita*, Evaristo faz honra à sua linhagem ancestral e oposicional considerando a mãe e as tias, todas lavadeiras, que com as mãos branqueavam roupas e desenhavam sois no chão. De acordo com a intelectual,

Foram, ainda, essas mãos lavadeiras, com seus sois riscados no chão, com seus movimentos de lavar o sangue íntimo de outras mulheres, de branquear a sujeira das roupas dos outros, que desesperadamente seguraram em minhas mãos. Foram elas que guiaram os meus dedos no exercício de copiar meu nome, as letras do alfabeto, as sílabas, os números, difíceis deveres de escola, para crianças oriundas de famílias semianalfabetas”. (EVARISTO, 2020b, p. 51)

Dessa forma, compreendo a linhagem não só como uma relação estrita e resumida à figura materna e parental, mas à identificação de vida e de causas que contribuíram no ontem para o desenvolvimento da oposicionalidade no hoje.

Fios de ouro

No conto “Fios de ouro”, da obra *Histórias de leves enganos e parecenças*, diferente do que acontece, por exemplo, em *Olhos d’água*, mas que é comum nas narrativas dessa obra e que, por isso, reforçam a ideia de linhagem e ancestralidade é o uso de um mesmo nome para mulheres de mesma família, assim como em *Sabela*. Nesse caso, nos deparamos com Halima, ou melhor, com Halimas. O conto por si aborda a categoria de linhagem oposicional ao contar as histórias dessas mulheres de mesmo nome. A primeira Halima foi trazida para o Brasil em 1852, aos 12 anos de idade, tendo sua história e a de seus antepassados modificadas, quase esquecidas, mas que a tataraneta de sua filha, também de nome Halima, estava restaurando e é essa Halima que se propõe, na condição de narradora, a partilhar as histórias. Para o clã de África de onde as Halimas vinham, o cabelo tinha grande importância como símbolo de beleza e de reconhecimento social para a comunidade: “Na urdidura dos fios, no cruzamento ou distanciamento de uma trança com a outra, o indício de um lugar social da pessoa, e no caso das mulheres, a indicação se ela era casa, viúva, se tinha filhos” (EVARISTO, 2016b, p. 49). Sendo assim, era importante saber identificar, pelo cabelo, qual o status civil daquela mulher, de forma que ela seria tratada e respeitada a partir de sua condição.

De um lugar seu para o lugar do outro, Halima tem sua cabeça raspada e seu lugar social, agora, é mais uma vez identificável pelo seu cabelo: o de escravizada, de estar forçadamente a serviço do processo de colonização e escravização da mão de obra, vítima da subalternização cultural e racial promovida pelo Ocidente; não mais considerada pessoa, Halima – a primeira delas – era um objeto e seu corpo, suas histórias e o rumo da sua vida estavam nas mãos dos brancos. Porém, é nesse momento de vulnerabilidade que a força de Halima se mostra: após ser esquecida pelos “donos”, depois de anos de trabalho escravizado e de cabeça raspada, os cabelos de Halima, como ação divina, voltaram a crescer, como uma espécie de contra-ataque a todos os anos em que eles foram cortados dando à Halima a identificação de corpo submisso.

O cabelo da protagonista surgiu grande e, posteriormente, dourado, um cabelo não só cor de ouro, mas de ouro, pois esse era o destino de Halima, desde seu nascimento. Assim explica a narradora: “De tempos em tempos, uma pessoa do clã de Halima nascia com cabelos de ouro, que só apareciam depois de longo tempo de maturação da pessoa, quando o tempo começasse a lhe oferecer a dádiva do sábio envelhecimento” (EVARISTO, 2016b, p. 51). Sabendo disso e com a paciência e sapiência construídas ao longo dos anos, Halima conseguiu ter os seus fios de ouro, estes foram responsáveis pela liberdade não só da mais velha, como também de tantos outros negros, uma vez que ela comprava a alforria dos seus irmãos, garantindo-lhes o direito à liberdade e à moradia na “Fazendo Ouro dos Pretos”, que “continua fertilizando a descendência de Halima até hoje” (EVARISTO, 2016b, p. 51). No ensaio *Dos sorrisos, dos silêncios e das falas*, Evaristo faz a seguinte observação:

Modos diversos de conquistarem um poder informal, uma liberdade relativa, eram vividos através do próprio corpo, mesmo sendo escravo. [...] O corpo, em tais circunstâncias, aparece transformado em instrumento de negociação. A partir de dentro da casa-grande, da cozinha, do quarto, lugares íntimos do poder patriarcal, as mulheres escravizadas acabavam sendo grandes mentoras de liberdade para si próprios e para os seus. (EVARISTO, 2009, p. 7)

A Halima narradora é herdeira do dom de sua ancestral, pois já vê crescer em sua cabeça alguns fios dourados. É importante ressaltar que essa narrativa, assim como em outras de Evaristo, há a valorização dos mais velhos como aqueles que foram maturados pelo tempo e assim conquistaram sabedoria e experiência para libertar, educar, mostrar caminhos aos mais novos. Essa característica de saudar e reverenciar os mais velhos – tão própria de culturas afro-indígenas – é uma oposicionalidade da autora também contra o etarismo, mais uma forma cruel de tratamento com as pessoas oriunda de uma cultura ocidental que preza não só por coisas novas, mas pessoas mais jovens e pelo agora, o imediatismo, a pressa. Encurralados por uma

sociedade cada vez mais necessitada de inovações, qual o espaço para as tradições? Em um lugar que privilegia o vigor da juventude, qual lugar temos reservado para nossos mais velhos e mais velhas? Ser oposição à colonialidade/modernidade é também pensar em como cuidamos daqueles que cuidaram de nós, se sabemos contar suas histórias, se sabemos repassar a sabedoria que nos foi ensinada.

O ato de recontar mantém viva uma história, uma tradição, conhecimentos que foram, propositalmente, apagados ou sofreram tentativas de esquecimento. Na maturação, sabedoria, paciência, confiança e suavidade – significado do nome Halima – veio o cumprimento da promessa de Oxum, que trouxe a beleza, a fartura e a liberdade por meio dos cabelos de ouro. A orixá mostra o cabelo não apenas como instrumento de beleza e vaidade, mas como mudança de vida. Oxum quebra barreiras vencendo os obstáculos da vida numa eterna travessia, pois ela se reapresenta aos seus como aquela que ganha os desafios.

Duzu-Querença

A mendicância, a loucura e a prostituição são os pontos que, primeiramente, chamam a atenção do leitor do conto “Duzu-Querença”. Para esta tese, esses pontos são importantes, pois indicam o caminho percorrido por Duzu e sua neta Querença, e de Querença com seus antepassados. Na narrativa, é possível atentar para as inúmeras injustiças sociais e as dificuldades vividas por Duzu desde sua infância: de família pobre na qual os pais pensavam em um futuro melhor para seus filhos, Duzu é entregue pelo pai a uma mulher, que havia prometido dar à menina a oportunidade de estudar. No entanto, a menina é mantida em cárcere, sem a oportunidade de estudar e, após algum tempo, descobre-se morando em uma casa de prostituição. Lá, a protagonista tem seu primeiro contato com o sexo e torna-se profissional do sexo, encontrando nesse trabalho sua forma de sobrevivência. A vida de Duzu, que nunca conheceu a felicidade, torna-se feliz quando ela, a matriarca da família, começa a delirar. A felicidade de Duzu é vinda da loucura, da imaginação, da brincadeira, da ludicidade que lhe foi negada no momento propício para seu desenvolvimento. A narradora do conto, desta vez onisciente, nos indaga qual tipo de vida e morte é abordado no texto, já que Duzu “Habitua-se à morte como uma forma de vida” (EVARISTO, 2015, p. 34). A violência que atinge a vida de Duzu e de seus semelhantes fez com que ela se habituassem a tal atitude para que pudesse se manter viva. A linhagem de Duzu, espalhada pela cidade, é prova de que os ataques a seu corpo se constituem como uma das formas de tentativa de apagamento de uma família matriarcal, de um centro familiar em Duzu, bem como observar a protagonista e sua família como um dos

alvos de uma sociedade que relega aos marginalizados sociais as formas menos dignas de sobrevivência. O conto apresenta a violência da sociedade, marca da colonialidade/modernidade e as várias formas que ela atinge aqueles que não atendem aos requisitos de gênero, raça e classe. Assim como a protagonista de Olhos d'água, Duzu faz um retorno, não à casa de seus pais, mas ao morro onde sua vida começou. Naquele lugar, nossa protagonista encontra alívio da dor, para “[...] brincar de faz de conta” (EVARISTO, 2015, p. 35).

A linhagem de Duzu se dá em seus netos: Tático, Angélico e Querença, esta última “[...] retomava sonhos e desejos de tantos outros que já tinham ido” (EVARISTO, 2015, p. 34). É a morte de Tático que desencadeia o último devaneio de Duzu. No retorno ao morro, seu local de fugas, Duzu tem seu momento de delírio, busca da vida, estratégia para esquecer a dor, a morte. Mas, nesse último momento de ludicidade, a protagonista aponta seus métodos de fazer a vida vencer, sobrepondo-se à dor: o carnaval, festa do povo, do corpo, pois era preciso viver e sonhar:

Duzu continuava enfeitando a vida e o vestido. O dia do desfile chegou. Era preciso inaugurar a folia. Despertou cedo. Foi e voltou. Levantou voo e aterrizou. E foi escorregando brandamente em seus famintos sonhos que Duzu visualizou seguros plantios e fartas colheitas. Estrelas próximas e distantes existiam e insistiam. Rostos dos parentes se aproximavam. Faces dos ausentes retornavam. Vó Alafaia, Vô Kiliã, Tia Bambene, seu pai, sua mãe, seus filhos e netos. [...]

Menina Querença, quando soube da passagem da Avó Duzu, tinha acabado de chegar da escola. Subitamente se sentiu assistida e visitada por parentes que ela nem conhecera e de quem só ouvira contar as histórias. Buscou na memórias os nomes de alguns. Alafaia, Kiliã, Bambene... Escutou os assobios do primo Tático lá fora chamando por ela. Sorriu pesarosa, havia uns três meses que ele também tinha ido... (EVARISTO, 2015, p. 36)

Tal fato pode ser associado a um episódio de Sabela que, pela característica do gênero, abre espaço para outras histórias serem conhecidas, como a do povo palaví. Para isso, apresento o seguinte trecho: “Dizem que os descendentes dos povos, que vieram da região em que nasceram os ancestrais de Sabela, foram os que mais se entregaram à alma das águas. Deram-se até a indistinção total, em que tudo se misturou: corpo-chuva, corpo-água, corpo-alma compondo uma matéria só” (EVARISTO, 2016b, p. 74). Passando pelas vivências/experiências de vários personagens no dia da grande chuva, do dilúvio que lava e levou tantas pessoas, Sabela – a narradora – confirma a ideia de morte como retorno à terra natal que se deu de modo corpórea, ou seja, não foi morte, mas, sim, encantamento; podemos afirmar isso, pois tais

pessoas estavam tão convictas de que a chuva seria a responsável por unir duas terras distantes a ponto de fazer com que seus corpos aparecessem no continente mãe. Além disso, apesar das buscas feitas para encontrarem essas pessoas, os corpos não foram encontrados.

Ou seja, mesmo com a morte física, não há esquecimento de Duzu, pois Querença, sua neta, é a morada dos ancestrais, o ayê, a esperança da nossa vida. Ela é o encontro entre o orum e a terra, a garantia de que Duzu não morreu, mas encantou-se, uma vez que está em Querença, assim como seus antepassados, uma vez que

A ancestralidade é a vida enquanto possibilidade, de modo que ser vivo é estar em condição de encante, de pujança, de reivindicação da presença como algo credível. A morte, nesse sentido, não está vinculada simplesmente aos limites da materialidade, mas se inscreve como escassez, perda de potência, desencante e esquecimento. (RUFINO, 2019, p. 15).

A linhagem oposicional é, neste caso, uma ancestralidade familiar, a continuidade e a concentração de vidas encantadas no corpo encantado da menina Querença. O corpo encantado nesse texto se dá na possibilidade de a personagem Querença guardar em si os segredos, as vidas, as histórias e as sabedorias de sua linhagem. O desfile de Duzu era o dia de sua morte, do seu encontro com seus ancestrais, sua vida no Orum. Dessa forma, Querença ajudou a avó a realizar sua passagem e a encontrar-se com a ancestralidade, ao mesmo tempo em que se encontra também nela, Querença, que é sua linhagem de forma genética, simbólica e ancestral. Assim, avó e neta se reencontraram e se fizeram uma, mais uma vez, pois “Era preciso reinventar a vida, encontrar novos caminhos” (EVARISTO, 2015, p. 36).

Quando nos deparamos com Duzu, a interseccionalidade se faz importante instrumento de análise, pois, as condições de vida da personagem são marcadas por traços, características e possibilidades que são atravessadas por avenidas identitárias, conforme nomeia Akotirene (2019). Menina negra de origem pobre é entregue pelos pais na esperança de que tenha um futuro melhor que o deles. A prostituição também é algo que atravessa a vida dessa personagem, colocando-a, mais uma vez, em vulnerabilidade social. Isso confirma algo apresentado por Akotirene, uma vez que a intelectual aponta que “A interseccionalidade nos mostra como e quando mulheres negras são discriminadas e estão mais vezes posicionadas em avenidas identitárias, que farão delas vulneráveis à colisão das estruturas e fluxos modernos” (AKOTIRENE, 2019, p. 63). A vulnerabilidade social que marca e atravessa a trajetória da vida e momento de morte de Duzu – e de várias pessoas negras – foi construída desde antes seu nascimento por uma sociedade desigual que quer tratar a todos como iguais.

Explico: a tentativa de anular as diferenças existentes entre os seres humanos (cultural, ideológica, racial, religiosa, de gênero, sexualidade, pessoas com deficiências e neurodivergentes) é um modo de fazer com que todos sejam vistos sob a perspectiva padrão do homem branco, cristão, de bom porte físico, com boas condições financeiras, heterossexual, sem neurodivergência e deficiências físicas. Dessa forma, tenta-se construir a ideia de que todos devem ser iguais ao dito padrão, quando, na verdade, deveriam ser olhadas, respeitadas e tratadas de forma que atenda às necessidades de cada pessoa, de modo equiparado. A interseccionalidade mostra exatamente o que somos: pessoas diferentes, atravessadas por diversas avenidas identitárias e, portanto, não podemos ter as diferenças apagadas em nome de uma utópica ideia de igualdade e liberdade, que se tornam modelos de prisões e mantêm os preconceitos concebidos desde a construção da sociedade Ocidental e, conseqüentemente, da colonização.

Ainda sob uma perspectiva interseccional, durante a leitura do conto Duzu-Querença, percebemos que o domínio disciplinar do poder se dá quando ela, enquanto mulher negra e pobre, é submetida à vida de prostituição por uma mulher que dizia ser responsável por cuidar de seus estudos. Como explica Collins (2020, p. 28)

O domínio disciplinar do poder refere-se à aplicação justa ou injusta de regras e regulamentos com base em raça, sexualidade, classe, gênero, idade, capacidade, nação e categorias semelhantes. Basicamente, como indivíduos e grupos, somos “disciplinados” para nos enquadrar e/ou desafiar o status quo, em geral não por pressão manifesta, mas por práticas disciplinares persistentes. [...] Em essência, as relações de poder interseccionais utilizam categorias de gênero ou raça, por exemplo, para criar canais para o sucesso ou a marginalização, incentivar, treinar ou coagir as pessoas a seguir os caminhos prescritos.

Ao mesmo tempo em que ocorre o domínio disciplinar quanto a Duzu devido às situações vivenciadas e já relatadas, há uma quebra desse domínio com Querença. Avó e neta mantêm-se, aparentemente, em pontos opostos em diversos âmbitos: quanto à faixa etária, às condições psíquicas, estágios da vida-morte. Porém, o que se percebe com a revelação no final da narrativa é que, apesar das diferenças que compõem as duas personagens, constata-se que ambas estão ligadas como o título do conto sugere. O hífen, a linha – ou como prefiro me referir nesse trabalho – as águas que unem avó e neta se apresentam no fim da vida de Duzu e início/descoberta da vida de Querença. A menina foge aos caminhos prescritos ao unir-se a Duzu e aos ancestrais, quando se entende e se mostra enquanto esse elo entre o mundo dos vivos e dos mortos. Conhecer os antepassados, principalmente, quando nos referimos ao povo

negro e sua ascendência, é ato de insubmissão e de controle do passado e do presente, retomar a escrita da história do seu povo.

O modo como Duzu foi levada ao orum revela a falta de oportunidades existentes no local onde morava. Sua condição de prostituta surgiu a partir do contexto de exploração e extrema confiança depositada em pessoas brancas, na esperança da mudança de vida. Podemos, portanto, analisar esse corpo encantado atravessado pelas águas da interseccionalidade. Por sua vez, Querença, a neta, é a outra ponta dessa linhagem: uma menina que teve, mesmo com dificuldades, as oportunidades que foram negadas a Duzu quando esta era criança e foi retirada da sua casa, da sua família e da ingenuidade infantil. A menina recolhe em si o ontem e o hoje – em chances e em oportunidades – sendo também atravessada pelas águas da ancestralidade e da interseccionalidade, como menina negra, moradora da favela.

Para uma vivência pautada no encantamento, lembrar é um ato de resistência, existência e de vida. Nos corpos encantados analisados nos contos e na novela pelo olhar da linhagem oposicional, a prática da memória e da constante atitude do lembrar é importante para manter vivas, não só histórias como também as pessoas que fazem parte dela, uma vez que o lembrar-contar é manter viva uma tradição, pois “Combater o esquecimento é uma das principais armas contra o desencanto do mundo” (RUFINO, 2019, p. 16). Se os corpos dessas personagens são encantados, o que mostra que a vida é fator inerente a eles e propulsora da existência, manter viva a memória dos acontecimentos é mantê-los encantados, logo, vivos. Sabela convoca a si e a outros personagens para contar-reviver o dia do dilúvio; a protagonista de Olhos d’água busca manter viva em sua mente a memória da cor dos olhos de sua mãe; Halima guarda em si a história de suas antepassadas e dos cabelos que ajudam a romper correntes; menina Querença tem em si os seus ancestrais, os quais nunca pôde conhecer no plano terrestre, mas que estão vivos nela durante a passagem de Duzu ao Orum. Por esse motivo, lembrar é uma pedagogia de vida decolonial praticada pelos corpos encantados, pois contar as histórias é manter viva não apenas a lembrança, mas um conjunto de valores, práticas e experiências; religiosidades, sabedorias e experiências que, concomitantemente, subvertem a lógica colonial e a prática moderna do desencanto.

As narrativas aqui analisadas (“Sabela”, “Olhos d’água”, “Fios de ouro” e “Duzu-Querença”) trazem histórias de vidas marcadas pela necessidade do encontro com os antepassados e a proximidade íntima com a religiosidade: Oxum, Oyá, o Orum, o passado-presente que se faz vida nas experiências e existências dessas mulheres-corpos encantados que representam, cada uma delas a seu modo, as diferentes e diversas histórias de populações que

se estabeleceram contra sua vontade nessas terras, mas que, graças à capacidade inventiva das encruzilhadas, das águas, dos trovões e ancestralidade, conseguem reexistir.

3.3 O milagre dos corpos

A segunda categoria consiste em apresentar e analisar os contos Ayoluwa, a alegria do nosso povo e O sagrado pão dos filhos. Nesses textos, discutiremos como os corpos encantados são capazes de transformar em vida circunstâncias nas quais o desencanto estava presente. Diferente da linhagem oposicional em que as personagens – mãe e filha, avó e neta – se encontram e faziam-se uma, nessa categoria, vemos que Ayoluwa e Andina enfrentaram situações nas quais a desesperança, por um lado, e a manutenção do poderio colonial, do outro, dificultavam a vida daqueles que estavam ao redor das duas protagonistas. Aqui, os corpos encantados podem ser observados em comunidades e realidades distintas, mas que impulsionaram os milagres presentes na vida de cada uma delas.

O sagrado pão dos filhos

O conto *O sagrado pão dos filhos* conta a história de Andina Magnólia dos Santos, nascida em 1911, e que servia, desde pequena, à família Correa Pedregal, linhagem branca, mantenedora dos costumes do Brasil-Colônia, rica e que ainda se achava dona dos corpos, fazendo dos serviços domésticos dos empregados negros a continuidade da escravização, como discutido anteriormente a partir dos pensamentos de Lélia Gonzalez. A riqueza material da família Correa Pedregal vinha de tempos antigos, das divisões de terras do Brasil, fazendo com que gerações herdassem “[...] não só os bens materiais, mas também a prepotência de antigos senhores” (EVARISTO, 2016b, p. 37). Assim era a matriarca e suas filhas que, com modos opressivos e violentos tratavam Andina, uma menina que cresceu “[...] forte, bonita e trabalhadora, apesar de tudo” (EVARISTO, 2016b, p. 38), além de religiosa. Uma das formas de dominação utilizada pelos brancos, tanto para os negros quanto para os indígenas, foi a religião de forma que perdurou na relação entre a família Correa Pedregal e Andina e os pais da protagonista. Mas, como os pais de Andina estavam ligados à resistência de seu povo e religiosidade, rezavam para Jesus e também cultuavam Zâmbi⁵⁴. Quando Isabel Correa

⁵⁴ Para as religiões afro-brasileiras do povo Bantu, Zâmbi é o Deus Supremo, criador dos Orixás. Para o povo Iorubá, o Deus Supremo é chamado Olorum.

Pedregal casou, levou consigo Andina para cuidar da casa, momento em que a protagonista passa pelas maiores privações, mas é também a situação que faz desabrochar o milagre.

Andina era casada e tinha dois filhos. Apesar de ela e o marido trabalharem, às vezes, as crianças não tinham o que comer. Andina se via em duas situações contrastantes: a da fartura na casa da patroa e a da falta de comida em sua própria casa. Percebendo esses opostos, a personagem tenta levar algum alimento que ela mesma cozinhou naquela casa para os filhos, mas foi proibida pela patroa. Até o pão mais saboroso que recebeu o nome de “[...] delícia das delícias” (EVARISTO, 2016b, p. 39) era permitido a Andina comer apenas na casa de Isabel e na frente dela para que nem as migalhas fossem levadas. Apesar das restrições, Andina, esperta e habituada a criar novos caminhos e traçar encruzilhadas, conseguia levar, em seus seios, pequenos farelos desse pão, da única e pequena fatia que comia na frente de Isabel Correa Pedregal.

Assim que chegava em casa, os “Farelos, casquinhas, ínfimos pedacinhos saíam engrandecidos e fartos do entresseios de Andina Magnólia. Dela, do corpo dela, o pão sagrado para os filhos” (EVARISTO, 2016b, p. 39). Sim, Andina, miraculosamente, fez a multiplicação dos pães. Além de pão, de seus seios jorravam leite para acompanhar o alimento sagrado que a mãe trazia em seu corpo. Como aponta Rufino (2019), as pessoas subalternizadas, ao sofrerem opressão, conseguem escapar, articular, movimentar-se pelas brechas deixadas pelo opressor. Para que isso acontecesse, Andina Magnólia não recorreu a Jesus – a quem ela era obrigada a venerar –, mas a Zâmbi. Foi ele o responsável pelo milagre, pela transformação de migalhas em pães.

Ao trazer Zâmbi para a narrativa, o cuidado e objetivo de Evaristo em produzir textos que nos remetem à ancestralidade e religiosidade são ratificados. Por uma perspectiva do Candomblé, Zâmbi é o Pai, o Criador, o Ser Supremo para a nação bantu. Aqui, assim como no conto “A moça do vestido amarelo”, há a presença da religiosidade cristã, mas, desta vez, como forma de opressão, repressão dos corpos, saberes e cultos, doutrinação e apagamento de uma cultura. Zâmbi – deus e criador – mostra sua presença, poder e cuidado com seus filhos que nunca lhe abandonaram. O corpo encantado de Magnólia foi a ponte, o suporte para essa travessia e para esse milagre. A fé em Zâmbi deu a Andina e seus filhos o alimento, o sustento, a vida, enquanto a família cristã branca apenas violentava e promovia desencanto. Jesus Cristo multiplicou pães e peixes para a multidão faminta que o seguia; Zâmbi também o fez, mas essa multidão de duas pessoas ansiava, desesperadamente, pelo alimento não era melhor ou pior que aqueles que se alimentaram pela ação do Nazareno.

Aqui, retorno ao primeiro capítulo quando, por meio da discussão proposta por Dussel, apresento a fé cristã como um dos mecanismos de controle e de opressão utilizados pelos europeus contra os povos originários e os povos ciganos, por exemplo. O que se configurou como controle, mostrou-se norma de submissão, também, dos negros africanos e de seus descendentes no Brasil e outros territórios da diáspora. Impor a verdade Católica significava poder e controle sobre corpos, atitudes e, pelo pensamento branco-cristão, uma “domesticação” de negros e indígenas, uma vez que sujeitos e sujeitas não foram considerados e tratados como seres humanos, em sua maioria. Não obstante o trabalho do sistema capitalista como forma de submeter o Outro às suas necessidades, a religiosidade também atua como forma de manutenção do poder. Quando Andina Magnólia rompe com esse costume, ela simboliza e representa negros e negros africanos e seus descendentes que cultuavam suas divindades, seus orixás, e a ele entregando seus caminhos e suas vidas, mostrando sua existência e a de seu povo e cultura para revelia dos brancos.

Ainda é importante retomar o que diz Quijano acerca dos pilares que sustentam a matriz colonial de poder. De acordo com o peruano,

[...] o fenômeno do poder é caracterizado como um tipo de relação social constituído pela co-presença permanente de três elemento – dominação, exploração e conflito – que afeta as quatro áreas básicas da existência social e que é resultado e expressão da disputa pelo controle delas: 1) o trabalho, seus recursos e seus produtos; 2) o sexo, seus recursos e seus produtos; 3) a autoridade coletiva (ou pública), seus recursos e seus produtos; 4) a subjetivada/intersubjetividade seus recursos e seus produtos. (QUIJANO, 2002, p. 4)

Além de vir de uma família que servia, há anos, à outra que controlava o local por meio do trabalho escravizado, aqui temos a expressão do modo capitalista em sua forma mais simples: mulher negra, submetida ao trabalho de baixa remuneração enquanto trabalhadora doméstica, servindo à família branca a qual sua família já vendia sua mão-de-obra, obrigada a seguir a religião cristã como forma de dominação plena – corporal, ideológica, comportamental e religiosa – além de ser explorada e impedida de usufruir daquilo que produzia para viver com dignidade com seus filhos e marido. A exploração do trabalho da mulher negra com o trabalho precário de trabalhadora doméstica já foi apresentado no capítulo anterior, mas precisa ser reforçado, uma vez que Andina Magnólia, mesmo recebendo pelos afazeres domésticos prestados na casa da família branca, ainda era tratada como uma escravizada do lar. O fato de ela passar pelas privações e pelos assédios cometidos pelo patronato branco reafirma o ideal de dominação persistente na cultura eurocentrada e no ideal de poder por ela construída. No

entanto, o fato de encontrar brechas para estabelecer-se enquanto pessoa negra e praticante de outra fé é exemplo de como os corpos encantados se reconstroem para a prática da fé e da vida a partir de sua cosmovisão e cosmogonia.

Ayoluwa, a alegria do nosso povo

Em *Ayoluwa, a alegria do nosso povo*, o corpo encantado miraculoso da menina Ayoluwa transforma todo o sentimento e as atitudes da sua comunidade. O significado do nome da protagonista sintetiza o conto e nos ajuda a entender o motivo para a alegria. Em sua comunidade, antes de sua chegada, tudo era escasso: alegria, propósito de vida – dos seres humanos à natureza –, todos sentiam falta de algum motivo para continuar ser/estar/existir. Aos mais velhos, parecia que a perda da sabedoria e a falta de alguém para quem transmiti-la retirava o gosto de se viver “Todos estavam enfraquecidos e esquecidos da força que traziam no significado dos próprios nomes” (EVARISTO, 2015, p. 112), como Vó Mayo, que trazia a boa saúde, tio Massud, o afortunado, o velho Abede, o homem abençoado, vovó Amina, a pacífica, mãe Asantewaa, a mulher de guerra, Malika, a rainha, entre outros.

Tal importância do significado dos nomes faz memória aos costumes antepassados, dos povos de longe em que havia o costume de nomear as pessoas a partir dos significados e eles estarem integrados às identidades de cada um, sendo seu principal qualificador. Não só os mais velhos estavam se rendendo à última viagem, à solidão e à violência. Já não havia vida nascendo naquele povoado, a ponto de as crianças pequenas serem esquecidas pelos próprios pais que estavam assolados pela tristeza que os rodeava. Até que Bamidele, a esperança, anunciou que estava grávida e fez ressurgir em seu povo a fé em dias melhores, fez a alegria retornar, fez com que todos estivessem grávidos, cheios da esperança que Bamidele carregava no nome e em seu ventre. Em meio à forte presença do desencanto, a vida se fez. Em situações de dificuldades, a ciência da encruzilhada se faz mais forte para os corpos encantados, com o intuito de burlar a ordem caótica que é baixa presença de força vital. Sendo assim, o corpo encantando, imbuído de vida, “[...] emerge como disponibilidade para novos rumos, poética, campo de possibilidades, práticas de invenção e afirmação da vida, perspectiva transgressiva à escassez, ao desencantamento e à monologização do mundo” (RUFINO, 2019, p. 13).

O parto de Ayoluwa foi feito por Omolara, a que havia nascido no tempo certo, e ela trouxe ao mundo a alegria que veio pela esperança. Os corpos de Bamidele e Ayoluwa foram sinais de mudança frente à comunidade que definhava na sabedoria, na fé, na alegria, nos propósitos. Mas os ancestrais não abandonaram os seus protegidos e assim fizeram com que

eles recebessem mais um motivo para viver e sobreviver em meio ao caos e às forças contrárias do desencanto, que agem na tentativa de apagamento da existência, saberes, experiências por meio da destruição dos corpos. Bamidele, Ayoluwa e Omolara são exemplos de corpos encantados milagrosos que operam como canais de esperança e alegria no tempo propício. Essas personagens operam para a permanência dos saberes, memórias e para a construção de novos propósitos de vida, como aponta a narradora no fim do conto: “Não digo que esse mundo desconsertado já se consertou. Mas Ayoluwa, alegria de nosso povo, e sua mãe, Bamidele, a esperança, continuam fermentando o pão nosso de cada dia. E quando a dor vem encostar-se a nós, enquanto um olho chora, o outro espia o tempo procurando a solução” (EVARISTO, 2015, p. 114). O milagre da vida se faz, em seu sentido amplo, por meio das personagens que alimentam o povo com consciência do que está acontecendo, mas não os enchem de medo paralisante, mas de um objetivo de acreditarem em si e nos ancestrais. Essa narrativa é ode à vida, à esperança e ao encantamento, mesmo com a violência, o medo e o desencanto que cercam os sujeitos.

O que temos em “Ayoluwa” e “O sagrado pão dos filhos” são rituais que funcionam como partes importantes para a manutenção da memória. De acordo com Martins (2002, p. 72),

As performances rituais, cerimônias e festejos, por exemplo, são férteis ambientes de memória dos vastos repertórios de reservas mnemônicas, ações cinéticas, padrões, técnicas e procedimentos culturais residuais criados, restituídos e expressos no e pelo corpo. Os ritos transmitem e instituem saberes estéticos, filosóficos e metafísicos, dentre outros, além de procedimentos, técnicas, quer em sua moldura simbólica, quer nos modos de enunciação, nos aparatos e convenções que esculpem sua performance.

O que vemos acontecer com o povo de Ayoluwa é uma perda da fé nos ritos, no principal deles, no rito da vida. No momento em que essa falta de esperança acontece, toda a gente se modifica, começa a externar aquilo que não lhe era próprio. A quebra com o rito promoveu uma mudança negativa na vida daquele povo. Porém, no momento em que Bamidele anuncia sua gravidez, acontece a re-esperança no rito da vida que haviam perdido. É evidente que Martins, em seu texto, faz uso de rito enquanto momento cerimonial de algo importante, mas, da mesma forma, fica explícito nos contos que as personagens viviam em função de acreditar na vida, no seu nascimento, na esperança e em todos os bons sentimentos que o anúncio de uma gravidez pode causar, algo que era cotidiano e importante para aquelas pessoas, logo entender o que acontece em Ayoluwa como parte de um rito de tomada de esperança e alegria.

Quando pensamos em Andina Magnólia, ali está simbolizado o rito do pão da vida, há uma sacralização daquelas migalhas. O rito começa no preparo cuidadoso de Magnólia com o pão que servirá, inicialmente, à família da patroa, mas que, na verdade, é o pão que saciará a fome daqueles que mais necessitam, os seus filhos. A liturgia continua quando ela consegue guardar em um lugar tão protetor as migalhas que se transformarão em pão. O momento de alimentar-se é o ponto alto desse ritual, no qual uma mãe alimenta com pão e leite os seus filhos. Por intermédio de Zâmbi, que abençoa e transforma o nada em tudo, o rito se cumpre, a memória no sagrado ancestral se reafirma e aquele corpo se torna instrumento importante para a festa, para a alegria. Ayoluwa, Bamidele e Andina são corpos encantados que atuam na concretização do rito, como peças importantes para a preservação da memória e da ancestralidade. O milagre da vida se faz por meio delas, este que, nos contos apresentados até agora, tem se mostrado como o principal sentido pelo qual as coisas são feitas.

Aqui, chegamos a mais uma encruzilhada, a mais um lugar no qual a dinamicidade se apresenta: ao fazer o deslocamento do mito cristão para uma vivência de religiosidade afro-brasileira, elas (a personagem e a escritora) reverterem o que era esperado por aqueles da casa-grande, modificando o curso da história, rasurando – como ato decolonial – a letra imposta, colocando a sua visão de mundo no lugar. Essa reversão de símbolos é importante para constituir aquilo que Evaristo nos apresenta enquanto projeto literário, uma vez que a presença do colonizador, nesse momento, não ocupando um lugar de destaque. Por isso, ratifico o que diz Martins, no que considero uma junção do ancestral com a decolonialidade: “Numa perspectiva que transcende o contexto simbólico-religioso, esse ato de deslocamento e reposseção induz à possibilidade de reversibilidade e transformação das relações de poder do contexto histórico-social adverso” (MARTINS, 2002, p. 80).

A presença de Zâmbi na narrativa “O sagrado pão dos filhos” é, como dito anteriormente, a demonstração de práticas de resistência para o povo que foi trazido e aqui criou seus descendentes. Há, ainda, nos contos, um reforço na ideia de “povo”, na comunidade, na relação entre os membros que compõem e ocupam aquele espaço. De acordo com Rita Segato,

Soltamos assim as amarras que sustentam a identidade, sem dispensá-la, mas referindo-a à noção de *povo*, enquanto vetor histórico, enquanto agente coletivo de um projeto histórico, que se percebe como proveniente de um passado comum e construindo um futuro também comum, através de uma trama interna que não dispensa o conflito de interesse e o antagonismo das sensibilidades éticas e posturas políticas, mas que compartilha uma história. [...] O que identifica este sujeito coletivo, esse povo, não é um patrimônio cultural estável, de conteúdos fixos, mas a autopercepção por parte de seus membros de compartilhar uma história comum, que vem de um passado e se

dirige a um futuro, ainda que através de situações de dissenso interno e conflituosidade. (SEGATO, 2012, p. 111-112)

De acordo com a intelectual e associando o trecho destacado aos contos em estudo, os povos aos quais Ayoluwa e Andina estão conectadas estabelecem um conjunto de valores e princípios nos quais sujeitos e sujeitas colaboram e constroem, coletivamente, uma sociedade atenta aos problemas vivenciados e que está disposta a resolvê-los, uma vez que todos possuem uma história comum e caminham rumo à construção de um futuro no qual todas as pessoas possam compartilhar das conquistas comuns. Em nome disso, os membros desse povo se unem, independente das diferenças existentes na organização interna, em prol da manutenção das origens e da vida compartilhada.

Rufino nos apresenta uma reflexão acerca dos que ficaram e os que atravessaram o oceano-cemitério, “a grande calunga”, numa perspectiva de que os dois grupos precisaram lidar com as partidas e, com isso, criar estratégias para evitar o desencanto, o esquecimento – seja daquelas pessoas que partiram, seja do povo, da terra, costumes e vivências que ficaram do outro lado da calunga. O pesquisador ainda reafirma que aqueles que foram trazidos e aqui (Brasil e todas as Américas) se estabeleceram precisaram se reinventar de modo que conseguissem organizar o seu mundo, mesmo em meio ao caos do desencanto provocado pela colonialidade. Desse modo, para Rufino (2019, p. 15), “A ancestralidade como sabedoria pluriversal ressemantizada por essas populações em diáspora emerge como um dos principais elementos que substanciam a invenção e a defesa da vida”. Logo, experiências como a força ancestral de Zâmbi e da comunidade/coletividade em Ayoluwa são marcas dessa ancestralidade e desse povo que atuam na e para a preservação da vida e do vivente.

3.3.1 Unindo linhagens e milagres

Para as categorias de linhagem oposicional e corpos milagrosos fazemos referência ao conceito de matripotência apresentado pela feminista nigeriana Oyèrónké Oyěwùmí. De acordo com a intelectual,

A matripotência descreve os poderes, espiritual e material derivados do papel procriador de Iyá. A eficácia de Iyá é mais pronunciada quando considerada sua relação com a prole nascida. O ethos matripotente expressa o sistema de senioridade em que Iyá é sênior venerada em relação a suas crias. (OYẸWÙMÍ, 2016, p. 59)

O que pretendo mostrar com esse conceito aliado às categorias apresentadas é que as personagens analisadas por essa concepção são importantes para manifestação do cuidado, proteção, co-criação de sua prole, garantindo a existência de linhagens que veneram sua Iyá, como pode ser exemplificado no conto Olhos d'água: a procura por descobrir as cores dos olhos da mãe da narradora parte dessa relação de veneração que ela, enquanto prole, tem com sua Iyá que a protegeu dos perigos e até da fome. A noção de Iyá difere da noção concebida pelo Ocidente que, por meio de uma tradução equivocada, entendeu Iyá como mãe, levando consigo as implicações baseadas nas relações de gênero que constroem a mulher como ser inferior ao homem, fraca e submissa. Logo, no Ocidente, de acordo com a nigeriana, “A categoria mãe é encarada como sendo incorporada por mulheres que são esposas subordinadas, fracas, impotentes e relativamente marginalizadas socialmente” (OYĚWÙMÍ, 2016, p. 58). Esse local social é diferente da posição que Iyá ocupa no espaço sociopolítico de uma comunidade ioruba. Além disso, em uma visão socio-espiritual, a Iyá é matripotente, é a força espiritual, metafísica.

Nos contos analisados, observo que as personagens, desde “Olhos d'água” passando por “Sabela” e chegando em “O sagrado pão dos filhos”, são matripotentes, possuem uma relação íntima, antiga e duradoura com seus filhos, sua prole. Até as relações das filhas para com as mães, de neta para avó, apresentam elos mais fortes que a própria questão sanguínea, elas são o centro, o foco, a base que não apenas sustenta, mas dá segurança. Isso se dá porque “A relação Iyá-prole, no entanto, é construída como mais longa, mais forte e mais profunda que qualquer outra. A relação é concebida como pré-terrena, pré-gestacional, vitalícia e, até mesmo, persistindo no pós-morte, em sua vitalidade” (OYĚWÙMÍ, 2016, p. 62). Em “Ayoluwa, a alegria do nosso povo”, a alegria vem por meio de Bamidele, a esperança. Sem a esperança, sem sua Iyá, seria impossível que Ayoluwa levasse a alegria à comunidade. Em “O sagrado pão dos filhos”, Magnólia faz do seu corpo um cesto que gesta, dessa vez, o alimento de seus filhos. Em “Sabela”, é a protagonista que sente o que há de vir e protege, com seu próprio corpo, a sua prole da grande chuva. Já em “Fios de ouro”, Halima tira dos seus cabelos a libertação dos seus, daqueles que ela se tornou protetora. Algo que se vê também em “Olhos d'água”, quando a narradora descreve o que sua Iyá fazia para tranquilizá-las e distraí-las após momentos de privações. Isso reforça e solidifica a forte, antiga e pré-existente sintonia e relação entre Iyá e sua prole, que fornece afeto, alimento, segurança e continuidade aos seus. Quando a Iyá mais velha perde o vínculo com seus protegidos, a dor é imensa, como pode ser observado em Duzu-Querença no momento em que a morte do neto Tático desencadeia o fim da vida terrena de Duzu.

Corroborando com a visão de que o feminismo branco – considerado hegemônico, portanto, excludente – não abraça a todas as mulheres, Jurema Werneck (2005) pontua que, ainda que o movimento atraísse as diferentes mulheres não brancas por meio de uma celebração do corpo da mulher, da luta pela superação, da insubordinação, o feminismo branco trazia consigo estruturas separatistas e excludentes, próprios da classe burguesa, como a necessidade do letramento, o racismo e a superioridade de classe social. A intelectual completa afirmando que

Para nós mulheres negras - compreendidas como uma diversidade incomensurável, porém marcadas por desigualdades que têm origem na inferiorização e exploração - as múltiplas ações políticas que empreendemos atravessam diferentes níveis de atuação, diferentes campos da existência, marcadas por encontros conflituosos ou violentos com o ocidente, com o patriarcado, com o capitalismo, com o individualismo.⁵⁵ (WERNECK, 2005, p. 2)

Assim é marcada a vida dos corpos encantados nos texto verificados acima, pois podemos constatar que, cada uma delas – de Sabela a Andina Magnólia –, atravessam diferentes campos de atuação social e são atravessadas por questões sociais comuns às mulheres negras que sofrem o jugo da colonialidade: a exploração, a desconfiança, a opressão. No entanto, forjadas no poder do encantamento e da pedagogia da encruzilhada, essas personagens reconstituem a si e aos outros, trabalhando uma coletividade, em prol do benefício comum, ao passo em que confrontam a ordem estabelecida, desconstroem muros e reinventam mundos e possibilidades.

A pesquisadora ainda propõe importante reflexão no que se refere às Ialodês, que têm Oxum como uma de suas representantes. Elas são mulheres que estão presentes não só em grupos religiosos como também em lugares onde assumem o papel principal na melhoria de vida, “[...] bem como no desenvolvimento de condutas e atividades que visam afirmar a pertinência e atualidade da perspectiva imaterial” (WERNECK, 2005, p. 6)⁵⁶. Logo, cabe a essas mulheres o papel de agenciar melhores condições de vida, de lutar, batalhar por aquilo que almejam para si e para o grupo pelo qual são responsáveis frente à comunidade; são corpos encantados de liderança. A presença das mulheres negras nas comunidades é fundamental para a sobrevivência de tradições e sabedorias, pois suas lutas vêm de muito longe, anterior às

⁵⁵ Tradução livre para: “Para nosotras, mujeres negras, inmersas en una diversidad inconmensurable, marcadas por las desigualdades que tienen origen en la inferiorización y explotación, las múltiples acciones políticas que emprendemos atraviesan diferentes niveles de actuación, diferentes campos de existencia signifi cadas por encuentros conflictivos o violentos com el occidente, con el patriarcado, con el capitalismo, con el individualismo.”

⁵⁶ Tradução livre para: “[...]y en el desarrollo de conductas individuales que pretenden afi rmar la pertenencia en la actualidad de la perspectiva imaterial.”

teorias, à denominação do feminismo, além de ser constantemente renovada. Cada uma das personagens apresentadas constitui-se enquanto uma figura feminina importante e decisiva para a comunidade. Duzu e Querença, por exemplo, mesmo com os desafios pessoais e coletivos impostos carregam em seus corpos a responsabilidade de serem elo entre o ontem e o hoje, fator importante para a manutenção da oposicionalidade. Bamidele, renova a esperança e leva a alegria ao seu povo, vitimado pelo desencanto. Halima, com seus cabelos de ouro, promove a libertação e união de pessoas marginalizadas e oprimidas pela colonialidade. Sabela prenuncia em seu corpo os acontecimentos da natureza, avisa e cuida de sua prole. Os corpos encantados dessas mulheres trazem consigo uma figura forte e importante de liderança feminina, de ialodês que estão obstinadas a proporcionar o melhor para sua comunidade.

Considerando os textos analisados, entendo que os corpos encantados estão em constante movimento de transgressão à lógica colonial. Movimento, nesse contexto, diz respeito à dinamicidade com que os corpos se apresentam e reagem nas situações em que são evocados, fazendo uso de encante, da vida, rompendo com a esperada objetificação provocada pela colonialidade. A capacidade de transgredir vai ao encontro da noção de reversibilidade apontada por Sodré (2017), na qual há a “[...] transmutação dos modos de existência” (SODRÉ, 2017, p. 25), uma vez que, ao passarem de objeto a sujeitas da própria história, os corpos encantados reverterem a ordem colonial da obediência, da serventia e das tentativas de apagamento. Desse modo, essas personagens mostram-se vivas, atuantes, dinâmicas, além de construírem estratégias de sobrevivência.

Além disso, é válido ressaltar a propriedade com a qual as personagens se autorizam para mudar os rumos e achar brechas, reforçando a ideia de que não há rigidez que não possa ser quebrada. O que quero dizer é que não há presença da colonialidade que não possa ser revertida, desde que os sujeitos e sujeitas atuem coletivamente pela mudança daquele espaço social. Por esse motivo, ressalto como esses corpos encantados podem ser, ao mesmo tempo, múltiplos e únicos, como forma de reforçar que cada personagem atua e se desenvolve com suas características próprias, ainda que o propósito para cada atuação seja similar: o fortalecimento da vida, a melhoria da comunidade. Em Sabela, a protagonista sentem, presente em seu corpo todas as mudanças climáticas. Os modos como a natureza atua no corpo de Sabela, a mãe, deixa nítida sua relação íntima e profunda com a terra-mãe, principalmente, por sua conexão com Oyá – orixá que tem sob seu domínio determinados fenômenos, justamente aqueles pressentidos por Sabela. A transgressão e reversibilidade desse corpo encantado é apresentado desde sua infância, quando foi vítima do ódio humano, mas que conseguiu reverter

ao renascer do ninho-barba dos mais velhos, até o ponto em que sua condição de corpo encantado foi aceita por sua comunidade e tornou-se respeitada por quem ela é e por sua sabedoria corporal e ancestral.

Em “Olhos d’água”, a personagem busca entender e conhecer sua mãe e, consequentemente, a si mesma em uma grande viagem ao seu passado, na tentativa de saber a cor dos olhos da matriarca, que funciona como uma metáfora para enxergar a sua ancestralidade, sua linhagem. Sabemos que os descendentes dos povos da diáspora africana, na qual estou inclusa, temos dificuldades em saber as origens geográficas e étnicas dos nossos ancestrais, até mesmo conhecer as histórias dos avós dos nossos avós, uma vez que, desde o sequestro dos povos em África até a chegada em território brasileiro, famílias foram separadas e mortas pelos agentes da colonialidade com o intuito de enfraquecer os movimentos de resistência e fortalecer o ideal de supremacia ocidental e do apagamento das pessoas negras tanto em suas subjetividades, quanto na coletividade de suas culturas, religiosidades e práticas e entendimentos de vida próprias. Logo, ao encontrar em sua mãe a Mãe Oxum, a filha encontra o elo entre ela e seus antepassados, entre ela e suas origens por meio da religiosidade que age em seu aspecto estratégico de política de re-existência, além de evidenciar que ela é continuidade desse projeto de vida enquanto corpo encantado.

Halima, em “Fios de ouro”, é exemplo de que a paciência é uma virtude, principalmente, em condições contrárias. Paciência e maturidade foram sabedorias fundamentais para a garantia da liberdade, o que transgride duas concepções da lógica colonial: o imediatismo pelas respostas e saídas e a juventude com fase da vida na qual a pessoa deve ter o vigor e a inteligência para realizar as melhores ações. O corpo encantado da suave Halima produzia ouro – o que a liga a Oxum, assim como a protagonista do conto anterior – que não significa apenas possibilidade de riqueza, como funciona o sistema capitalista, mas sinal de liberdade simbolizada pela “Fazenda Ouro dos Pretos”, na qual a riqueza é a liberdade. Esta é oriunda de uma geração de mulheres que aprenderam que esperar também é uma estratégia de vida e que seus corpos envelhecidos e sábios podem ser enfrentamento, nesse caso, à escravização. Partindo do princípio da reversibilidade, dá-se ao corpo e à mente o tempo necessário para a maturação e experiência e, em troca, recebe-se o ouro, sinônimo de liberdade e melhoria de vida.

A liberdade vivenciada no campo coletivo abre espaço para a ideia do empoderamento e de como ele é constituído a partir da união das pessoas, não da individualidade, como acontece na prática capitalista. Joice Berth afirma que uma comunidade empoderada forma indivíduos “[...] com alto grau de recuperação da consciência do seu eu social, de suas implicações e

agravantes.” (BERTH, 2018, p. 36). Assim, Halima, ao construir um espaço pautado na dimensão de uma consciência coletiva de comunidade, reforça tanto a participação dos sujeitos para a manutenção do ideal libertário como a conscientização de que cada pessoa é importante para a construção de novos horizontes e possibilidades.

Em um primeiro momento, podemos pensar que “Duzu-Querença” afasta-se dos demais textos e do que esta tese propõe como corpo encantado, como ser em movimento de reversão e transgressão. Mas, em uma leitura detalhada, encontramos pontos importantes para entender que tanto a idosa Duzu quanto a criança Querença, ligadas pelo Orum-Ayê, são corpos encantados praticantes da reversibilidade. Duzu reverte o princípio de morte para o Ocidente, uma vez que a morte é tida como a ausência de vida no corpo, além de ser momento de dor e tristeza por não estar mais vivo na terra. Em seu momento de morte – ainda que em devaneios pela forma como a política de morte da modernidade agiu em sua vida, a exemplo do assassinato de seu neto – Duzu se prepara para desfilar em um lugar onde estará, mais uma vez, ao lado dos seus familiares dos quais ela foi afastada desde a infância e de Tático, seu neto. No momento da passagem, há, entre estágios de loucura e tristeza, uma alegria que só podia ser entendida por ela e por Querença, seu elo com os antepassados. Contrariando a estratégia colonial de abandono, falta de instrução regular e apagamento ancestral, Querença não só vai à escola como é a ponte que interliga o ontem e o hoje, Orum e Aiê. O corpo encantado de tão jovem menina é responsável por levar a paz que tanto foi negada à avó, além de proporcionar a alegria do reencontro, contrariando o entendimento de que a felicidade e a vida só podem ser alcançadas por aqueles que estão na terra. Tal ação reforça que, para o encantamento, o ser está vivo enquanto for lembrado, sua memória for celebrada e seu legado respeitado por sua linhagem e comunidade.

Em “O sagrado pão dos filhos”, Andina Magnólia – corpo encantado que sofreu as ações de uma sociedade moderna e capitalista – atua para a manutenção da vida de um modo muito particular: a transformação/multiplicação de alimentos, do pão e do leite, do manjar que veio pela ação de Zâmbi. Aqui, a característica transgressora está na saída por ela encontrada em colher em si as migalhas de pães. Sendo considerado resto, inutilidade, sobra que vai para o lixo, ele é transformado em refeição completa pela presença da crença na religiosidade que fazia sentido para a protagonista o culto. O corpo encantado neste conto é exemplo de que não há caminhos fechados para quem está assentado no encantamento e na dinamicidade que ele proporciona aos que nele se encontram, mesmo em meio às tentativas de opressão e humilhação do cisheteropatriarcado branco cristão representado pela família Correa Pedregal. Por fim,

Ayoluwa é sinônimo de alegria e de vida para a comunidade, que estava perdendo a crença no encanto. Sua existência e descida ao Aiê é prova de que, mesmo comunidades assentadas na epistemologia-vivência do encantamento precisam de elementos para restabelecer as energias, a força vital que pode ser enfraquecida por intermédio de forças e acontecimentos internos e externos. Em Ayoluwa, a falta de força vital estava atingindo a todos, desde crianças até os anciãos, provocando descontamentos, desesperanças, brigas e mortes. A presença da menina desde o ventre de Bamidele mostrou força dinâmica para reverter a situação de seu povo, provocando o aumento da força vital, na crença na vida e de que ela pode surgir em momentos mais delicados e de desencanto. Ayoluwa é entender que a existência do menor sinal de vida é sinônimo de que é possível mudar, melhorar e voltar a acreditar, ter esperança e alegria.

Algo afim nos contos “Sabela”, “Olhos d’água” e “O sagrado pão dos filhos” é o sincretismo religioso. Essa prática é vista como forma de resistência das comunidades afro-diaspóricas, tendo em vista que as religiosidades de matriz africana foram – e ainda hoje são – perseguidas, silenciadas e identificadas como atrasadas, de feitiçaria e demoníacas pela religiosidade cristã, sendo Exu lido como a presença do diabo nessas práticas espirituais. O olhar negativo para essas religiosidades – lembrando que os africanos traficados para o Brasil eram oriundos de regiões diferentes de África, o que implica em tradições de culto distintos – e a repressão por parte da sociedade católica implicou na necessidade de “traduzir” para o entendimento religioso cristão as diferentes religiosidades vivenciadas pelos negros da diáspora (ROMÃO, 2018). Nos contos, essa tradução religiosa pode ser observada nas figuras de Santa Bárbara – Oyá e Jesus Cristo – Zâmbi. Dessa forma, as personagens, ainda que induzidas ao culto cristão, mantêm-se conectadas às suas origens religiosas-culturais, uma vez que os maiores pedidos são direcionadas às divindades africanas e, por meio delas, as personagens são atendidas.

Além desses pontos, outra característica dos corpos encantados em suas possibilidades como linhagem e como milagre é a forma como eles ampliam as noções de verossimilhança e personagem. De acordo com Antonio Candido (1974), a personagem, em sua condição de categoria de análise, é dotada de características que são regidas e paramentadas por meio da criação verbal, produzindo uma realidade que se estrutura na organização interna do texto – a verossimilhança interna. Tal fato torna possível o que é considerado impossível, e irreal o que é entendido como realidade. A colocação do estudioso é coerente com o que se entende na visão da crítica hegemônica por personagem, uma vez que esta não faz parte de uma cosmovisão do encantamento. Porém, essa compreensão é também uma tentativa de limitar as possibilidades

de análise de personagens, principalmente, quando nos referimos a textos que fogem às configurações dos padrões canônicos, fazendo com que pesquisadores tentem encaixar suas práticas analíticas aos moldes hegemônicos. Os corpos encantados, por sua vez, ampliam, comunicam um conhecimento mais profundo acerca dos seres e das coisas e possibilita novas realidades, sem que haja a preocupação do que pode ser ou não. As trajetórias das personagens mostram a criação de caminhos diversos os quais seguem uma coerência própria, obedecendo ao rito e às trilhas projetadas pelo corpo terrestre, mantendo-se fiel ao pacto selado dentro e fora das tessituras do texto.

Reitero a informação de que o princípio da recriação é proposto pela literatura encantada e que ele se desenvolve por meio dessas personagens quando elas modificam o meio em que estão inseridas, uma vez que, nessa literatura, há a expansão dos caminhos, entendimentos e possibilidades por meio da linguagem e dos elementos da narrativa, entre eles, as personagens. Halima, por exemplo, possui cabelos de ouro que nascem no período da maturidade e apenas em outras halimas de sua linhagem; os olhos da protagonista de Olhos d'água são úmidos porque nela correm os rios d'Oxum.

Desse modo, observando a literatura encantada, entendemos que não estamos tratando do que pode ser considerado irreal, mas, sim, com uma possibilidade de realidade que, nos contos, se constrói. Mesmo considerando os limites que o gênero conto pode oferecer para desenvolvimento dos elementos de análise, o fato é que os demais elementos da narrativa corroboram para a realidade literária (o espaço, por exemplo, é ambientado para que a vivência do encantamento seja sentida, alterando, assim, o “real”). A exceção é “Sabela” que, por se tratar de uma novela, possibilita o desenvolvimento de outros narradores-personagens e de histórias paralelas, mas que estão conectadas à grande chuva e, conseqüentemente, à protagonista. Por esse motivo, ressalto que, nos textos selecionados, não estamos trabalhando apenas com o ficcional, mas com a literatura encantada e suas fontes de possibilidades para a compreensão/interpretação dos textos em que as entrelinhas dos contos nos mostram encruzilhadas, brechas, saídas. Logo, enquanto partes dessa literatura, o corpo encantado e o enredo ampliam o que pode ser passível de entendimento nos textos.

O intuito dessas considerações não é provocar uma disputa entre real *versus* irreal, mas, sim, fazer uma mostra de caminhos possíveis nos quais os corpos encantados são acompanhados por entidades e divindades que ajudam a tornar concretas as possibilidades sonhadas, ou seja, as personagens não atuam sozinhas nem estão desamparadas, como verificamos nos textos. Há uma religiosidade – também em seu entendimento enquanto política de fomento à vida – que

as acompanha. Os corpos encantados não são aqueles que apenas executam ou sofrem ações, pois, por estarem alicerçados em uma pedagogia decolonial de subversão e de resistência, eles movimentam-se num cruzo epistemológico que os impulsiona à mudança, tanto no viés pessoal quanto no coletivo. Esses corpos se sustentam também na linguagem, principalmente observando como ela é utilizada, nos símbolos apresentados, nas referências dessa linguagem aos mitos da criação, no encantamento literário praticado dentro e fora do texto.

A literatura encantada faz parte de um projeto de conhecimento, resistência, divulgação e manutenção de saberes ancestrais e da força vital que move os corpos – terreiro e encantado – e os sustenta, produzindo conhecimentos diversos que se unem e apontam direções e caminhos contrários à lógica colonial que atua contra os corpos de negros e negras, em busca de uma vida em comunidade literária e literalmente. Ou seja, o entendimento de personagem e verossimilhança é ampliado devido ao corpo encantado estar assentado no pensamento decolonial e no encantamento.

3.4 Corpo terreiro

É preciso ressignificar as marcas deixadas nos corpos da diáspora. Entender os motivos que os marcaram é, de certa forma, algo simples se comparado aos danos e às consequências vividas que ainda traumatizam no hoje. Retirar aquilo que nos inferiorizou e nos delega a situações de subalternidade é algo que vem sendo trabalhado desde as primeiras ações de resistências perpetradas por nossos antepassados. Nesse momento, analisarei dois contos de *Histórias de leves enganos e parecenças* na tentativa de explicar como o corpo terreiro se apropria das ações de resistência, recriando linguagens e situações literárias que servem como exemplo de pedagogias decolonial e encantada, dando novos sentidos aos textos literários.

Em “Rosa Maria Rosa”, a narrativa da menina que negava abraços à maioria das pessoas revela o acolhimento que a protagonista demora a oferecer, mas que, ao fazê-lo, desperta o melhor naqueles que recebem o abraço e sentem o cheiro que exala da menina Rosa. O “aconchego doce” de Rosa fazia com que os poucos agraciados, a saber mulheres mais velhas e crianças, esquecessem de olhar para seu corpo e tentassem descobrir o segredo, que causava tanta curiosidade em todos. A lendária rosa negra a quem a narradora menciona no texto pode se referir à Pomba Gira Rosa Negra, que é rara, de difícil aparição e está ligada à sensualidade e à sexualidade. Nesse caso, o negro está ligado ao mistério que, ao mesmo tempo em que retira o que não é bom, transforma e recria coisas e situações, promove e provoca mudanças. Assim

como a Pomba Gira – rara –, o segredo da protagonista foi revelado em um dia de calor e por vontade própria da Rosa: de suas axilas saíam pétalas de rosas. Os espinhos de Rosa eram a não abertura dela para os demais, o que impedia de as pessoas aproximarem-se dela. Apenas aquelas que possuem sabedoria – as mulheres mais velhas – e a pureza – as crianças – tinham a possibilidade de, em alguma hora do dia, sentir a leveza, o perfume e o aconchego de Rosa, sem que os espinhos os machucassem. O torpor era pelo cheiro de rosas e pelo carinho que as pétalas-corpo provocavam.

No conto “A menina e a gravata”, a protagonista Fémina Jasmine, desde a infância, quebrava os padrões estabelecidos às meninas, pois tinha um fascínio por gravatas, não de qualquer tipo, mas as gravatas-borboletas. Com elas, “Fémina fazia profundos voos” (EVARISTO, 2016b, p. 27). A grande admiração por esse objeto tornou-se ainda mais específico, uma vez que desejava gravatas-borboletas amarelas. De acordo com uma das narrativas dos orixás⁵⁷, foi no formato de borboleta amarela que Oyá apareceu para Oxum. O encontro das ialodês assim se fez e, a partir de então, Oyá dizia sentir-se incompleta sem suas borboletas, assim como a protagonista do conto que “Dizia se sentir nua” (EVARISTO, 2016b, p. 28) quando não estava usando a indumentária. De modo paradoxal, foi no Colégio Militar onde Fémina se sentiu mais livre e completa, pois um dos itens do uniforme era uma gravata-borboleta. Nela, a gravata não apertava o pescoço, não sufocava, pelo contrário, a enchia de uma confortável segurança. No dia do casamento, Fémina Jasmine e Túlio Margazão, o casal “Lírio Negro”, a protagonista estava ainda mais bela que de costume:

A alvura do vestido da noiva era enfeitada por aplicações de minúsculas e coloridas gravatas-borboletas. E não teve a tradicional jogada do buquê. Sim, não teve! As moças presentes que tivessem o desejo de encontrar seu par eram convidadas a se aproximarem de Fémina, e cada qual podia arrancar uma borboleta do vestido da noiva. (EVARISTO, 2016b, p. 29)

O “trancamento” do corpo de Rosa a que todos perseguiam e procuravam entender se desfazia para dois públicos muito distintos e seletos que representavam fases diferentes da vida e seja por vivências e sabedorias de mais ou de menos – o que conferia ingenuidade e pureza, proteção por outro lado. O desabrochar de Rosa se fez em dia de muito calor. Espinhos e grades baixaram-se e então “a moça se distraiu e calmamente levantou os braços como se fosse uma ave em ensaio de voo. [...] A cada gota de suor que pingava das axilas de Rosa, pétalas de flores voavam ao vento” (EVARISTO, 2016b, p. 18). A rosa – a legendária rosa negra – apresentou

⁵⁷ <https://casavomaria.ildi.com.br/borboletas-de-oya/>

ao mundo o que de melhor servia: o acolhimento e a liberdade de mostrar-se. Assim como no mito da Pombo Gira Rosa Negra, no qual o negro é o vazio, o mistério que retira o que não presta, o que não é bom afetivo e sexualmente, esvazia o ser para completa-lo de coisas boas e o transforma e recria, Rosa atraía e retirava a curiosidade das pessoas sobre o seu corpo dando-lhes alento, calor, conforto e prazer por tão agradável sensação de afeito. De acordo com o mito, a última encarnação da Pombo Gira Rosa Negra foi em uma escravizada negra baiana, que sofria de constantes abusos físicos e sexuais por parte dos homens brancos e, por isso, utilizava-se de magia para puni-los por tais atos. Porém, ao desencarnar, sentiu-se mal por tudo o que havia feito e decidiu, portanto, combater a magia negra como forma de expurgar o sofrimento de sua alma, por isso ela não faz amarrações e não gosta de quem a procura para esse fim. Além disso, ela busca libertar as pessoas de qualquer mal sensual, sexual e afetivo. Desse modo, podemos fazer uma associação ao fato de que Rosa espantava aqueles que buscavam seu corpo e entender os mistérios que ele carregava.

Fémina Jasmine e Rosa Maria Rosa carregam consigo traços marcantes de uma feminilidade que se tornam aparentes pelos elementos que a representam: a flor e as borboletas. O corpo de Rosa pode ser descrito como aquele que, mesmo coberto de espinhos, fechado em grades, liberta a si e aos demais o calor, o carinho e o aconchego. O de Fémina Jasmine – alusão à flor jasmim – se preenche e se enfeita de borboletas e gravatas como sinal de que atrai para si beleza e admiração. Comparando as duas personagens e as entidades que representam, noto que ambas estão relacionadas a levar companhia aos demais. Fémina e Oyá se aproximam pelas borboletas e pela gravata pontiaguda, semelhante à espada de Santa Bárbara que se tornou um símbolo da orixá. A espada faz referência à Oyá guerreira, da luta, a que aprendeu com Ogum a usar a ferramenta, mas a Oyá das borboletas simboliza o lado da docilidade, feminilidade, sutileza e beleza que a própria protagonista carrega em seu nome. É essa dinamicidade, versatilidade com o intuito de mostrar que pessoas e orixás não possuem apenas uma face que a autora busca apresentar em sua escrita: Oyá queria borboletas para não se sentir só, assim também Fémina que, desde criança, buscava estar sempre usando a gravata-borboleta.

Outro ponto afim entre as protagonistas é que ambas possuem local de segurança e conforto: uma na escola, ao usar sua gravata, e a outra com seus braços abertos espalhando o cheiro de pétalas de rosa. A feminilidade apresenta-se de forma a romper com determinados pensamentos e regulações de gênero, tanto na forma de procurar manter-se só como no fascínio pelo indumentário tido como masculino. Enquanto Fémina encontra seu par, Rosa “murchava toda quando mãos estendidas vinham à procura dela” (EVARISTO, 2016b, p. 17). Nessa forma

de flor ainda fechada, se negando a desabrochar, Rosa mantinha-se em seu lugar como que de guarda, sempre alerta a qualquer movimento que indicasse proximidade vindo de outra pessoa. Assim como muitos buscam, admiram e querem tocar e sentir o cheiro de rosas e, como forma de proteção natural, a roseira usa os espinhos para garantir sua proteção, a mesma situação acontecia com nossa Rosa que “Mantinha os braços cruzados como grades de ferro sobre o próprio corpo, com as mãos fechadas, postava-se ereta” (EVARISTO, 2016b, p. 17).

O corpo terreiro – categoria designada para análise da autoria fundamentada nos conhecimentos e vivências da encruzilhada do povo negro no Brasil – apresenta-se nos contos, tanto os selecionados para a análise dos corpos encantados quanto para esta categoria, pois o terreiro das palavras se faz real quando nos deparamos com as personagens, símbolos e signos que nos levam a pensar nas matrizes religiosas que estão presentes dentro das narrativas. As mãos habilidosas da autora constroem e fazem parte do rito da escrita no qual encontramos pessoas, corpos encantados e representações dos orixás e de outras personas que compõem as religiosidades afro-brasileiras, nos convidando a conhecer e a entender a presença do sagrado no terreiro literário.

Retomando Fanon e González, vemos que o fator linguístico é utilizado como instrumento de dominação e busca pela soberania, consequentemente, apagar os vestígios da presença de outros códigos linguísticos faz parte da ideologia da colonialidade, assim como impor o idioma do colonizador. Ao notarmos tal fenômeno, conseguimos perceber como o uso de vocábulos que remetem à religiosidade, às vezes, de forma implícita, constitui-se como uma forma de inserir, pela palavra e seu sentido, dinâmicas que fogem à linearidade linguística e comportamental do colonizador, pois, para o corpo terreiro, “A palavra não se limita a ser veiculadora dos sentidos, a palavra é carne, é materializadora da vida, propiciadora dos acontecimentos” (RUFINO, 2019, p. 14). Por mais que não se façam presentes vocábulos de língua Iorubá, por exemplo, mencionar borboletas, espadas, rosa negra e tantas outras palavras que fazem relação com a religiosidade afro-brasileira, é utilizar a língua do colonizador para falar de si, de suas crenças, de seu povo, não como única saída, mas ressignificando-a como forma de provar que, em meio a uma sociedade que demoniza tudo o que não é branco, é possível falar de preto na literatura. Por várias vezes, remeter a esses símbolos, aparentemente, sem propósito, é como uma estratégia de fuga: é preparar a saída sem que os donos da prisão percebam e, ao efetuar a fuga, fazer com que apenas os seus entendam e conheçam os caminhos percorridos.

Assim se constitui a escrita como rito, como terreiro no qual se celebra a vida e as formas de viver, deixando explícito o local de enunciação da escritora: mulher negra, de santo, brasileira, protagonista. Desse modo, ratificando o fato de que

Uma das vantagens do projeto acadêmico-político da decolonialidade reside na sua capacidade de esclarecer e sistematizar o que está em jogo, elucidando historicamente a colonialidade do poder, do ser e do saber e nos ajudando a pensar em estratégias para transformar a realidade. Contudo, um dos riscos envolvidos, sobretudo na tradição acadêmica brasileira é de o projeto decolonial se tronar apenas um projeto acadêmico que invisibiliza o locus de enunciação negro, deixando de lado sua dimensão política, isto é, seu enraizamento nas lutas políticas de resistência e reexistências das populações afrodiaspóricas e africanas, indígenas e terceiro-mundistas. (BERNARDINO COSTA; MALDONADO-TORRES; GROSFUGUEL, 2019, p. 10)

Costumes, religiosidade, práticas cotidianas também fazem parte dessa lógica da Modernidade/Colonialidade tanto quanto o controle dos corpos. Entender o decolonial como um dos instrumentos de rompimento com essas práticas é propor uma reformulação, recriação e reencontro com práticas ancestrais de vida em prol de um crescimento coletivo. É uma saída para mitigar as opressões vivenciadas. Entender a escrita desses contos como um rito e a escritora como parte dele é pontencializar as “políticas de existência e reexistências” por trazer uma vertente que sustenta sujeitas e sujeitos enraizados nas encruzilhadas do encantamento. Logo, a pedagogia das encruzilhadas, como postula Rufino, ou a pedagogia do encantamento ou a encruzilhada decolonial a qual a autora faz parte, reformula posturas, reivindica espaços e reafirma a proposta de vivências que subvertem a lógica da modernidade colonial.

O corpo do escritor, portanto, desloca-se como parte constituinte do rito, não apenas funcionando como mero agente, mas o agente que se mune dos saberes da encruzilhada e transforma o que seria a arte do outro em sua arte, com suas características culturais e de seu povo, os saberes ancestrais e o novo lugar. Segundo a pesquisadora, no artigo *Performances do tempo espiralar*, “A primazia do movimento ancestral, fonte de inspiração, matiza as curvas de uma temporalidade espiralada, no qual os eventos, desvestidos de uma cronologia linear, estão em processo de perene transformação” (MARTINS, 2002, p. 84). A performance se faz no corpo das personagens que utilizam-no como instrumento de vida e local de proteção. Os gestos, os sentidos, a ambivalência desses corpos, como os saberes são projetados e personificados nos corpos encantados ampliam a compreensão dos sentidos ao mesmo tempo que asseguram o lugar da ancestralidade, que tem na oralidade – instrumentalizada na escrita – e no corpo – espaço de concretização dos saberes – seu lugar de atuação. Oralidade e escrita se fundem por

meio da composição de narradoras e narradores que, mesmo não presentes nos fatos, o contam como se estivessem, fazendo esse cruzamento entre onisciência e protagonismo. A riqueza dos detalhes, a dinamicidade no ato narrativo, assim como a inserção de vozes de outros personagens são algumas das técnicas utilizadas por Conceição Evaristo para unir escrita – forma de cultura predominantemente Ocidental – à oralidade – registro de culturas e vivências africanas – na encruzilhada das sabedorias e vivências.

A força vital dessa literatura é expressa através das marcas da religiosidade e do modo como se relaciona com os diferentes meios e os sujeitos. A interação entre os seres e ações incomuns com os humanos é uma marca da literatura encantada. Por isso, classifico a literatura de Conceição Evaristo de literatura de encantamento ou literatura encantada, pois os textos dessa autora, dentre outras características, também se configuram como ponte de reconstrução de histórias e de estratégias de resistência na diáspora negra africana. Sendo assim, a literatura é encantada porque cria outros sentidos, possibilidades, caminhos, fornecendo ao leitor as opções de trajetos, mas é o leitor quem decide qual via seguir para apreender os sentidos dos textos e de todo o ritual presente naquele terreiro de palavras. Assim, a literatura assentada no encantamento invoca a espiritualidade, a ancestralidade, antecipa e auxilia aqueles que precisam.

Retorno ao que afirmei no capítulo anterior quanto ao corpo terreiro e à literatura encantada: os corpos terreiros e os corpos encantados são possibilidades de pensar uma literatura – neste caso, a de Conceição Evaristo – que abraça e se alicerça nas culturas negras no Brasil, da mesma forma que também se aproxima da cultura negra africana. Tais denominações vão ao encontro da teoria da decolonialidade que busca uma reorientação, revisão e, também, a valorização de epistemes que atendem as formas de vida das pessoas marcadas pela colonialidade/modernidade. É um modo de olhar e estudar a nossa cultura respeitando a ancestralidade, referências, origens e culto, filosofia, pensamento, organização comunitária e social. Nos contos em análise, isso pode ser percebido pela presença e valorização de divindades das religiosidades afro-brasileiras, dos símbolos que remetem à ancestralidade e à cultura negra, celebrações, festividades, espaços para partilha e convívio de um grupo que atenta para suas particularidades e unidades. Tais observações dialogam com a perspectiva decolonial apontada por Maldonado-Torres (2019, p. 48) na qual “O giro decolonial requer uma suspensão da lógica de reconhecimento e uma renúncia das instituições e práticas que mantêm a modernidade/colonialidade”, uma vez que o ativismo une-se às postulações acadêmicas,

artísticas, religiosas para projetar e definir ações que englobem os diferentes modos de estar no mundo para a criação das estratégias decoloniais.

Esse corpo identificado como terreiro foi preparado para estar nessa função, como podemos observar em um fragmento de *Da grafia-desenho* que ratifica tanto uma oposicionalidade familiar da autora quanto o início de seu entendimento da produção artística como um rito:

Mas digo sempre: creio que a gênese de minha escrita está no acúmulo de tudo que ouvi desde a infância. O acúmulo de palavras, das histórias que habitavam em nossa casa e adjacências. Dos fatos contados a meia-voz, dos relatos da noite, segredos, histórias que crianças não podiam ouvir. Eu fechava os olhos fingindo dormir e acordava todos os meus sentidos. O meu corpo por inteiro recebia palavras, sons, murmúrios, vozes entrecortadas de gozo ou dor dependendo do enredo das histórias. De olhos cerrados eu construía as faces de minhas personagens reais e falantes. Era um jogo de escrever no escuro. No corpo da noite [...] (EVARISTO, 2020b, p. 52)

Essa performance da palavra falada, que logo passaria para a escrita, compartilha do que Leda Maria Martins observa quanto ao processo de criação e transformação do conhecimento ancestral – oposicional – que permeia a produção artística. Da oralidade para a escrita, há um processo de recriação e adaptação à modalidade, criando um novo rito no qual esse corpo está inscrito. Apresento uma colocação de Evaristo acerca desse assunto:

Talvez, estas mulheres (como eu) tenham percebido que se o ato de ler oferece a apreensão do mundo, o de escrever ultrapassa os limites de uma percepção da vida. Escrever pressupõe um dinamismo próprio do sujeito da escrita, proporcionando-lhes a sua aturo-inserção no interior do mundo. E, em se tratando de um ato empreendido por mulheres negras, que historicamente transitam por espaços culturais diferenciados dos lugares ocupados pela cultura das elites, escrever adquire um sentido de insubordinação. Insubordinação que pode se evidenciar, muitas vezes, desde uma escrita que fere “as normas cultas” da língua, caso exemplar de Carolina Maria de Jesus, como também pela escolha na matéria narrada. (EVARISTO, 2020a, p. 35)

Pensando em conhecimentos e como são importantes para navegar nesse rito da escrita literária, encantada e diaspórica, uma colocação de Rufino se faz pertinente. O pesquisador afirma “Os conhecimentos são como orixás, forças cósmicas que montam nos suportes corporais, que são feitos cavalos de santo; os saberes, uma vez incorporados, narram o mundo através da poesia, reinventado a vida enquanto possibilidade” (RUFINO, 2019, p. 9). Ou seja, o corpo terreiro que temos mencionado se insere no rito da escrita como forma de reinventar a vida através da prática literária, do recriar o mundo por meio das palavras e da força que estas

representam no mundo. Inserir-se nesse assentamento literário é prática encantada propositora de vida. Logo, ao realizar esse processo ritualístico, a escritora faz uso da “[...] gramática poética das encruzilhadas” (RUFINO, 2019, p. 17) que permite a nós, leitores, compreendermos a partir de qual sabedoria a escritora está embasada e, a partir disso, possamos acionar nossos conhecimentos e expectativas para a leitura do texto. Tais ações fazem com que também participemos desse rito, como aqueles que estabelecem os sentidos propostos pelas lacunas da literatura-vida e pelos símbolos de encantamento que ela contém e reproduz.

Na cultura ocidental, costuma-se manter os nomes dos homens como homenagens e demonstração de poder, mas, em algumas culturas de África, os nomes das mulheres são mantidos como forma de identificar a origem e linhagem das pessoas e identificá-las enquanto pertencentes às comunidades (SANTOS, 2007). Nos textos de Evaristo analisados sob a perspectiva da linguagem na linhagem oposicional, as mulheres não são reconhecidas pelos nomes paternos, mas, sim, pelos prenomes que, da mesma forma, as relacionam com suas ancestrais, na sabedoria dos povos, do bem-estar com a natureza e todo o meio de vida ao seu redor. Quando pensamos nas mulheres de mesmos nomes, imaginamos uma questão ancestral, de uma linhagem oposicional que acompanha esses nomes e essas mulheres por gerações, de modo que passado, presente e futuro estão unidos e habitam os corpos das Sabelas e Halimas.

Quando Leda Martins (2002) descreve a fábula do encontro de Nossa Senhora do Rosário com os negros e como o uso do corpo, da voz, dos gestos deram ao mito católico a presença africana que se mantém por meio dos Congados, podemos entender também o que Evaristo faz em seus textos, desde o apresentado no capítulo 2 – Nossa Senhora das Luminescências – até os analisados neste capítulo. A autora faz uso de práticas decoloniais para representar seu povo, ao deslocar narrativas cristãs e mostrando a presença de divindades afro-brasileiras, ao colocar como protagonistas de sua literatura mulheres negras corpos encantados, ao ambientar suas narrativas em espaços nos quais é possível reconhecer a presença do povo negro, ao dar espaço à coletividade acima da individualidade como narrativa de resistência. O rito proposto pela autora faz parte fundamental dessa celebração da ancestralidade, dos corpos que celebram a vida, da prática de uma literatura que rasura a letra colonizador, performando, literariamente, o rito da escrivência. Mais uma vez, o tempo se mostra não linear, livre das amarras da razão e da lógica, mostrando que “Esse processo pendular entre a tradição e a sua transmissão institui um movimento curvilíneo, reativador e prospectivo que integra sincronicamente, na atualidade do ato performado, o presente do pretérito e do futuro” (MARTINS, 2002, p. 85).

A literatura vem, portanto, como um exemplo de possibilidade, mudança e reorganização coletiva – como propõe a decolonialidade –, uma vez que os sujeitos e as sujeitas envolvidos na ação estão cada vez mais articulados em reparar os danos do ontem, reestruturar e repensar o hoje para que a escrita do amanhã seja diferente, de modo que os corpos de pessoas negras, indígenas, de mulheres cis e trans não sejam atacados, perseguidos, marcados e mortos pela lógica colonial do desencanto. A literatura encantada é propósito de vida em abundância por meio de corpos – terreiro e encantados – que se unem e se articulam como forma de celebração das sabedorias, linhagens, milagres e ritos que ajudam a sentir a vida e vivê-la em todas as suas possibilidades de apresentação e entendimento, com a ajuda de orixás, entidades e da ancestralidade que protege, guia, encaminha e abre caminhos.

O CICLO SEM FIM DAS ÁGUAS

Nesta pesquisa, busquei apresentar como os corpos terreiro e encantados são fundamentais para uma escrevivência decolonial, centrada na sabedoria ancestral e assentada na ciência encantada. Não há como desassociá-los, pois eles se ajudam, se sustentam e se fortalecem no cotidiano literário, promovendo saídas, encontros que proporcionam a possibilidade de não serem esquecidos. Da mesma forma, não há como desassociar Conceição Evaristo e sua escrita como uma das inúmeras contribuições como exemplo de uma das brechas encontrada para levar o encantamento à literatura brasileira. A produção da autora, suas personagens e a linguagem que emprega são estratégias decoloniais, são encruzilhadas, são adornos, é abebé d'Oxum que nos encanta e enriquece, é água que nos banha de sabedoria, é força de Oyá para nos fazer lutar. Como apontam os autores Simas e Rufino (2020, p. 50): “É através da existência do corpo como um suporte de saber e memória que vem a se potencializar uma infinidade de possibilidades de escritas, por meio de performances, de formas de ritualização de tempo/espço e consequentemente de encantamento da vida”.

O objetivo geral desta pesquisa foi atendido, uma vez que, no decorrer da pesquisa, os conceitos de corpo encantado e corpo terreiro foram delimitados como aqueles que fazem parte de uma escrita literária permeada de elementos de um encantamento que se refere às práticas de vida e de religiosidades afro-brasileiras. O primeiro, enquanto personagens que ora representam e recebem em seus corpos as divindades da religiosidades, ora recorrem aos ancestrais para garantirem sua existência; o segundo, ao planejar uma literatura que busca referenciar as marcas culturais e religiosas dos povos da diáspora africana, se compromete com um fazer ritualístico cujo propósito é evidenciar as possibilidades de existência que se encontra assentada no encantamento. Ao entender-se como parte fundamental da e na reescrita das histórias, expondo sob sua óptica as escrevivências, fez-se, portanto, uma marca decolonial, o que afirma a escrevivência como projeto de uma pedagogia decolonial.

Dessa forma, nos encaminhamos para os questionamentos que esta pesquisa buscou responder. A partir do que foi lido e desenvolvido, confirma-se a valorização da mulher negra na literatura por meio da representação feita sob prisma diferente do que foi utilizado por séculos – do racismo, da animalização e exploração da mulher em diferentes âmbitos –, visto que, além de diferentes e únicas, foi verificado que essas personagens são corpos encantados: são ou estão ligados às divindades religiosas, logo há evidente relação com o processo de modificação positiva de como as mulheres negras estão presentes na literatura de Evaristo.

Sendo assim, tais corpos abrem espaços para outras significações, outros rumos no campo artístico e estético. A escrevivência é, por excelência, parte de uma proposta decolonial na literatura por ser um conceito criado por uma mulher negra para tratar das experiências, vivências, existências e resistências da população negra na ficção, atende aos princípios decoloniais da negação ao rótulo colonial sobre os corpos diaspóricos, bem como insere na historiografia e nos conceitos literários a marca de uma intelectualidade negra feminina, rasurando a letra “oficial”, por meio de uma autoria engajada com os propósitos iniciais da escrevivência.

A metodologia estabelecida para esta pesquisa foi fundamental para que os conceitos fossem definidos. Inicialmente, a pesquisa incluiria narrativa de mais uma obra de Conceição Evaristo além dos dois livros utilizados, porém, constatamos que seria mais interessante condensar a pesquisa nas obras mais recentes da autora, de modo a contemplar escritos que ainda não possuíam tantos estudos de pós-graduação. Dessa forma, definidas as obras, deu-se seguimento à pesquisa com a teoria decolonial e com reflexões acerca do realismo animista; cinco narrativas analisadas foram definidas ainda nessa etapa. Mais uma vez, foi necessário um ajuste, dessa vez, teórico. A inserção da teoria do encantamento ampliou as possibilidades de interpretação, adicionou duas narrativas da obra *Histórias de leves enganos e parecenças* e delineou novos caminhos para a pesquisa. A partir da junção dos olhares decoloniais e encantados, a pesquisa foi seguindo seu novo trajeto e possibilitou-me delimitar e conceituar literatura encantada, corpo terreiro e corpo encantado. Além disso, as análises dos textos literários guiadas por tais perspectivas mostraram como os textos selecionados abordam características diferentes de outros textos da autoria em obras como *Insubmissas lágrimas de mulheres* e de contos de *Olhos d'água*, como “Maria” e “Zaíta esqueceu de guardar os brinquedos”.

A pesquisa partiu da hipótese de que se os recursos narrativos utilizados conferem aos textos um tom mítico que foge aos padrões tidos como realidade, é possível estabelecer conexões com as religiosidades afro-brasileira, bem como com a escrevivência e o decolonial. Tal hipótese foi verificada ao longo do desenvolvimento da pesquisa, tendo em vista a inserção da epistemologia do encantamento como forma de unir as três vertentes: a crença nas divindades, o literário (escrevivência) e o projeto de reescrita de padrões estabelecidos pela sociedade para as mulheres negras, tanto no campo da representação quanto da autoria. Assim, justifica-se o uso das nomenclaturas, como literatura encantada e corpo terreiro.

O trabalho foi pensado, desde o início, para três capítulos. No primeiro, busquei fazer um apanhado da teoria decolonial, mostrando sua relevância nos territórios da América Latina. Apresentar a teoria decolonial foi essencial para entender de que forma a colonialidade buscou apagar culturas, sabedorias e povos, e como o racismo é parte desse aparelhamento social. Em seguida, o projeto decolonial foi analisado como uma das formas, não só de resistir, como também de criar e convocar novas perspectivas de vida, que melhorem as condições de quem luta contra as amarras coloniais. No momento seguinte, foi necessário discutir acerca dos feminismos decolonial e negro enquanto partes essenciais para a organização política de mulheres negras e não brancas na América Latina. Além disso, conectar a obra de Evaristo ao conceito de intelectualidade negra, como forma de exaltar a produção literária evaristiana, pelo fato de ser escritora negra e brasileira, bem como seu projeto literário que busca ressignificar decolonialmente a presença da comunidade negra nos espaços sociais e literários.

O capítulo seguinte foi escrito com o propósito de relacionar a literatura de Evaristo ao que é apresentado pela ciência encantada. Inicialmente, falar de encantamento e de Exu, orixá das comunicações, possibilitou o entendimento do que seria a literatura encantada e a dinamicidade da linguagem literária, aqui entendida como uma das formas encontradas para a expressão de um dos povos engajados no processo de decolonização do ser, saber e poder. Além disso, relacionar religiosidades afro-brasileiras à literatura de Evaristo foi importante para determinar como essa aproximação possibilita identificar particularidades nos textos que carregam o tom mítico, bem como a criação de categorias analíticas que apontam a escrita evaristiana como uma que guarda a ancestralidade e a aplica no presente, de forma que o ritual da escrita concretiza-se com os corpos encantados, representações ativas das divindades, exemplificando com os contos “Nossa Senhora das Luminescências” e “A moça do vestido amarelo”.

Por fim, no terceiro capítulo analisei os contos “Olhos d’água”, “Duzu-Querença”, “Ayoluwa, a alegria do nosso povo”, “Fios de ouro”, “O sagrado pão dos filhos” e a novela “Sabela” no intuito de investigar como os corpos encantados se desenvolvem a partir das noções de oposicionalidade e dos milagres que essas personagens praticam e oferecem à comunidade. Além disso, os contos “A menina e a gravata” e “Rosa Maria Rosa” serviram como base para explicitar o processo ritualístico da escrita e de como a performance da palavra encontra-se aliada ao encantamento e à decolonialidade.

Há alguns anos, uma pesquisadora descobriu-se mulher negra. Daquele dia em diante, tudo passou a fazer e ser sentido. Os questionamentos antigos foram respondidos, dando lugar

a outros que ansiavam por respostas. Algumas delas chegaram; outras, estão em processo, mas uma pergunta – que não havia sido cogitada – cantou alto e forte aos seus ouvidos. “De que cor são os olhos de minha mãe?”, indagava-se a narradora de *Olhos d’água*. “De que lugar eu vim?”, indaguei-me. Em uma família na qual a maioria das mulheres são brancas, inclusive mãe e avós... onde estão as mulheres negras na minha vida, além da literatura? Vim de famílias que são formadas, majoritariamente, por homens negros com pouca instrução, que carregam em si marcas de uma sociedade machista e racista. Vim de famílias pobres que sempre viram a educação como chance de “ser alguém” no mundo. Parti de um lugar onde as pessoas negras mais próximas a mim não tinham consciência racial, ou não possuíam a habilidade de conversar sobre o assunto, ou ainda não viam a necessidade em falar sobre racismo, sobre cor de pele. Aprendi – e venho aprendendo – sobre isso na vida, quando a pesquisa acadêmica se tornou, também, pesquisa de vida. Ao mergulhar em mim, mergulhei na literatura de Evaristo; mergulhei na minha história.

Simbolicamente, esta tese e eu temos a mesma data de (re)nascimento. Concluir esta pesquisa é, antes de tudo, entender o meu porto de chegada – e de partida –, minhas linhagens, os corpos milagrosos que me sustentam. Esta tese não faria sentido se eu não tivesse entendido, primeiramente, a mim, e, com minhas respostas em mãos, buscasse responder às perguntas dessa pesquisa e entender como ela se constituiu ao longo desses quatro anos. Estudar obras de Conceição Evaristo foi gratificante de diversas formas, tanto pela experiência acadêmica de pesquisar textos que possibilitam a utilização teórica diversas, pelo próprio prazer estético, quanto pessoal, de identificação com os enredos. Além disso, é gratificante pensar que essas possibilidades levantadas a partir da literatura de Evaristo podem auxiliar na leitura de textos de outras/os autoras/es negras/os, que também merecem destaque no cenário literário nacional. Um começo com muitas dúvidas, um meio com muitas mudanças, inclusive, de perspectiva teórica, mas um fim muito gratificante por saber que consegui encontrar os melhores caminhos. Não há rua sem saída para aquele que acredita na encruzilhada.

REFERÊNCIAS

AKOTIRENE, Carla. *Interseccionalidade*. São Paulo: Pólen, 2019.

ALEXANDRE, Vozes diaspóricas e suas reverberações na literatura afro-brasileira. In: DUARTE, C. L.; CÔRTEZ, C.; PEREIRA, M. R. A. *Escrevivências: identidade, gênero e violência na obra de Conceição Evaristo*. 2. ed. Belo Horizonte: Idea, 2018. p. 31-50.

ASANTE, Molefi K. Afrocentricidade: notas sobre uma posição disciplinar. In: NASCIMENTO, Elisa Lankin (org). *Afrocentricidade: uma abordagem epistemológica inovadora*. São Paulo: Selo Negro, 2014. p. 101-120.

BERNARDINO-COSTA, Joaze; GROSGOUEL, Ramón. Decolonialidade e perspectiva negra. *Revista Sociedade e Estado*, vol. 31. n. 1 jan-abr, 2016. p. 15-24 Disponível em: <https://www.scielo.br/j/se/a/wKkj6xkzPZHGcFCf8K4BqCr/?lang=pt&format=pdf> Acesso em 02 dez. 2021.

Berth, Joice. *Empoderamento*. São Paulo: Sueli Carneiro; Pólen, 2019.

BÍBLIA, A.T. Gênesis. In: *BÍBLIA*. Português. Bíblia Sagrada: Edição Pastoral. Tradução Ivo Storniolo; Euclides Martins Balancin. São Paulo: Paulus, 1990. p. 21.

CAMPOS, Maria Consuelo Cunha. Escrita e militância: a escritora negra e o movimento negro brasileiro. In: PEREIRA, Edimilson de Almeida. (org). *Um Tigre na Floresta de Signos: estudos sobre poesia e demandas sociais no Brasil*. Belo Horizonte: Mazza Edições, 2010. p. 256-263.

CAMPT, T; THOMAS, D. Gendering diaspora: transnational feminism, diaspora and its hegemonies. *Fem. Rev.* n. 90. 2008. p. 1-8. Disponível em: <https://link.springer.com/article/10.1057/fr.2008.41> Acesso em 25 mai. 2021.

CANDIDO, Antonio. A personagem do romance. In: CANDIDO, Antonio. (et al). *A personagem de ficção*. 4 ed. São Paulo: Editora Perspectiva, 1974. p. 50-80.

CARNEIRO, Sueli. Enegrecer o feminismo: a situação da mulher negra na América Latina a partir de uma perspectiva de gênero. In: HOLLANDA, Heloisa Buarque. (org.) *Pensamento feminista: conceitos fundamentais*. Rio de Janeiro: Bazar do Tempo, 2019a. p. 313-321.

CARNEIRO, Sueli. Mulheres em movimento: contribuições do feminismo negro. In: HOLLANDA, Heloisa Buarque. (org.) *Pensamento feminista brasileiro: formação e contexto*. Rio de Janeiro: Bazar do Tempo, 2019b. p. 271-289.

CARNEIRO, Sueli. *Racismo, sexismo e desigualdade no Brasil*. São Paulo: Selo Negro, 2011a.

CARNEIRO, Sueli. Enegrecer o feminismo: a situação da mulher negra na América Latina a partir de uma perspectiva de gênero. Portal Geledés. 2011b. Disponível em < <https://www.geledes.org.br/enegrecer-o-feminismo-situacao-da-mulher-negra-na-america-latina-partir-de-uma-perspectiva-de-genero/> >. Acesso em: 25 jun. 2017.

CARPENTIER, Alejo. *El reino de este mundo*. 4 ed. Cidade do México: Compañía General de Ediciones, 1973.

CARRASCOSA, Denise. Sabela e um ensaio afrofilosófico escreviente e ubuntuísta. In: DUARTE, Constância Lima; NUNES, Isabella Rosado. *Escrevivência: a escrita de nós: reflexões sobre a obra de Conceição Evaristo*. Ilustrações de Goya Lopes. Rio de Janeiro: Mina Comunicação e Arte, 2020. p. 152-181

CÉSAIRE, Aimé. *Discurso sobre o colonialismo*. Tradução de Claudio Willer. Ilustração de Marcelo D'Saete. São Paulo: Veneta, 2020.

CHIAMPI, Irlemar. *O realismo maravilhoso: forma e ideologia no romance hispano-americano*. São Paulo: Perspectiva, 2015.

CHIZIANE, Paulina. *Eu, mulher... por uma nova visão do mundo*. 3 ed. Belo Horizonte: Nandyala, 2018.

COLLINS, Patricia Hill. Aprendendo com a outsider within: a significação sociológica do pensamento feminista negro. Tradução Juliana de Castro Galvão. Revista Sociedade e Estado – Vol. 31 Número 1 Janeiro/Abril 2016. p. 99-127. Disponível em: <<https://www.scielo.br/pdf/se/v31n1/0102-6992-se-31-01-00099.pdf>> Acesso em: 20 ago. 2020.

COLLINS, Patricia Hill. Pensamento feminista negro: o poder da autodefinição. Tradução: Natália Luchini. In: HOLLANDA, Heloisa Buarque. (org.) *Pensamento feminista: conceitos fundamentais*. Rio de Janeiro: Bazar do Tempo, 2019a. p. 271- 310.

COLLINS, Patricia Hill. Epistemologia feminista negra. Tradução: Ana Claudia Jaquetto Pereira. In: BERNARDINO-COSTA, J.; MALDONADO-TORRES, N.; GROSFUGUEL, R. (orgs). *Decolonialidade e pensamento afrodiaspórico*. 2. ed. Belo Horizonte: Editora Autêntica, 2019b. p. 139-170.

COLLINS, Patricia Hill; BILGE, Sirma. *Interseccionalidade*. Tradução Rane Souza. São Paulo: Boitempo, 2020.

CÔRTEZ, Cristiane. Diálogos sobre a escrevivência e silêncio. In: DUARTE, C. L.; CÔRTEZ, C.; PEREIRA, M. R. A. *Escrevivências: identidade, gênero e violência na obra de Conceição Evaristo*. 2. ed. Belo Horizonte: Idea, 2018. p. 51-60.

COSER, Stelamaris. Circuitos transnacionais, entrelaçamentos diaspóricos. In: DUARTE, C. L.; CÔRTEZ, C.; PEREIRA, M. R. A. *Escrevivências: identidade, gênero e violência na obra de Conceição Evaristo*. 2. ed. Belo Horizonte: Idea, 2018. p. 15-31.

COSTA, C. D. L. O tráfico do gênero. Cadernos Pagu, Campinas, SP, n. 11, p. 127–140, 2013. Disponível em: <https://periodicos.sbu.unicamp.br/ojs/index.php/cadpagu/article/view/8634468>. Acesso em: 28 fev. 2018.

CRENSHAW, Kimberle. A interseccionalidade na discriminação de raça e gênero. In: VV.AA. *Cruzamento: raça e gênero*. Brasília: Unifem, 2004. p. 7-16. Disponível em < <http://www.acaoeducativa.org.br/fdh/wp-content/uploads/2012/09/Kimberle-Crenshaw.pdf>> Acesso em: 10 fev. 2020.

CURIEL, Ochy. Construyendo metodologías feministas desde el feminismo decolonial. In: MENDIA AZKUE, Irantzu; (et al.). *Otras formas de (re)conocer: Reflexiones, herramientas y aplicaciones desde la investigación feminista*. Donostia-San Sebastian, Hegoa; SIMReF, 2015, p. 47-60. Disponível em: < <http://publicaciones.hegoa.ehu.es/es/publications/329>>. Acesso em: 26 set. 2019.

DOS SANTOS, D. A. Representações da mãe-áfrica na literatura angolana. Trama, [S. l.], v. 3, n. 6, p. p. 27-42, 2000. DOI: 10.48075/rt.v3i6.1721. Disponível em: <https://e-revista.unioeste.br/index.php/trama/article/view/1721>. Acesso em: 26 fev. 2022.

DUSSEL, Enrique. *1492 o encobrimento do outro: a origem do mito da modernidade*. Tradução: Jaime A. Clasen. Petrópolis: Vozes, 1993. Disponível em <http://www.mel.unir.br/uploads/56565656/arquivos/1942_O_encobrimento_do_outro_de_ENRIQUE_DUSSEL_441400838.pdf> Acesso em: 14 set. 2019.

ESPINOSA, Y.; GÓMEZ, D.; LUGONES, M.; OCHOA, K. Reflexiones pedagógicas en torno al feminismo decolonial: una conversa en cuatro voces. In: WALSH, Catherine. *Pedagogías decoloniales: prácticas insurgentes de resistir, (re)existir y (re)vivir*. Quito, Abya-Yala: Tomo I, 2013. p. 403-442. Disponível em < <http://agoradeeducacion.com/doc/wp-content/uploads/2017/09/Walsh-2013-Pedagog%C3%ADas-Decoloniales.-Pr%C3%A1cticas.pdf>> Acesso em: 17 de out. 2019.

ESPINOSA MIÑOSO, Yuderkys. De por qué es necesario un feminismo decolonial: diferenciación, dominación co-constitutiva de la modernidad occidental y el fin de la política de identidad. Revista Solar, vol. 12, n. 1. 2016. p. 141-171. Disponível em < <http://revistasolar.org/wp-content/uploads/2017/07/9-De-por-qu%C3%A9-es-necesario-un-feminismo-descolonial...Yuderkys-Espinosa-Mi%C3%B1oso.pdf>> Acesso em: 09 jan. 2020.

EVARISTO, Conceição. *Ponciá Vicêncio*. Belo Horizonte: Mazza Edições, 2003.

EVARISTO, Conceição. *Becos da Memória*. Florianópolis: Ed. Mulheres, 2006.

EVARISTO, Conceição. Escrevivências da afro-brasilidade: história e memória. Revista Releitura, Belo Horizonte, Fundação Municipal de Cultura, n. 23. Nov, 2008. Disponível em: <http://nossaescrevivencia.blogspot.com/2012/08/escrevivencias-da-afro-brasilidade.html> Acesso em 16 ago. 2020.

EVARISTO, Conceição. Dos sorrisos, dos silêncios e das falas. In: SCHNEIDER, Liane; MACHADO, Charliton (Orgs.). *Mulheres no Brasil: Resistência, lutas e conquistas*. João Pessoa: Editora Universitária - UFPB, 2009. Disponível em: <<http://nossaescrevivencia.blogspot.com.br/2012/08/dos-sorrisos-dos-silencios-e-das-falas.html>>. Acesso em: 16 ago. 2020.

EVARISTO, Conceição. *Poemas da recordação e outros movimentos*. 3. ed. Rio de Janeiro: Malê, 2017.

EVARISTO, Conceição. *Insubmissas Lágrimas de Mulheres*. 2. ed. Rio de Janeiro: Malê, 2016a.

EVARISTO, Conceição. *Histórias de leves enganos e parecenças*. Rio de Janeiro: Malê, 2016b.

EVARISTO, Conceição. A Escrivivência e seus subtextos. In: DUARTE, Constância Lima; NUNES, Isabella Rosado. *Escrivivência: a escrita de nós: reflexões sobre a obra de Conceição Evaristo*. Ilustrações de Goya Lopes. Rio de Janeiro: Mina Comunicação e Arte, 2020a. p. 26-45.

EVARISTO, Conceição. Da grafia-desenho de minha mãe: um dos lugares de nascimento de minha escrita. In: DUARTE, Constância Lima; NUNES, Isabella Rosado. *Escrivivência: a escrita de nós: reflexões sobre a obra de Conceição Evaristo*. Ilustrações de Goya Lopes. Rio de Janeiro: Mina Comunicação e Arte, 2020b. p. 26-46

EVARISTO, Conceição. A Escrivivência e seus subtextos. In: DUARTE, Constância Lima; NUNES, Isabella Rosado. *Escrivivência: a escrita de nós: reflexões sobre a obra de Conceição Evaristo*. Ilustrações de Goya Lopes. Rio de Janeiro: Mina Comunicação e Arte, 2020.

EVARISTO, Conceição. Da representação à auto-representação da Mulher Negra na Literatura Brasileira. Revista Palmares. 2005. p. 52-27. Disponível em: <https://www.palmares.gov.br/sites/000/2/download/52%20a%2057.pdf> Acesso em 23 mai. 2021.

EVARISTO, Conceição. Escrita decolonial: a autoria de mulheres negras rasurando a letra oficial brasileira. Palestra de abertura da Escola Internacional de Feminismo Negro Decolonial. 2019. Disponível em < <https://www.youtube.com/watch?v=ZHMf0FqqTkk> > Acessado em: 08 dez. 2019.

FANON, Frantz. *Pele negra, máscaras brancas*. Trad. de Renato Silveira. Salvador: EDUFBA, 2008.

FIGUEIREDO, Angela. Descolonização do conhecimento no século XX IN: SANTIAGO, Ana Rita; et. al (orgs.). *Descolonização do conhecimento no contexto Afro-Brasileiro*. Cruz das Armas: UFRB, 2017. p. 79-106.

FONSECA, Maria Nazareth Soares; CALADO, Karina de Almeida; ALVES, Roberta Maia Ferreira (orgs.). *Das múltiplas faces da intenção realista*. Cadernos CESPUC, n 32, 1º semestre de 2018. Disponível em <<http://periodicos.pucminas.br/index.php/cadernoscespuc/issue/view/Realidade%2C%20Realismos%20e%20Novos%20Realismos>>. Acesso em: 20 mai. 2020.

FERRETI, Mundicarmo. Encantados e encantarias no folclore brasileiro. VI Sem. de Ações Integradas em Folclore. Anais de evento. São Paulo, 2008.

GARCÍA, Flavio. “*Insólito ficcional*”. In: REIS, Carlos; ROAS, David; FURTADO, Felipe, GARCÍA, Flavio; FRANÇA, Júlio. (Editores). Dicionário Digital do Insólito Ficcional (e-

DDIF). Rio de Janeiro: Dialogarts. < <http://www.insolitoficcional.uerj.br/site/i/insolitoficcional/> >. Acesso em: 26 jun. 2020.

GARUBA, Harry. *Explorações no realismo animista*: notas sobre a leitura e a escrita da literatura, cultura e sociedade africana. Tradução de Elisângela da Silva Tarouco. Nonada: Letras em Revista. Porto Alegre, ano 15, n. 19, 2012. p. 235- 256. Disponível em: <<http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=5124/512451673021>>. Acesso em: 02 set. 2017.

GOMES, Nilma Lino. *Sem perder a raiz*: corpo e cabelo como símbolos da identidade negra. 2. ed. Belo Horizonte: Autêntica, 2008.

GONÇALVES, Virgínia Maria. A poética de inscrição feminina dos Cadernos Negros. In: PEREIRA, Edmilson de Almeida. (org). *Um Tigre na Floresta de Signos*: estudos sobre poesia e demandas sociais no Brasil. Belo Horizonte: Mazza Edições, 2010. p. 264-271.

GONZÁLEZ, Lélia. A categoria político-cultural da Amefricanidade. In: HOLLANDA, Heloisa Buarque. (org.) *Pensamento feminista*: conceitos fundamentais. Rio de Janeiro: Bazar do Tempo, 2019a. p. 341-352.

GONZÁLEZ, Lélia. Racismo e sexismo na cultura brasileira. In: HOLLANDA, Heloisa Buarque. (org.) *Pensamento feminista brasileiro*: formação e contexto. Rio de Janeiro: Bazar do Tempo, 2019b. p. 237-256.

GONZÁLEZ, Lélia. Por um feminismo afro-latino-americano. 2011. p. 12-20. Disponível em <https://edisciplinas.usp.br/pluginfile.php/271077/mod_resource/content/1/Por%20um%20feminismo%20Afro-latino-americano.pdf> Acessado em 17 de janeiro de 2020.

GONZÁLEZ, Lélia. A mulher negra na sociedade brasileira: uma abordagem político-econômica. In: GONZÁLEZ, Lélia. *Por um feminismo afro-latino americano*: ensaios, intervenções e diálogos. Rio de Janeiro: Zahar, 2020.

HARTSOCK, Nancy. The feminist standpoint: developing the ground for a specifically feminist historical materialism. In: Harding S., Hintikka M.B. (eds) *Discovering Reality*. Synthese Library, vol 161. Springer, Dordrecht. https://doi.org/10.1007/0-306-48017-4_15. 1983. Disponível em: https://link.springer.com/content/pdf/10.1007/0-306-48017-4_15.pdf Acesso em 15 jun. 2021.

HENRIQUE, Paloma de Melo. Lo real maravilloso y el realismo animista: la fe y la revolución en obras de Carpentier y Pepetela. e-cadernos CES, v. 26, 2016. p. 112-128. Disponível em <<https://journals.openedition.org/eces/2142>>. Acesso em: 30 jun. 2020.

HOOKS, bell. Intelectuais negras. Tradução: Marcos Santarrita. Revista Estudos Feministas, n. 2, 1995. p. 464-478. Disponível em <<https://periodicos.ufsc.br/index.php/ref/article/view/16465/15035>>. Acesso em: 10 fev. 2020.

HOOKS, bell. O olhar oposicional: espectadoras negras. Tradução de Raquel D'Elboux Couto Nunes. In: BRANDÃO, Izabel; CAVALCANTI, Ildney; COSTA, Claudia de Lima; LIMA,

Ana Cecília Acioli. (orgs) *Traduções da Cultura: perspectivas críticas feministas (1970-2010)*. Florianópolis: EDUFAL, 2017. p. 483-509.

HOOKS, bell. *O feminismo é para todo mundo: políticas arrebatadoras*. Tradução Ana Luiza Libânio. 5 ed. Rio de Janeiro: Rosa dos Tempos, 2019.

LEITE, Ravena Pereira. Feminismo afrolatinoamericano: caminhos teóricos para um saber situado sobre as lutas e resistências das mulheres negras brasileiras. Anais Eletrônicos Seminário Internacional Fazendo Gênero. Florianópolis, 2017. p. 1-7. Disponível em < http://www.en.wwc2017.eventos.dype.com.br/resources/anais/1499483294_ARQUIVO_trabalhocompleto.pdf>. Acesso em: 15 dez. 2019.

LÓPEZ, Laura Cecília. “O corpo colonial e as políticas e poéticas da diáspora...” Horizontes Antropológicos, Porto Alegre, ano 21, n. 43, p. 301-330, jan./jun. 2015. Disponível em: <https://www.scielo.br/j/ha/a/fGCwKrcNRRcxNCVShNQZvzJ/?format=pdf&lang=pt> Acesso em 02 dez. 2021.

LOPES, Nei; SIMAS, Luiz Antonio. *Filosofias africanas: uma introdução*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2020.

LUGONES, María. Rumo a um feminismo decolonial. Tradução: Pê Moreira. In: HOLLANDA, Heloisa Buarque. (org.) *Pensamento feminista: conceitos fundamentais*. Rio de Janeiro: Bazar do Tempo, 2019. p. 357-377.

MACHADO, Adilbânia Freire. *Ancestralidade e encantamento como inspirações formativas: filosofia africana mediando a história e cultura africana e afro-brasileira*. 2014. Dissertação (mestrado). Faculdade de Educação, Universidade Federal da Bahia, 2014.

MALDONADO-TORRES, Nelson. Analítica da colonialidade e da decolonialidade: algumas dimensões básicas. Tradução: Dionísio da Silva Pimenta. In: BERNARDINO-COSTA, J.; MALDONADO-TORRES, N.; GROSFUGUEL, R. (orgs). *Decolonialidade e pensamento afrodiaspórico*. 2. ed. Belo Horizonte: Editora Autêntica, 2019. p. 27-54.

MAZAMA, Ana. A afrocentricidade como um novo paradigma. In: NASCIMENTO, Elisa Lankin (org.). *Afrocentricidade: uma abordagem epistemológica inovadora*. São Paulo: Selo Negro, 2014. p. 122-140.

MARÍN, Pilar Cuevas. Memoria Colectiva: hacia um proyecto decolonial. In: WALSH, Catherine. *Pedagogías decoloniales: prácticas insurgentes de resistir, (re)existir y (re)vivir*. Quito, Abya-Yala: Tomo I, 2013. p. 69-104. Disponível em < <http://agoradeeducacion.com/doc/wp-content/uploads/2017/09/Walsh-2013-Pedagog%C3%ADas-Decoloniales.-Pr%C3%A1cticas.pdf>>. Acesso em: 17 out. 2019.

MARTINS, Leda. *Afrografias da memória: o Reinado do Rosário no Jatobá*. São Paulo: Perspectiva; Belo Horizonte: Mazza Edições, 1997.

MARTINS, Leda. Performances do tempo espiralar. In: RAVETTI, Graciela; ARBEX, Márcia (orgs.). *Performance, exílio e fronteira: errâncias territoriais e textuais*. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2002. p. 69-92

MARTINS, L. Performances da oralitura: corpo, lugar da memória. *Letras*, [S. l.], n. 26, p. 63–81, 2003. DOI: 10.5902/2176148511881. Disponível em: <https://periodicos.ufsm.br/letras/article/view/11881>. Acesso em: 15 abr. 2021.

MARTINS, Júlia Ritez. *Encantaria na umbanda*. Ribeirão Preto, 2011, 117 p. Dissertação (Mestrado). Faculdade de Filosofia, Ciências e Letras de Ribeirão Preto. USP, 2011.

MIGNOLO, Walter. Colonialidade: o lado mais escuro da modernidade. *Rev. Bras. Ci. Soc.*, São Paulo, v. 32, n. 94, 2017. p. 1-18. Disponível em <http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0102-69092017000200507&lng=en&nrm=iso>. Acesso em: 14 set. 2019.

MIRANDA, Fernanda Rodrigues de. *Corpo de romances de autoras negras brasileiras (1859-2006): posse da história e colonialidade nacional confrontada*. 2019. Tese (doutorado). Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo, 2019. Disponível em: https://www.teses.usp.br/teses/disponiveis/8/8156/tde-26062019-113147/publico/2019_FernandaRodriguesMiranda_VCorr.pdf. Acesso em: 18 jun. 2022.

MOREIRA, Terezinha Taborda. Silêncio, trauma e escrita literária. In: DUARTE, C. L.; CÔRTEZ, C.; PEREIRA, M. R. A. *Escrevivências: identidade, gênero e violência na obra de Conceição Evaristo*. 2. ed. Belo Horizonte: Idea, 2018. p. 109-120.

MULUNDWE, Banza Mwepu; TSHAHWA, Muhota. *Mito, Mitologia e Filosofia Africana*. Tradução de Kathya Barbosa Fernandes e Aurélio Oliveira Marques. Mitunda. *Revue des Cultures Africaines*. Volume 4, Numéro spécial, octobre 2007, p. 17-24. Disponível em <https://filosofia-africana.weebly.com/uploads/1/3/2/1/13213792/banza_mwepu_mulundwe___muhota_tshahwa_-_mito_mitologia_e_filosofia_africana.pdf>. Acesso em: 12 abr. 2020.

MUNANGA, Kabengele. *Negritude: usos e sentidos*. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2009.

NASCIMENTO, Beatriz. A mulher negra no mercado de trabalho. In : HOLLANDA, Heloísa Buarque de. (org) *Pensamento Feminista Brasileiro: formação e contexto*. Rio de Janeiro: Bazar do Tempo, 2019a. p. 259-264.

NASCIMENTO, Beatriz. A mulher negra e o amor. In: HOLLANDA, Heloísa Buarque de. (org) *Pensamento Feminista Brasileiro: formação e contexto*. Rio de Janeiro: Bazar do Tempo, 2019b. p. 265-269.

OLIVEIRA, Maria Marly de. *Como fazer pesquisa qualitativa*. Petrópolis: Vozes, 2007.

OLIVEIRA, E. D. de. Filosofia da Ancestralidade como Filosofia Africana: Educação E Cultura Afro-Brasileira. *Revista Sul-Americana de Filosofia e Educação (RESAFE)*, [S. l.], n. 18, p. 28–47, 2012. DOI: 10.26512/resafe.v0i18.4456. Disponível em: <https://periodicos.unb.br/index.php/resafe/article/view/4456>. Acesso em: 18 mai. 2021.

OLIVEIRA, Eduardo David de. Epistemologia da ancestralidade. 2021. Disponível em: https://filosofia-africana.weebly.com/uploads/1/3/2/1/13213792/eduardo_oliveira_-_epistemologia_da_ancestralidade.pdf Acesso em 18 mai. 2021.

OLIVEIRA, Eduardo David de. Filosofia do encantamento. TRANS. Departamento de Educação. Núcleo de Investigações Transdisciplinares. Ano III. n. 7 jan-jun/2003. p. 5-6 Disponível em: https://filosofia-africana.weebly.com/uploads/1/3/2/1/13213792/eduardo_oliveira_-_filosofia_do_encantamento.pdf Acesso em 04 jun. 2021.

OYĚWÙMÍ, Oyèrónké. Iyá nos conceitos filosóficos e instituições sociopolíticas (iorubás). Tradução de Wanderson Flor do Nascimento. 2016. Nova Iorque: Palgrave Macmillan, 2016, capítulo 3, p. 57-92. Disponível em: https://filosofia-africana.weebly.com/uploads/1/3/2/1/13213792/oy%C3%A8r%C3%B3nk%E1%BA%B9%C3%81_oy%C4%9Bw%C3%B9m%C3%AD_-_matripot%C3%A4ncia.pdf Acesso em 22 set. 2021.

OYĚWÙMÍ, Oyèrónké. Conceituando o gênero: os fundamentos eurocêtricos dos conceitos feministas e o desafio das epistemologias africanas. Tradução de Juliana Araújo Lopes. In: HOLLANDA, Heloisa Buarque de (org.). *Pensamento Feminista Hoje: perspectivas decoloniais*. Rio de Janeiro: Bazar do Tempo, 2020. p. 84-95

OYĚWÙMÍ, Oyèrónké. *A invenção das mulheres: construindo um sentido africano para os discursos ocidentais de gênero*. Tradução de Wanderson Flor do Nascimento. Rio de Janeiro: Bazar do Tempo, 2021.

PARADISO, Silvio Ruiz. Religiosidade na literatura africana: a estética do realismo animista. Londrina. Revista Estação Literária, v. 13, p. 268-281, jan. 2015. Disponível em <<http://www.uel.br/revistas/uel/index.php/estacaoliteraria/article/view/27067/19560>>. Acesso em: 09 ago.2018.

PARADISO, Silvio Ruiz. O realismo animista e as literaturas africanas: gênese e percursos. Revista Interfaces, v. 11, n. 2, 2020. p. 97-112. Disponível em <https://revistas.unicentro.br/index.php/revista_interfaces/article/download/6187/4464>. Acesso em: 30 jul.2020.

PERROT, Michele. Os silêncios do corpo da mulher. In: MATOS, Maria Izilda de; SOILET, Rachel (orgs.) *O corpo feminino em debate*. São Paulo: Editora Unesp, 2003.

PIETRI, Arturo Uslar. *Realismo Mágico*. Biblioteca Virtual Universal. 2006. Disponível em <<http://www.biblioteca.org.ar/libros/131558.pdf>> Acesso em: 04 ago. 2020.

PINTO, Céli Regina Jardim. Feminismo, história e poder. Rev. Sociol. Polít., Curitiba, v. 18, n. 36, 2010. p. 15-23. Disponível em: <https://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0104-44782010000200003>. Acesso em: 17 jan. 2020.

PRANDI, Reginaldo. *Mitologia dos orixás*. Ilustrações de Paulo Rafael. São Paulo: Companhia das Letras, 2001.

PRANDI, Reginaldo (org.). *Encantaria brasileira: o livro dos mestres, caboclos e encantados*. Rio de Janeiro: Pallas, 2011.

QUIJANO, Aníbal. Colonialidade, poder, globalização e democracia. *Revista Novos Rumos*, Marília, v. 37, 2002. p. 4-28. Disponível em <
<http://www2.marilia.unesp.br/revistas/index.php/novosrumos/article/view/2192>>. Acesso em: 15 dez. 2019.

RIBEIRO, Djamila. Conceição Evaristo: “Nossa fala estilhaça a máscara do silêncio”. *Carta Capital*, 13 de maio de 2017a. Disponível em: <
<https://www.cartacapital.com.br/sociedade/conceicao-evaristo-201cnossa-fala-estilhaca-a-mascara-do-silencio201d/>>. Acesso em: 13 abr. 2019.

ROMÃO, Tito Lívio Cruz. Sincretismo religioso como estratégia de sobrevivência transnacional e translacional: divindades africanas e santos católicos em tradução. DOSSIÊ • Trab. linguist. apl. 57 (1) • Jan-Apr 2018 Trab. Ling. Aplic., Campinas, n(57.1): 353-381, jan./abr. 2018. Disponível em:
<https://www.scielo.br/j/tla/a/BYNWpsPRxzMYh4gGGCwH5Vk/?lang=pt> Acesso em 26 fev. 2022.

RUFINO, Luiz. *Pedagogia das encruzilhadas*. Rio de Janeiro: Mórula Editorial, 2019.

SANTIAGO, Ana Rita. Intelectuais negras: entre a invisibilidade e a resistência. IN: SANTIAGO, Ana Rita; et. al (org.). *Descolonização do conhecimento no contexto Afro-Brasileiro*. Cruz das Armas: UFRB, 2017. p. 53-64.

SANTOS, Mirian Cristina. *Intelectuais negras: prosa negro-brasileira contemporânea*. Rio de Janeiro: Malê, 2018.

SEGATO, Rita. *Gênero e colonialidade: em busca de chaves de leitura e de um vocabulário estratégico descolonial*. e-cadernos CES. Coimbra: Editora Centro de Estudos Sociais da Universidade de Coimbra, [Online], 18 | 2012. p. 106-131. Disponível em <
http://www.en.wwc2017.eventos.dype.com.br/resources/anais/1499483294_ARQUIVO_trabalhocompleto.pdf>. Acesso em: 07 jan. 2020.

SILVA, Luiz. *A consciência do impacto nas obras de Cruz e Sousa e de Lima Barreto*. 2005. Tese (doutorado). Programa de Pós-Graduação em Teoria Literária, Universidade Estadual de Campinas, 2005. Disponível em:
<http://www.santoandre.sp.gov.br/pesquisa/ebooks/343674.PDF>. Acesso em 05 jun. 2022.

SILVA, Assunção de Maria Sousa e. Prefácio. A fortuna de Conceição. In: EVARISTO, Conceição. *Histórias de leves enganos e parecenças*. Rio de Janeiro: Malê, 2016.

SILVA, Assunção de Maria Sousa e. “E assim tudo se deu”: as *Histórias de leves enganos e parecenças*. In: DUARTE, C. L.; CÔRTEZ, C.; PEREIRA, M. R. A. *Escrevivências: identidade, gênero e violência na obra de Conceição Evaristo*. 2. ed. Belo Horizonte: Idea, 2018. p. 295-306.

SILVA, Ana Rita Santiago da. Literatura de Autoria Feminina Negra: (des)silenciamentos e ressignificações. *Revista de Letras*, [S. l.], v. 2, n. 1, 2018. p. 20-37. Disponível em:
<http://periodicos2.uesb.br/index.php/folio/article/view/3622>. Acesso em: 17 jan. 2020.

SILVA, Francielle Suenia da. Representações da mulher negra em Regina Anastácia. LIMA, Tânia et. al. *Griots: Literatura e direitos humanos*. vol. 2. Natal: Caule de Papiro, 2020. p. 227-246.

SIMAS, Luiz Antonio; RUFINO, Luiz. *Fogo no mato: a ciência encantada das macumbas*. Rio de Janeiro: Mórula Editorial, 2018.

SIMAS, Luiz Antonio. *O corpo encantado das ruas*. 7. ed. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2020.

SIMAS, Luiz Antonio; RUFINO, Luiz. *Encantamento: sobre política de vida*. Rio de Janeiro: Mórula Editorial, 2020.

SODRÉ, Muniz. *Pensar nagô*. Petrópolis: Vozes, 2017.

SOYINKA, Wole. *Myth, Literatura and the African World*. London: Cambridge University Press, 1976.

TRINDADE JÚNIOR, João Olinto. Questão de nomenclatura ou atualização? O realismo animista e as literaturas africanas de língua portuguesa. In: GARCÍA, Flavio; BATALHA, Maria Cristina; MICHELLI, Regina Silva. (orgs) *Vertentes teóricas e ficcionais do insólito – Comunicações Simpósios e Livres I Congresso Internacional do Insólito Ficcional / IV Encontro Nacional O Insólito como questão na Narrativa Ficcional / XI Painel Reflexões sobre o insólito na narrativa ficcional*. Rio de Janeiro: Dialogarts, 2013. p. 93-108.

WALSH, Catherine. *Pedagogías decoloniales: prácticas insurgentes de resistir, (re)existir y (re)vivir*. Quito, Abya-Yala: Tomo I, 2013. Disponível em <
<http://agoradeeducacion.com/doc/wp-content/uploads/2017/09/Walsh-2013-Pedagog%C3%ADas-Decoloniales.-Pr%C3%A1cticas.pdf>>. Acesso em: 17 out. 2019.

WALSH, C.; OLIVEIRA, L. F; & CANDAU, V. M. Colonialidade e pedagogia decolonial: para pensar uma educação outra. Arquivos Analíticos de Políticas Educativas, 26 (83), 2018. Disponível em <
https://www.academia.edu/37099996/Colonialidade_e_Pedagogia_Decolonial_Para_Pensar_uma_Educa%C3%A7%C3%A3o_Outra>. Acesso em: 14 set. 2019.

WERNECK, Jurema. De Ialodês y Feministas Reflexiones sobre la acción política de las mujeres negras en América Latina y El Caribe. Nouvelles Questions Féministes. Revue Internationale Francophone. vol. 24, n. 2, 2005, pp. 27-40. Disponível em
<https://glefas.org/download/biblioteca/feminismo-antirracismo/Jurema-Wernerck.-De-Ialodes-y-feministas.pdf> Acesso em 18 nov. 2021.