

UNIVERSIDADE FEDERAL DE UBERLÂNDIA
INSTITUTO DE LETRAS E LINGUÍSTICA
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM ESTUDOS LITERÁRIOS
CURSO DE MESTRADO

ALYNE BARBOSA LIMA

**OLHOS D'ÁGUA, DE CONCEIÇÃO EVARISTO:
Memória e Ancestralidade para agência do feminino negro**

UBERLÂNDIA
2022

ALYNE BARBOSA LIMA

**OLHOS D'ÁGUA, DE CONCEIÇÃO EVARISTO:
Memória e Ancestralidade para agência do feminino negro**

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-graduação em Estudos Literários (PPLET), do Instituto de Letras e Linguística da Universidade Federal de Uberlândia, como requisito para obtenção do título de mestre em Estudos Literários.

Área de concentração: Estudos Literários.

Linha de Pesquisa: Literatura, Representação e Cultura.

Orientadora: Prof.^a Dra. Cíntia Camargo Vianna

Uberlândia
2022

Ficha Catalográfica Online do Sistema de Bibliotecas da UFU
com dados informados pelo(a) próprio(a) autor(a).

L732 2022	<p>Lima, Alyne Barbosa, 1997- OLHOS D'ÁGUA, DE CONCEIÇÃO EVARISTO: [recurso eletrônico] : Memória e Ancestralidade para agência do feminino negro / Alyne Barbosa Lima. - 2022.</p> <p>Orientadora: Cintia Camargo Vianna. Dissertação (Mestrado) - Universidade Federal de Uberlândia, Pós-graduação em Estudos Literários. Modo de acesso: Internet. Disponível em: http://doi.org/10.14393/ufu.di.2022.46 Inclui bibliografia.</p> <p>1. Literatura. I. Vianna, Cintia Camargo, 1977-, (Orient.). II. Universidade Federal de Uberlândia. Pós-graduação em Estudos Literários. III. Título.</p> <p style="text-align: right;">CDU: 82</p>
--------------	---

Bibliotecários responsáveis pela estrutura de acordo com o AACR2:

Gizele Cristine Nunes do Couto - CRB6/2091



UNIVERSIDADE FEDERAL DE UBERLÂNDIA

Coordenação do Programa de Pós-Graduação em Estudos Literários
Av. João Naves de Ávila, 2121, Bloco 1G, Sala 250 - Bairro Santa Mônica, Uberlândia-MG, CEP 38400-902
Telefone: (34) 3239-4487/4539 - www.pplet.ileel.ufu.br - secpplet@ileel.ufu.br, copplet@ileel.ufu.br e
atendpplet@ileel.ufu.br



ATA DE DEFESA - PÓS-GRADUAÇÃO

Programa de Pós-Graduação em:	Estudos Literários				
Defesa de:	Dissertação de Mestrado Acadêmico em Estudos Literários				
Data:	17 de janeiro de 2022	Hora de início:	14:00	Hora de encerramento:	17:00
Matrícula do Discente:	12012TLT001				
Nome do Discente:	Alyne Barbosa Lima				
Título do Trabalho:	Olhos d'água, de Conceição Evaristo: Memória e Ancestralidade para agência do feminino negro				
Área de concentração:	Estudos Literários				
Linha de pesquisa:	2 - Literatura, Representação e Cultura				
Projeto de Pesquisa de vinculação:	Produzindo Afrointelectuais: Manuel Zapata Olivella e Abdias do Nascimento, forjando um pensamento afrotransnacional				

Às catorze horas do dia dezessete de janeiro de 2022, reuniu-se, por videoconferência, a Banca Examinadora, designada pelo Colegiado do Programa de Pós-graduação em Estudos Literários, assim composta: Professores Doutores: Cintia Camargo Vianna / ILEEL-UFU, Orientadora (Presidente); Lorena Faria / IFSP e Carlos Augusto de Melo / ILEEL-UFU.

Iniciando os trabalhos a presidente da mesa, Prof.^a Dr.^a. Cintia Camargo Vianna, apresentou a Comissão Examinadora e a candidata, agradeceu a presença do público e concedeu à Discente a palavra para a exposição do seu trabalho. A duração da apresentação da Discente e o tempo de arguição e resposta foram conforme as normas do Programa.

A seguir o senhor(a) presidente concedeu a palavra, pela ordem sucessivamente, aos(às) examinadores(as), que passaram a arguir o(a) candidato(a). Ultimada a arguição, que se desenvolveu dentro dos termos regimentais, a Banca, em sessão secreta, atribuiu o resultado final, considerando o(a) candidato(a):

Aprovada.

Esta defesa faz parte dos requisitos necessários à obtenção do título de Mestre em Estudos Literários.

O competente diploma será expedido após cumprimento dos demais requisitos, conforme as normas do Programa, a legislação pertinente e a regulamentação interna da UFU.

Nada mais havendo a tratar foram encerrados os trabalhos. Foi lavrada a presente ata que após lida e achada conforme foi assinada pela Banca Examinadora.



Documento assinado eletronicamente por **Carlos Augusto de Melo, Professor(a) do Magistério Superior**, em 20/01/2022, às 06:30, conforme horário oficial de Brasília, com fundamento no art. 6º, § 1º, do [Decreto nº 8.539, de 8 de outubro de 2015](#).



Documento assinado eletronicamente por **Alyne Barbosa Lima, Usuário Externo**, em 20/01/2022, às 10:16, conforme horário oficial de Brasília, com fundamento no art. 6º, § 1º, do [Decreto nº 8.539, de 8 de outubro de 2015](#).



Documento assinado eletronicamente por **Lorena Faria, Usuário Externo**, em 20/01/2022, às 22:18, conforme horário oficial de Brasília, com fundamento no art. 6º, § 1º, do [Decreto nº 8.539, de 8 de outubro de 2015](#).



Documento assinado eletronicamente por **Cintia Camargo Vianna, Professor(a) do Magistério Superior**, em 31/01/2022, às 11:28, conforme horário oficial de Brasília, com fundamento no art. 6º, § 1º, do [Decreto nº 8.539, de 8 de outubro de 2015](#).



A autenticidade deste documento pode ser conferida no site https://www.sei.ufu.br/sei/controlador_externo.php?acao=documento_conferir&id_orgao_acesso_externo=0, informando o código verificador **3318405** e o código CRC **16DDA3AD**.

À minha família – Divino, Lucimeire, Bárbara, Victória, Valdenice e Evandro - por estarem comigo nos melhores e piores momentos da minha vida, por todo o amor e incentivo incondicionais, por serem meu exemplo de força, caráter e humildade, e por serem meu porto seguro. Eu não teria chegado até aqui sem vocês.

*Em memória aos meus avós Eurípedes, Maria
e Antônio. A vida é menos colorida sem vocês.*

Este trabalho foi realizado com o auxílio de bolsa de estudos da Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior (CAPES)

AGRADECIMENTOS

Agradeço, primeiramente, a Deus que me deu força, resiliência e, principalmente, saúde para concluir essa etapa da minha vida durante uma Pandemia, que nos deixou, e ainda deixa, terrivelmente tristes e desmotivados para seguirmos como se estivéssemos em tempos normais;

Agradeço à Coordenação de Aperfeiçoamento Pessoal de Nível Superior (CAPES), que me concedeu auxílio de bolsa de estudos durante a segunda metade do meu percurso acadêmico no Mestrado, o que me oportunizou dedicar de maneira exclusiva à minha pesquisa, além de me proporcionar a expansão de meus horizontes;

Agradeço à minha família: ao meu pai por todo apoio financeiro e moral, sendo a minha base; à minha mãe por ser minha motivação, minha melhor amiga e meu esteio; às minhas irmãs por serem sempre presentes; ao meu esposo, por ser meu companheiro e meu melhor amigo; à minha avó, por ser minha referência de honestidade e prosperidade. E aos amigos que acabam se tornando família, em especial, o Diogo, que esteve presente nos momentos de júbilo, bem como, nos de desalento;

Agradeço ao Professor Drº Sílvio da Silva que me visualizou mestre antes de eu mesma me imaginar ser. Agradeço à minha professora orientadora Cíntia Camargo Vianna que se manteve disposta, nesses dois anos de pesquisa, a resolver as nossas particularidades e a me orientar no melhor caminho nesse percurso;

E, por fim, agradeço a oportunidade de ter entrado para a família UFU, mesmo que de forma remota, e aos esforços da instituição em manter as atividades de maneira segura e tranquila para todos.

RESUMO

Neste trabalho pretende-se analisar como se dá o processo de construção de representação positiva para o feminino negro na obra contemporânea *Olhos d'água*, de Conceição Evaristo, percebendo como o projeto estético construído pela escritora, projeta e concretiza o agenciamento de uma literatura negra, e ainda, como, a partir da memória e da ancestralidade cosmogônica Yorubá, a autora possibilita e potencializa a humanização das personagens negras, mobilizando sentimentos de identidade e pertencimento. Além disso, intenta-se perceber como o brutalismo poético posto na narrativa age em função de humanizar as personagens negras e não apenas objetificar e tratar corpos negros como estatísticas. O que se verifica a partir da análise aqui compartilhada é que o liame entre memória e ancestralidade representa parte de um projeto estético proposto por Conceição Evaristo, projeto esse marcado pela Escrivência, que busca a promoção artística de localização, centralidade e agência negra. Observa-se ainda que, de maneira metafórica, a nossa estampa existêncial é colorida pelos fios da memória-cultura que nos vai sendo possibilitada pelos processos de dissimulação e assimilação que são testemunhados e que, para além desse arquivamento, os corpos negro-brasileiros, em especial o feminino, a partir de movimentação em busca de sua ancestralidade têm alcançado um nível de (re)tecitura de suas identidades e representações possíveis.

Palavras chave: Feminino Negro; Conceição Evaristo; Memória; Ancestralidade.

ABSTRACT

In this work, it is intended to analyze how the process of construction of positive representation for the black female takes place in the contemporary work *Olhos d'água*, by Conceição Evaristo, realizing how the aesthetic project constructed by the writer, designs and implements the agency of a black literature, and also how, from the memory and cosmogonic ancestry of Yorubá, the author enables and enhances the humanization of black characters, mobilizing feelings of identity and belonging. Furthermore, it is intended to understand how the poetic brutalism placed in the narrative acts in order to humanize the black characters and not just objectify and treat black bodies as statistics. What can be seen from the analysis shared here is that the link between memory and ancestry represents part of an aesthetic project proposed by Conceição Evaristo, a project marked by *Escrevivência*, which seeks the artistic promotion of location, centrality and black agency. It is also observed that, metaphorically, our stamp of existence is colored by the threads of memory-culture that are made possible by the processes of dissimulation and assimilation that are witnessed and that, in addition to this archiving, the black-Brazilian bodies, in particular the female, from the movement in search of her ancestry, has reached a level of (re)weaving their identities and possible representations.

Keywords: Black Female; Conceição Evaristo; Memory; Ancestry.

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO.....	13
CAPÍTULO 1: ENTRE MEMÓRIA E ANCESTRALIDADE.....	22
1.1 O barco da memória	22
1.1.1 Interloquções possíveis	24
1.1.2 Identidade e formação da memória de si	27
1.1.3 Processos de assimilação e dissimulação	35
1.1.4 O corpo na categoria Memória	37
1.1.5 A categoria Memória em território brasileiro	39
1.2 Em direção à Ancestralidade	40
1.2.1 Entrando na dança: a palavra encantada	48
1.2.2 A ginga: a fala do corpo	56
CAPÍTULO 2: ESCRIVIVÊNCIA: DO PRINCÍPIO AOS DESDOBRAMENTOS	65
2.1 Desdobramentos da Escrivivência.....	73
2.1.1 Escrever, viver, se ver - uma escrita não inocente	73
2.2 Partindo para a escrevivência de nós	74
2.2.1 Estratégias escreviventes	81
CAPÍTULO 3: A AGÊNCIA DO FEMININO NEGRO.....	89
3.1 A Literatura negro-brasileira	89
3.2 Uma literatura muito bem pensada	94
3.3 O corpo no processo de humanização	97
3.4 Compreendendo os movimentos do Atlântico	99
3.5 Corporificando a humanidade	105
3.6 Brutalismo poético.....	111
3.7 De volta ao espelho	117
CONSIDERAÇÕES FINAIS	120
REFERÊNCIAS.....	124

INTRODUÇÃO

A água sempre descobre um meio – Provérbio Africano

Quando se é mulher negra no Brasil, nasce-se com uma forma pré-estabelecida por um certo tipo de representação que molda, desde a sua aparência, até sua vivência – jeito de ser e estar no mundo. Assim, desde muito cedo, assimilações ligadas a inferioridade, a feiura e aos espaços possíveis são fixadas ao campo arquivo da memória dessas mulheres, oferecendo assim, uma única tonalidade para que seja possível cerzir suas identidades e suas vivências.

Um aspecto muito importante no discurso colonial, segundo Bhabha (2012, p.105), é a sua “dependência do conceito de ‘fixidez’ na construção ideológica da alteridade”, destarte, o estereótipo, que é uma das principais estratégias geradoras de ambivalências discursivas de conhecimento e poder, conota, conforme indica o autor “rigidez e ordem imutável, como também desordem, degeneração e repetição demoníaca”, o que faz-nos julgar a imagem estereotipada com base em uma normatividade, não conseguindo deslocá-la, o que só é possível a partir do momento que o colonizador e o colonizado constroem um repertório de posições de poder e resistência; dominação e dependência, categorias que formam a identidade do sujeito (BHABHA, 2012).

Albert Memmi (2016, p. 119), afirma que a “unanimidade da acusação e a globalidade do seu objeto”, forma a “independência da acusação de todas as condições sociológicas e históricas”, assim, a acusação, por exemplo, de que “todos os colonizados são preguiçosos”, não visa apenas ao trabalhador agrícola ou ao habitante das favelas, mas também ao professor, ao engenheiro ou ao médico, que fornecem as mesmas horas de trabalho que seus colegas colonizadores. Com essa generalização, portanto, a identidade fixa que se forma é: o rendimento deles é medíocre, então, estão sujeitos aos salários medíocres, ao futuro sem perspectiva, a uma significação irrisória de seu papel profissional. E essa fixidez, determinada por Bhabha (2012), perpassa várias instâncias do enlace entre colonizador e colonizado, estabelecendo uma moldura possível para que este segundo desenhe sua existência.

Assim, podemos compreender como os lugares – sociais e simbólicos – socialmente determinados pela hegemonia branca para o corpo feminino negro consolidaram-se no imaginário brasileiro e, em muitos aspectos, de que maneira esses lugares, por via da fixidez, se mantêm fortes e demarcam as representações que são vistas, em sua maioria, na literatura produzidas por autores brancos – pois são os que se beneficiam desses estereótipos – sobre os negros. Para exemplificarmos essa questão, nos debruçaremos sobre os estudos de Proença

Filho (2004), quando este postula que, com grande frequência, a Literatura Brasileira propaga uma visão distanciada em que o negro ou seus descendentes se tornam assunto ou tema, envolvendo procedimentos que, com poucas exceções, indiciam ideologias, atitudes e estereótipos da estética branca dominante.

Nesse sentido, a branquitude no Brasil, caracteriza-se por traços da identidade racial do branco brasileiro a partir das ideias de branqueamento, que é frequentemente considerado como o problema do negro que, descontente e desconfortável com a sua condição de negro procure identificar-se como branco. Assim, constata-se, segundo Maria Aparecida Bento (2002), que branqueamento foi um processo inventado e mantido pela elite branca brasileira, embora apontado por essa mesma elite como um problema do negro brasileiro, o que possibilita a omissão do branco nas desigualdades raciais e permite o seu silenciamento.

A partir das colocações de Proença Filho (2004) na construção de uma espécie de trajetória da presença negra nas narrativas brasileiras, trazemos um breve olhar sobre o poema “Essa negra fulô”: “Ora, se deu que chegou/ (isso já faz muito tempo) / no bangüê dum meu avô/ uma negra bonitinha/ chamada negra Fulô. /Essa negra Fulô!”,¹ de Jorge de Lima, nele podemos perceber, por exemplo, que a beleza da mulher negra é representada na Literatura Brasileira pelo viés da sedução. Assim, a mulher negra estava associada à imagem de ladra e destruidora de lares, devido à forte concepção sobre sua sensualidade e seu erotismo. Outra representação forte e característica da mulher negra na Literatura Brasileira está associada à Mãe Preta, expressão que surge na colônia, quando as mulheres escravizadas eram obrigadas a amamentar, cuidar e sustentar a prole dos donos brancos. A vivência da mulher negra enquanto Mãe Preta é um dos signos sob os quais é possível apoiar o conceito *Escrevivência* postulado pela autora Conceição Evaristo.

Segundo Conceição Evaristo (2007), as memórias transferidas e ensinadas à prole da Casa Grande, por meio das histórias de ninar, não devem mais servir a esse propósito, pois precisamos encontrar meios, assim como a água, para não mais adormecer os da Casa Grande e sim, para acordá-los de seus sonos injustos. Esse processo, por exemplo, agiria em prol da reversão desses estereótipos negativos relacionados ao feminino negro.

Diante dessa relação entre fixidez e estereótipo, o que se evidencia é que o feminino negro, por muito tempo, foi posto na literatura brasileira por essa via, não obstante, é preciso observar de que maneira este molde entranha na sociedade a ponto de ser capaz de determinar

¹ COUTINHO, Afrânio (org.). Jorge de Lima. **Obra Completa**. Rio de Janeiro: Editora José Aguilar, 1958, vol. I. p.291-293.

locais de representação de alteridade (BHABHA, 2012) como os únicos possíveis para a localização dessas mulheres, ou seja, o discurso colonial, como aparato de poder, busca legitimação para as suas estratégias, objetivando justificar suas conquistas e estabelecer sistemas de administração e instrução (BHABHA, 2012). Assim, mesmo que a sociedade evolua, essas categorias são reatualizadas e nutridas tendo como base forte a fixidez de construção do outro.

Podemos analisar essa reatualização dos estereótipos pensando as diferentes vivências das mulheres ao longo da história do nosso país. No período colonial, a mulher negra enquanto mucama, após o trabalho pesado na casa-grande, cuidava dos próprios filhos, além de dar assistência aos companheiros chegados das plantações, engenhos etc. (GONZALEZ, 2020). Na modernidade, a situação é análoga, como postula Carneiro (2015), não se fala de dupla, e sim de tripla jornada das mulheres negras, a maioria trabalha em empresas terceirizadas, onde seus direitos não são garantidos e seus salários são bem reduzidos. Além da exploração e da diferença salarial em relação ao homem, sofrem profundo assédio moral, sexual e de violência no local de trabalho. Nesse sentido, a jornada dupla que surge como sendo uma das principais pautas do feminismo branco no final do século XX, sempre existiu para a mulher negra em caráter acentuado, e sempre foi arranjado, como algo natural às mulheres negras.

Pesando caminhos para fissurar a fixidez dos estereótipos e das construções de alteridade sobre os corpos negros, os autores da Literatura Brasileira, em especial, os autores da Literatura Negro-brasileira², precisaram se organizar, além de criarem novas maneiras de se localizarem, para que fosse possível o agenciamento no mercado literário³ – que é majoritariamente branco – e reescrever as vivências dos negros/negras/negres⁴ na sociedade brasileira. Para além disso, foi e ainda é preciso que “assenhoreando-se ‘da pena’, objeto representativo do poder falo-cêntrico branco” (EVARISTO, 2005, p. 201), as escritoras negras busquem inscrever no *corpus* literário brasileiro imagens de uma auto-representação, isto é, uma representação sobre si. Para que assim surja a fala de um corpo que não é apenas descrito,

² Nessa dissertação, seguiremos as considerações de Cuti com relação à Literatura negro-brasileira, preferindo esse termo ao termo Literatura Afrobrasileira. CUTI, Luiz. **Literatura negro-brasileira**. São Paulo: Selo Negro, 2010

³ Um dos grupos que conseguiram se organizar editorialmente foi o grupo Quilobhoje. Fundado em 1980 por Cuti, Oswaldo de Camargo, Paulo Colina, Abelardo Rodrigues e outros, como objetivo de discutir e aprofundar a experiência afro-brasileira na literatura. O grupo tem como proposta incentivar o hábito da leitura e promover a difusão de conhecimentos e informações, bem como desenvolver e incentivar estudos, pesquisas e diagnósticos sobre literatura e cultura negra.

⁴ Negres – gênero neutro

como promove a literatura sobre o negro, mas antes de tudo vivido, como promove a *Escrevivência* de Evaristo.

Segundo Oliveira (2018), é preciso transitar

entre construção e desconstrução, entre equilíbrio e desequilíbrio, tal qual os africanos sequestrados no momento aterrador da travessia nos “negreiros”. Outro mundo se avista e ele é avesso à experiência que até então me construiu. Já não existe caminho de volta. Também não dá pra assimilar totalmente o mundo alheio, pois ele me extermina (OLIVEIRA, 2018, p.194).

É preciso, portanto, desconstruir e ao mesmo tempo reconstruir; resistir e assimilar. E isso só é possível aos africanos e seus descendentes graças ao seu potencial de criação, sobretudo, segundo Oliveira, “das sínteses cosmológicas que engendraram pequenas instituições e dezenas de formas de expressão cultural (dança, música, religião, jogos, etc)” (2018, p.194), e acrescento: a escrita, que possui a potencialidade de recriar a cosmovisão africana em território e condições brasileiras. E para isso, como método, houveram e há ainda uma pluralidade de “caminhos que se bifurcam e não raras vezes principiam e precipitam-se em encruzilhadas” (OLIVEIRA, 2018, p.200), denotando que a *ginga* é a síntese da cosmovisão africana.

A *Escrevivência* de Evaristo, portanto, se dá como *ginga*, como estratégia de sobrevivência e de episteme, trazendo consigo um carrego: os presentes, os ausentes, os que não pudera vir e os que virão – não se limita a tempo, não se limita a geografia, e nem a plataforma; isto é, está na literatura, mas está em Maria, exemplo, caminhando por uma favela do Rio, ou em Dulce, vendendo uma pamonha em Goiás. Formando uma nova sociedade que deve existir. Como dito no Provérbio Africano e na epígrafe dessa introdução: “A água sempre encontra um meio”, promove fissuras e busca caminhos para nos colocarmos como autores de nossos próprios corpos, de nossas próprias vivências.

A motivação dessa pesquisa surge, então, da intenção de buscar na literatura de autoria negro-brasileira, mais especificamente na obra *Olhos d'água*, de Conceição Evaristo, outras formas de agenciamento do feminino negro, percebendo como as categorias de Memória e Ancestralidade corroboram para que esta ação seja mais efetiva, pensando as vivências afro diaspóricas e (trans)atlânticas propostas por Beatriz Nascimento (2006) e Paul Gilroy (2001).

Partindo do que foi exposto, o objetivo dessa pesquisa consiste em investigar a representação e agenciamento do feminino negro na obra *Olhos d'água*, de Conceição Evaristo, a partir das categorias de Memória e de Ancestralidade, bem como, perscrutar, como a brutalidade poética como recurso estético, promove a humanização das personagens construídas no livro. Por meio dessa proposta, intentamos também perceber se a categoria de

Memória é mesmo um campo consentâneo para pensarmos a literatura de Evaristo, como vem sendo pensada nos estudos mais recentes ou se a categoria de Ancestralidade alinha com mais genuinidade as suas escrituras.

As categorias de Memória e Ancestralidade foram escolhidas como eixos centrais dessa pesquisa, a partir de leituras feitas nos trabalhos mais atuais sobre a autora e sua fortuna crítica. Assim, elencamos essas categorias como pontos de análise para a obra a ser aqui contemplada. Além disso, a partir do levantamento bibliográfico, outra categoria se mostrou presente nas pesquisas: a categoria de violência, no entanto, após elocubrações, optamos por utilizar o termo proposto por Eduardo de Assis Duarte e por Elisângela Lopes Fialho (2014) “brutalismo poético”, que postula que Evaristo escapa das soluções fáceis, não glamouriza e não investe no realismo brutal que termina transformando a violência em mercadoria, o que pressupõe uma humanização dessa população. Humanização essa que sempre foi negada aos indivíduos negros, em especial, às mulheres.

A *Escritura* de Conceição Evaristo também será um dos pontos de partida para essa pesquisa, para realizar tal análise partiremos da ensaística da autora. O termo “Mãe Preta” que nasce fundamentado no imaginário histórico é o que motiva as indagações de Evaristo. A autora afirma que esse imaginário precisa ser borrado, rasurado (EVARISTO, 2017), pois traz a figura da “mãe preta” contando histórias para adormecer a prole da Casa Grande, e essa é uma figura que a Literatura Brasileira, principalmente no período Romântico, destaca muito. Nesse sentido, a autora busca, através da nossa “escritura” contar as nossas histórias a partir das nossas perspectivas, sendo assim, sua escrita se dá colada à nossa vivência, seja particular ou coletiva, justamente para acordar os da Casa Grande.

É necessário postular que trabalharemos aqui com o gênero narrativo conto e este é o gênero que exige uma leitura de “uma só sentada”, ou seja, se o leitor não ler o conto de uma só vez, tem algo errado, pois o texto precisa gerar impacto, tensão (POE, 2011). Além disso, o conto é uma narrativa breve e que, por ser breve, deve se utilizar qualitativamente desta brevidade, para produzir um efeito no seu leitor. Para vários escritores desse gênero, o conto seria de mais difícil composição do que o romance, pois ele exige mais lapidação de palavra a palavra, parágrafo a parágrafo. No romance, exige-se o desenvolvimento psíquico, no conto você pega apenas uma fatia das várias camadas do personagem (POE, 2011).

Assim, para se trabalhar a análise do gênero conto utilizaremos a ideia de “causa secreta”, uma noção de que há algo que não se está revelando ou de uma história em transcurso a que nós, leitores, não temos acesso. Esta é a característica principal ressaltada em relação ao

conto segundo o teórico contemporâneo, o escritor argentino Ricardo Piglia. Em seu ensaio *Teses sobre o conto*, ele estabelece:

Primeira tese: um conto sempre conta duas histórias. (...) O conto clássico narra em primeiro plano a história 1 (...) e constrói em segredo a história 2 (...). A arte do contista consiste em saber cifrar a história 2 nos interstícios da história 1. Um relato visível esconde um relato secreto, elíptico e fragmentário. //O efeito de surpresa se produz quando o final da história secreta aparece na superfície. (PIGLIA, 2004, p.89-90)

A questão da unidade no conto preocupou também o contista argentino contemporâneo, Julio Cortázar, que afirma que “o conto parte da noção de limite, e, em primeiro lugar, de limite físico” – característica essa enfatizada por Poe (2011). Liga essa ideia, em seguida, à da unidade: “o contista sabe que não pode proceder cumulativamente, que não tem o tempo por aliado; seu único recurso é trabalhar em profundidade, verticalmente...”. Assim, “o tempo e o espaço do conto têm de estar como que condensados, submetidos a uma alta pressão espiritual e formal”, “um conto é ruim quando é escrito sem essa tensão que se deve manifestar desde as primeiras palavras” (CORTÁZAR, 1974, p.147-163).

Por fim, segundo Cortázar (1974, p.147-163), no combate entre leitor e obra, “o romance ganha sempre por pontos, enquanto que o conto deve ganhar por knock-out”. E aqui, por termos a escrita de alguém com o olhar de dentro do espaço marginalizado, que escreve sem meias palavras a angústia coletiva, a banalização do mal, da morte, a opressão de classe, de gênero, de etnia, dentre outros, sentimos o nocaute em cada conto. E não sobra ao leitor um mero espaço de auditor e nem o espaço de um leitor atento e reflexivo “capaz de viver no silêncio e na meditação o sentido do seu canto mudo”. Jurema Werneck (2016, p.14), na introdução do livro *Olhos d'água*, afirma que, na obra de Evaristo, “o lugar de mero ouvinte é desautorizado”, pois, nesta literatura/cultura, a palavra que é dita reivindica o corpo presente, “o que quer dizer ação”.

Ademais, como bem proposto por Asante (2009, p.94), para a população africana (diaspórica ou não): “se bem sucedido, o processo de recentralizar esse povo criaria uma nova realidade e abriria um novo capítulo na libertação da mente dos africanos”, nesse viés, afrocentricidade é a conscientização sobre a agência dos povos africanos, que promove a reorientação e recentralização para ser agente e dependente, sendo então, “um tipo de pensamento, prática e perspectiva que recebe os africanos como sujeitos e agentes de fenômenos atuando sobre sua própria imagem cultural e de acordo com seus próprios interesses humanos” (ASANTE, 2009, p.93). Com essa colocação, postulamos que os estudos de Asante sobre Afrocentricidade, em especial as categorias de agência, recentralização e localização

serão de suma importância para pensarmos o feminino negro na literatura de Evaristo, visto que, como já mencionamos, por muito tempo, esse povo esteve em desagência em qualquer situação, sendo descartado como ator ou protagonista em seu próprio mundo, sempre posto na condição de marginalidade na sua própria história, até mesmo na literatura. Como afirma Gilroy (2001, p.40), é preciso continuar “a luta para tornar os negros percebidos como agentes, como pessoas com capacidades cognitivas e mesmo com uma história intelectual”.

Os capítulos que se seguem, buscam traçar caminhos que não estejam definidos pelos olhares de fixidez e estereótipo para analisar o texto de Evaristo, partindo, portanto, de conceitos como: memória, ancestralidade, agência negra, feminino negro, brutalismo poético, para que seja possível realizar um levantamento acurado e sensível da obra e da ensaística da autora.

No capítulo 1, “Entre Memória e Ancestralidade”, fazemos leituras das proposições teóricas sobre essas categorias, para qualificarmos de que maneira, primeiramente, elas se compõem enquanto possibilitadoras de uma construção identitária por meio dos processos de arquivamento e movimento, e como elas poderiam agir na composição ensaística de Evaristo para que se chegue à formulação da “Escrevivência” enquanto categoria de análise. A seção 1.1, “O barco da memória”, será o nosso ponto de partida por essa viagem no Atlântico, nele levantaremos leituras sobre Memória, fazendo em 1.1.1 Interloquções Possíveis, para que assim se evidencie os pontos de análise que perpassam essa categoria, como: 1.1.2 Identidade e formação da memória de si; 1.1.3 Processos de assimilação e dissimulação; 1.1.4 O corpo na categoria Memória; e 1.1.5 A categoria Memória em território brasileiro. Na seção 1.2, “Em direção à Ancestralidade”, percorremos os conceitos que podem vir a contribuir para o desenvolvimento e compreensão da categoria, para isso, partiremos por caminhos metafóricos que exigirão do leitor maior acuidade aos detalhes: 1.2.1 Entrando na dança: a palavra encantada; 1.2.2 A ginga: a fala do corpo. Nesta seção, o fio é a memória, a matiz é a cultura, a tela é o nosso espaço possível, a identidade é a nossa estampa, a ancestralidade é a possibilidade e o corpo é a potência, com isso, é possível entrar no movimento do barco.

No capítulo 2, “Escrevivência: do princípio aos desdobramentos”, apresentamos a Escrevivência proposta pela autora Conceição Evaristo, fazendo um panorama sobre a sua proposição e a sua consolidação como categoria de análise que ultrapassa os limites dos Estudos Literários e se entremeiam em outras áreas, como a História, a Artes, o Teatro, a Geografia, etc. Iremos explorar os desdobramentos propostos a partir dessa terminologia e as categorias mais levantadas para análise a partir dela e esmiuçar com mais profundidade as categorias escolhidas para desenvolver as reflexões sobre a narrativa ficcional que intentamos trabalhar. Na seção 2.1

“Desdobramentos da escrevivência”; desenvolveremos sobre a ensaística de Evaristo, buscando, na fonte, informações sobre a sua vivência, não como forma de supervalorizar a biografia da autora em detrimento de sua obra como, com frequência, acontece na academia, e sim, traçar caminhos e vivências que, possivelmente, contribuíram para a sua formação estética, para que possamos em 2.1.1 Escrever, viver, se ver – um escrita não inocente; interpretar com maior delicadeza o termo que hoje constitui uma das maiores categorias de análise da Literatura Negro-Brasileira Contemporânea. Na seção 2.2 “Partindo para a escrevivência de nós”, trabalharemos com os desdobramentos da Escrevivência, em 2.2.2 “Estratégias escrevíveis”, em que veremos como os pesquisadores desdobram a categoria de escrevivência pensando a coletividade, o quilombismo, e outras estratégias de sobrevivência e vivência, além de adentrarmos nos desdobramentos que foram levantados.

No capítulo 3, “A agência do feminino negro”, primeiramente faremos algumas investigações de cunho teórico que venham a elucidar algumas frestas necessárias nessa pesquisa: 3.1 A Literatura Negro-brasileira; e em 3.2 Uma literatura muito bem pensada, fazer uma análise sobre o comprometimento de Evaristo com a Literatura Nacional; para só então, investigar 3.3 O corpo no processo de humanização; bem como, traçar algumas reflexões 3.4 Compreendendo os movimentos do Atlântico; e 3.5 Corporificando a humanidade, afim de perceber como a Agência atua na literatura de Evaristo e, por fim, perceber em 3.6 Brutalismo Poético; de que maneira a violência se mostra nos contos de Evaristo, observando o motivo de não podemos dizer que essa violência é gratuita, configurando-se, assim, como um brutalismo poético, ou seja, uma violência que humaniza e possibilita a promoção de agência do feminino negro, de maneira que retire do lugar representacional construído por estereótipos comumente colocados na Literatura Brasileira.

Nas considerações finais, o propósito é retomar as influências de Oxum na regência da narrativa de Evaristo possibilitada pela Memória, pela Ancestralidade e pela Escrevivência.

Ao longo dessa pesquisa, mergulharemos nas vivências de Ana Davenga, Duzu-Querença, Maria, Cida, Natalina, Zaíta personagens que nos abrem espaço para a compreensão do feminino negro na obra de Conceição Evaristo. Dessa forma, devido a extensão do trabalho e também devido ao recorte feito pela pesquisa, não nos aprofundaremos em discussão em todos os contos do livro, mas molharemos os pés em (quase) todos eles para exemplificarmos as categorias que estamos aqui analisando – mesmo aqueles em que são protagonizados por personagens masculinos.

Salientamos, ainda, que em muitos aspectos essa dissertação se prende à teoria, devido ao fato de a investigação aqui feita depender da compreensão o mais acertada possível das

categorias analíticas, para só então averiguar como essa chega ao texto – ou como o texto é entremeada por elas. Por esse motivo, e também devido ao curto prazo de pesquisa, não conseguimos sondar com mais detalhes os contos, no entanto, esse trabalho segue e se aprofundará na tese de doutorado.

CAPÍTULO 1: ENTRE MEMÓRIA E ANCESTRALIDADE

Quando levantamos considerações sobre Conceição Evaristo e sua Escrevivência, algumas categorias analíticas nos aparecem com mais frequência e força dentro da fortuna crítica de sua obra, dentre elas, são recorrentes as categorias de Memória e Ancestralidade. Assim, para melhor efetivarmos uma reflexão sobre os escritos dessa autora, partiremos dessas categorias para compreendermos possíveis similitudes e assimetrias que corroboram para a elaboração do conceito Escrevivência, pois, como foi possível observar ao longo dos estudos, esta principia das categorias, e não o contrário.

1.1 O barco da memória

A memória é precisamente os fios que compõem a estampa da existência.

(Eduardo David de Oliveira)

Para formular uma compreensão de como a categoria Memória opera dentro do texto de autoras negro-brasileiras, aqui em especial, a autora Conceição Evaristo, é necessário primeiramente considerar como eram construídos os processos memorialísticos antes da colonização em território africano e, então, traçar reflexões sobre os movimentos do Atlântico que desconfiguraram e destroçaram formações memorialísticas e, com isso, também, subjetividades, vivências e humanidades.

Para além disso, precisamos notar que grande parte do que se pesquisa e estuda dentro dessa categoria advém de autores brancos franceses, no entanto, não podemos nos abster dessas teorias. Ademais, não buscamos eleger uma tese como superior à outra, afinal, os balanços do Atlântico fizeram como que nossas memórias fossem mareadas por diversos matizes – muitos deles impostos de maneira violenta, mas ainda assim constituintes de nossa formação. No entanto, visamos evidenciar que essas teorias não podem ser vistas enquanto unas para a análise da ficção negro-brasileira, afinal, é negro e não branca; brasileira e não francesa ou africana.

Por esse motivo, tais análises são importantes para reexaminarmos os problemas de nacionalidade, posicionamento, identidade e memória histórica, bem como, compreender como podemos realocar o conceito de memória para os negro-brasileiros afro-diaspóricos, pois ela – frisando – não é similar a dos negros africanos pré ou pós colonização, como também, não é similar a dos brancos.

Nesse sentido, nos embasaremos, inicialmente, em Sodré (1983), quando este com intuito de buscar compreensões sobre a singularidade cultural brasileira e seu ativo pluriculturalismo, mostra como nas comunidades litúrgicas negras se afirma a força de aproximação das diferenças, o que faz emergir um confronto entre o conceito ocidental de cultura, sua genealogia e seus efeitos de poder, caucionados pela pretensão de verdade universal. E neste estudo, o sociólogo evidencia de que maneira as formas de viver e operar ofícios em território africano produziam saberes e, conseqüentemente, uma tradição.

Dentre os ofícios perscrutados por Sodré (1983), nos ateremos aos Griots, que eram indivíduos que possuíam por vocação preservar e transmitir, oralmente, as histórias, conhecimentos, canções e mitos do seu povo. Dessa forma, eram essenciais na transmissão dos conhecimentos dentro das culturas de diferentes países africanos, sendo também referidos como jali (em mandês), gowel (em wolof), iggawen (em hassania) ou arokin (em yorubá).

Esse ofício era fragmentado em castas, Hampâté Bâ (1982) esmiúça:

- os Griots músicos (os foli ou kosiri), que tocam qualquer instrumento (agô, monocórdio, guitarra, cora, tantã etc.). Normalmente são excelentes cantores, preservadores, transmissores da música antiga e, além disso, compositores.
- os Griots “embaixadores” e cortesãos, responsáveis pela mediação entre as grandes famílias em caso de desavenças. Estão sempre ligados a uma família nobre ou real ou, às vezes, a uma única pessoa.
- os Griots genealogistas, historiadores ou poetas (ou os três ao mesmo tempo, também denominados Kuma), que em geral são igualmente contadores de história e grandes viajantes, não necessariamente ligados a uma família (BÂ, 1982, p.29).

Fazendo elo, Sodré (1983, p.185), destaca que “os ofícios artesanais são os grandes vetores da tradição oral”, e, uma vez que a sociedade africana está fundamentalmente baseada no diálogo entre os indivíduos e na comunicação entre a comunidade e os grupos étnicos, os griots são agentes “ativos e naturais nas conversações” (SODRÉ, 1983, p.195), sendo, portanto, muitas vezes sendo chamados de *dieli*, que significa “sangue”, pois circulam pelo corpo da sociedade. E como palavra tem poder, podem curar ou deixar doente, conforme atenuem ou avivem os conflitos através das palavras e das canções.

O africano da savana costuma viajar muito. O resultado era troca e circulação de conhecimentos. É por esse motivo que a memória coletiva na África, raramente se limita a um único território. Ao contrário está ligada a linhas de família ou grupos étnicos que migrem pelo continente (SODRÉ, 1983, p.202).

Dessa forma, compreende-se que a construção da memória em território africano pré-colonial dependia exclusivamente da participação ativa dos griots e que ela era coletiva, assim, mesmo que fosse arquivo – pois preservava uma ciência, uma história – não é estática, pois circula pela sociedade a partir da oralidade. Ademais, vale pontuar que o interesse pela história nesse cenário “não está ligado à cronologia, mas à genealogia, no sentido de se poder

estabelecer as linhas de desenvolvimento de uma família, de um clã ou de uma etnia no tempo e no espaço” (SODRÉ, 1983, p.203). Assim, todo africano tem um pouco de genealogista, pois estando distante de sua própria linhagem, estaria como que privado de sua “carteira de identidade”, como afirma Sodré (1983).

A memória africana, portanto, depende de testemunhas vivas e ativas, além de um tempo verbal narrativo que é sempre presente, pois “não se trata de um recordar, mas de trazer ao presente um evento passado do qual todos participaram, o narrador e a sua audiência” (SODRÉ, 1983, p.208). Desse modo, os saberes não são arquivados de maneira estática, são inventariados, isto é, uma caracterização pormenorizada de alguma coisa, com a intenção de estabelecer uma relação, com riqueza de detalhes.

No entanto, após os processos de colonização, a travessia forçada pelo Atlântico e, conseqüentemente, a imposição da escrita, fez com que muitas dessas memórias construídas em território africano se fragmentassem e, em grande medida, se perdessem ao longo dos séculos, o que cria um limbo memorialístico na genealogia dos brasileiros afro-diaspóricos. Com isso, os negro-brasileiros para se constituírem, ou se reorganizarem, precisam acessar esses destroços, bem como, as construções impostas através dos discursos ou dos ambientes institucionalizados como as universidades, por exemplo, para compreender o que nos serve e o que não contempla o nosso viver na sociedade.

Por esse motivo, traçaremos interlocuções com o filósofo Paul Ricouer, o historiador Jacques Le Goff, e outros que venham a nos acrescentar sobre essa categoria, e nesse percurso, ir exemplificando com trechos dos contos do livro *Olhos d'água*, aproximando ou distanciando dos conceitos levantados.

1.1.1 Interlocuções possíveis

Buscando uma perspectiva fenomenológica para o tratamento da categoria de Memória, Paul Ricouer (2007), a princípio, traça algumas diferenciações entre memória e lembrança. Para o teórico, a lembrança, alternadamente encontrada e buscada, situa-se, no cruzamento de certa semântica com certa pragmática, logo, “lembrar-se é ter uma lembrança ou ir em busca de uma lembrança” (RICOUER, 2007, p.24). A interferência da pragmática na memória, nesse sentido, exerce um efeito de confusão sobre toda a problemática veritativa, pois possibilita engano, devido aos recursos dos usos e abusos da memória apreendida em seu eixo pragmático.

Nesse processo laboral da lembrança, podemos depreender a multiplicidade e os graus variáveis de distinção das lembranças, isto é, minhas lembranças não são suas. Não se pode transferir as lembranças de um para a memória de outro, o que confere singularidade à memória,

ou seja, “minha, a memória é um modelo de minhadade, de possessão privada, para todas as experiências vivenciadas pelo sujeito” (RICOUER, 2007, p.107), logo, o vínculo original com a consciência e com o passado parece residir na memória: esse passado é meu passado. É, segundo Santo Agostinho (*apud* RICOUER, 2007), por esse traço, que a memória garante a continuidade temporal da pessoa e, por esse viés, a identidade.

Verifica-se, portanto, que de um lado, “as lembranças distribuem-se e se organizam em níveis de sentido, em arquipélagos, eventualmente separados dos abismos, de outro, a memória continua sendo a capacidade de percorrer, de remontar no tempo” (RICOUER, 2007, p.108), sem que nada, em princípio, proíba prosseguir esse movimento sem solução de continuidade. À vista disso, a narrativa mostra-se um lugar consentâneo à articulação das lembranças – no plural – e da memória – no singular –, denotando a diferenciação e a continuidade. Vejamos no conto “Olhos d’água”:

Lembro-me de que muitas vezes, quando a mãe cozinhava, da panela subia cheiro algum. Era como se cozinhasse, ali, apenas o nosso desesperado desejo de alimentos. As labaredas, sob a água solitária que fervia na panela cheia de fome, pareciam debochar do vazio do nosso estômago, ignorando nossas bocas infantis em que as línguas brincavam a salivar sonho de comida. E era justamente nesses dias de parco ou nenhum alimento que ela mais brincava com as filhas (EVARISTO, 2016, p.5).

Por meio da lembrança é possível a narradora-personagem retroceder rumo à infância, e notarmos o sentimento de que as coisas se passaram numa outra época. É essa alteridade que, por sua vez, servirá de ancoragem à diferenciação dos lapsos de tempo à qual a história procede na base do tempo cronológico. Assim, é plausível assegurar à memória o sentido de orientação de passagem do tempo que acontece em via de mão dupla – do passado para o futuro, de trás para frente –, mas também do futuro para o passado, segundo o movimento inverso de trânsito da expectativa à lembrança, através do presente vivo (RICOUER, 2007, p.108).

Ricouer (2007), nos seus estudos, postula sobre a admiração que sente com relação à memória, dentre as várias razões mencionadas pelo teórico estão as “imagens sensíveis” (2007, p.110), isto é, o fato de a memória “lembrar-se sem alegria da alegria, sem tristeza da tristeza” (2007, p.110), podemos observar tal ato no trecho anteriormente destacado. A partir da narrativa posta, percebemos certo lirismo nas lembranças da personagem, mas não há marcas de tristeza, apesar de a passagem demonstrar um momento precário da família. Outra operação da memória que Ricouer aventa como maravilhosa é o fato de a memória das “coisas” e a memória de mim mesmo coincidirem, assim, encontro a mim mesmo: “lembro-me de mim, do que fiz, quando e onde o fiz e da impressão que tive ao fazê-lo” (2007, p.110), como podemos observar em outro trecho do conto “Olhos d’água”:

Lembro-me ainda do temor de minha mãe nos dias de fortes chuvas. Em cima da cama, agarrada a nós, ela nos protegia com seu abraço. E com os olhos alagados de pranto balbuciava rezas a Santa Bárbara, temendo que o nosso frágil barraco desabasse sobre nós. E eu não sei se o lamento-pranto de minha mãe, se o barulho da chuva... Sei que tudo me causava a **sensação** de que nossa casa balançava no vento. (EVARISTO, 2016, p.17, grifo nosso)

No trecho destacado, notamos que a narradora-personagem lembra da sensação que experimentava quando acontecia fortes chuvas no barraco que morava enquanto era criança, reiterando as postulações de Ricouer (2007) sobre a maravilhosidade da memória, sendo possível lembrar de onde se estava, do que se estava fazendo e ainda do que sentia ao fazê-lo, sem de fato estar lá no momento presente. Ricouer (2007), constata que apenas os seres humanos dispõem da “sensação” (percepção) do tempo, e que essa sensação consiste no fato de a marca de anterioridade implicar a distinção entre o antes e o depois. Segundo Huston (2017, p.19), é por esse motivo que “todos os humanos elaboram formas de marcar o tempo (rituais, datas, calendários, festas sazonais etc.)” e a marcação é indispensável para eclosão das narrativas, pois somente assim é possível marcar o “eu”, construir, fabular⁵.

Continuando nosso diálogo com Huston (2017), segundo a autora, nós não temos lembranças da nossa primeira infância, pois “ainda não há um eu onde se possam colar as ficções” (2017, p.23), ou seja, nossa maneira de registrar o mundo, na primeira infância, era tão diferente que ela se tornou para nós, adultos, ilegíveis. Com esse raciocínio, a autora conclui que a “nossa memória é uma ficção” (HUSTON, 2017, p.24), e que isso não significa que ela seja falsa, mas que, mesmo não sendo solicitada, ela passa o tempo todo “ordenando, associando, articulando, selecionando, excluindo, esquecendo, em outros termos, construindo, fabulando” (HUSTON, 2017, p.24).

É por esse motivo que a “análise do tempo e análise da memória se sobrepõem” (RICOUER, 2007, p.35), e o esforço da memória é, em grande parte, esforço de datação: quando? Há quanto tempo? Quanto durou? Observemos essa análise do tempo no conto “Quantos filhos Natalina teve?”:

Um dia, enquanto diva gava em seus sonhos de pretensa dona, o telefone tocou. Era a patroa que ligava do estrangeiro, em prantos, e lhe pedia ajuda. Ela queria e precisava ter um filho. Só Natalina poderia ajudá-la. Ela não entendeu o telefonema nem as palavras da patroa. Ficou aguardando o regresso dos dois. **Daí a uns dias** a patroa voltou (EVARISTO, 2016, p.47, grifo nosso)

Nesse trecho do conto, verificamos a passagem do tempo e o esforço da memória da narradora para conseguir organizar a narrativa com relação ao acontecimento dos fatos

⁵ Apresentar em forma de ficção ou fábula; inventar.

mencionados. Percebemos ainda, com esse excerto, que o abuso da memória manipulada, devido a fragilidade do manuseio do tempo no ato de narrar a partir de lembranças, implica o também abuso do esquecimento. Sinaliza-se nesse ponto que a dificuldade primária de relação com o tempo, implica a fragilidade da identidade, pois a “relação com o tempo cria dificuldades em razão do caráter ambíguo da noção do mesmo” (RICOUER, 2007, p.94). Assim, a fragilidade da identidade consiste na fragilidade da resposta à pergunta “quem sou eu?”, dando forma à resposta: eis o que somos, nós. Somos tais, assim e não de outro modo. Nesse sentido, segundo Ricouer (2007, p. 94), “a fragilidade da identidade consiste da fragilidade dessas respostas em que pretendem dar a receita da identidade proclama e reclamada”.

Em vista disso, suponha-se a provocação de contar “a história de sua vida”, ao fazer a narrativa você não apenas esquece milhares de coisas como também deixa de lado outros milhares. Necessariamente, você escolhe os acontecimentos que considera mais notáveis, ou pertinentes, ou importantes. Para analisarmos esse aspecto com mais acuidade, observemos novamente o conto “Quantos filhos Natalina teve?”, que descreve a história de Natalina, do momento em que a personagem tem catorze anos até sua maioridade. Como o título já faz ver, Natalina tem alguns filhos ao longo de sua vida, mas, dos quatro filhos que tem, apenas um, o último, Natalina considera só seu:

Natalina ganhou preocupação nova. Ela não queria ficar com ninguém. Não queria família alguma. Não queria filho. Quando Toinzinho nasceu, ela e Tonho já haviam acertado tudo. Ela gostava dele, mas não queria ficar morando com ele. Tonho chorou muito e voltou para a terra dele, sem nunca entender a recusa de Natalina diante do que ele julgava ser o modo de uma mulher ser feliz. Uma casa, um homem, um filho... Voltou levando consigo o filho que Natalina não quis (EVARISTO, 2016, p.46).

Para elaborar a trajetória de todas as suas gravidezes, ou seja, “arranjar em uma narrativa” (HUSTON, 2017, p.24), a personagem traça o caminho que lhe parece mais pertinente para o tópico levantado. Assim, a linguagem ordena, mas “esquecemos muitas vezes: ordem não é sinônimo de *verdade*” (HUSTON, 2017, p.30, grifo da autora). Nesse sentido, a identidade enquanto percepção do “eu” nos vem das histórias, das ficções diversas que nos são inculcadas ao longo da nossa primeira juventude e das outras que vamos fabulando ao longo de nossa vida, organizando-as em narrativas.

1.1.2 Identidade e formação da memória de si

Precisamos nesse ponto, diferenciar a categoria identidade enquanto autodefinição ou auto atribuição que insere o indivíduo na narratividade quando configura um “eu” a partir das fabulações construídas, e a categoria de identidade que advém do processo de construção de

uma negritude⁶ que também “nasce a partir da tomada de consciência das diferenças entre ‘nós’ e ‘outros’ (MUNANGA, 2015, p.8). Essa diferenciação nos possibilitará examinar com mais propriedade o processo de assimilação cultural que é um ponto crucial para analisarmos racismo, pertencimento e possibilidades de novas construções históricas, antropológicas, etc. que diferenciem o “eu” do outro – enquanto ser que me anula, suprimindo minha identidade e tomando-a inferior.

No livro *Negritude: usos e sentidos* (2015), Kabengele Munanga afirma que, de maneira ideal, “a identidade cultural perfeita corresponderia à presença simultânea” de três componentes, sendo eles: “o fator histórico, o fator linguístico e o fator psicológico” (MUNANGA, 2015, p.7). Sabe-se, porém, que os processos identitários negros⁷ são abalados devido ao fato de o racismo imprimir duras marcas negativas, principalmente, nas suas vítimas diretas, sendo necessárias estratégias, práticas e movimentos capazes de reverter esse sistema. Por esse motivo, uma releitura “histórica, sociológica, antropológica e pedagógica” (MUNANGA, 2015, p.7) que vise “valorizar e compreender a humanidade e processo emancipatório do povo negro no Brasil e a nossa ascendência africana” (MUNANGA, 2015, p.7) faz-se necessária, até mesmo, afim de romper com processos de assimilação dos valores culturais do branco pelo negro.

Nesse sentido, o processo de assimilação cultural é potencializado a partir do uso e abuso da memória, pois, segundo Ricouer (2007, p.451), “lembrar-se é, em grande parte, não esquecer”, e lembrar-se de tudo é impossível, assim como narrar tudo também é impossível. Dessa forma, a narrativa comporta necessariamente uma dimensão seletiva, logo, “ver uma coisa é não ver outra. Narrar um drama é esquecer outro” (RICOUER, 2007, p.451). No conto “Olhos d’água”, por exemplo, apesar da narradora-personagem lembrar-se de tantas coisas, ela esquece algo que se mostra crucial para a construção de seu “eu” e de sua identidade, o que inclusive é o ponto de partida para suas retomadas memorialísticas: “De que cor eram os olhos da minha mãe?” (EVARISTO, 2016, p.15). Essa aparente simples pergunta, carrega um peso simbólico imensurável, movimentando lembranças que ficaram adormecidas durante muito tempo no inconsciente da personagem, vindo à tona e se mostrando também necessárias à construção de sua identidade negra, pois possibilita o resgate de sua ancestralidade ancorada na força das mulheres negras de sua família:

Reconhecia a importância dela na minha vida, não só dela, mas de minhas tias e todas as mulheres de minha família. E também, já naquela época, eu entoava cantos de louvor a todas nossas ancestrais, que desde a África vinham arando a terra da vida com as

⁶ Nos apoiaremos em Kabengele Munanga (2015) para refletirmos sobre esse termo.

⁷ Faremos essa distinção entre identidade e identidade negra para maior compreensão sobre a qual se fala.

suas próprias mãos, palavras e sangue. Não, eu não esqueço essas Senhoras, nossas Yabás, donas de tantas sabedorias. Mas de que cor eram os olhos de minha mãe? (EVARISTO, 2016, p.18)

Assim, podemos depreender o funcionamento dos usos e abusos da memória para história, ou seja, de que maneira são classificadas as narrativas que ganharão memória histórica e quais narrativas estarão relegadas ao esquecimento. Tal ação, é nomeada por Ricouer (2007) como: memória manipulada, pois a “ideologização da memória torna-se possível pelos recursos de variações oferecidos pelo trabalho de configuração narrativa” (RICOUER, 2007, p.98), logo, a forma como os personagens da narrativa são postos na trama, simultaneamente à história narrada, configura a narrativa, contribuindo para modelar a identidade dos protagonistas da ação ao mesmo tempo que os contornos da própria ação.

Dessa forma, a “memória imposta está armada por uma história ‘autorizada’, a história oficial, a história aprendida e celebrada publicamente” (RICOUER, 2007, p.98), portanto, para sairmos desse processo de arquivamento que nos foi inculcado, é preciso realizar uma ação, como a personagem do conto acima mencionado, primeiro com uma aparente simples pergunta, e depois com o movimento de volta da cidade para o campo.

De fato, uma memória exercitada é, no plano institucional, uma memória ensinada – muitas vezes, em espaços institucionalizados, como as escolas, por exemplo – gerando uma memorização forçada, arrolada em benefício da “rememoração das peripécias da história comum tidas com os acontecimentos fundadores da identidade comum” (RICOUER, 2007, p.98). No Brasil, os currículos se fecham nos ensinamentos e conhecimentos advindos da colonização europeia, e pouco oferecendo espaço para os saberes de África, afrodiaspóricos ou indígenas, causando assim, a oclusão da narrativa que configura a formação identitária da comunidade. Logo, a história europeia é, com frequência, a única ainda ensinada, aprendida, e também celebrada no território brasileiro, fazendo com que culturas outras, tão importantes quanto, para a constituição do povo sejam relegadas aos dias comemorativos⁸ – 19 de abril (Dia do Índio) e 20 de novembro (Dia da Consciência Negra) – e enviesados por caminhos ainda estereotipados. Este é, segundo Ricouer (2007, p.98), “um pacto temível (que) se estabelece entre rememoração, memorização e comemoração”, produzindo a manutenção desse ciclo que visa manter a supremacia branca intacta.

Segundo Kabengele Munanga (2015), no cotidiano, o negro enfrentará o seu universo, forjado e imposto e isso irá lhe fazer se perguntar se, afinal, o colonizador não tem um pouco de razão: “Será que não somos mesmo ociosos ou medrosos, deixando dominar e oprimir por

⁸ Salientamos também que esses dias em muitos aspectos prestam-se à reflexão e não apenas à comemoração.

uma minoria estrangeira?” (MUNANGA, 2015, p.34). Albert Memmi (2016, p.117), destaca que “a existência do colonizador demanda e impõe uma imagem do colonizado”, isto é, o retrato de acusação criado pelo colonizador, caracteriza o colonizado, criando, por exemplo, a dialética: “enobrecimento do colonizador – rebaixamento do colonizado” (MEMMI, 2016, p.117), tal retrato vai construindo mitos assimiláveis por ambas as partes e perpetuados a partir da memória exercitada.

De maneira análoga, Jaques Le Goff (2003), argumenta que “a falta ou a perda, voluntária ou involuntária, da memória coletiva nos povos e nas nações pode determinar perturbações graves da identidade coletiva” (LE GOFF, 2003, p.402), essa intervenção é nomeada pelo teórico como: amnésia coletiva, pois ela não se dá apenas como uma perturbação no indivíduo – que envolve perturbações mais ou menos graves da presença da personalidade –, mas coloca em jogo a luta das forças sociais pelo poder. Logo, o que se percebe é que “tomarem-se senhores da memória e do esquecimento é uma das grandes preocupações das classes, dos grupos, dos indivíduos que dominaram e dominam as sociedades históricas” (LE GOFF, 2003, p.403), desse modo, os esquecimentos e os silêncios da história são reveladores desses mecanismos de manipulação da memória coletiva.

Precisamos, nesse ponto, pensar sobre a distinção entre culturas orais e culturas escritas e de que maneira as funções confiadas à memória, parecem fundadas no fato de as relações entre estas culturas se situarem a meio caminho de duas correntes, “uma afirmando que todos os homens têm as mesmas possibilidades; a outra estabelecendo, implícita ou explicitamente, uma distinção maior entre ‘eles’ e ‘nós’” (LE GOFF, 2003, p.404), ou seja, construindo, a partir da linguagem, afastamento entre seres e impondo assimilação de uma cultura sobre outra, sendo uma das estratégias utilizadas pela colonização para destruir a memória coletiva dos colonizados, como propõe Munanga (2015).

De acordo com Goody (1977), nas sociedades sem escrita não há unicamente dificuldades objetivas na memorização integral, palavra por palavra, mas também o fato de que “este gênero de atividade raramente é sentido como necessário”, logo, “o produto de uma rememoração exata” aparece nestas sociedades como “menos útil, menos apreciável que o fruto de uma evocação inexata” (GOODY, 1977, p.38). Assim, enquanto que a reprodução mnemônica palavra por palavra estaria ligada à escrita, as sociedades sem escrita, excetuando certas práticas de memorização, das quais a principal é o canto, atribuem à memória “mais liberdade e mais possibilidades criativas” (LE GOFF, 2003, p.406).

Conceição Evaristo se mostra consciente desse processo de domínio da cultura escrita sobre a cultura oral, por esse motivo, a autora busca uma agregação pela busca de uma

experiência coletiva pelos meios de comunicação acessíveis, por exemplo, a forma do livro ser escrito, em forma de narrativa, com o encadeamento da esquerda para direita, em linhas diagonais, é uma forma da cultura europeia; podemos também pensar nos gêneros escritos, na estruturação do texto de maneira geral, que são formas já conhecidas também na nossa cultura colonizada e que encontram menos entraves para angariar público e chegar com mais intensidade a mais leitores. Essa estratégia mostra-se como uma engenhosidade das estruturas de arte de segregação e agregação:

A primeira se inspira principalmente na experiência coletiva e visa a meios comunicativos acessíveis. Procura, neste sentido, incorporar-se a um sistema simbólico vigente, utilizando o que já está estabelecido como forma de expressão de determinada sociedade. A segunda se preocupa em renovar o sistema simbólico, criar novos recursos expressivos e, para isto, dirige-se a um número ao menos inicialmente reduzido de receptores, que se destacam, enquanto tais, da sociedade” (CANDIDO, 2000, p.33).

Como estratégia de segregação, visando renovar o sistema simbólico, nota-se que há uma preocupação da autora em renovar sistemas, criar novos recursos, seja por uma construção de experiências, de construção de identidades, a partir da tentativa expressiva de manter e ressaltar na construção de seus textos a linguagem oral. Fazer com que essas estruturas narrativas orais e escritas coabitem é importante para resgatar memórias de África, além de funcionar como método de resistência. Vejamos um trecho do conto “Luamanda” também presente no livro *Olhos d’água* (2016):

Depois, em outro tempo, quando já acumulada de várias vivências, ela deparou-se com um homem que viria inaugurar novos ritos em seu corpo. Um a sensação estranha, algo como um jorro-d’água ou um tapa inesperado caiu sobre o rosto de Luamanda, ao avistá-lo pela primeira vez. Ele sorriu. Ela sentiu o sorriso desgrudando da face dele e mordendo lá dentro dela. O coração de Luamanda coçou e palpitou, embora a cara da lua nem estivesse escancarada no céu. Não fazia mal, a lua viria depois. E veio, várias vezes. Lua cúmplice das **barrigas-luas** de Luamanda. Vinha para demarcar o tempo grávido da mulher e expulsar, em lágrimas amnióticas e sangue, os filhos: cinco. Navegação íntima de seu homem no **buraco-céu** aberto de seu corpo. O amor é um poço misterioso onde se acumulam **águas-lágrimas?** (EVARISTO, 2016, p. 60, grifo nosso)

As palavras destacadas nesse trecho demonstram a construção de palavras compostas que não existem na nossa língua considerada padrão, mas que dentro da narrativa incitam uma completude do que a autora almeja passar para o seu público leitor, buscando a oralidade própria das narrativas africanas e negro-brasileiras. Observemos com um excerto da entrevista concedida e publicada no jornal Correio a preocupação da autora com seu elaborar de palavras:

O ato de escrever é trabalhoso, mas é extremamente gratificante. Eu não perco de vista que estou trabalhando com a arte das palavras. A literatura não é só jogar as palavras, tem toda uma estética que vai fundamentar a construção do seu texto. Você tem de cuidar desde a escolha das palavras ao modo como você constrói as frases. Eu não nasci rodeada de livros, mas de palavras. Eu não toco nenhum instrumento, me considero sem ritmo – mesmo as pessoas dizendo que meus textos têm uma cadência.

Tenho um encantamento muito grande pelas palavras. Algumas delas, podem me despertar para um texto escrito. Sou mineira, e de tal maneira sou marcada pela cultura bantu. Eu utilizo palavras do português arcaico, próprias do vocabulário mineiro. **Gosto muito das palavras compostas, porque quando elas estão sozinhas às vezes não dão conta do que quero dizer.** Eu gosto de ler o texto alto para escutá-lo. O nome do personagem e do título não vêm de uma vez. Eu imagino se o personagem é merecedor daquele nome. A literatura é a arte da palavra, eu não perco isso de vista isso, nem sobre que tipo de conteúdo quero trabalhar, quais histórias me interessam contar. São sempre histórias profundamente marcadas pela minha subjetividade (CORREIO, Entrevista concedida por Evaristo, 2017, grifo nosso).

Observa-se, nesse trecho, que a autora destaca ser atravessada pela cultura bantu dos povos Bantu do grupo Kongo, localizado no centro-oeste africano. Para esse povo a “Existência não se realiza por si própria, e sim por sua relação com o ser humano” (LOPES, 2021, p.35), por esse motivo, o ser humano, para o grupo Bantu, é “como uma força, um fenômeno digno de perpétua veneração, desde a concepção até a morte física” (LOPES, 2021, p.35). Começamos a compreender esses pontos que atravessam a obra de Conceição Evaristo nos propiciam maior entendimento sobre memória e ancestralidade que visamos apresentar nesse capítulo.

Outro ponto que se destaca nas culturas orais segundo Le Goff (2003), seria o primeiro domínio onde se cristaliza a memória coletiva dos povos sem escrita, aquele que dá um fundamento – aparentemente histórico – “à existência das etnias ou das famílias, isto é, dos mitos de origem” (LE GOFF, 2003, p.404), tais mitos, corroboram para a transmissão de saberes-memórias que não são “palavra por palavra”, pois os homens-memória, na ocorrência narradores, não desempenham o mesmo papel que os mestres-escolas (e a escola não aparece senão com a escrita), assim, não se desenvolve em torno deles uma aprendizagem mecânica automática. Observemos o mito que explica porque é que poucas pessoas têm muita sabedoria, outras têm pouca e muitas não têm nenhuma:

Certo dia, Ananse Kokrofu, a grande aranha de respeitável memória, começou a preocupar-se com o estado em que se encontrava a sabedoria do mundo. Os homens não se interessavam por ela como deviam. Pelo que sabia da sua experiência com o gênero humano, que não era pouca, grande quantidade de conhecimentos estava a perder-se. No entanto, embora as gerações de então não tivessem entendimento para respeitar como deviam a sabedoria, as gerações do futuro, dizia Ananse, ficariam satisfeitas por utilizar tudo quanto pudessem dela. Por isso, decidiu reunir toda a sabedoria do mundo e guardá-la em segurança no cimo de uma árvore. Dizem os mais velhos que, a certa altura, Ananse conseguiu acabar de recolher toda a sabedoria do mundo. Meteu-as numa cabaça e começou a trepar a uma enorme palmeira. Mas, a meio do caminho viu-se atrapalhado: tinha amarrado a cabaça à sua frente e esta dificultava-lhe a subida. Nessa altura, o seu filho Ntikuma, que estava a olhar para ela lá de baixo, gritou numa voz jovem e aguda: ‘Pai, se tivesses contigo toda a sabedoria do mundo, terias atado a cabaça às costas.’ Isto era demais até para Ananse, que estava cansado de longo trabalho. Num acesso de mau humor, desatou a cabaça e atirou-a ao chão. A cabaça partiu-se e a sabedoria espalhou-se por toda a parte. Algum tempo depois, os que tinham aprendido a lição aproximaram-se e começaram a meter nas suas próprias cabaças tudo o que conseguiam encontrar, isto

explica porque é que poucas pessoas têm muita sabedoria, outras têm pouca e muitas não têm nenhuma (DAVIDSON, 1969, p. 17).

Ananse seria no saber dos povos africanos e afro-diaspóricos aquela que “compõem a estampa da existência” (OLIVEIRA, 2018, p. 249) a partir dos fios da memória. A sabedoria, portanto, é, segundo Oliveira (2018, p. 331), “um conhecimento coletivo”, “fruto da experiência comunitária de uma etnia, fruto de um conhecimento que atravessa transversalmente o tempo vivido e o tempo do mito, mesclando, em amálgama, o Grande Tempo do Ontem com o efêmero Tempo do Agora”, nesse sentido, para educar o Brasil com Sabedoria é preciso de uma pedagogia que valorize os ensinamentos dos ancestrais, e não apenas formule conhecimentos eurocêntricos, pois isso geraria – e gera – apenas assimilação de conhecimentos brancocêntricos, e, assim, proporcionando o arquivamento de um certo tipo de memória.

Podemos perceber esse processo de assimilação no conto “O cooper de Cida”, em que a personagem, uma mulher negra, parece ter uma relação problemática com o tempo: “corria o tempo todo querendo talvez vazar o minguido tempo do viver” (EVARISTO, 2016, p.65). Cida é inserida na narrativa como uma mulher vencedora de outras distâncias, “já saltara montanhas e divisas de um tempo-espaço que ficara para trás” (EVARISTO, 2016, p.66), esse tempo-espaço é situado como lembrança “como era mesmo sua cidade natal? Não sabia bem” (EVARISTO, 2016, p.66), demonstrando desde já o processo de luta social que a personagem teve que passar para conseguir chegar onde está no presente, demonstrando que, provavelmente, Cida morava em alguma cidade do interior, em que ainda era possível viver de maneira lenta, mas esse ambiente nunca foi do agrado da garota que sempre preferia o sentimento da urgência, das brincadeiras de corrida e dos desafios que fossem possíveis medir o tempo gasto na tarefa feita.

A personagem passou por uma mudança quando viajou para o Rio de Janeiro pela primeira vez, e conheceu a velocidade dos carros, o amontoado e a correria das pessoas e descobriu “no turbilhão da cidade um jogo de caleidoscópio formado por peças, gente-máquinas se cruzando, entrecortando braços, rodas, cabeças, buzinas, motos, pés e corpos aromatizados pela essência da gasolina” (EVARISTO, 2016, p.66). E nisso, Cida descobriu que existiam outras pessoas portadoras de urgência de vida que ela trazia consigo.

Mais tarde, aos 17 anos, a menina pôde regressar para morar na cidade maravilhosa. A vida seria o ritmo acelerado do seu desejo:

Trabalho, trabalho, trabalho. O dia entupido de obrigações. A noite festejada por encontros rápidos de gozo. Os amores tinham que ser breves. Cursos, estudos, somente a queles que proporcionassem efeitos imediatos (EVARISTO, 2016, p.67).

Mas um dia, Cida teve o desejo pachorrento de querer parar, e, sem querer, permitiu a lentidão aos seus passos e pela primeira vez começou a ver coisas que sempre estiveram ao seu redor, como o mar. E percebeu que a natureza, em sua monotonia, repetia por séculos os mesmos atos: o raiar do dia, o sol, a lua; e percebeu que isso muito se assemelhava a ela que levantava, corria, saía e voltava. E nessa monotonia, Cida pôde sentir o coração e os seios e “lembrou-se então de que era uma mulher e não uma máquina desenfreada, louca, programada para correr” (EVARISTO, 2016, p.68).

Cida começou a refletir que as pessoas que estavam ao seu redor pareciam aproveitar a vida, como o homem no mar às 6h50 da manhã, ou os mendigos que cruzavam o seu caminho. “Ou o tempo não se media com moeda, ou as horas, os dias, os anos não seriam medidas justas do tempo. Ela estava com vinte e nove anos. Pouco? Muito? Medir, comparar, aquilatar os anos em relação a quê?” (EVARISTO, 2016, p.69). Mas Cida começou a perceber que era preciso voltar para casa e incorporar novamente o cotidiano, no entanto, não fez isso. Decidiu não ir trabalhar, queria parar um pouco e não fazer nada, ela queria um tempo para ela.

Transpassada por violências que atingem o ser mulher negra na sociedade afrodiáspórica, Cida adentra o processo de assimilação que advém, com frequência, do negar-se a si, da posição de inferioridade e exploração promulgada pela escravidão moderna. Compreendendo esse processo, torna-se possível refletir sobre o motivo pelo qual a personagem encontra tantos conflitos com o tempo. Esse sentimento de que está sempre perdendo tempo, de que está atrasada, de que precisa fazer mais, são reflexos das causas já mencionadas, que arrojam a mulher negra à máquina capitalista, sob narrativas de democracia racial, social e de gênero que são inexistentes na sociedade brasileira, mas que promovem a supervalorização do sistema meritocrático.

Apesar de não ser mencionado na narrativa, podemos, com facilidade, ver um homem branco na seguinte cena:

Um nadador brincava repetidas vezes com os braços e cabeça na água. Cida aguardou cá fora desejando ansiosa que ele saísse. **Ela queria saber o tempo dele, barganhar momentos, pedir um tempo emprestado talvez.** Como uma pessoa, em plena terça-feira, às seis e cinquenta e cinco da manhã, podia estar tão tranquilamente brincando no mar? Deveria ser extremamente rico. Viver de juros. (EVARISTO, 2016, p.68, grifo nosso)

Verificamos com esse trecho que, enquanto Cida corria para tudo, até mesmo para os prazeres da vida que lhe eram negados “O dia entupido de obrigações. A noite festejada por encontros de rápidos gozos. Os amores tinham que ser breves” (EVARISTO, 2016, p.67), o homem, já, naturalmente, privilegiado pelo seu gênero e, como supomos pela narrativa, também pela sua classe social, possuía condição de desfrutar do tempo, da natureza, da vida, coisas que,

apesar de serem concedidas de maneira equivalente a ambos os personagens, devido às assimilações, são negadas à Cida, e concomitantemente, a várias mulheres negras.

Nos atentando ao fragmento destacado percebemos ainda a potência da escrita de Evaristo quando se trata dessa consciência do grau de exclusão que as mulheres negras sofrem. O momento que a personagem almeja barganhar tempo com esse homem e poder também ficar em plena terça-feira, às seis e cinquenta e cinco da manhã, tranquilamente brincando no mar denota o quão frágil é o sistema que se coloca como igualitário, enquanto nem mesmo o tempo – pensando que até mesmo a formulação de passagem do tempo que vivenciamos é europeia – é idêntica para todos, e se mostra ainda mais distante entre homens brancos de classe alta e mulheres negras de classe média e baixa.

Considerando os apontamentos feitos no conto “O cooper de Cida”, podemos compreender como se aplica o processo de assimilação da cultura europeia e de suas formulações sobre os corpos e saberes africanos e afrodiáspóricos, e ainda, de que maneira esse sistema se instaura a partir da memória coletiva manipulada e é arquivada como sendo a única possível.

Nota-se, portanto, que “o arquivo não é apenas um lugar físico, espacial, é também um lugar social” (RICOUER, 2007, p.175), ou seja, quando a sociedade visa, com esforços, valorizar a cultura escrita, ao invés da oral, ela também está determinando um lugar a todos os saberes provenientes dessa cultura e conseqüentemente, aos povos descendentes dessa, formando e moldando uma identidade possível.

1.1.3 Processos de assimilação e dissimulação

É preciso nos atentarmos ao outro lado do processo de assimilação – que se dá pela perpetuação da memória –, o processo de dissimulação, que é anterior e se liga ao esquecimento. Quando se iniciou a formação do eurocentrismo, a partir do século XVI, ou, como nomeia Coronil (1996), do ocidentalismo, entendido como o imaginário dominante do mundo moderno/colonial permitiu-se legitimar a dominação e a exploração imperial, que se começou a formular, com base nesse imaginário, “o outro (sem religião certa, sem escrita, sem história, sem desenvolvimento, sem democracia)” (BERNARDINO-COSTA, GROSFUGUEL, 2016, p.4), pontos que foram vistos como sinônimos de atrasado em relação à Europa.

Sob esse *outro* é que se exerceu o “mito da modernidade”, segundo Bernardino-Costa e Grosfoguel (2016), em que a civilização moderna europeia se autodescreveu como a mais desenvolvida e superior e, por isso, com a obrigação moral de desenvolver os primitivos, a despeito da vontade daqueles que são nomeados como primitivos e atrasados (DUSSEL, 2005).

Como se sabe, esse imaginário dominante não somente descreveu um mundo, como o “inventaram” ao efetuarem as classificações moderno/coloniais, promovendo um sistema de classificações dos povos do mundo e um processo de “dissimulação, esquecimento e silenciamento de outras formas de conhecimento que dinamizavam outros povos e sociedades” (BERNARDINO-COSTA, GROSGOQUEL, 2016, p.4).

Nesse sentido, segundo Bernardino-Costa e Grosfoguel (2016), a modernidade é feita a partir da Europa como *locus* de enunciação, formulando assim a colonialidade sobre o outro, isto é, construindo uma dualidade, que visa condensar culturas, memórias e identidades diversas em uma única denominação, como posiciona Quijano:

A história é, contudo, muito distinta. Por um lado, no momento em que os ibéricos conquistaram, nomearam e colonizaram a América (cuja região norte ou América do Norte, colonizarão os britânicos um século mais tarde), encontraram um grande número de diferentes povos, cada um com sua própria história, linguagem, descobrimentos e produtos culturais, memória e identidade. São conhecidos os nomes dos mais desenvolvidos e sofisticados deles: astecas, maias, chimus, aimarás, incas, chibchas, etc. Trezentos anos mais tarde todos eles reduzem-se a uma única identidade: índios. Esta nova identidade era racial, colonial e negativa. Assim também sucedeu com os povos trazidos forçadamente da futura África como escravos: achantes, iorubás, zulus, congos, bacongos, etc. No lapso de trezentos anos, todos eles NÃO eram outra coisa além de negros (QUIJANO, 2005, p.12).

Resultou-se da história do poder colonial duas implicações decisivas: (1º) “todos aqueles povos foram despojados de suas próprias e singulares identidades históricas” (QUIJANO, 2005, p.12); (2º) “sua nova identidade racial, colonial e negativa, implicava o despojo de seu lugar na história da produção cultural da humanidade” (QUIJANO, 2005, p.12), isto é, daí em diante não seriam nada mais que raças inferiores, capazes somente de produzir culturas inferiores. Implicava também, segundo Quijano, a realocação no novo tempo histórico constituído com a “América primeiro e com a Europa depois” (2005, p.12). Desse momento em diante, povos advindos de África e povos considerados índios passaram a ser *o passado*, em outras palavras, “o padrão de poder baseado na colonialidade implicava também um padrão cognitivo, uma nova perspectiva de conhecimento dentro da qual o não-europeu era o passado e desse modo inferior, sempre primitivo” (QUIJANO, 2005, p.12).

Assim, para que haja a manutenção de retratos do colonizador e do colonizado assimiláveis, faz-se necessário que os sistemas se recriem continuamente, ou seja, produzam dissimulação. Nesse sentido, o triunfo do documento/arquivo acontece, no século XX, como forma de criar monumentos com a finalidade de “ligar-se ao poder de perpetuação, voluntária ou involuntária, das sociedades históricas” (LE GOFF, 2003, p.512). A partir desse momento, a revolução documental tende a promover uma nova unidade de informação: “que visa conduzir ao acontecimento e a uma história linear, a uma memória progressiva” (LE GOFF, 2003, p.512),

a partir desse momento, a memória coletiva, segundo a cultura europeia, valoriza-se, pois, institui-se em patrimônio cultural.

Sabe-se que o novo documento exige uma nova erudição que “balbucia ainda e que deve responder simultaneamente às exigências do computador e à crítica da sua sempre crescente influência sobre a memória coletiva” (LE GOFF, 2003, p.512), note que, se a erudição dos povos europeus para acompanhar a memória arquivada mostra-se, no século XX, ainda em balbucios, o domínio da escrita entre povos africanos – que possuem como cultura dominante a oralidade – são ainda mudas, logo, percebe-se por qual motivo pouco se possuem documentos sobre a história de África antes do processo de escravização que a partir do século XVI, e ainda, a dificuldade de fazer o resgate dessas culturas para compreendermos nossa ancestralidade.

A memória coletiva, por esse ângulo, não é somente uma conquista, mas também um instrumento e um objeto de poder, pois busca pela sobreposição de uma cultura à outra, a disseminação daquela que possui mais fragilidade, isto é, a que perpetua pela via oral por intermédio da memória. Alguns teóricos defendem que a língua se configura como um dos recursos de poder de maior força, uma vez que, segundo Fanon (2008), todo idioma é um modo de pensar e o fato de o negro recém-chegado adotar uma linguagem diferente daquela da coletividade em que nasceu, representa um deslocamento, uma clivagem, sendo o primeiro grau de sepultamento de sua originalidade cultural⁹.

Mais uma vez se evidencia a importância de autores negro-brasileiros saberem transitar entre essas culturas – agregando e segregando – como empreende Conceição Evaristo em seu projeto decolonial, demonstrando que “os sujeitos coloniais que estão nas fronteiras – fisicamente e imaginários – da modernidade não eram e não são seres passivos” (BERNARDINO-COSTA, GROSFOGUEL, 2016, p.4), em outras palavras, o pensamento da fronteira é a resposta epistêmica dos subalternos ao projeto da modernidade (GROSFOGUEL, 2009).

1.1.4 O corpo na categoria Memória

Oliveira (2018), afirma que o corpo é ancestral, no entanto, precisamos nos atentar para o fato da indispensabilidade da análise desse conceito para a existência da memória enquanto categoria. Isto porque, o corpo é o primeiro a ser atravessado pela cultura, bem como, é o meio

⁹ Segundo Kabengele Munanga (2015) os negros africanos que foram trazidos para o Brasil não sofreram muito com essa mudança de linguagem, afinal, em sua maioria, eles advinham de países cuja língua materna era portuguesa, no entanto, algumas diferenciações da pronúncia eram evidentes, fazendo com que tivessem que se adaptarem.

pelo qual é possível construir narratividade, seja ela oral ou escrita. Para tanto, observemos, nesse ponto das análises, a perspectiva do corpo nos estudos sobre memória.

Segundo Ricouer (2007):

Não nos lembramos somente de nós, vendo, experimentando, aprendendo, mas das situações do mundo, nas quais vimos, experimentamos, aprendemos. Tais situações implicam o próprio corpo e o corpo dos outros, o espaço onde se viveu, enfim, o horizonte do mundo e dos mundos, sob o qual alguma coisa aconteceu (RICOUER, 2007, p.53).

Nesta afirmativa, Ricouer (2007) nos coloca diante de um corpo visualizado a partir da lembrança, isto é, os corpos que vemos e a construção dos espaços que circulamos atravessam as lembranças dos nossos próprios corpos. Analisaremos essa questão a partir do conto “Zaíta esqueceu de guardar os brinquedos”, em que a construção do espaço vai se formando a medida em que a menina caminha em busca da figurinha-flor que possivelmente estava com a irmã:

Zaíta seguia distraída em sua preocupação. Mais um tiroteio começava. Uma criança, antes de fechar violentamente a janela fez sinal para que ela entrasse rápido em um barraco qualquer. Um dos contedores, ao notar a presença da menina, imitou o gesto feito pelo garoto, para que Zaíta procurasse abrigo. Ela procura, entretanto, somente a sua figurinha-flor (EVARISTO, 2016, p.76)

Se o final do conto não fosse trágico e Zaíta conseguisse chegar bem em casa, contaria para a sua mãe que caminhava com preocupação em busca de sua figurinha-flor em meio a favela, enquanto ouvia tiros (lembrança de seu corpo e do seu espaço), assim como, Zaíta também poderia contar que um garoto e um contedor ainda haviam gesticulado para ela para que se escondesse ou ainda narrar sobre a movimentação que via nos barracos na ânsia que todos sentiam de se esconderem (lembrança do corpo e do espaço do outro), formando assim, o horizonte sob o qual alguma coisa aconteceu.

Notemos, nesse ponto, o que Ricouer (2007, p.57) estabelece como sendo “a transição da memória corporal para a memória dos lugares”, que é assegurada, segundo o teórico, por atos tão importantes como orientar-se, deslocar-se, e, acima de tudo, habitar, muito presentes no excerto acima destacado. Assim, as “coisas” lembradas são intrinsecamente associadas a lugares, é de fato nesse nível primordial que se constitui o fenômeno dos “lugares de memória” antes de que eles se tornem uma referência para o conhecimento histórico (RICOUER, 2007, p.57-58). O corpo constitui, desse ponto de vista, “o lugar primordial, o aqui em relação ao qual todos os outros lugares que são lá” (RICOUER, 2007, p.57-58).

Depreendemos, portanto, que a memória enquanto categoria, liga-se ao corpo, pois este é o primeiro a ser atravessado pelo espaço e pela vivência de si e do outro, por essa razão é possível associar, como bem afirma Ricouer (2007), a memória corporal ao lugar, que só será remontado pela construção da rememoração, ou seja, da ação da memória capaz de criar

variantes sobre o que foi vivido gerando um sentimento de familiaridade ou de estranheza. Esta remontagem, ou relembração, ou rememoração, constitui a memória secundária, pois convida a relatar os atravessamentos vivenciados pelo corpo, isto é, pelo nível primordial da memória.

O corpo é, nesse sentido, primordial para a memória, para que haja a remontagem de um lugar, ou seja, narratividade, pois, a simetria entre espacialidade e temporalidade é completa: “aqui” e “agora” ocupam a mesma posição, ao lado de “eu”, “tu”, “ele” e “ela”, entre os dêiticos que pontuam nossa linguagem. Aqui e agora constituem lugares e datas absolutos (RICOUER, 2007, p.57-58), pois se tornam verdadeiros a partir da narrativa posta pelo “eu”, sobre o espaço relatado.

A remontagem do espaço pelo pensamento é a memória como uma forma de “ordenamento da cultura, mas a cultura, pensada aqui como movimento, é muito mais do que mero ordenamento lógico. Ela é um mosaico perceptivo” (OLIVEIRA, 2018, p.81), como pudemos perceber na explanação sobre trecho destacado de Evaristo, Zaíta vai montando um mosaico a partir de sua percepção sobre o espaço que, simultaneamente, se liga à percepção do tempo, como já posicionamos anteriormente. Por esse motivo, apesar de o corpo ser objeto primordial para a memória para que se crie uma narratividade ordenada e lógica, ele não é memória em si, “o corpo é mais que uma memória. Ele é uma trajetória. Uma anterioridade. Uma ancestralidade” (OLIVEIRA, 2018, p.131).

1.1.5 A categoria Memória em território brasileiro

Compreender que não podemos analisar a categoria Memória na narrativa de Evaristo apenas pela perspectiva africana e, muito menos, pela perspectiva europeia, nos leva a um deslocamento necessário. É comum vermos dissertações e teses analisadas apenas sob um ou outro ponto de vista, em especial, pelo aspecto europeu, afinal, como vimos, há muito mais profundidade teórica e desdobramentos, devido aos séculos de sobreposição de seus conhecimentos. No entanto, com esse percurso – e com as interlocuções possíveis – podemos destacar pontos importantes para a compreensão da categoria Memória: processos de dissimulação e assimilação; identidade e identidade negra; lembrança; memória do corpo e memória do espaço, oralidade; arquivo, etc.

A partir dessas análises o que se evidencia é que memória sempre teve como função o ato de “guardar”. Em continente africano, pré-colonial, as memórias, como vimos, eram passadas de maneira exclusivamente oral e eram inventariadas, com o intuito de resguardar genealogias de famílias, clãs e etnias. Por outro lado, com a construção da categoria Memória, a partir da perspectiva europeia, percebe-se que essa visa um arquivo, e ressalta que os

processos de colonização tinham como objetivo dizimar todo e qualquer saber que não se adequasse aos seus arquivos escritos. Ou seja, nesse processo, o continente africano foi um dos relegados aos processos de esquecimento, dissimulação de seus próprios saberes e assimilação dos conhecimentos do outro, devido a imposição colonial.

Nesse percurso, os negros afro-diaspóricos passaram, além do processo de colonização em seu país, a perda de suas memórias pelo Atlântico, e todas as imposições coloniais em um novo país que não era o seu. Sendo, portanto, descendentes desse constante ataque aos processos memorialísticos, os negro-brasileiros se encontram, em muitos aspectos, em um limbo – em grande medida, de não saber onde se ancorar para construir a sua identidade. Assim, faz-se necessário realizar esse resgate de uma memória que seja profícua, que vigore em território brasileiro e que seja consentâneo, não só para analisar as narrativas Evaristianas, mas também para compreender a nossa própria vivência.

Mas fazer esse resgate depende de movimento. Depende da desvinculação do real unívoco que o marasmo estático do arquivo proporciona. Por isso entrar no barco da memória é necessário. Precisamos sair pelo Atlântico recolhendo os fragmentos memorialísticos dos nossos antepassados, suas vivências, suas danças, seus cantos...

Precisamos – com nossa escuta atenta – captar prenúncios de liberdade. Liberdade de um arquivo que não contempla o nosso ser. É preciso uma memória que contemple o ser brasileiro, não africano. Que contemple também o negro e não apenas branco. Para tanto, é preciso escuta, pois a nossa ancestralidade é oral. É preciso movimento, pois a nossa memória africana circulava como sangue pelo corpo. É preciso de corpo para o movimento da dança. É preciso elos, entre o que foi, o que é, e o que será.

1.2 Em direção à Ancestralidade

Ancestralidade é o vento assoviando nas folhas, as goticulas de chuva umedecendo a grama e o pio da coruja na mata.

(Eduardo David de Oliveira)

Antes de nos adentrarmos efetivamente nas reflexões sobre a categoria de Ancestralidade, faz-se necessário situarmos o leitor sobre a abordagem metafórica que será empregada para que as análises desse conceito sejam profícuas. Assim, partiremos da premissa de que o corpo é anterior ao espaço e ao tempo, e que só a partir dele inaugura-se uma existência – uma narratividade, uma temporalidade –, logo, tudo antes era vazio. A partir da construção

do “eu”, é possível criar narrativas; narrativas essas que são cromatizadas com matizes diversos de culturas distintas, dessa forma, quando falarmos em: *cor, matiz, tonalidade*, estamos falando sobre cultura, pois cada uma delas possui as suas peculiaridades.

Ao fabular, isto é, criar narrativas, puxamos um fio, ou seja, buscamos algo em nossa memória, para tecer uma conversa – um discurso –, assim, quando falarmos em *fio*, estamos falando sobre memória. E, pelo tecer desses fios-memórias, vamos nos criando, e assim, preenchendo o nosso espaço-ser que antes era vazio, formando uma estampa, com esses fios, logo, formando uma identidade que pode ser de diversas maneiras possíveis dependendo do tipo de fio e matiz que escolhermos – ou formos levados a escolher. Em vista disso, a *estampa* que se forma, a partir da nossa costura e de nossas vivências, é a nossa identidade.

Tecer estampas-identidades, portanto, não nos exige muito, afinal, somos expostos diariamente a diversos tipos de arquivos memórias que já estão pré-estabelecidos. Mas como sabemos, muitas vezes, os saberes de África são relegados ao esquecimento, o que nos suscita, enquanto seres afrodiaspóricos fazer movimento para restituir os fragmentos memorialísticos dispersados pelo Atlântico. Para isso, é preciso acessar algo que é invisível, mas que sempre está presente enquanto possibilidade de transcendentalidade: a ancestralidade. No entanto, a ancestralidade só é acessada a partir do movimento, do barulho do tambor, do deslocamento provocado pela dança, visto que, ela deve transgredir os espaços dos arquivos estáticos estabelecidos como verdadeiros.

Tendo em vista essa organização metafórica, evocamos que, precedentemente, nessa pesquisa, pontuamos alguns aspectos sobre o tema cultura, até mesmo para compreender os processos de dissimulação e assimilação, mas, nesse ponto, buscaremos oferecer maior substância ao conceito, pois ele torna-se significativo na articulação desse debate.

Para esse fim, principiaremos das postulações de Sodré (1983) sobre cultura ser “uma dessas palavras metafóricas (como, por exemplo, liberdade) que deslizam de um contexto para o outro, com significações diversas” (1983, p.8), assim, é preciso demonstrar que a palavra cultura funciona como um fenômeno discursivo que tem suas especificidades de uso em cada sociedade nacional. Por isso, segundo Sodré (1983), é necessário relacioná-la com ideologia, destinando a indicar os efeitos sociais de poder sobre o sentido.

Em sua origem, a palavra cultura vem do termo em latim *colere*, que significa cuidar, cultivar e crescer. Assim, para entendermos o conceito, é preciso compreender que, primordialmente, a ideologia Europeia concebia como sociedade civilizada, aquela que possuísse alto nível cultural, ou seja, quando vemos que nela “se cultiva e adequadamente se providencia tudo o que serve para a exploração da terra pelo homem e para a proteção dele

frente às forças da natureza; em suma, tudo o que lhe é proveitoso” (FREUD, 2020, p.35), aquela em que

os rios que ameaçam inundar as terras têm seus cursos regulados, e suas águas são conduzidas por canais até os lugares que delas necessitam. O solo é cuidadosamente trabalhado e plantado com a vegetação que lhe for apropriada, os tesouros minerais das profundezas são extraídos com diligência e usados na fabricação dos instrumentos e aparelhos necessitados. Os meios de transporte são abundantes, rápidos e confiáveis, **os animais selvagens e perigosos se encontram exterminados, e prospera a criação daqueles domesticados.** (FREUD, 2020, p.35, grifo nosso)

Diante dessa postulação feita por Freud (2020), evidencia-se o motivo de o continente africano ser compreendido, no imaginário coletivo, como aquele que possui apenas animais selvagens e, através das formações de ideologias europeias apenas desse continente poderia se originar essas espécies, o que facilitaria a categorização de sua sociedade enquanto civilizada. Assim, com grande frequência, espécimes como o tigre, mamífero carnívoro, que habita o continente asiático, e a onça-pintada, espécie das américas, são atribuídas à África como lugar de origem.

Além disso, com o desenvolvimento das teorias raciais nos meios científicos, os africanos começaram a serem vistos como inferiores pelos agentes coloniais, que os transformaram em objetos de estudo – e isso, em grande medida, perpetua até hoje. Desta maneira, sociólogos e geógrafos reproduziam com exaustão, a ideia da preguiça inata; antropólogos e biólogos mediam os crânios das diferentes etnias para assim determinar o grau de inteligência. Na França e na Grã-Bretanha, organizavam-se exposições coloniais para exibir aos espectadores famílias inteiras de nativos retirados da África, Ásia e das Américas. As famílias eram expostas no mesmo ambiente dos “animais selvagens e exóticos” como forma de colocá-las no mesmo patamar, desumaniza-los e animalizá-los. Essa atitude perdurou até a década de 30 (MACEDO, 2013).

Freud (2020, p.15), ainda postula que saúda-se também como civilizado o fato de “as pessoas se preocuparem com coisas que absolutamente não são úteis, que antes parecem inúteis”, quando, por exemplo, “numa cidade os parques, necessários como áreas de lazer e reservatórios de ar, possuem também canteiros de flores, ou quando as janelas das casas são adornadas com vasos de flores”. Logo, conclui-se, que a coisa inútil que se espera ver apreciada na civilização é a beleza, além de requerer ainda ver sinais de “limpeza e ordem” nesses espaços.

À vista disso, beleza, limpeza e ordem ocupam claramente um lugar estimado entre as exigências culturais europeias, premissas que são também estimadas pelo imaginário cultural brasileiro. No entanto, quando pensamos no século XXI, e consideramos a definição desses

conceitos no sentido denotativo, eles não se mostram enquanto inúteis e sim, como básicos à sociedade brasileira urbana que o assimilou, mas devido a grandes entraves, em muitos espaços, eles ainda não são encontrados em larga escala.

A título de exemplo, podemos pensar que, segundo os dados mais recentes do Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística (IBGE), as características e a distribuição da população em situação de pobreza e extrema pobreza no país continuam a crescer, e que os pretos e pardos correspondem a 72,7% dos que mais se encontram nessa margem, somando 38,1 milhões de pessoas. As pesquisas apontam ainda que, dentre aqueles em condição de extrema pobreza, as mulheres pretas ou pardas compõem o maior contingente: 27,2 milhões de pessoas¹⁰.

Faz-se necessário considerar que os espaços que são enfeitados às pessoas que compõem os dados dessas estatísticas, muitas vezes, por descaso das unidades governamentais competentes, não possuem os atributos levantados por Freud (2020). Assim, se tivermos apenas essas esferas como parâmetro de civilização, ao entrarmos ou habitarmos, fisicamente e literariamente, um espaço cujas características de limpeza, ordem e beleza não sejam evidentes, podemos depreender a conjuntura como não civilizada. Observemos no conto “Os amores de Kimbá”:

Detestava chuva. Chuva na favela era um inferno. O barro e a bosta se confundiam. Os becos que circundavam os barracos se tornavam escorregadios. As crianças e os cachorros se comprimiam dentro de casa (EVARISTO, 2016, p.87).

Detestava a pobreza, a falta de conforto, a fossa exalando o cheiro de merda. Detestava o rosto lavado lá fora no tanque, o café no copo vazio que antes fora de geleia de mocotó, o pão comprado alime mesmo na tendinha” (EVARISTO, 2016, p.89).

Nos fragmentos destacados, temos a construção de um ambiente que exala desordem, feiume e asco, sendo um espaço discrepante do que Freud (2020) afirma ser símbolo de civilização. É perceptível que, no desenrolar da narrativa, o personagem busca, a todo momento, maneiras de sair desse lugar, e visa estar mais perto do que Freud considera como refinado e inútil: a beleza. Por esse motivo, que Kimbá para além de buscar conviver, se apaixona por uma garota rica: “a mulher tinha o corpo bonito. Cheirava a perfume e sabonetes” (EVARISTO, 2016, p.91). Apenas por essa passagem, podemos perceber a oposição aos cheiros do lugar em que ele pertencia, apesar de “não gostar da fragrância de sabonete em si próprio” (EVARISTO, 2016, p.91), pois tinha se acostumado ao sabão de coco.

Essa oposição de cheiros e fragrâncias, denota uma delicadeza da autora ao fazer esse contraste de espaços sociais, além de evidenciar a violência de classe, demonstrando, que os atributos civilizacionais tão apreciados na cultura brasileira por ingerência da cultura europeia,

¹⁰ Disponível em: Blog - Como Superar a Extrema Pobreza No Brasil (pontesocial.org.br), Acesso em: 05/08/2021

não chegam a todos os integrantes da sociedade, o que acentua uma perspectiva de olhares sob a situação. Segundo Freud (2020, p.36), “a vantagem da ordem é evidente; quanto à limpeza, devemos considerar que é também requerida pela higiene”, assim, como chegamos ao ponto de completa sanitização dos espaços quando estes são enfeitados? Beleza, limpeza, e ordem, nesse sentido, não são inúteis, e sim, princípios básicos de humanização que são disponibilizados apenas a uma parcela da população.

Voltaremos a falar sobre humanização em outro ponto dessa dissertação, todavia, gostaríamos de evidenciar que “a observação de culturas alheias se faz segundo pontos de vista definidos pela cultura do observador, que os critérios que se usa para classificar uma cultura são também culturais”, (DOS SANTOS, 2017, p.16), por esse motivo, na avaliação de culturas e traços culturais é relativo. Quando no século XVI, por exemplo, os portugueses chegaram ao Brasil e decidiram que a cultura aqui existente não era civilizada, isto foi feito a partir da perspectiva deles de cultura, que foi sendo implantada e privilegiada a certas camadas da sociedade, como vemos no conto “Os amores de Kimbá”, e repetidamente no nosso cotidiano. No entanto, por inúmeros processos de resistência, comunidades indígenas e quilombolas continuam preservando suas próprias denominações de beleza, limpeza e ordem que mesmo não se assemelhando ao que foi assimilado pela cultura de massa urbana brasileira, configuram-se enquanto consentâneas.

Destarte, segundo Dos Santos (2017, p.7), cultura é “uma preocupação em entender os muitos caminhos que conduziram os grupos humanos às suas relações presentes e suas perspectivas de futuro”, ainda, segundo o autor, “a cultura diz respeito à humanidade como um todo e ao mesmo tempo a cada um dos povos, nações, sociedades e grupos humanos”, dessa forma, “as variações nas formas de família, por exemplo, ou nas maneiras de habitar, de se vestir ou de distribuir os produtos do trabalho não são gratuitas” (DOS SANTOS, 2017, p.7), e sim, constituintes da história de uma determinada cultura.

Em vista disso, com a expansão e consolidação do domínio dos principais países capitalistas sobre os demais povos do mundo, as concepções de evolução linear foram enobrecidas, e houve a tentativa de impelir uma verdade e uma forma de classificação – por meio do arquivo – dessas culturas em escalas hierarquizadas, o que denota a tentativa de ignorar a multiplicidade de critérios culturais. Tais esforços de classificação linear de culturas, segundo Dos Santos (2017, p.14), não implicavam apenas a justificação do domínio das sociedades capitalistas centrais sobre o resto do mundo, mas “ideias racistas também se associaram àqueles esforços”, o que estereotipava, muitas vezes, os povos não europeus como inferiores, e isso era usado como justificativa para seu domínio e exploração.

Evidencia-se, portanto, que historicamente, devido aos empenhos da sociedade europeia em ditar o que seria ou não cultura, enfrentamos dificuldades em compreender esse conceito, sustentando-nos em bases frágeis, principalmente, se polarizarmos a cultura nos processos sociais comuns desta sociedade de tantas contradições e conflitos de interesse. Falarmos, por exemplo, nas “etapas humanas da selvageria, barbárie e civilização pode ajudar a entender o aparecimento da sociedade burguesa na Europa, mas não é suficiente para dar conta de culturas que por longo tempo se desenvolveram fora do âmbito *dessa* civilização” (DOS SANTOS, 2017, p.12, grifo nosso), como as culturas africanas e indígenas.

Para refletirmos sobre civilização, podemos analisar o conto “Maria”, presente no livro *Olhos d’água*, na qual acompanhamos uma personagem que vive em uma sociedade urbana, que aparentemente assimilou ideais de civilização europeia, mas que, no entanto, possui cidadãos que agem com selvageria, denominação que, primariamente, seria inversa à civilização.

Nesta narrativa, acompanhamos Maria, uma empregada doméstica, que, depois de trabalhar durante uma festa na casa dos patrões, entra em um ônibus – que ela pega todos os dias – para voltar para a sua casa. Na corrida apresentada no conto, a personagem encontra com o seu ex-marido, pai de seus filhos, e eles começam a conversar sobre os filhos, sobre suas vidas:

O homem falava, mas continuava estático, preso, fixo no banco. Cochichava com Maria as palavras, sem, entretanto, virar para o lado dela. E ela sabia o que o homem dizia. Ele estava dizendo de dor, de prazer, de alegria, de filho, de despedida. Do buraco-saudade no peito dele... Desta vez ele cochichou um pouquinho mais alto. Ela, ainda sem ouvir direito, adivinhou a fala dele: um abraço, um beijo, um carinho no filho (EVARISTO, 2016, p.41).

No entanto, após essas declarações, o homem levanta rápido e saca uma arma, enquanto outro indivíduo do ônibus anuncia o assalto:

O comparsa de seu ex-homem passou por ela e não pediu nada. Se fossem outros os assaltantes? Ela teria para dar uma sacola de frutas, um osso de pernil e uma gorjeta de mil cruzeiros. Não tinha relógio algum no braço. Nas mãos nenhum anel aliança (EVARISTO, 2016, p. 41).

Quando os assaltantes deixam o ônibus, os passageiros se viram para Maria e a compreendem como cúmplice do crime, devido ao fato de ela não ter sido atacada também, e mesmo sendo alertados de que ela era uma pessoa honesta: “Calma, pessoal!”, diz o motorista, “Que loucura é esta? Eu conheço essa mulher de vista. Todos os dias, mais ou menos no mesmo horário, ela toma o ônibus comigo. Está vindo do trabalho, da luta para sustentar os filhos...” (CONCEIÇÃO, 2016, p.42), a fala do motorista não surte efeito:

Lincha! Lincha! Lincha! Maria punha sangue pela boca, pelo nariz e pelos ouvidos. A sacola havia arrebentado e as frutas rolavam pelo chão. Será que os meninos iam gostar do melão?

Tudo foi muito rápido, tão breve (...) todos estavam armados com facas a laser que cortam até a vida. Quando o ônibus esvaziou, quando chegou a polícia, o corpo da mulher estava todo dilacerado, todo pisoteado (CONCEIÇÃO, 2016, p.42).

Percebemos nesse conto, que mesmo que a civilização tente “recorrer a tudo para pôr limites aos instintos agressivos do homem, para manter em xeque suas manifestações, através de formações psíquicas reativas” (FREUD, 2020, p.50), todo esse empenho da civilização não alcançou muito até agora. Além disso, nota-se que a civilização espera prevenir os excessos mais grosseiros da violência, conferindo a si mesma o direito de praticar a violência contra os infratores – o que justifica as violências proferidas por policiais, por exemplo –, mas a “lei não tem como abarcar as expressões mais cautelosas e sutis da agressividade humana” (FREUD, 2020, p.50), e, muitas vezes, nem aquelas que são desencadeadas dessas, levando o ser humano à barbárie.

Assim, no conto “Maria” podemos perceber os produtos da imposição do sentido de cultura europeu, uma cultura impregnada pelo racismo, que visa designar um “modo de relacionamento como o real” (SODRÉ, 1983, p.10), com a possibilidade de escravizar paradigmas de estabilidade e de sentido, de abolir a universalização das verdades, de indeterminar e insinuar novas regras ao jogo humano.

Dessa forma, segundo Sodré (1983, p.7), “é difícil encontrar uma palavra/ideia moderna que não conte em sua história alguns milhares de mortos, ou que não deixe transparecer em seus produtos os traços de destruição de outras organizações éticas ou simbólicas”, com o tráfico de escravos da grande diáspora negra, por exemplo, se tornam possíveis o capitalismo, o “progresso”, a civilização, e a cultura ocidental, que desencadeiam uma série de genocídios e semiocídios, isto é, o aniquilamento dos sentidos (destituição de espírito) de um ser.

Após todas essas reverberações sobre cultura, é possível compreender por qual motivo as discussões sobre esta são “uma importante conquista contemporânea” (DOS SANTOS, 2017, p.7), primeiro porquê nas outras eras, como a moderna, por exemplo, houve grande tentativa de imposição de critérios lineares e estáticos para a classificação de cultura, mas com a modernidade, percebe-se que a cultura humana é dinâmica, isto é, ela não configura-se enquanto reflexo, ou seja, espelho amorfo da sociedade, sendo, portanto, criativa.

Em um segundo plano, podemos pensar cultura é produto da sociedade, ao mesmo tempo em que ajuda a compreendê-la. Assim, as transformações da sociedade exigem sempre que “o potencial tanto da cultura quanto da nação seja considerando” (DOS SANTOS, 2017, p.72), tensionado as relações de poder entre as divergentes culturas existentes no país e

buscando caminhos para a democratização dessa. Nesse sentido, a cultura negro-brasileira nasce, como um lugar de contorno de valor universalista de verdade e do sentido finalístico, vislumbrando algum termo social de paridade em *arkhé* e logos da atualidade (SODRÉ, 1983, p.10).

Em suma, considerando que a memória são os “fios que compõem a estampa da existência” (OLIVEIRA, 2018, p.249), e partindo da prerrogativa de que a cultura é dinâmica, podemos agora também compreender a cultura enquanto “movimento da ancestralidade” (OLIVEIRA, 2018, p.249), pois é essa que possibilita novas matizes, assim, a ancestralidade é “como um tecido produzido no tear africano” (OLIVEIRA, 2018, p.249). Interligando as ideias:

Um espaço tecido pela memória é um feixe de singularidades. Este é exatamente o espaço da cultura. A cultura como movimento da ancestralidade perpassa o espaço da memória. A memória, por sua feita, é o corpo do espaço ancestral. A cultura é o relacionamento das singularidades no plano de imanência. O tecido do mundo é tangível através da memória. Os fios do tecido são lembranças e as lembranças são matérias fluidicas que podem ser modeladas de diversas maneiras a partir de variadas matizes. A estampa no tecido é a identidade forjada pela comunidade. Não forjada como ficção artística, mas a partir de processos históricos. Ora, a estampa é mutável, os matizes são coloridos; apenas o tecido é permanente. O tecido é o lençol da ancestralidade. Esse tecido é composto de fios de memória e a memória é flexível, fluidica e dinâmica. A cultura é um feixe de singularidades que estabelece a estrutura do real. O real, portanto, tem uma estrutura flutuante e fluidica que escore entre dobras, franjas, terrenos lisos e ondulados (OLIVEIRA, 2018, p.250).

A cultura seria, portanto, as possibilidades de tessitura singular com os fios da memória; e seu movimento ancestral, perpassando o corpo (espaço), isto é, onde vai-se colar as construções da memória, constitui a estampa, em outras palavras, a identidade do indivíduo que é forjada a partir dos processos históricos que o atravessa, e atravessam a sua comunidade, podendo, nesse sentido, ser mutável, pois o real, ou seja, aquilo que acontece no espaço, é uma estrutura flutuante, bem como, a memória é flexível e, também, fluidica, logo, não existe construções no estático, uno e imutável.

No entanto, o tecido que possibilita essas construções é permanente, por ser espaço dos movimentos da ancestralidade. Na trama do tear está o horizonte do espaço, e “na urdidura do tecido está a verticalidade do tempo” (OLIVEIRA, 2018, p.250), propiciando a narratividade, assim, “entrelaçando os fios do tempo e do espaço cria-se o tecido do mundo que articula a trama e a urdidura da existência” (OLIVEIRA, 2018, p.250). Portanto, quando partimos de uma matriz para tecer espaços, estamos buscando uma aquarela de criação para a nossa identidade.

Como deve ter se evidenciado até o momento, aquarelaremos o nosso movimento durante essa pesquisa com a geografia da ontologia de matriz africana, logo, peregrinaremos pelas filosofias africanas como ponto de partida dessa jornada pela ancestralidade. Destacamos, ainda, que a terceira pessoa do plural ultrapassa às normas da academia, e visa a compreensão

de que “ninguém dança sozinho! Dança com, dança para, dança junto...”, como afirma Lara Sayão no prefácio do livro *Filosofias Africanas: uma introdução*¹¹, assim, convido-te – leitor – ao movimento (à caminhada).

1.2.1 Entrando na dança: a palavra encantada

Encanto, encantamento e viver atento, são algumas das trilhas que devemos percorrer neste instante, e é preciso humildade quando entramos nessa dança, pois “somos centelhas breves que alumiam à sua medida, a seu tempo, nessa grande luz que é a história” (SAYÃO, *in* LOPES, 2021, p.10), assim, admitir que herdamos certezas do pensamento eurocentrado, “que privilegia saberes, excluindo tons outros, (e) elege o cientificismo academicista como fonte do conhecimento e verdade sobre o Todo” (SAYÃO, *in* LOPES, 2021, p.10), é o primeiro passo rumo ao (re)colorir de nossa estampa-identidade.

Segundo Sayão (2021), afirmar que a filosofia é branca, grega, francesa ou alemã, regida por ordens aristotélicas, que ditam raciocínios “corretos” ou enciclopédicos, não é um crivo para selecionar inteligências superiores, e sim, para trair a filosofia. Em vista disso, a filosofia africana, se é que podemos chamá-la assim, não é a

reflexão de alguns homens esclarecidos, mas um conjunto de conclusões e de propostas reflexivas sociais que se baseiam nas observações feitas das declarações complexas existentes entre os diversos fenômenos presentes na natureza e no cosmos (YAYI, 2021, p.29).

Assim, quando “o tambor toca, doído, lembrando do que nos esquecemos” (SAYÃO, *in* LOPES, 2021, p.11), ou do que fomos levamos a esquecer, a dissimular, é preciso que a sabedoria sambe alegre ao som do tambor, e rodopie, “parceira do conhecimento, mas que dança com outros também, nos tantos movimentos do viver” (SAYÃO, *in* LOPES, 2021, p.35). Diferente da sabedoria que se complementa e, por isso, não oferece destaque a algum filósofo em específico, cientificismo não sabe dançar.

A Filosofia é, então, “um sair-se de si, uma viagem, um caminhar, é, pois, um ponto de encantaria, é um encantamento” (SAYÃO, *in* LOPES, 2021, p.11), para conquista-la é preciso sair do lugar, dar passos, muitos passos à sua procura, como propõe Sayão (2021). Logo, a Filosofia é um desejo e não uma posse: “que bonita a condição daquele que deseja e cuida, sabendo não ser dono” (SAYÃO, *in* LOPES, 2021, p.12). Saber não é ser dono, envolve um processo de não arquivamento, pois quando se arquiva, há posse, classificação, nomeação, daí

¹¹ LOPES, Nei. **Filosofias africanas uma introdução**/ Nei Lopes, Luiz Antônio Simas – 3° ed. – Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2021

surgem as teses, os livros. Filosofia é o aposto, é a busca, a necessidade de “entender a comunidade para restaurar a força vital” (SAYÃO, *in* LOPES, 2021, p.12).

No entanto, como bem postula Sayão (2021, p.12 -13), não se trata de reivindicar aos africanos pensamentos gregos ou alemães, similitudes ou parentesco, trata-se de trazer o mundo para a roda e dançar juntos”, dando essa sensação de grande diálogo, com muitos que antecederam. Assim, “não existe Filosofia sem o viver dançante, sem a tensão do existir” (SAYÃO, *in* LOPES, 2021, p.35), por isso, não é una, é povo, é antropocêntrica. E por não ser propriedade de ninguém, pode foliar, provocando a todos os atentos. O reencantamento é convite para ouvir, para dançar, para amar a filosofia, a sabedoria, esta que te coloca na roda, à assonância do tambor.

Fazendo diálogo com Fernando Pessoa¹², quando este poetiza “Para mim ser é admirar-me de estar sendo¹³”, Oliveira (2018, p.17), postula que o estar-sendo africano é “um existir encantado. Força do viver mediante o assombro do existir. Assombro encantado, sem susto. Acontecimento do existir – inelutável”, e como esse *estar-sendo* é propiciado pelo pensamento e este sendo inconstante – e por isso inelutável: “esvai-se como água corrente em regatos e cachoeiras. Atravessa rochas, matas e barragens. O pensamento é um leito que não cessa. Caudaloso, embriaga e encanta”, dá vertigem, podendo nos exigir esforço para experienciar as singulares brechas do universal, e sentir o prazer-angústia do movimento pleiteado.

Schopenhauer (*in* SODRÉ, 2017, p.35), postula que “ter espírito filosófico é ser capaz de se espantar com os eventos habituais e com as coisas de todos os dias, é ter como objeto de estudo o que há de mais geral e mais comum”, isto é ver o mundo como vontade e representação. Nesse sentido, o poder do encantamento é antecedido pela capacidade de sedução e envolvimento na dança-vida, sendo um substantivo das experiências singulares. Assim, a semiótica do encantamento é “um decifrar códigos inexistentes. É mergulhar profundamente nos paradoxos da existência” (OLIVEIRA, 2018, p.212). Efetua-se aqui “mistério e revelação, liberdade e pertencimento, equilíbrio e desequilíbrio, construção e desconstrução”

¹² A insólita imagem de Fernando Pessoa sobre o Brasil: “O caso do Brasil é típico. Confirma [...] que os territórios sujeitos a excessos climáticos, como o calor intenso e a umidade excessiva, não são aptos a criar raças autóctones suscetíveis de civilização [...] a escravatura é lógica e legítima: um zulu ou um ladim não representa coisa alguma de útil neste mundo [...] o legítimo é obrigá-lo, visto que não é gente, a servir os fins da civilização”. A poesia de Pessoa é grandiosa e singular, mas essa ideia-apêndice de seu conceito de “imperialismo de expansão”, que se distingue do “imperialismo de domínio” e o considera “normal” frente a povos “incivilizáveis” – poderia ser subscrita pela mentalidade nazista de décadas posteriores (SODRÉ, 2017, p.8).

¹³ “Primeiro Fausto” in Poemas Dramáticos. Fernando Pessoa. (Nota explicativa e notas de Eduardo Freitas da Costa.) Lisboa: Ática, 1952 (imp.1966, p.89).

(OLIVEIRA, 2018, p.212), oximoros que estão longe de expressar contradição e anulação, pois sua existência é já uma afirmação, repetida, da existência, isto é, é preciso foliar para existir.

O encantamento, portanto,

é infinito em suas possibilidades e realizações. Não conhece limites - exceto o do contexto. Dá significado a quem se ocupa dos significantes dos significados: a filosofia. Com efeito, fabricar conceitos é a tarefa da filosofia e encantar (criar mundos) é sua finalidade (OLIVEIRA, 2018, p.212).

O ato de existir é um ato sem previsão e sem controle, logo,

Tudo está em tudo e em toda parte tudo é difuso. O mundo que vemos são os olhos que vêm o mundo e, a pele da cultura recobre com sua tessitura o que chamamos de real; mas o real não é mais que a pele da cultura; a pele da cultura não é mais que um olho que vê e um ouvido que escuta e um corpo que sente. Tudo está indissociavelmente ligado a mim e eu estou atavicamente vinculado a tudo. Decerto não há indivíduo nem sociedade, particular e coletivo, certo e errado, bonito e feio, nem outros pares binários de nossa cultura travestida de bordagens redutoras. Diante da sucedânea dos acontecimentos e da falta de vínculos necessários entre eles e diante da facilidade de lhes reconstruírem de acordo com o ‘olhar’ a eles direcionado, apodera-se de mim uma vertigem do viver (OLIVEIRA, 2018, p.212).

Nesse sentido, o encantamento nos permite perceber a cultura como não-binária e como “pele”, isto é, uma camada que, propiciando um certo tipo de real, nos reveste e nos cobre, ou seja, nos representa e nos cerca de alguma maneira.

Além disso, viver exige ser atento. Dito de outro modo, para criar a tonalidade da cultura-memória é preciso que se esteja aberto ao ver, ao ouvir, ao sentir, isto é, é preciso que os matizes transpassem o seu corpo-espaco. Ou, segundo Conceição Evaristo, é preciso “assuntar a vida”¹⁴, prestar atenção nos sinais, nos passarinhos, nos sonhos. O viver não faz sentido, mas o vivente é o sentido mesmo da vivência, assim,

o mundo não tem um sentido, mas muitos; o sentido é o próprio gerúndio do existir e, existindo, o encanto do existir gera um regime de signos que multiplica o feitiço em magia, a magia em encanto, o encanto em atitudes, as atitudes em relações de alteridade que se alojam no útero do mistério (OLIVEIRA, 2018, p.215).

O sentido, portanto, é estabelecido pelo viver, pois, o universo por si só é silêncio. Vazio. Desse modo, segundo Huston (2017, p.18), “a narrativa confere à nossa vida uma dimensão de Sentido”, uma vez que, assim como a natureza, nós não suportamos o vazio, ou seja, “somos incapazes de constatar sem imediatamente buscar entender”, e compreendemos, essencialmente, por intermédio das narrativas, ou seja, das ficções, do cerzir dos fios. Desse modo, precisamos dos batuques e dos atabaques, para preencher o vazio da existência e multiplicar os sentidos do existir. E isso é ancestralidade. Ancestralidade é “o vento assoviando

¹⁴ Conferência de Abertura com Conceição Evaristo: Negras Escrevivências – YouTube, 2020, Acesso em: 31/07/2021

nas folhas, as gotículas de chuva umedecendo a grama e o pio da coruja na mata” (OLIVEIRA, 2018, p. 55), a capacidade de *assuntar* a vida, para que seja possível ter ação-atitude, e, por fim, alteridade.

A escuta atenta sempre foi algo usual para Conceição Evaristo. Em entrevista à Festa Literária Internacional de Paraty (FLIP) (2016), a autora afirma que não nasceu rodeada de livros, e sim, de palavras¹⁵, ou seja, de todo o processo de contação de histórias cultivado a partir da memória oral, propiciado pela ambiência em que ela estava inserida desde a infância. Por esse motivo, a oralidade – assunto já mencionando anteriormente – faz parte de seu projeto estético e ideológico enquanto autora e ensaísta. A autora ainda afirma, na mesma entrevista, possuir um *encantamento* muito grande pelas palavras, e que pela escuta ela se atenta à assonância das palavras, talvez muito mais do que nos seus significados, e consegue, a partir disso, engendrar textos tão pujantes. Em outro momento, a autora afirma não possuir habilidade para outras artes, como a dança ou o canto, por exemplo, por isso, se embriaga com as palavras.

Quando Evaristo afirma ser boa ouvinte, é como se ela nos dissesse que ouve com argúcia o som do tambor: “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” (EVARISTO, 2011, p.8), e quando essas palavras, advindas das escutas, se (con)fundem com as suas vivências, a autora registra histórias, traça escrevivências¹⁶. E entra no balanço do som do tambor.

Na tradição africana, a palavra falada, além de seu valor fundamental, possui um “caráter sagrado que se associa à sua origem divina e às forças ocultas nela depositadas” (LOPES, 2021, p.41), diante disso, a tradição é “a grande escola da vida, recobrindo e englobando todos os aspectos” (LOPES, 2021, p.41). Nela, como afirma Lopes (2021), o espiritual e o material se dissociam, e se coloca ao alcance se todos – diferente da escrita, por exemplo, que só está ao alcance daqueles que são alfabetizados. Assim,

a tradição oral é ao mesmo tempo, religião, conhecimento, ciência natural, aprendizado de ofício, história, divertimento e recreação. Baseada na prática e na experiência ela se relaciona à totalidade do ser humano e, assim, contribui para criar um tipo especial de pessoa e mudar sua alma (LOPES, 2021, p.41).

À vista disso, a transmissão oral do conhecimento é “veículo do poder e da força das palavras, que permanecem sem efeito em um texto escrito” (LOPES, 2021, p.42), isto, pois, o conhecimento transmitido oralmente é Verbo atuante, que não está no nível mental de compreensão, e sim, na dinâmica do comportamento.

¹⁵ Disponível em: [Conceição Evaristo – Flip \(2016\) – Parte 3/5 - YouTube](#). Acesso em: 07/12/2021

¹⁶ Falaremos mais sobre Escrevivência na próxima seção.

Na introdução do livro *Olhos d'água*, Jurema Werneck (2016, p.14), afirma que, no texto de Evaristo, “o lugar de mero ouvinte é desautorizado. Nesta literatura/cultura, a palavra que é dita reivindica o corpo presente. O que quer dizer ação”, contraditoriamente ao que postula Antonio Candido (2000) sobre o engajamento reflexivo – da ética da escuta e do abrir-se o outro – quando este afirma: “a poesia pura do nosso tempo esqueceu o auditor e visa principalmente um leitor reflexivo, capaz de viver no silêncio e na meditação o sentido do seu canto mudo” (CANDIDO, 2000, p. 43). Ao leitor de Evaristo, O Verbo é atuante, por esse motivo a contemplação não é suficiente, é preciso ação em verbo e atitude.

Cerzindo ideias sobre a transmissão oral, outra camada que se desdobra está ligada ao mito, pois ele age na lógica da dinâmica civilizatória africana. Segundo Oliveira (2018, p.234), “ele está teluricamente vinculado ao mistério. Não a um mistério religioso em específico, mas ao mistério da vida em geral. A vida é um mistério. O Outro é um mistério. Assim, o mito não explica, ele faz reviver o tempo dos ancestrais”. Assim, o mito é a estrutura onde se guarda a ancestralidade, ou dizendo melhor, a ancestralidade é sintetizada na estrutura do mito, pois o mito guarda o tempo ainda indiviso dos ancestrais. Nos mitos, quem fala são os antepassados, logo

nas narrativas míticas o que se conta são os conhecimentos dos ancestrais. É no mito que se guarda a estrutura mesma dos valores culturais africanos atualizados na sua dinâmica civilizatória histórica. O tempo do mito é onipresente e envolve o tempo do vivido (OLIVEIRA, 2018, p.154).

Segundo Yayi (2021) os mitos, contos e lendas africanas não são apenas histórias para distrair as pessoas, mas escondem muitas vezes, os segredos da racionalidade africana sobre o funcionamento do universo, assim, o fato de nos apropriar da racionalidade dos nossos ancestrais ativa potencialidades que dormem em nós além de nos dar um rumo, um propósito na vida. Observemos o mito de como se iniciou a grande cadeia de transmissão oral: Na orla do bosque sagrado, onde Komo vivia, o primeiro circuncidado entoava ritmadamente as seguintes palavras:

“*Maa Ngala! Maa Ngla!*

Quem é *Maa Ngala*?

Onde está *Maa Ngala*?

O chantre do Komo respondia:

“*Maa Ngala* é a Força infinita.

Ninguém pode situá-lo no tempo e no espaço.

Ele é *Dombali* (Icognoscível)

Dambali (Incriado – Infinito)”.

Então, após a iniciação, começava a narração da gênese primordial:

“Não havia nada, senão um Ser.

Este Ser era um Vazio vivo,

A incubar potencialidade nas existências possíveis.

O Tempo infinito era moradia desse Ser-um.

O Ser-Um chamou-se *Maa Ngala*.

Então ele criou ‘*Fan*’

Um Ovo maravilhoso com nove divisões

No qual introduziu os nove estados fundamentais da existência.

Quando o Ovo primordial chocou, nasceram vinte seres fabulosos que

Constituíram a totalidade do universo, a soma total das forças existentes do conhecimento possível.

Mas, aí!, nenhuma dessas vinte primeiras criaturas revelou-se apta a tornar-se o *interlocutor* (*kuma-nyon*) que *Maa Ngala* havia desejado para si.

Assim, ele tomou de uma parcela de cada uma dessas vinte criaturas existentes e misturou-as; então, insulflando na mistura uma centelha de seu próprio hálito ígneo, criou um novo Ser, o Homem, a quem deu uma parte de seu próprio nome: *Maa*. E assim esse novo ser, através de seu nome e da centelha divina nele introduzida, continha algo do próprio *Maa Ngala*.”

Tendo *Maa Ngala* criado seu interlocutor, *Maa*, falava com ele e, ao mesmo tempo, dotava-o de capacidade de responder. Teve início o diálogo entre *Maa Ngala*, criador de todas as coisas, e *Maa*, Simbiose de todas as coisas (Bâ, 2010, p.171). Como provinham de *Maa Ngala* para o homem, as palavras eram divinas porque ainda não haviam entrado em contato com a materialidade. Após o contato com a corporeidade, perderam um pouco sua divindade, mas se carregaram de sacralidade. A tradição africana, portanto, concebe a fala como um dom de Deus. Ela é ao mesmo tempo divina no sentido descendente e sagrada no sentido ascendente (Bâ, 2010, p.171).

Nesse sentido, a fala é força, pois cria uma ligação de vaivém, que gera movimento e ritmo, e, portanto, vida e ação, fato que se relaciona com o ofício de tecelão¹⁷ – o que justifica

¹⁷ “O tecelão de casta (um maabo, entre os Peul) é o depositário dos segredos das 33 peças que compõem a base fundamental do tear, cada uma delas com um significado. A amarração, por exemplo, constitui-se de oito peças principais: quatro verticais, que simbolizam não só os quatro elementos-mãe (terra, água, ar e fogo), mas também os quatro pontos cardeais, e quatro transversais, que simbolizam os quatro pontos colaterais. O tecelão, situado no meio, representa o Homem primordial, *Maa*, no centro das oito direções do espaço. Com sua presença, obtém-se

a metáfora aqui utilizada de fios, cores e tecido – que, como atividade tradicional, esculpe o ser do homem e encarna na sociedade do ser. “Os instrumentos ou ferramentas de um ofício materializam as Palavras sagradas; o contato do aprendiz com o ofício o obriga a viver a Palavra a cada gesto” (Bâ, 2010, p.189), os ofícios artesanais são, portanto, grandes vetores da tradição oral, pois em sua operação deveria “repetir” o mistério de criação. O ofício do tecelão, por exemplo, segundo Bâ (2010, p.185), “vincula-se ao simbolismo da Palavra criadora que se distribui no tempo e no espaço”, sendo assim, uma possibilidade transcendental.

Voltaremos nessa possibilidade transcendental em breve nessa dissertação, por ora, continuaremos a articulamos a questão da fala para a tradição africana, em especial, o falar pouco, isto é, não desperdiçar a palavra, que para a cultura africana, é sinal de boa educação, pois, por ser sagrada, a palavra não pode ser desperdiçada levianamente. Por esse motivo, a mentira rompe a alma, quebra a união sagrada e cria uma desarmonia dentro de si. O verbo, portanto, possui poder de criar, mas também de preservar, destruir e recriar o mundo (LOPES, 2021, p.43).

“—A gente combinamos de não morrer!”, esse foi um juramento uníssono feito pelos personagens do conto “A gente combinamos de não morrer”, de Conceição Evaristo. Dorvi e os amigos tentaram assegurar a vida por intermédio da sentença, e foi nela que o personagem pensou enquanto a morte incendiava a vida com o pipocar dos tiros, mas “Dorvi está preso por um fio” (EVARISTO, 2016, p.106):

Penso no risco que estou correndo. Risco não, tudo já é certo. A solução está definida. O destino traçado. Não há recuo. Não estou aflito. Não estou desesperado. Não estou calmo. Não estou inocente ou culpado. Apenas estou sabendo que daqui a pouco, questão de um dia e meio, não estarei mais. Nem eu, nem ele. Acabo com ele, mas isso não resolve. Outros acabarão comigo. Nosso trato de vida virou às avessas. Morremos nós, apesar de que a gente combinamos de não morrer. A morte às vezes tem um gosto de de gozo? Ou o gozo tem um gosto de morte? (EVARISTO, 2016, p.106)

Bica, a esposa de Dorvi, sabia do combinado entre o marido e os amigos, no entanto, ela sabia que “não morrer, nem sempre, é viver” (EVARISTO, 2016, p.109), e que devia haver outros caminhos, saídas amenas. Enquanto inventora, Bica busca na escrita esse exercício de criar, preservar, destruir e recriar o mundo: “Gosto de ver as palavras plenas de sentido ou carregadas de vazios dependuradas no varal da linha. Palavras caídas, apanhadas, surgidas, inventadas na corda bamba da vida” (EVARISTO, 2016, p.108), além de possuir, diferente de outros escritores que conhecia, escuta atenta:

nove elementos que lembram os nove estados fundamentais da existência, as nove classes de seres, as nove aberturas do corpo (portas forças da vida), as nove categorias de homens entre os Peul, etc.” (Bâ, 2010, p.186)

Outro dia, tarde da noite, ouvi um escritor dizer que ficava perplexo diante da fome do mundo. Perplexo! Eu pedi pra ele ter bondade, a caridade cristã, e que incluísse ali todos os tipos de fome, inclusive a minha, que pode ser diferente da fome dos meus. Falei, mas, pelo menos naquele momento, parecia que ele tinha ouvidos moucos (EVARISTO, 2016, p.109).

Lá fora “a sonata seca continua explodindo balas” (EVARISTO, 2016, p.109), corpos jazem no chão e esvaem sangue e enquanto isso, Bica escreve e relembra uma frase que leu um dia: “Escrever é uma forma de sangrar”, e acrescenta a ela: “e de muito sangrar, muito e muito...” (EVARISTO, 2016, p.109). Percebemos que o Verbo é atuante nesse conto, com potencial de criação, preservação, destruição e recriação o mundo, e é por isso que Bica pede para que os Orixás descrevam, para aquele escritor, outras e outras fomes, e que isso aumente a perplexidade dele. Bica ainda afirma que sua mãe “costura a vida com fios de ferro” (EVARISTO, 2016, p.109), sabendo que a memória é um fio, quais tipos de ranhuras, cortes, prisões e sangramentos, perpassam a vida dessa família? Quais tons foram possibilitados para essa existência? E ainda assim, é preciso: criar, preservar, destruir, recriar, costurar, dançar.

Outro ponto ligando à fala que é importante para a cultura africana e que está intimamente ligada à ancestralidade: a aposição do nome. Pensando na sacralidade da palavra, o nome individualiza o indivíduo, situando-o no grupo, mostrando sua origem, sua atividade e sua realidade. Assim, dar nome a alguém ou conhecer o seu nome íntimo equivale, segundo Lopes (2021, p.37), a descobrir a sua natureza, “quem conhece o verdadeiro nome de uma pessoa pode influenciá-la e dominá-la, atuando sobre sua essência”.

O fato é que, na África, o ato de dar nome a uma criança é matéria de extrema importância. Um grande número de considerações influencia a escolha do nome ou nomes a serem dados. A criança nasceu de manhã ou à noite? Em que dia da semana ou feira ela nasceu? (LOPES, 2021, p.37)

Percebemos isso no conto “Ayoluwa, a alegria do nosso povo”, como vimos, Bamidele, significa esperança, mas também temos “Mandisa, a doce; Kizzi, a que veio para ficar; Zola, a produtiva; Nyame, o criador; Lutalo, o guerreiro; Bwerani, o bem-vindo” (EVARISTO, 2016, p. 113). Corpo – espírito – nome, esses são os elementos constitutivos do ser humano, segundo os saberes de herança africana. Mais ainda, “o ser humano é a força que liga todos os seres do Universo visível às altas forças espirituais. Por isso ao mesmo tempo, ele é, manipulador e alvo do poder espiritual” (LOPES, 2021, p.40).

A fim de conclusão, podemos também refletir sobre a questão do silêncio do colonizado, pois, o “silêncio é um momento da linguagem; calar-se não é ficar mudo, é recusar-se a falar – logo, ainda é falar” (SARTRE, 2020, p.22), funcionando assim como engenhosidade.

Conceição Evaristo na Conferência de Abertura: Negras Escrevivências¹⁸, afirma que “a nossa sobrevivência se dá muito pela tática que se realiza no jogo, na guerra” (EVARISTO, 2020, n.p), por isso que, na capoeira, por exemplo, quando o corpo recua, não é para desistir da luta, mas para se potencializar. O silêncio, portanto, se dá nesse espaço de reconhecimento de que não se é o mais forte em determinada situação, sendo necessário rever as linhas de força.

1.2.2 A ginga: a fala do corpo

Reverendo as suas linhas de força, o subalterno compreende o corpo enquanto possuidor de linguagem, por isso, a dança, a capoeira, encontram-se enquanto instrumentos de discurso, “o corpo negro não é só questão de estética (EVARISTO, 2020, s.p), o corpo está inserido na narrativa africana e é por esse processo que pode ser visto como obediência e passividade, que o corpo negro garante a sua sobrevivência e de sua descendência, logo, sem corpo não há história, bem como, sem corpo não há Escrevivência.

Reiterando a afirmativa de Huston (2017, p.18), que “o universo por si só é silêncio. Vazio”, depreendemos que, “o corpo, com efeito, é um acontecimento que inaugura a existência (...) O corpo é, então, o modo do Preexistente existir. (...) Para existir o que existe antes de qualquer corpo, precisa-se de um corpo para existir. Une-se o vazio ao pleno; continente a conteúdo” (OLIVEIRA, 2018, p.128). O corpo é, portanto, uma anterioridade. Ele está antes da cultura, antes da narratividade, antes da memória, antes da construção do “eu”. O corpo “ao mesmo tempo é ancestralidade como é por ela regido” (OLIVEIRA, 2018, p.125). Sendo uma possibilidade, corpo é potência, intencionalidade:

O corpo é cultura. O corpo não é uma coisa. Ele é todas as coisas, pois todas as coisas têm corpo. Ele é um conceito que, como conceito, pretende ser universal e como realidade se efetiva na singularidade de cada existência. Assim, o corpo é uma anterioridade como condição de pensamento e como condição do existir (OLIVEIRA, 2018, p.128).

O corpo é existência, e possibilita o dançar. Nos apoiando em Oliveira (2018), granjaremos – não com a intenção de separar e analisar, mas de mergulhar na filosofia do corpo que, por sua natureza, não tem fim nem começo – pequenos aforismos, que ora funcionam como provérbios, ora como frase poética condensadora de múltiplos sentidos:

O corpo é diverso, integrado e ancestral. *** O corpo universo e uma singularidade. *** O Corpo é um conceito. *** Corpos moleculares é matéria. *** Corpos imateriais é cultura. *** O corpo é um conceito de integração. *** O corpo é o território da cultura. *** A cultura é o território do corpo. *** A cultura se movimenta no corpo. *** O corpo movimenta a cultura. *** A cultura está no movimento do corpo. *** O corpo é o movimento da cultura *** A cultura é um corpo que se movimenta. *** O corpo é metáfora da cultura. *** O corpo é um gozo. ***

¹⁸ Conferência de Abertura com Conceição Evaristo: Negras Escrevivências – YouTube, 2020, Acesso em: 31/07/2021

O corpo é um sofrimento. ***A energia é um corpo desterritorializado. *** A matéria é um corpo territorializado. *** O corpo funciona por analogia e função. *** O corpo é um mito. *** O corpo é imanência. *** A transcendência é um corpo transparente ***Um corpo transcendente é um corpo desterritorializado de matéria (OLIVEIRA, 2018, p.127).

À vista disso, corpo é o que somos. Forma e conteúdo no mesmo instante do acontecimento. Nada há que não seja um corpo. Um corpo se faz na multiplicidade dos eventos e dos fluxos que o atravessam (OLIVEIRA, 2018, p.128). Nesse ponto, nos é possível diferenciar a categoria de corpo quando se trata de memória e da categoria de corpo quando tratamos de ancestralidade. Naquela, a existência do corpo físico vai propiciar uma narratividade sob a existência do “eu”; nesta pressupõe-se um corpo, quando não é ele em si, promovendo o movimento de todas as outras categorias que estamos percorrendo: cultura, identidade, narratividade. Esse corpo, segundo algumas concepções da tradição africana, “vive acompanhado de uma sombra” e, além do corpo físico, “a pessoa possui uma essência espiritual e invisível que sobrevive à morte e que se faz acompanhar de um duplo” (LOPES, 2021, p.36). Esse invisível, que sobrevive à morte é à ancestralidade, ou seja, “o corpo é a mediação entre mistério e revelação. O corpo, visível, é o sinal do invisível no corpo (OLIVEIRA, 2018, p.128).

Mesmo que o corpo seja existência, isto é, possibilidade visível para o Ser humano, existe algo que antecede isso, algo que é transcendental (invisível). Para os Nagôs¹⁹ a existência transcorre em dois planos distintos: o *aiê* (a terra, o visível) e o *orum* (o espaço invisível) (SODRÉ, 1983, p.90). Exu, nesse cenário, é tanto um princípio de existência individualizada quanto um princípio dinâmico de comunicação, um veiculador de axé (energia, campo ativo, necessário à mobilização das entidades no *orum* e no *aiê*).

O universo visível é concebido e sentido como sinal, a concretização ou o envoltório de um universo invisível e vivo, constituído de forças em perpétuo movimento. No interior desta vasta unidade cósmica, tudo se liga, tudo é solidário, e o comportamento do homem em relação a si mesmo, e em relação ao mundo que o cerca (mundo mineral, vegetal, animal e a sociedade humana) será objeto de uma regulamentação ritual muito precisa cuja forma pode variar segundo as etnias ou regiões (BÂ, 2010, p.169).

Neste sentido, a tradição para os africanos não é estática. Ela é vista como o “ato de transmitir algo para que o receptor tenha condições de colocar mais um elo em uma corrente que é dinâmica e mutável” (LOPES, 2021, p.46). Assim, o ensinamento tradicional deve estar unido à experiência e integrado à vida, “até porque há coisas que não podem ser explicadas, apenas experimentadas e vividas” (LOPES, 2021, p.46), por esse motivo que as atividades humanas possuem um caráter sagrado ou oculto, principalmente as que consistem em “atuar

¹⁹ Nagô é o nome genérico de todos os grupos originários do Sul e do Centro do Daomé e do sudeste da Nigéria, portadores de uma tradição rica, derivada das culturas particulares dos diferentes reinos africanos de onde provieram (SODRÉ, 1983, p.90).

sobre a matéria e transformá-la, já que cada coisa é um ser vivo” (LOPES, 2021, p.46). Dentre essas atividades estão os ofícios do ferreiro, do tecelão, dos trabalhadores da madeira, dos trabalhadores do couro, dos *griots*, “castas” que correspondem às divisões de trabalho na tradição do Mande²⁰.

Nesse sentido, Tradição é o que se conserva. As sociedades africanas são conservadoras, não há dúvidas, mas infestadas de forças criativas, o embate entre a tradição e a inovação, por esse motivo, é sempre mediada pela ponderação (OLIVEIRA, 2018). Assim, tradição é ancestralidade na experiência dos africanos e seus descendentes espalhados por todo o mundo na Diáspora Africana. Na tradição de matriz africana, segundo Oliveira (2018), pode-se afirmar que a inscrição do universo está no corpo, ele que propicia a dinâmica, e o homem é resultante-síntese dessa dinâmica. Assim,

Um fato importante a ser notado sobre a visão ancestral africana, é que nas culturas africanas, a história é vista como uma sucessão de fenômenos cíclicos. Há um determinismo na visão africana ancorado, nos próprios fenômenos naturais, o dia e a noite, por exemplo, os ciclos naturais de doze meses, mas este determinismo não nega a complexidade da dinâmica evolutiva, quer dizer que ele concebe que ainda que haja recorrências cíclicas, estas não impedem a mudança (YAYI, 2021, p.18).

Podemos fazer elo com Exu, o princípio dinâmico da cosmovisão africana presente na cultura yorubá²¹, o orixá do panteão nagô e entidade protetora e ligada aos ritos de divinação nas religiões afro-brasileiras, que é o princípio de individuação que está em tudo e a tudo empresta identidade. É aquele que, concomitante, “dissolve o construído; aquele que quebra a regra para manter a regra; aquele que transita pelas margens para dar corpo ao que estrutura o centro; é aquele que inova a tradição para assegurá-la” (OLIVEIRA, 2018, p.154). Dessa maneira, ele mantém um equilíbrio dinâmico baseado no “desequilíbrio das estruturas desse mesmo sistema filosófico-ético. Exu, aquele que viola todos os códigos é o mantenedor, por excelência, do código” (OLIVEIRA, 2018, p.154). É assim, que o paradigma Exu se expressa na forma de uma filosofia do paradoxo, pois este propicia dinâmica para ao mesmo tempo manter e renovar a tradição.

²⁰ Na tradição Mande, cujo centro se acha no Mali, mas que cobre mais ou menos todo o território do antigo Bafur (isto é, a antiga África ocidental francesa, com exceção das zonas de floresta e da parte oriental da Nigéria) (BÁ, 2010, p.190)

²¹ Iorubá ou Yorubá é uma tradicional cultura de origem nigeriana, na África Ocidental. Com o passar do tempo, ela ganhou o mundo e, atualmente, de acordo com o Instituto Yourubá, é praticada por mais de 100 milhões de pessoas em países como República de Benin, Togo, Costa do Marfim, Haiti, Bahamas, Porto Rico, Estados Unidos, El Salvador, Reino Unido e Brasil. Por aqui, a entrada dessa cultura se deu por intermédio dos negros escravizados, que vinham do continente africano. A influência se faz presente tanto no uso cotidiano de palavras como, por exemplo, acarajé e abadá, quanto na religião, através da prática do Candomblé e do culto a inúmeras divindades como Xangô, Ogum, Oxum, entre outros. Disponível em: [UFMG - Universidade Federal de Minas Gerais - Com origem na África, cultura yorubá influencia nações](#) Acesso em: 16/11/2021

Complementando, Yayi (2021, p.47), afirma que “a especificidade do paradigma ancestral africano é que ele considera que da contraposição de forças da ordem nasce um valor, uma nova ordem”, dessa forma, os antagonismos são necessários para gerar energia que faz a dinâmica da vida, mas que precisamos sempre buscar a harmonia.

Além disso, precisamos notar que o corpo tem grande influência nessa construção de novos imaginários – corpos que agem de maneira engenhosa para passar e resistir nesses espaços. E para isso, como método, houveram e há ainda uma pluralidade de “caminhos que se bifurcam e não raras vezes principiam e precipitam-se em encruzilhadas” (OLIVEIRA, 2018, p.200), e a escrevivência de Evaristo denota que a *ginga* é a síntese da cosmovisão africana.

Um corpo que ginga é necessário, pois sem corpo, sem ancestralidade, não há história, e o processo de escrevivência só tem a ver com o corpo, pois parte da imagem da mãe preta que nós queremos borrar. E é por partir do corpo, que o epistemicídio anda de mãos dadas com o genocídio, ao matar o corpo – tiros, drogas, faltas de oportunidades – mata-se também os caminhos do negro convulsionar/perturbar a ordem branca. E as personagens do conto “Ayluwa, a alegria do nosso povo” sabem disso:

Ficamos plenos de esperança, mas não cegos diante de todas as nossas dificuldades. Sabíamos que tínhamos várias questões a enfrentar. A maior era a nossa dificuldade interior de acreditar novamente no valor da vida... Mas sempre inventamos a nossa sobrevivência (EVARISTO, 2016, p.114).

Apesar de outras divindades aparecerem na narrativa de Evaristo, vemos com mais força a presença do orixá Oxum. Sueli Carneiro, no Seminário *A Escrevivência de Conceição Evaristo*²², comenta sobre a hidrografia presente na obra de Evaristo, do fluxo das águas permeando as harmonias e tensões com a natureza. Podemos perceber com mais pujança, tal presença hídrica, no conto “Olhos d’água”. Nele, somos levados, por intermédio do espelho-olho, isto é, aquele olho que cheio de águas-lágrimas, serviria como espelho de si e de outros,²³ pelas águas memorialísticas da personagem-narradora, a fim de buscar a sua ancestralidade. Com a pergunta cíclica “De que cor eram os olhos de minha mãe?”, navegamos por suas lembranças de infância, compostas de afeto com a mulher-mãe e suas irmãs, o acolhimento de suas tias, nessa teia que vai costurando uma nova identidade possível para o ser, em especial, ao ser negro.

Assim fiz. Voltei, aflita, mas satisfeita. Vivía a sensação de estar cumprindo um ritual, em que a oferenda aos Orixás deveria ser descoberta da cor dos olhos de minha mãe.

²² Seminário A Escrevivência de Conceição Evaristo: primeiro dia - YouTube

²³ Faço melhor análise sobre essa simbologia do artigo: Espelho de Oxum: Olhos para a Memória e a Ancestralidade em Conceição Evaristo.

E quando, após longos dias de viagem para chegar à minha terra, pude contemplar extasiada os olhos de minha mãe, sabem o que vi? Sabem o que vi? Vi só lágrimas e lágrimas. Entretanto, ela sorria feliz. Mas eram tantas lágrimas, que eu me perguntei se minha mãe tinha olhos ou rios caudalosos sobre a face. E só então compreendi Minha mãe 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! Rios calmos, mas profundos e enganosos para quem contempla a vida apenas pela superfície.** Sim, águas de Mamãe Oxum. Abraçei a mãe, encostei meu rosto no dela e pedi proteção. Senti as lágrimas delas se misturarem às minhas (CONCEIÇÃO, 2016, p.13, grifo nosso).

Ao dizer que a cor dos olhos de sua mãe era cor de olhos d'água, águas de Mamãe Oxum, a narradora viu através desses olhos d'água-espelho tudo o que Oxum representa, rios calmos, mas profundos e enganosos para quem contempla a vida apenas pela superfície, por que não existe existência na superfície, muitas das vidas dos ancestrais a serem lembrados estão nas profundezas – do passado e dos mares. Para além disso, precisamos pensar que o espelho de Oxum contempla a nossa beleza, e o espelho de Iemanjá nos coloca em relação com a nossa coletividade, diferente do espelho de narciso – que tentamos olhar por muito tempo –, mas ele não nos contempla, pois, a beleza negra não é considerada, o nosso corpo, o nosso cabelo, não são vistos como bonitos. É preciso fazer essa troca de espelhos.

E é nessa mudança de reflexos, que, segundo a visão yorubá, o corpo performa e cria meios elabora a si mesmo a partir do movimento primeiro que lhe foi dado de símbolos comunitários. Porém,

essa elaboração de si mesmo, não é um processo individual, visto que essas potencialidades são testadas dentro da comunidade e agregam elementos culturais e sociais deste, e um iorubá não é um ser individualizado, carrega em seu corpo a sua ancestralidade e compromisso ou ligação com a sua comunidade (EUGENIO, 2020, p.7)

Percebe-se, nesse ponto, a importância da comunidade para as culturas africanas e afro-diaspóricas. Diferentemente da cultura europeia que compreende o Sentido e a vida enquanto uma, e por isso, universal e individualizada, para os povos africanos, os Sentidos são múltiplos, e compreendidos em comunidade. A cultura yorubá, segundo Lopes (2021, p.66), se baseia na “ritualização da ancestralidade, na modelação de condutas estabelecida pelo conjunto de mitos e na transmissão dinâmica das matrizes simbólicas”, a tradição, nesse sentido, não é imutável, mas entendida como “um impulso inaugural da força da comunidade” (LOPES, 2021, p.66).

A comunidade é, portanto, importante para a constituição da memória de um povo, pois os saberes relacionados aos ofícios ou transmitidos de *Griot*²⁴ para *Griot*, depende da dinâmica

²⁴ Bâ (2010) explica melhor essa questão dos Griots, o que eles podem ou não fazer dentro de sua casta e dentro das atribuições de suas funções.

e da sequência de atravessamentos entre gerações. As escrituras de Evaristo abarcam essa coletividade, pois reafirma que a escrita não é individual, não é sobre o *eu* e sim, sobre *nós*²⁵.

No último conto do livro *Olhos d'água* “Yoluwa, a alegria do nosso povo”, percebemos a presença da comunidade, além de perceber a presença do corpo como marcador de vivências, e ele próprio se escrevendo na narrativa das personagens. O conto tem como premissa a vida de uma comunidade que estava em definho há algum tempo, até que Aylowa nasceu para a alegria do povo. Aylowa nasceu de Bamidele, aquela que após tanta escassez de tudo na comunidade – natureza, alimento, água, dança, movimento, desejos para os corpos, até mesmo o milagre da vida abandonou aquele lugar – anunciou a chegada de um filho.

e até eles, os moços, começaram a se encafiar dentro deles mesmos, a se tomarem infelizes. Puseram-se a matar uns aos outros, a atentar contra a própria vida, bebendo líquidos maléficos ou aspirando um tipo de areia fininha que em poucos dias acumulava e endurecia dentro de seus pulmões. Ou então se deixavam morrer aos poucos, cada dia um pouquinho, descrentes de que pudesse existir outra vida senão aquela, para viver. As mães, dias e noites, choravam no centro do povoado. A visão dos corpos dilacerados era a paisagem maior e corriqueira diante de nossos olhos. (EVARISTO, 2016, p.113)

Bamidelê é uma palavra de ancestralidade africana (yorubá), que possui como um dos seus significados Esperança, aproximando-se do significado de esperar, ou seja, uma esperança ativa que busca a realização. É o nome da personagem que dá à luz Ayoluwa, que assim como o significado de seu nome, nasceu para dar alegria ao seu povo que antes estava tão infeliz. A dádiva da esperança promovida a partir da gravidez de Bamidele era tão esperada pela comunidade que todos se engravidaram da criança, todos sentiram no corpo a força ancestral promovida por aquele ato.

A partir daquele momento não houve quem não fosse fecundado pela esperança, dom que Bamidele trazia no sentido de seu nome. Toda a comunidade, mulheres, homens, os poucos velhos que ainda persistiam vivos, alguns mais jovens que escolheram não morrer, os pequeninhos que ainda não tinham sido contaminados totalmente pela tristeza, todos engravidaram da criança nossa, do ser que ia chegar. E, muito antes de sabermos, a vida dele já estava escrita na linha circular de nosso tempo. Lá estava mais uma nossa descendência sendo lançada à vida pelas mãos de nossos ancestrais (EVARISTO, 2016, p.116).

Esse conto pode ser compreendido como uma metáfora ao processo de colonização enfrentado pelos negros africanos e negro-brasileiros, que ao passarem pelo processo de escravização entraram em estado de pitimba²⁶ de infertilidade forçada, de fome, de sede, de distanciamento de seus corpos e de sua ancestralidade, até que por meio da comunidade e da

²⁵Falaremos mais sobre isso na próxima seção.

²⁶ Para usar a palavra que a autora utiliza no conto.

esperança oferecida pelo enlace dessa, fosse possível construir novos caminhos e fissuras, criar novos imaginários, e não mais sermos vistos como passivos ou aqueles que têm saudade da senzala.

Assim, notamos que ao adentrar no rio caudaloso de Oxum que nos é apresentado no primeiro conto, percebemos que, Oxum, enquanto força da natureza, nos guia durante todos os outros contos, como se fosse regendo as nossas reflexões possíveis sobre nós mesmos, afinal, “aprofundar-se nas águas de Oxum é mergulhar em águas profundas que nos levam a um grande encontro com a nossa ancestralidade e com a nossa própria natureza” (DE LIMA, 2007, p.14). Dessa forma, é como se cada um dos 15 contos da obra fosse uma Oxum, e a própria Conceição Evaristo fosse outra, complementando as 16 Oxums existentes.

Oxum, portanto, rege o livro *Olhos d'água*, e a partir da volta ao passado e ao embarcar nos rios-lágrimas de Oxum, nos é possibilitado um resgate histórico necessário, devido aos séculos de falsificação e negação da história da África, que criaram diversas lacunas na compreensão da história da humanidade, e conseqüentemente da nossa enquanto indivíduos. Sendo assim, quando Oxum com sua graça, sabedoria e paciência – ferramentas indispensáveis para enfrentar as provas da vida – nos apresenta a partir de uma perspectiva não colonial Ana Davenga, Duzu-Querença, Maria, Natalina, Luamanda, Cida, Zaíta, Di Lixão, Lumbiá, Kimbá, Ardoca, Dorvi e Ayoluwa, nós compreendemos por qual motivo os contos estão assim dispostos. Por qual motivo Oxum nos apresenta momentos de dor e sofrimento de nossos corpos, para depois nos apresentar a esperança, a prosperidade, a vida.

E esse encaminhamento reflexivo só pode ser feito a partir do movimento da ancestralidade, do afeto, da humanização, do corpo enquanto potência que nos foi retirado de maneira tão brutal nos processos de colonização. Conceição Evaristo, portanto, é potência. É Oxum em sua regência e agência.

Com essa colocação, postulamos que os estudos de Asante sobre Afrocentricidade, em especial as categorias de agência, recentralização e localização são de suma importância para pensarmos como é posta a ancestralidade com categoria na literatura de Evaristo, visto que, como já mencionamos, por muito tempo, esse povo esteve em desagência em qualquer situação, sendo descartado como ator ou protagonista em seu próprio mundo, sempre posto na condição de marginalidade na sua própria história, até mesmo na literatura. Como bem postula Gilroy (2001, p.40), é preciso continuar “a luta para tornar os negros percebidos como agentes, como pessoas com capacidades cognitivas e mesmo com uma história intelectual”, percebendo que este ato apenas como o começo desse processo de recentralização, como é demonstrado no conto:

Sabíamos que estávamos parindo em nós mesmos uma nova vida. E foi bonito o primeiro choro daquela que veio para trazer a alegria para o nosso povo. O seu inicial grito, comprovando que nascia viva, acordou todos nós. E a partir daí tudo mudou. Tomamos novamente a vida com nossas mãos (EVARISTO, 2016, p.114).

E continuar a esperar, “fermentando o pão nosso de cada dia. E quando a dor vem escostar-se a nós, enquanto um olho chora, o outro espia o tempo procurando solução” (EVARISTO, 2016, p.114), é ter ginga. O que corporifica caminhos, encruzilhadas possíveis. Assim, com efeito, na tradição de origem africana, a separação entre indivíduo e coletivo é muito tênue, “ancestralidade é tradição, e não se pode entender o corpo sem tradição uma vez que esta é um baluarte de signos e, dessa forma, a produtora da semiótica que significa os corpos” (OLIVEIRA, 2018, p.125).

Ainda segundo Asante (2009, p.94) “se bem sucedido, o processo de recentralizar esse povo criaria uma nova realidade e abriria um novo capítulo na libertação da mente dos africanos”, nesse viés, afrocentricidade é a conscientização sobre a agência dos povos africanos, que promove a reorientação e recentralização para ser agente e dependente, sendo então, “um tipo de pensamento, prática e perspectiva que recebe os africanos como sujeitos e agentes de fenômenos atuando sobre sua própria imagem cultural e de acordo com seus próprios interesses humanos” (ASANTE, 2009, p.93).

Pegamos assim, o barco da memória. A memória que se firma com a oralidade, com a ancestralidade. A memória que nos tira dos porões e nos ressignifica a fim de nos mostrar outras águas possíveis para navegar. Em especial, a mulheres negras, que há tanto tempo são subjugadas e relegadas à posição de subalternas, de pessoas que não merecem, nem mesmo, possuir descendência. “Nosso navio é outro”, como diria Evaristo (2012, p. 159-166). O navio da impotência não é invenção nossa. O navio quilombola, sim. Aquele que navega águas da resistência.

Conceição Evaristo, diz que é preciso “assuntar” a vida, isto é, coletar os restos, as peças, as miudezas porque ela acredita que escrever é

(...) é o desejo pretensioso de deixar a experiência vivida. Para eternizar o fugaz ... Nesse sentido, e embora a paisagem externa seja profundamente transformada, o que minha memória escreveu em mim e em mim, memórias, mesmo bagunçadas, sobreviver. Na tentativa de refazer essa trama rasgada por tempo, eu escrevo. Eu escrevo mesmo sabendo que estou perseguindo talvez uma sombra, um fantasma. Como a memória também é vítima do esquecimento, eu invento. Eu invento. Nessa rede, imagino, eu crio meus personagens²⁷ (EVARISTO, 2011, p.103-116)²⁸.

²⁷ (...) est le désir prétentieux de coucher le vécu. D'éterniser l'éphémère... En ce sens, et bien que le paysage extérieur se soit profondément transformé, ce que ma mémoire a écrit en moi et sur moi, les souvenirs, même élochés, survivent. Dans la tentative de retisser cette trame déchirée par le temps, j'écris. J'écris même si je sais que je poursuis peut-être une ombre, un fantôme. Comme la mémoire est aussi victime de l'oubli, j'invente. J'invente. Dans ce lacs, j'imagine, je crée mes personnages (EVARISTO, 2011, p. 103-116).

²⁸ Salientamos que todas as traduções são nossas e que o texto foi publicado originalmente em francês.

Nessa rede imaginativa, Conceição Evaristo criou muitas mulheres que se (con)fundem com as pessoas que lhe cercam. Sua mãe, suas tias, suas irmãs, suas vizinhas, são tantas experiências captadas e assuntadas que sua escrita carrega esses pedaços de memórias e colocam uma nova autoria e autoridade feminina negra, com personagens completos, que possuem fala, história, ancestrais e descendentes. E isso, só foi e é possível, porque Evaristo foi inquieta, brava e questionadora dos locais em que lhes era designado: a cozinha, a porta dos fundos, os porões. Caminhemos por esses espaços.

CAPÍTULO 2: ESCRIVIVÊNCIA: DO PRINCÍPIO AOS DESDOBRAMENTOS

*Os porões da escola, os porões dos barcos*²⁹

Para compreendermos o termo *escrevivência* e seus desdobramentos até a atualidade, partiremos do princípio: Conceição Evaristo. Como pensadora desse conceito tão caro, não só à Literatura, mas também às diversas áreas de conhecimento – teatro, dança, música, geografia, história – é preciso que busquemos partes do seu processo de formação enquanto autora e pensadora crítica e consciente de sua condição de mulher negra na sociedade brasileira, para podermos refletir sobre o processo de construção do projeto estético que se reflete na escrita ensaística e literária da autora.

Com esse estudo, não buscaremos supervalorizar a biografia da autora em detrimento de sua obra como, com frequência, se encontra registrado e sim, traçar caminhos e vivências que, possivelmente, contribuíram para a sua formação estética, para que possamos interpretar com maior delicadeza o termo que hoje constitui uma das maiores categorias de análise da Literatura Negro-Brasileira Contemporânea. Para tanto, pariremos de seus trabalhos ensaísticos e de seus depoimentos em palestras e entrevistas.

2.1 A Ensaística de Evaristo

Conceição Evaristo lia muito, varava noites com o cheiro de querosene ou parafina no nariz, era como se a leitura e a escrita a perseguisse, pois sua mãe, suas tias e primas trabalhavam para escritores como Alaíde Lisboa de Oliveira, Lara Resende, Eduardo Frieiro, Luzia Machado Brandão, Lucia Cassasanta, Etelvina Viana. Foi por volta dos seus onze anos, que recebeu um presente maravilhoso: uma biblioteca inteira – a Biblioteca Pública Estadual de Minas Gerais, localizada na Praça da Liberdade –, pois uma de suas tias se tornou governanta nesta casa do tesouro. A partir daquele momento, segundo a autora, “a biblioteca torne-se minha casa, o lugar para procurar as minhas respostas³⁰” (EVARISTO, 2011, p. 103-116). E por meio dessas leituras, nas respostas, a questão racial lhe surgia e lhe bateu com força ao ler Raimundo Nina Rodrigues quando ela estava com mais ou menos trezes anos.³¹

²⁹ Les soussols de l'école, les cales des bateaux. Discours prononcé lors d'un colloque de littérature (université UFMG, Belo Horizonte, Minas Gerais, mai 2009)

³⁰ La bibliothèque est devenue mon domicile, le lieu où chercher toutes mes réponses.

³¹ Raimundo Nina Rodrigues nasceu em Vargem Grande no Maranhão no dia 4 de dezembro de 1862 e faleceu em Paris na França no dia 17 de julho de 1906, foi um médico legista, psiquiatra, professor, escritor, antropólogo e etnólogo brasileiro. Foi ainda, dietólogo, tropicalista, sexologista, higienista, biógrafo e epidemiologista. Estima-se que sua obra inclua cerca de sessenta livros e artigos sobre temas que abrangem diversas especialidades médicas, particularmente medicina legal, antropologia, direito, psicologia e sociologia, publicados em jornais da época. Dentre seus livros publicados, temos *Os Africanos no Brasil* (1932), *As raças humanas e a responsabilidade penal*

Além de Nina Rodrigues, Osvaldo Catarino Evaristo, tio de Conceição Evaristo, também teve papel importante nesse processo. Ele serviu o país, lutou na Itália durante a Segunda Guerra Mundial e após seu retorno ocupava um cargo subordinado no ministério da Educação. Catarino Evaristo estudou desenvolvendo um dom para poesia, desenho, artes plásticas, segundo Conceição Evaristo (2011, p.103-116), “ele foi acima de tudo um eterno questionador da condição do negro brasileiro. Devo a ele minhas primeiras lições de negritude³²”.

E a questão da negritude era algo que incomodava a menina Evaristo desde que ela tinha visto a sua certidão de nascimento – muito antes de passar noites lendo e buscando respostas. Sua certidão foi aprovada oralmente pela sua mãe, e ela confia na veracidade da data: 29 de novembro de 1946, em Belo Horizonte, Minas, nascia Maria da Conceição Evaristo de Brito. No entanto, outra coisa presente no documento a chamava atenção, a autora afirma que a “‘cor marrom’ sempre me impressionou, desde que eu era pequena. Que cor era essa minha? Pergunta não respondida. Mas eu sabia – sim eu sabia sempre soube que eu era negra³³” (2011, p.103-116).

Para todas as inquietações postas, a leitura foi chispa. A fagulha necessária para que a menina Conceição começasse a questionar sobre questões raciais que, mesmo vividas por ela e pelos seus, ainda não estavam visíveis e palpáveis a um olhar pouco questionador e crítico sobre a realidade. E assim ocorreu: uma espécie de *resgate*, como diria Alzira Rufino (1988). Resgate de uma identidade que, muitas vezes, foi maquiada por vários meios-termos até ir se revelando e concretizando a partir do processo de tornar-se negra: “Sou negra ponto final³⁴”. A partir desse resgate, Evaristo desenvolve um senso mais aguçado para certas feridas e golpes que são enfrentados desde cedo, mas que por conta de toda a insipiência, mal conseguimos ver. Conceição Evaristo, em seu ensaio *Gênero e etnia: uma escre(vivência) de dupla face* (2005, p.201), afirma que não se sentia simplesmente uma mocinha negra e pobre, mas “alguém que se percebia lesada em seus direitos fundamentais, assim como todos os seus também, que há anos vinham acumulando somente trabalho e trabalho³⁵”.

no Brasil (1894), O animismo fetichista dos negros baianos (1900). Não sabemos exatamente qual livro ou artigo de Nina Rodrigues abriu os olhos de Evaristo para a questão racial, o que sabemos, é que o autor defendeu ideias que hoje podem ser qualificadas como racistas, mas, à época, eram consideradas científicas e avançadas.

³² Il fut surtout un éternel questionneur de la condition du Noir brésilien. Je lui dois mes premières leçons de négritude.

³³ Cette ‘couleur brune’ m’a toujours impressionnée, depuis toute petite. Quelle était cette couleur qui m’appartenait ? Question sans réponse. Mais je savais – oui, j’ai toujours su que je suis Noire.

³⁴ RUFINO, Alzira. **Eu, mulher negra, resisto**. Santos: Edição da Autora, 1988

³⁵ Esse questionamento com relação ao trabalho incansável dos negros e sua não mudança de condição de vida é posta no livro Ponciá Vicêncio (2007), romance da autora: “Ponciá Vicêncio se lembrava pouco do pai. O homem

Uma das coisas que começa a sobressair nos tantos livros lidos por Conceição, é a posição social que a personagem da mulher negra ocupava – e ainda hoje, muitas vezes, ocupa – na Literatura Brasileira. O que se percebeu foi que a mulher negra não aparece como musa ou heroína romântica, aliás, representação nem sempre relevante para as mulheres brancas em geral. Segundo Evaristo, “a representação literária da mulher negra, ainda (era) ancorada nas imagens de seu passado escravo, de corpo-procriação e/ou corpo-objeto de prazer do macho senhor” (2005, p.201-212), lembrando-nos aqui de Rita Baiana e Gabriela³⁶, que são representações dessa personagem negra feminina que não é construída como personagem que gera descendência, isto é, a imagem de mulher-mãe, perfil desenhado para as mulheres brancas em geral.

A maternagem, nesse cenário, não é uma raconto cedido às mulheres negras, que desde o tempo da escravização são separadas de suas proles, e secundarizadas aos cuidados do filho da mulher branca, transformando-se assim, em mães pretas, isto é, aquela que amamenta e conta histórias para as progênes da Casa Branca. Algo que se evidencia para Evaristo é que, se a literatura constrói as personagens femininas negras sempre desgarradas de seu núcleo de parentesco, é preciso observar que a família representou para a mulher negra na sociedade uma das maiores formas de resistência e de sobrevivência, pois, como heroínas do cotidiano, desenvolvem suas batalhas longe de qualquer clamor de glórias, semelhante às personagens das narrativas de Conceição Evaristo.

Evidencia-se ainda nessa figura negra materna e estéril, as possibilidades de fecundação simbólicas propiciadas pelas mães de Santo. As Ialorixás, ou mães de santo, são as sacerdotisas de um terreiro, seja ele de Candomblé, Umbanda ou Quimbanda, sendo responsável por tudo que acontece no terreiro, já que ninguém faz nada no terreiro sem sua prévia autorização. Podemos ainda mencionar Hilária Batista de Almeida (Tia Ciata ou Aciata), que fez de sua vida um trabalho constante, tomando-se com as outras tias baianas, a iniciadora da tradição das baianas quituteiras no Rio de Janeiro, com suas vistosas roupas, colares e pulseiras, desenvolvendo uma atividade cercada por forte fundamento religioso³⁷, sendo considerada por muitos como a Mãe do Rio, ou a Mãe do Brasil, pensando essa fecundação

não parava em casa. Vivia constantemente no trabalho da roça, na terra dos brancos. Nem tempo para ficar com a mulher e filhos o homem tinha. Quando não era tempo de semear, era tempo de colheita e ele passava o tempo todo lá na fazenda” (EVARISTO, 2007, p. 17).

³⁶ Rita Baiana é personagem do livro *O cortiço* de Aluísio Azevedo; Gabriela é personagem do romance *Gabriela, Cravo e Canela*, escrito por Jorge Amado.

³⁷ Disponível em: Casa da Tia Ciata – Biografia; acesso em 25/08/2021

simbólica de resistência em vista dos constantes ataques de apagamento da mulher negra da história brasileira, como menciona Conceição Evaristo em *Live do Mulherio UFF*³⁸.

O termo *escrevivência* nasce, portanto, fundamentado no imaginário histórico da “mãe preta”, que segundo Evaristo (2017), precisa ser borrado, rasurado, pois traz a figura dessa mulher contando histórias para adormecer a prole da Casa Grande, e essa é uma figura que a Literatura Brasileira, principalmente no período Romântico, destaca muito, pois utiliza da nossa *escrevivência* para fazer dormir os da casa grande, e para a autora “a nossa *escrevivência* não pode ser lida como histórias para ninar os da casa grande e sim para incomodá-los em seus sonos injustos (EVARISTO, 2007, p.16-21). Nesse sentido, a autora busca, através da nossa “*escrevivência*” contar as nossas histórias a partir das nossas perspectivas, sendo assim, sua escrita se dá colada à nossa vivência, seja particular ou coletiva, justamente para acordar os da Casa Grande.

Nesse viés, estaria a literatura, assim como a história, produzindo um apagamento e destacando determinados aspectos em detrimento de outros e assim ocultando os sentidos de uma matriz africana na sociedade brasileira. E ao perceber que a sociedade brasileira tende a ignorar o papel da mulher negra na formação da cultura nacional, Evaristo postula que

assenhoreando-se “da pena”, objeto representativo do poder falo-cêntrico branco, as escritoras negras buscam inscrever no corpus literário brasileiro imagens de uma autorrepresentação. Surge a fala de um corpo que não é apenas descrito, mas antes de tudo vivido. A *escrevivência* das mulheres negras explicita as aventuras e as desventuras de quem conhece uma dupla condição, que a sociedade teima em querer inferiorizada, mulher e negra. Na escrita busca-se afirmar a duas faces da moeda num único movimento, pois o racismo como lucidamente observa Sueli Carneiro, (op. cit. 51) “determina a própria hierarquia de gênero” em sociedades como as latino-americanas, multirraciais, pluriculturais e racistas (EVARISTO, 2005, p.201 -212).

Nesse sentido, a *escrevivência* seria a tomada de autoria e autorização das mulheres negras sobre seus corpos e suas vivências. Retomando a reflexão sobre o fazer literário das mulheres negras, pode-se dizer que os textos femininos negros, para além de um sentido estético, segundo Evaristo (2005) “buscam semantizar um outro movimento, aquele que abriga toda as suas lutas. Toma-se o lugar da escrita, como direito, assim como se toma o lugar da vida”. O *corpus* se constituiria, assim, como uma produção escrita marcada por uma subjetividade construída, experimentada, vivenciada a partir da condição de homens negros e, principalmente, de mulheres negras na sociedade brasileira.

Assim, sobre produzir, pensar e veicular o texto literário negro, Conceição Evaristo coloca:

³⁸ Disponível em: *Escrevivências com Conceição Evaristo* – YouTube; acesso em: 25/08/2021

insisto na constatação óbvia de que o texto, com o seu ponto de vista, não é fruto de uma geração espontânea. Ele tem uma autoria, um sujeito, homem ou mulher, que com uma ‘subjetividade’ própria vai construindo a sua escrita, vai ‘inventando, criando’ o ponto de vista do texto. Em síntese, quando escrevo, quando invento, quando crio a minha ficção, não me desvinculo de um ‘corpo-mulher-negra em vivência’ e que por ser esse ‘o meu corpo, e não outro’, vivi e vivo experiências que um corpo não negro, não mulher, jamais experimenta (EVARISTO, 2009, p.17-31).

Como autora, colocar sua subjetividade em seus textos é de suma importância para Evaristo, devido aos anos de silenciamento impostos aos negros inclusive na literatura. A autora se pergunta: seria o fazer literário algo reconhecível como sendo de pertença somente para determinados grupos ou sujeitos representativos desses grupos? Para ela, é preciso “situar a existência de um discurso literário que, ao erigir as suas personagens e histórias, o faz diferentemente do previsível pela literatura canônica, veiculada pelas classes detentoras do poder político-econômico” (EVARISTO, 2009, p.17-31).

Para pensarmos a necessidade de nos inscrevermos (e escrevermos) nossa vivência na literatura e na sociedade brasileira, basta observar o estudo feito por Regina Dalcastagnè a partir do resultado da análise de 258 romances publicados entre 1993 e 2008, por três grandes editoras brasileiras. A análise constata que “a personagem do romance brasileiro contemporâneo é branca” (DALCASTAGNE, 2008, p. 87-110), e tem em seu propósito “invisibilizar e estereotipar o negro e o mestiço”, como salienta Cuti (2002, p.32), sobre esta literatura.

Conceição Evaristo, no artigo *Literatura negra: uma poética de nossa afro-brasilidade*, faz um panorama do personagem negro e mestiço na Literatura Brasileira. Passando por Gregório de Matos, Padre Antônio Vieira, José de Alencar, Graciliano Ramos, dentre outros. Com essa análise, percebemos o personagem negro posto como motivo de escárnio, apelo sexual e possuidor de uma meia linguagem. Para a autora e pesquisadora, ao colocar o negro como

detentor de uma linguagem estranha e ainda incapaz de ‘aprender’ o idioma do branco, ou ainda como alguém anteriormente mudo e que, ao falar, simplesmente ‘imita’, ‘copia’ o branco, revela o espaço não-negociável da língua e da linguagem que a cultura dominante pretende exercer sobre a cultura negra (EVARISTO, 2009, p.17-31).

Assim sendo, esse pode ser um dos motivos possíveis para que a personagem negra não ocupe, em sua maioria, lugar de destaque e relevância na Literatura Brasileira, e o autor negro, também nesse viés, encontre tantos percalços para ascender na sociedade. Segundo Fanon (2008), falar é existir para o outro, isto é, existe na pose da linguagem uma extraordinária potência. Fazendo paralelo com Eni Orlandi (1990), em seus estudos sobre análise do discurso, a autora postula que o primeiro enfrentamento ideológico entre colonos e colonizados é o embate político-linguístico, logo, esse silenciamento, esse afastamento da população negra da língua

é vital para manter as engrenagens das representações produzidas pelas relações sociais escravagistas e que são, de certa forma, vigentes ainda hoje.

O discurso do silenciamento não subverte apenas a Literatura, mas também a História da sociedade brasileira ao insistir ignorar eventos relativos à trajetória dos africanos e seus descendentes, relegando-nos o espaço do vazio, como não contribuintes da formação do país. Para além disso, as manifestações preconceituosas ainda são tão fortes que, como articula Beatriz Nascimento (*apud* RATTS, 2006, p.95), “por parte de nossa intelectualidade, dos nossos literatos, dos nossos poetas, da consciência nacional, vamos dizer, somos tratados como se vivêssemos ainda sob o escravismo”. Percebemos, portanto, um descaso com a História oficial, um descaso com as resistências de quilombos, um descaso com os Movimentos Negros. Advém daqui a necessidade de ampliar

um discurso negro, orientado por uma postura ideológica que levará a uma produção literária marcada por uma fala enfática, denunciadora da condição do negro no Brasil e igualmente afirmativa do mundo e das coisas culturais africanas e afro-brasileiras, o que a diferencia de um discurso produzido nas décadas anteriores, carregados de lamentos, mágoa e impotência (EVARISTO, 2009, p.17-31).

Em palestra proferida no Congresso de Literatura da Universidade Federal de Minas Gerais, em Belo Horizonte, em maio de 2009, Conceição afirma que foi em contexto escolar marcado por práticas pedagógicas ora excelentes, ora execráveis, que ela descobriu com mais intensidade sua condição, de sua família, de negros e de pobres. Na escola primária, por exemplo, Conceição passou pela experiência física de *apartheid*. Os alunos que eram considerados melhores, que ganhavam honrarias e participavam de concursos estudavam no andar de cima, enquanto ela e seus irmãos ficavam delegados aos porões – “Os porões da escola, os porões dos barcos”³⁹.

Conceição Evaristo, ainda relata nesse discurso a forte e importante influência que o lançamento do livro *Quarto de Despejo* trouxe para sua família:

Quando *Quarto de Despejo*, o livro de Maria Carolina de Jesus, foi publicado em 1960, houve um rebuliço entre os leitores das classes privilegiadas brasileiras e imediatamente nos identificamos com a autora. Como Carolina Maria de Jesus nas ruas de São Paulo, conhecíamos nas de Belo Horizonte o cheiro e o sabor das latas de lixo, mas também o prazer que as sobras dos ricos poderiam proporcionar⁴⁰ (EVARISTO, 2011, p.103-116).

³⁹ Discours prononcé lors d'un colloque de littérature (université UFMG, Belo Horizonte, Minas Gerais, mai 2009)

⁴⁰ Quand *Quarto de despejo* [Le Dépotoir], le journal de Maria Carolina de Jésus, fut publié en 1960, causant un vif émoi chez les lecteurs des classes favorisées brésiliennes, nous nous identinâmes immédiatement à l'auteur. Comme Carolina Maria de Jesus dans les rues de São Paulo, nous connaissions dans celles de Belo Horizonte l'odeur et la saveur des poubelles, mais aussi le plaisir que les restes des riches pouvaient procurer. – Discours prononcé lors d'un colloque de littérature (université UFMG, Belo Horizonte, Minas Gerais, mai 2009)

O livro de Carolina Maria de Jesus chegou, inclusive, a incitar a mãe de Evaristo, dona Joana Josefina Evaristo a escrever um livro. Embora esse anseio não tenha sido consumado, não podemos afirmar o mesmo de Conceição Evaristo; que após passar por diversas situações, como as mencionadas, começa o seu processo de escrita. A autora, gosta de dizer que sua relação com a literatura começou na cozinha dos fundos dos ricos, a partir de uma evocação:

Outros nomes vieram à mente. Um deles voltou enfaticamente: Resistência, Resistência, Resistência... Eu escrevo. Eu testifico. Um testemunho onde as imagens estão misturar-se, um eu agora puxando uma menina pelas ruas de Belo Horizonte. E como a escrita e o vivido (con)fundido, continuo escrevendo-vivido em mim lembrando essas linhas escritas recentemente⁴¹(EVARISTO, 2011, p.103-116).

A autora, em palestras, afirma que cresceu não rodeada de livros, mas de palavras, assim, o processo de contação de histórias, principalmente ligadas à escravidão, eram oralizadas no meio em que vivia, é por isso, que o texto literário de Evaristo é marcado por essa oralidade como projeto ideológico e estético⁴². E foi alicerçada nessas questões sociais e históricas, em concomitância com a oralidade, que Conceição Evaristo desenvolveu sua forma de escrita e sua forma de pensar a escrita enquanto estratégia subversiva nesse cenário.

No texto apresentado à Mesa de Escritoras Afro-brasileiras, no XI Seminário Nacional Mulher e Literatura/II Seminário Internacional Mulher e Literatura, Rio de Janeiro, 2005 e publicado em 2007, a autora nos apresenta traços autobiográficos do nascimento de sua escrita, e postula que, sua escrita, tem como berço a grafia-desenho de sua mãe e que através daqueles traços, ela começou a descobrir a função, a urgência, a dor, a necessidade e a esperança da escrita: “é preciso comprometer a vida com a escrita ou é o inverso? Comprometer a escrita com a vida?” (EVARISTO, 2007, p.16-21). A partir da memória desses traços, Evaristo traz à tona vários outros acontecimentos que desencadearam o seu abrir de olhos para o mundo, para as questões raciais, para as questões de gênero, para as questões de classe. Questões essas que foram e são tão caras para a escrita de Evaristo.

Mas digo sempre: creio que a gênese de minha escrita está no acúmulo de tudo que ouvi desde a infância. O acúmulo das palavras, das histórias que habitavam em nossa casa e adjacências. Dos fatos contados à meia-voz dos relatos da noite, segredos, histórias que as 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, 2007, p.16-21).

⁴¹D'autres noms me vinrent à l'esprit. L'un d'eux revint avec insistance: Résistance, Résistance, Résistance... J'écris. Je témoigne. Un témoignage où les images se mêlent, un moi-maintenant tirant un moi-petite elle dans les rues de Belo Horizonte. Et comme l'écriture et le vécu se (con)fondent, je poursuis cet écrit-vécu en me rappelant ces lignes rédigées récemment. – Discours prononcé lors d'un colloque de littérature (université UFMG, Belo Horizonte, Minas Gerais, mai 2009)

⁴² Conceição Evaristo – Flip (2016) – Parte 3/5 - YouTube

Venho de uma família em que as mulheres, mesmo não estando totalmente livres de uma dominação machista, primeira a dos patrões, depois a dos homens seus familiares, raramente se permitiam fragilizar. Como “cabeça” da família, elas construíam um mundo próprio, muitas vezes distantes e independentes de seus homens e mormente para apoiá-los depois. Talvez por isso tantas personagens femininas em meus poemas e em minhas narrativas? Pergunto sobre isto, não afirmo (EVARISTO, 2007, p.16-21)

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 autoafirmação de minhas particularidades, de minhas especificidades como sujeito mulher-negra (EVARISTO, 2007, p.16-21).

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 o de Carolina Maria de Jesus, como também pela escolha da matéria narrada (EVARISTO, 2007, p.16-21).

Escrevivência nasce, portanto, amplamente apoiado por reflexões lúcidas e imprescindíveis para pensar a nossa sociedade brasileira que nega a voz, a identidade, a religião, o pertencimento, dentre tantas outras coisas vitais ao povo negro. Uma sociedade que silencia, que mata, que reprime. Escrever de nós, para nós, torna-se um ato de resistência e subversão. Escrever de nós e para nós deve ser para incomodar os sonos injustos daqueles que não aceitam as nossas subjetividades.

Criam, então, uma literatura em que o corpo-mulher-negra deixa de ser o corpo do “outro” como objeto a ser descrito, para se impor como sujeito-mulher-negra que se descreve, a partir de uma subjetividade própria experimentada como mulher negra na sociedade brasileira (EVARISTO, 2005, p. 52-57).

É preciso não esquecer de que a poesia foi e é arma, estratégia de luta para Evaristo:

A palavra poética é um modo de narração do mundo. Não só de narração, mas talvez, antes de tudo, de revelação do utópico desejo de construir um outro mundo. Pela poesia, inscreve-se, então, o que o mundo poderia ser. E, ao almejar um mundo outro, a poesia revela o seu descontentamento com uma ordem previamente estabelecida. (...) Viver a poesia em tais circunstâncias, de certa forma, é assegurar o direito à fala, pois pela criação poética pode-se ocupar um lugar vazio apresentando um a contrafala ao discurso oficial, ao discurso do poder (EVARISTO, 2010, p.132-142).

Nesse sentido, para a autora, escrever:

pode ser uma espécie de vingança, às vezes fico pensando sobre isso. Não sei se vingança, talvez desafio, um modo de ferir o silêncio imposto, ou ainda, executar um gesto de teimosa esperança. Gosto de dizer ainda que a escrita é para mim o movimento de dança-canto que o meu corpo não executa, é a senha pela qual eu a acesso o mundo (EVARISTO, 2005, p.201 -212).

A escrevivência de Evaristo seria, pois, esse acesso ao mundo que tanto foi negligenciado aos negros. Essa tentativa válida e profícua de “embarcar nas águas da memória,

“içar velas mar adentro, retomar o caminho” (EVARISTO, 2012, p.159-166), pegar um outro barco, que não o negreiro, que é “signo comum de ruptura, para os povos da diáspora africana, que marca o início da história dramática dos povos descendentes de africanos na América” (EVARISTO, 2012, p.159-166), como bem demonstra o quadro *O navio Negrinho* (The Slave Ship), originalmente intitulado *Escravistas jogando os mortos e moribundos ao mar* (Slavers Throwing overboard the Dead and Dying), pintura do artista britânico JMW Turner, mencionada por Paul Gilroy⁴³.

E que outro barco é esse que nós negros devemos embarcar? O barco da memória, como mencionamos anteriormente. Velejemos.

2.1 Desdobramentos da Escrevivência

2.1.1 Escrever, viver, se ver - uma escrita não inocente

Em 2017, em entrevista concedida por Conceição Evaristo para o Nexo Jornal, a autora foi interpelada com a seguinte pergunta: “Você criou o conceito de ‘escrevivência’, que é algo muito importante no seu fazer literário. O que é a escrevivência?”, em resposta à indagação da entrevistadora, Evaristo explica: “Quando falei da escrevivência, em momento algum estava pensando em criar um conceito. Eu venho trabalhando com esse termo desde 1995 – na minha dissertação de mestrado, várias vezes fiz um jogo com o vocabulário e as ideias de escrever, viver, se ver”.

Apesar de Conceição Evaristo ter afirmado que o termo escrevivência tenha sido criado de maneira despropositada, ela mesma enunciou diversas vezes alguns anos depois: “Meu texto literário não é inocente, a crítica e os ensaios são menos inocentes ainda” (EVARISTO, 2020, p.42), nesse viés, a partir dessa asserção, notamos que o conceito já vinha sendo trabalhado há bastante tempo em sua ensaística, como ela mesma reitera em sua entrevista para o Nexo Jornal. Logo, a palavra-conceito não é posicionada de maneira desarranjada, não é posta de maneira inocente, ela pensa e marca sua autoria de mulher negra, com a sua subjetividade na construção de um trabalho que tem sido considerado bastante criativo.

Sendo assim, apesar do que a autora coloca em 2017, o que se percebe é que, para além de criar um conceito, mesmo – como ela afirma – de maneira não intencional, a discussão sobre os sentidos da escrevivência ganha força e começam a serem utilizadas em artigos, dissertações,

⁴³ GILROY, Paul. **O Atlântico Negro como contracultura da modernidade**. Rio de Janeiro: Editora, v. 34, 1993.

teses e, sobretudo, em discussões sobre os textos de Conceição Evaristo e de outras autoras contemporâneas negras. E, com esses desdobramentos⁴⁴, a escrevivência torna-se uma categoria de estudo que ultrapassa a literatura e chega às outras artes e meios, como o teatro, a geografia, a história, a música. Sendo, atualmente, uma categoria epistemológica negra a partir da qual é possível pensar, analisar a escrita ficcional apoiada na memória/ancestralidade.

Nesse sentido, a escrevivência é vista como uma estratégia, pois afeta não só os que estão na borda, isto é, vendo as coisas primeiro, mas também afeta os que estão no centro, pois chacoalha estruturas e questiona certos posicionamentos. Quando Spivak (2010) questiona se o subalterno pode falar, ela não está dizendo de poder, como sinônimo de conseguir, ela está dizendo poder como sinônimo de falar e ser ouvido, pois o subalterno sempre falou, a questão é que nunca fora ouvido. É possível traçarmos aqui elo com Quijano (2000, p.15), quando esse afirma que “toda sociedade é uma estrutura de poder”, logo, o poder é aquilo que articula formas de existência social dispersas e diversas numa totalidade única, uma sociedade, o que provoca a imposição de alguns, frequentemente certo grupo, sobre os demais. O que se evidencia é que sempre falaram sobre nós, com olhares outros, com olhares que não nos contemplam. Escre(viver) é falar de nossa própria vivência. Do nosso lugar. É subverter, para sermos ouvidos, pois não basta apenas falar, é preciso ser ouvido.

2.2 Partindo para a escrevivência de nós

É mister compreender que concomitantemente à formulação do conceito Escrevivência por Conceição Evaristo, os desdobramentos e análises a partir dessa categoria proliferavam. Foi pensando nisso que resolvemos partir do princípio, para verificarmos o que de fato é Escrevivência, e o que são desdobramentos a partir do conceito inicial. O que se observa é uma crescente apropriação do termo, o que vem promovendo-o a método de análise, isto é, utilizando-o como ferramenta de análise para textos literários, músicas, apresentações teatrais e outros. Perceberemos adiante que o conceito é adequado para pensarmos áreas não apenas

⁴⁴ E foi pensando nesses desdobramentos sobre escrevivência que o Itaú Social, polo de desenvolvimento educacional, lançou durante o seminário virtual *A Escrevivência de Conceição Evaristo*, ocorrido nos dias 11 e 12 de novembro de 2020, a obra *Escrevivência: a escrita de nós – Reflexões sobre a obra de Conceição Evaristo*, uma publicação que se propõe a trazer novos olhares para a *Escrevivência* de Conceição Evaristo. O livro – organizado por Isabella Rosado Nunes, diretora da MINA Comunicação e Arte, e Constância Lima Duarte, professora de pós-graduação em Estudos Literários da UFMG, reúne especialistas em literatura, educação, comunicação e escritores da literatura negra contemporânea, que refletem sobre o conceito criado pela autora mineira há 25 anos. O livro possui 15 capítulos com ensaios e opiniões em cinco dimensões: histórica, teórica, crítica, autobiográfica e relacionada ao letramento literário da publicação. Trata-se, como dito, de uma iniciativa do Itaú Social em parceria com a MINA Comunicação e Arte e é um dos resultados do *Projeto Oficina de Autores – Memórias e Escrevivência de Conceição Evaristo*, que apoia o desenvolvimento teórico do conceito-experiência e estimula a aproximação de pessoas à leitura e à escrita como direito.

ligadas às Letras, no entanto, nos deteremos, nessa primeira parte, aos desdobramentos postos a partir da análise de escritos da própria Conceição Evaristo. Leituras sobre suas obras – romance, poesia, contos.

Algo recorrente ao longo dos quinze artigos do livro *Escrevivência: a escrita de nós – Reflexões sobre a obra de Conceição Evaristo* (2020), em especial os escritos por mulheres – e recorrente até mesmo na vida de muitas mulheres negras – é essa necessidade constante de *resgate*. Do tornar-se negra. Como se isso gritasse, em algum momento, dentro da estrutura feminina negra para que o *ser mulher negra* seja completo, significativo ou real. E esse imperativo incita outras questões que se mostram primordiais, por exemplo, a necessidade de ler mais autoras negras, como coloca Isabella Rosado Nunes, – salientando ainda a potência dos livros de Evaristo nesse processo – “os livros de Conceição Evaristo vieram no momento em que percebi, tardiamente, que precisava conhecer mais a literatura de autoria da mulher negra brasileira” (2020, p.14). Nesse sentido, buscar a leitura de autoria feminina negra demonstra a necessidade histórica de testemunho, de desenvolvermos instrumentos de análise, de defesa e sobrevivência, de deslocamento, necessidades que nos colocam em frente a uma situação que nos mostra que a *Escrevivência* nos pede outro tipo de leitura – sobre nós mesmas, sobre o mundo e sobre o outro – que não imaginávamos possível antes desse chamado.

Conceição Evaristo assegura que a *escrevivência* surge de uma “prática literária cuja autoria é negra, feminina e pobre. Em que o agente, o sujeito da ação, assume o seu fazer, o seu pensamento, a sua reflexão, não somente como um exercício isolado, mas atravessado por grupos, por uma coletividade” (2020, p.19), essa assertiva nos impele para esse local, essa necessidade de resgatar-se, podendo a escrita de Evaristo servir como matriz para repensar necessidades, um estímulo para tornar-se negra. Processo esse pelo qual, como já mencionado, Conceição Evaristo também teve que passar e que também possuiu em seu processo de (re)construção a leitura como papel fundamental.

Quando afirmamos conceitos como *torna-se negra* e *resgate*, nos alicerçamos em Neuza Santos (1983), psiquiatra, psicanalista e escritora brasileira que no seu livro *Tornar-se negro: as vicissitudes da identidade do negro brasileiro em ascensão social*, procura romper a precariedade de estudos sobre a vida emocional dos negros, apresentando reflexões profundas e inquietantes sobre o custo emocional da sujeição, da negação da própria cultura e do próprio corpo. Esse parêntesis é importante para compreendermos a partir de qual perspectiva estamos colocando essa ideia de *resgate*, de tornar-se negra, e de como esse é um processo, muitas vezes doloroso, para as mulheres negras.

Saber-se negra é viver a experiência de ter sido massacrada em sua identidade, confundida em suas perspectivas, submetida a exigências, compelida a expectativas alienadas. Mas é também, e sobretudo, a experiência de comprometer-se a resgatar sua história e recriar-se em suas potencialidades (SANTOS, 1983, p.18).

Nesse sentido, “tornar-se negra” anuncia um processo social de construção de identidades, de resistência política, pois reside na recusa de se deixar definir pelo olhar do outro e no rompimento com o embranquecimento; significa a autodefinição, a valorização e a recuperação da história e do legado cultural negro, traduzindo um posicionamento político de estar no mundo para exercer o papel de protagonista de um devir histórico comprometido com o enfrentamento do racismo, conceitos que vão muito de encontro com o escrever, viver, se ver – escrevivência.

Após essa digressão, notemos que, para além do campo literário, outro ambiente que requer o silenciamento de mulheres negras para a manutenção de suas estruturas é o acadêmico. A esse respeito, a escrevivência nesses espaços comporta nossa história e rompe com o processo de assimilação intelectual que é disseminado por toda a formação acadêmica, que é acometido com o silenciamento da nossa cor de pele e o aprisionando da nossa mente sob a máscara da branquitude. Como bem postula Souza: “na academia, não gritam-nos negra! Sob o risco de quebrar a máscara que nos aliena o pensamento” (2020, p.219).

Em vista disso, algo que se evidencia na fala de muitos teóricos que desdobram pensamentos teóricos sobre escrevivência é que esta toma como concepção inicial, isto é, se realiza como um ato de escrita das mulheres negras, como uma ação que pretende borrar, desfazer uma imagem do passado, em que o corpo-voz de mulheres negras escravizadas tinha sua potência de emissão também sob o controle dos escravocratas, homens, mulheres e até crianças – tendo em mente a figura da mãe preta que Conceição Evaristo menciona. Pensando a partir dessa perspectiva, podemos afirmar que desde sempre a cultura e os saberes brasileiros foram formados pelos saberes das mães pretas, que transmitiam suas histórias e ensinamentos aos bebês das famílias dos brancos, assim, os brancos foram formados a partir da subjetividade da mulher negra. Nada mais coerente, então, que esse saber ser aceito e institucionalizado. Souza coloca:

O que está posto pela Teoria Literária nos serve até certo ponto, mas o que nos interessa, como nos ensina Derrida, o argelino, é abalar, deslocar saberes e práticas instituídas, inventar soluções fora das normas, pinçar operadores teóricos e críticos dos próprios textos literários e de textos de outros campos de saber. Isso, na minha visão, é ser uma intelectual escrevivente. Todo o meu pensamento é feito assumindo o compromisso de falar em primeira pessoa com a pessoa do texto literário e com aqueles que têm acesso à minha fala (SOUZA, 2020, p.224).

Observaremos o artigo *Intelectuais escrevíveis: enegrecendo os estudos literários*, em que Livia Natália, faz um panorama de sua trajetória como pesquisadora na Universidade Federal da Bahia (UFBA) e relata o quanto a “colonialidade do saber construído na academia é perversa: usa a mente de corpos afrodiaspóricos a serviço e uma epistemologia hegemônica” (2020, p.219), isto é, ao longo de toda a sua vida, mesmo dedicando toda a ela à literatura, Natália, – e com certeza, muitas de nós mulheres negras – estudamos uma literatura desvinculada de nós, da cor da nossa pele, e que entendíamos que a literatura ensinada na academia era a única literatura possível a ser pensada, porque a academia produz alienação racial, com seus currículos e epistemologias brancas e isso constrói silêncios e muros que, muitas vezes, não são quebrados ao longo da vida acadêmica. Com isso, evidencia-se que a universidade é um espaço de manutenção e difusão de racismo estrutural e epistêmico, e estimula estudantes negros, ao invés de produzirem conhecimento voltado para outras epistemologias, muitas vezes, assumirem uma perspectiva eurocêntrica para produção.

Fanon (2008), elabora um retrato de como a ideologia que ignora a cor pode apoiar o racismo que nega. E que, com efeito, essa exigência de ser indiferente oferece suporte a uma cor específica: o branco. Destarte, quando uma universidade propõe uma grade curricular eurocentrada ela propõe uma “prisão”, isto é, autores que estão dentro não saem – comumente chamados de clássicos – e autores que estão fora dificilmente entram, instaurando assim o que se nomeia como cânone. Elaborando esse conceito, trazemos a abstração que Tomaz Tadeu da Silva faz no seu livro *Documentos de identidade: uma introdução às teorias do currículo*, dizendo que “É através de um processo pedagógico que permita às pessoas se tornarem conscientes do papel de controle e poder exercido pelas instituições e pelas estruturas sociais que elas podem se tornar emancipadas ou libertadas de seu poder e controle” (TADEU, 2016, p.54). Partindo dessa premissa, o que podemos presenciar a partir de muitos dos currículos universitários é essa tentativa e auferimento de controle da hegemonia branca.

Esta elucubração faz-se necessária para compreendermos a urgência, como postula Nunes (2020), de sermos *escrevíveis* e buscarmos fissuras para alçarmos esse processo de enegrecimento. Dessa maneira, estudar a *Escrevivência de Conceição Evaristo* compreende

uma complexidade que se expressa nos espaços literário, político, histórico; não necessariamente nessa ordem. Escreve o protagonismo das mulheres negras, colocando em questão as desigualdades e preconceitos raciais e de gênero. É ato de defesa de direitos, de formação. É acreditar que toda pessoa tem algo para compartilhar; e que, ao registrar ou publicar, promove sentidos, reconhecimentos e uma compreensão de vida livre e ampla, essencial para que se conheça e se respeite uma sociedade tão diversa (NUNES, 2020, p.15).

Nessa continuidade, percebemos a incumbência de para além de ocuparmos esse local acadêmico, fazermos o que Fernanda Felisberto, doutora em literatura comparada pela Universidade do Estado do Rio de Janeiro (UERJ), apresenta no artigo *Escrevivência como rota de escrita acadêmica*, oferecendo o termo escrevivência como operador teórico para jovens estudantes negras. O diálogo com a ensaísta Conceição Evaristo é o fio condutor para as pesquisas realizadas pelas alunas de Felisberto, sendo importante marcar esse lugar da teórica, na tentativa de entender como

este operador teórico, a escrevivência, vem a cada dia ganhando múltiplos sentidos dentro da academia, colocando a autora em diálogo com diferentes intelectuais que têm a experiência do racismo como eixo central de suas produções, seja no campo historiográfico-literário ou sociológico, entre outros, imbricado com as diferentes formas de opressão interseccional e de dominação, para refletir a prática em torno da escrita de mulheres negras, e mulheres oriundas de camadas populares, e o impacto desse fazer em suas produções/vidas (FELISBERTO, 2020, p.167)

Nessa perspectiva de buscar a escrevivência como método de pesquisa, a professora exemplifica com pesquisas bem sucedidas de suas alunas como esse conceito teórico pode atuar. Por exemplo, em pesquisa baseada nos estudos comparados, tendo como ponto de intersecção a música negra na América Latina e como eixos comparativos as cantoras Elza Soares e Suzana Baca, por conseguinte os territórios Brasil e Peru, intitulado *Negras rotas culturais na diáspora Afro-Latina: um diálogo interseccional entre Elza Soares e Susana Baca*; ou ainda, pensando em um diálogo interdisciplinar com a geografia com o trabalho intitulado *Narrativas e geografias de mulheres negras: a escrevivência de Conceição Evaristo*⁴⁵.

O que se evidencia com esse desdobramento da escrevivência como categoria análise de pesquisa é o aumento da presença de corpos negros dentro de espaços acadêmicos brasileiros, tanto na condição de docentes como de discentes e como isso tem provocado fissuras estruturais nas relações de privilégio e compadrio, que sempre encontraram eco dentro das universidades do país. Como bem postula Felisberto

Construir novas latitudes teóricas tem sido uma reparação epistemológica e uma verdadeira revolução, e o percurso de trazer as escrevivências para o mesmo pódio dos outros gêneros de textos acadêmicos concede a distinção de convocar a autoria a se fazer presente em primeira pessoa, sem modalizadores, fazendo com que essas novas produções sejam textuais, mas também sensoriais, pois têm som, têm cheiro, têm paladar, têm aconchego, mas também têm dor, e expurgar a dor é fazer as pazes com o presente (FELISBERTO, 2020, p.174).

O que nós mulheres negras buscamos, então, ao reivindicar autoria, lugar de fala e representatividade é adentrar nesses espaços de privilégio, como o espaço literário e o acadêmico, e legitimar nossas falas a partir dos nossos locais de vivência. Fazendo-nos

⁴⁵Pesquisadoras dos trabalhos mencionados Victoria Villanova e Nathália de Meneses Rodrigues.

representadas em espaços sociais, coletivos e políticos, para que essa seja uma possibilidade a mais de sermos ouvidas. Nessa perspectiva, as vozes de mulheres negras não devem mais apenas serem ouvidas pela vertente do direito, mas também pela vertente do dever, que nos conchama revolver os arquivos historicamente impostos. Além disso, constatamos o porquê, por preconizar uma escrita impessoal e não abarcar o gesto de auto inscrição das nossas histórias e demandas subjetivas nos nossos textos, muitas vezes, a academia não nos cabe e nos nega.

Tão de encontro com esse novo conceito-teórico metodológico se encontra as nossas experiências, as nossas vivências. Evaristo afirma (2020, p.37): “a minha linguagem literária é fruto da minha subjetividade, que é formada na vivência, na experiência de várias condições”. Fazendo elo com as postulações de bell hooks quando esta afirma: “Quando penso no que escrever, sempre trabalho a partir do lugar da experiência concreta, escrevendo sobre o que acontecia na minha vida e na vida das mulheres e homens que me rodeiam” (hooks, 2019, p. 9), notamos a importância que a experiência dessas mulheres é importante para demarcar a sua escrita, além de carregar toda uma coletividade para junto de si.

Nesse ínterim, a ideia de coletividade demarca outro fio a ser puxado quando se analisa escrevivência. Primeiramente, porque muito se confunde escrevivência com autobiografia, no entanto, nesta, diferente da escrevivência, exige-se um pacto, dessa forma, segundo Ferreira (2013, p.49) “o autor deve assumir que ele, o narrador e o protagonista são a mesma pessoa e que o que ele expõe é ‘real’”. Na autobiografia, portanto, autor se responsabiliza pelo que escreveu e o leitor poderá até duvidar da verossimilhança dos fatos contados na obra, mas não poderá duvidar da identidade do autor. Já a escrevivência permite falar de si indiretamente e sem nomear, isto é, não realizando o pacto.

Para além disso, como afirma Conceição Evaristo, o texto que parte da escrevivência não esgota em si, como acontece com no quadro Narciso⁴⁶, em que temos a presença de um homem que ao olhar o espelho d’água é consumido por sua própria imagem – o que se assemelharia à autobiografia. A escrevivência propõe um outro espelho, o espelho de Iemanjá, que nos coloca em relação com o outro, com a nossa coletividade, o abebé de Oxum que fortifica a nossa maternidade, nossos corpos, nossa beleza. Dessa forma, a escrita nascida da escrevivência tem maiores chances de abarcar um coletivo e alcançar as pessoas sobre e com as quais falamos, para que a escrita não fique apenas no centro, na academia.

Conceição Evaristo postula que seus personagens são “ficcionalizados que se con(fundem) com a vida, essa vida que eu experimento, que nós experimentamos em nosso

⁴⁶ Narciso Caravaggio, 1594-1596 Galeria Nacional de Arte Antiga

lugar ou vivendo con(fundido) com outra pessoa ou com o coletivo, originalmente de nossa pertença” (EVARISTO, 2020, p.31), logo, são personagens que conseguimos nos identificar, compreender as suas vivências, porque a autora parte do seu lugar de social de fala e dialoga com os seus pares. Dessa forma, a escrevivência surge de uma prática literária cuja autoria é negra e feminina, atravessada por diversas nuances em que o agente, o sujeito da ação, assume o seu fazer, o seu pensamento, a sua reflexão, não somente como um exercício isolado, mas atravessado por grupos, por uma coletividade. Evaristo reitera:

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. A Escrevivência é uma escrita que não se contempla nas águas de Narciso, pois o espelho de Narciso não reflete o nosso rosto. E nem ouvimos o eco de nossa fala, pois Narciso é surdo às nossas vozes. O nosso espelho é o de Oxum e de Iemanjá. Nos apropriamos dos abebés das narrativas míticas africanas para construirmos os nossos aparatos teóricos para uma compreensão mais profunda de nossos textos. Sim, porque ali, quando lançamos nossos olhares para os espelhos que Oxum e Iemanjá nos oferecem é que alcançamos os sentidos de nossas escritas. No abebé de Oxum, nos descobrimos belas, e contemplamos a nossa própria potência. Encontramos o nosso rosto individual, a nossa subjetividade que as culturas colonizadoras tentaram mutilar, mas ainda conseguimos tocar o nosso próprio rosto. E quando recuperamos a nossa individualidade pelo abebé de Oxum, outro nos é oferecido, o de Iemanjá, para que possamos ver as outras imagens para além de nosso rosto individual. Certeza ganhamos que não somos pessoas sozinhas. Vimos rostos próximos e distantes que são os nossos. O abebé de Iemanjá nos revela a nossa potência coletiva, nos conscientiza de que somos capazes de escrever a nossa história de muitas vozes. E que a nossa imagem, o nosso corpo, é potência para acolhimento de nossos outros corpos (EVARISTO, 2020, p.38).

Em vista disso, escrevivência não é auto ficção e sim uma busca de outras aquarelas narrativas para compor a nossa episteme e, conseqüentemente, a nossa estampa-identidade. Dessa forma, realizar a revificação das narrativas míticas e das cosmogonias africanas e afro-diaspóricas para o cotidiano, em princípio literário seja oral ou escrito nas comunidades negro e pardo brasileiras, tem se mostrado como uma das maneiras de sair do lugar “comum” que ficamos navegando – devido aos anos de imposição desses espaços como universais – afim de buscar outros mares que realmente nos contemplam e nos constituem.

Nesse sentido, o texto de Evaristo é um lugar de reescrita da memória dos afro-brasileiros, onde a escrevivência assume papel fundamental. Principalmente por esse conceito-atitude permitir trabalhar com a vivência e com o reconhecimento da ancestralidade. O direito à escrita e à leitura, portanto, está no âmago da literatura de Evaristo, quando defende que “é um direito de qualquer um, escrevendo ou não segundo as normas cultas da língua. É um direito que as pessoas também querem exercer” (EVARISTO, 2008). E esse direito pode ser exercido por meio de outras artes e vieses que permeiam a vivência negro brasileira como o samba, os quitutes, o candomblé, o jongo, o tambor, todos esses nuances que atravessam os nossos corpos e possibilitam um encontro com o ancestral, com a construção da nossa história, História e

estórias – possibilitando uma recriação da memória, uma exumação de fatos e acontecimentos fossilizados ou apagados pela branquitude, sendo assim, uma estratégia.

2.2.1 Estratégias escrevíveis

Sobre o conceito de coletividade, Eduardo de Assis Duarte, no artigo *Escrevivência, Quilombismo e a tradição da escrita afrodiaspórica* (2020), postula que as *slave narratives*, que são, no geral, escritos memorialísticos voltados para a denúncia do modo de produção escravista e empenhados em fazer de seus relatos peças retóricas a favor do fim do regime, nos levam a refletir, juntamente com Gayatri Spivak (2010), sobre a escrita oriunda dos silenciados da história. O autor reflete de maneira interseccional: “ao falar e tomar para si a condição de sujeito do discurso, o subalterno supera a subalternidade? Pessoalmente, penso que sim, embora admita a persistência, em muitos casos, da subjugação e da exploração econômica do sujeito” (DUARTE, 2020, p.78).

A partir disso, a autora reflete sobre a importância do coletivo, do quilombismo – pensamento nascido da necessidade de defesa e sobrevivência – como estratégia de sair desse espaço de silenciamento e alienação. Procurar nossos pares. No Saber Sankofa⁴⁷ – fruto de uma relação dialética com experiências anteriores e consubstanciada no princípio de aprender com o passado para construir o presente e o futuro –, o quilombismo enquanto conceito de base histórico-social volta-se “para a leitura da memória da resistência comunitária” (DUARTE, 2020, p.80).

Tendo isso em mente, não é sem fundamento, que, como muito bem lembrou Duarte, Conceição Evaristo tenha estreado com seus poemas na coletânea *Cadernos Negros 13*, de 1990. Essa coletânea foi lançada pelo *Quilombhoje literatura*, que tem como missão incentivar a leitura e dar visibilidade a textos e autores afrodescendentes, mas que antes tomar a proporção que tem hoje, com mais de 40 volumes lançados, o princípio houve a necessidade de uma reunião de negros – Cuti, Oswaldo de Camargo, Paulo Colina, Abelardo Rodrigues e outros – com o propósito de discutir e aprofundar a experiência afro-brasileira na literatura. Assim, a ampla divulgação da escrita de Evaristo, parte um coletivo-quilombo.

Vale a pena destacar que, o conceito de quilombo está atrelado à resistência da cultura negra, pois se caracteriza como instituição africana, de origem angolana, na história da pré-diáspora. Apesar de possuir conotações recebidas no período colonial e Imperial no Brasil, o

⁴⁷ Sankofa, um dos adinkra mais conhecidos, significa a sabedoria de aprender com o passado para construir o presente e o futuro. Seu símbolo é o pássaro que olha para trás. Disponível em: Ocupação Abdias Nascimento - Sankofa (itaucultural.org.br), acesso em: 26/08/2021

quilombo se define como uma instituição na passagem para princípios ideológicos como forma de resistência cultural, e historiciza a ideologia junto às etapas do movimento de conscientização do negro e da sociedade brasileira no século XX.

O Quilombo emergia enquanto símbolo da luta dos negros por um espaço digno na nação, um espaço de liberdade, território de paz. Assim, as favelas, os “bailes black”, as comunidades negras rurais emergiam como essa continuidade: de homens que procuravam construir territórios alternativos. Abriam-se com seus estudos vários aspectos como a toponímia, a memória, a relação África-Brasil, a territorialidade e o espaço, contribuindo para uma nova postura crítica no seio da História, ultrapassando as visões ortodoxas que procuravam explicar todos os fenômenos políticos através da questão de classe. Para Beatriz, o Quilombo e a África, mais do que meros objetos de pesquisa, eram terras-mães imaginadas (GARCIA, 2009, p.7).

Nascimento postula, no filme *Ôri*, que os quilombos no século XX, são as escolas de samba, os terreiros de macumba, de candomblé, são esses espaços que oportunizam para os negros da atualidade momentos de liberdade e gozo, além de maior proximidade com sua ancestralidade e sua memória. “A memória são conteúdos de um continente, de sua vida, de sua história, de seu passado. Como se o corpo fosse documento” (ÔRI, 1989, n.p), segundo Nascimento (*apud* RATTS, 2006, p.121), podemos assim, afirmar que estes quilombos são o primeiro momento da nossa história em que o Brasil assim se identifica enquanto Estado centralizado.

Em vista disso,

o quilombo representa um instrumento vigoroso no processo de reconhecimento da identidade negra brasileira para uma maior autoafirmação étnica e nacional. O fato de ter existido como brecha no sistema em que negros estavam moralmente submetidos projeta uma esperança de que instituições semelhantes possam atuar no presente ao lado de várias outras manifestações de reforço à identidade cultural (ÔRI, 1989, n.p).

Podemos ainda inferir, que este espaço funciona como forma de (re)escrever e (re)inscrever o negro na sociedade brasileira, não de maneira estereotipada e fragmentada, mas como constituinte e contribuinte da nação e da História. Voltaremos a avaliar o conceito de quilombo enquanto estratégia de negros africanos e brasileiros no próximo capítulo, por ora, basta compreendermos esse espaço enquanto formador de escrevivência e ancestralidade partindo da substância corporal e da construção de um coletivo vivo e ancestral, como Eduardo David de Oliveira presencia e narra em sua tese sobre o espaço Tempo Livre: espaço de consciência corporal e ancestralidade africana, de Dorval.

Na narrativa Evaristiana, podemos perceber a presença forte da coletividade – para os momentos de dificuldade ou de alegria – no conto *Ana Davenga*:

As batidas na porta ecoaram como um prenúncio de samba. O coração de Ana Davenga naquela quase meia-noite, tão aflito, apaziguou um pouco. Tudo era paz. Deu um salto da cama e abriu a porta. Todos entraram, menos o seu. Os homens cercaram Ana Davenga. As mulheres, ouvindo o movimento vindo do barraco de Ana, foram também (EVARISTO, 2016, p.21).

Neste momento da narrativa, o homem de Ana Davenga, chefe de uma espécie de quartel-general, não estava no barraco, então seus parceiros e suas respectivas mulheres preencheram o pequeno espaço com cuidados, “os homens rodearam Ana com cuidado, e as mulheres também” (EVARISTO, 2016, p.22). Enquanto isso, a mente de Ana borbulhava com as inúmeras coisas em que Davenga poderia ter se envolvido, e isso aconteceu de maneira tão frenética que até se esquecera que naquele dia era seu aniversário, e por isso aquelas pessoas se amontavam ali: “E ela, tão viciada na dor, fizera dos momentos que antecederam a alegria maior um profundo sofrimento” (EVARISTO, 2016, p.29). Foi somente quando Davenga chegou furando o círculo e a abraçando fazendo pressão entre eles com a arma na cintura, que seu coração se acalmou, “Ana estava feliz”, e seu barraco, assim como o seu coração “guardava gente e felicidades” (EVARISTO, 2016, p.29).

Continuando nossas elocubrações sobre os desdobramentos da escrevivência, no artigo *Escrevivência em Conceição Evaristo: armazenamento e circulação dos saberes silenciados*, Rosane Borges (2020), defende a escrevivência como princípio conceitual-metodológico potente para suportar as narrativas dos excluídos, já que considera as várias matrizes de linguagem para construir uma história. Antes de concordar com indubitabilidade das postulações da pesquisadora, acredito que, por mais que muitos teóricos se esforcem para compreender a escrevivência enquanto metodologia, isto é, um conjunto de processos escolhidos para investigar um fenômeno com rigor científico, vale ressaltar que ela mais se assemelha a uma categoria de análise que possibilita um novo vislumbre para os nossos textos e para as nossas vivências. Assim, quando olhamos um texto teórico, ensaístico ou literário de uma mulher ou de um homem negro, teremos uma nova possibilidade de análise que não partirá de uma categoria de análise postulada por teóricos brancos.

Podemos exemplificar tal afirmativa pensando o Espaço enquanto categoria de análise Literária. Como vimos no capítulo anterior, o corpo é ancestral e antes dele, existe o transcendental como possibilidade criadora. Assim, temos aqui nesse novo viés, possibilitado pelos estudos que resgatam as cosmogonias e os saberes de África a configuração de um novo espaço. Espaço esse que pode ser entrecruzado pelos fios da memória, aquarelado pelos matizes culturais, construindo uma estampa fluida. E não mais o espaço literário que analisará a posição de objetos, a cena literária e suas edificações possíveis. Esse espaço ancestral não está dado por nenhum autor, ele é tecido a partir das vivências, assim, inaugura-se uma nova categoria espacial de análise.

Rosane Borges (2020, p.190), postula ainda que os dois romances de Evaristo – *Becos da memória* e *Ponciá Vicêncio* – consagram “o método da escrevivência, com relatos memorialísticos que reatualizam o passado, tecem o presente e organizam o futuro”, o que evidencia que por mais que histórias e estórias negras tenham passado por um processo de silenciamento, negação e vilipêndio, a escrevivência possibilita que outra paleta seja posta em cenário, potencializada pelo tear-tecer-escrever de mãos femininas negras. Por esse ângulo, a escrevivência é muito mais potência de uma categoria de análise, do que *suporte* – como se as narrativas de mulheres negras fossem pesadas demais para serem deglutidas – e não analisáveis por outros vieses.

Precisamos nesse ponto, nos aprofundar no gênero conto enquanto escolha de Evaristo para refletir suas escrevivências, isso se mostra importante em vista o processo de agregação e segregação (CANDIDO, 2000), que Conceição Evaristo se mostra consciente. Em *Teses do Conto* (2004, p.2), Piglia postula que “um conto sempre conta duas histórias”, assim o conto narra em primeiro plano a história 1 (um), e constrói em segredo a história 2 (dois). A arte do contista consiste, segundo Piglia (2004), em saber cifrar a história 2 (dois) nos interstícios da história 1 (um). Desse modo, “uma história visível esconde uma história secreta, narrada de um modo elíptico e fragmentário” (PIGLIA, 2004, p.2), e o efeito de surpresa se produz quando o final da história secreta aparece na superfície. Não podemos dizer que os contos de Evaristo carregam em si algo do futuro que venha a se revelado, mas podemos, com muito mais ênfase, afirmar que os contos de Evaristo, em suas frestas, descortinam marcas ancestrais, que se evidenciam ao final dos contos por uma espécie de dor, morte ou alívio – que também pode ser alcançado pelos elementos anteriores.

Segundo Piglia (2004), cada uma dessas histórias é contada de maneira diferente, desse modo, trabalhar com duas histórias significa trabalhar com dois sistemas diversos de causalidade. “Os mesmos acontecimentos entram simultaneamente em duas lógicas narrativas antagônicas” (PIGLIA, 2004, p.2), em vista disso, os elementos essenciais de um conto têm dupla função e são utilizados de maneira diferente em cada uma das duas histórias, os pontos de cruzamento são a base da construção. Continuemos com a narrativa do conto *Ana Davenga* para perceber a edificação desse conceito:

Davenga estava ali, na cama, vestido com aquela pele negra, brilhante, lisa, que Deus lhe dera. Ela também, nua. Era tão bom ficar se tocando primeiro. Depois haveria o choro de Davenga, tão doloroso, tão profundo, que ela ficava adiando o gozo-pranto. Já estavam para explodir um no outro, quando a porta abriu violentamente e dois policiais entraram de armas em punho. Mandaram que Davenga vestisse rápido e não bancasse o engraçadinho, porque o barraco estava cercado. Outro policial do lado de fora empurrou a janela de madeira. Uma metralhadora apontou para dentro de casa,

bem na direção da cama, na mira de Ana Davenga. Ela se encolheu levando a mão na barriga, protegendo o filho, pequena semente, quase sonho ainda. Davenga vestiu a calça lentamente. Ele sabia estar vencido. E agora, o que valia a vida? O que valia a morte? Ir para a prisão, nunca! A arma estava ali, debaixo da camisa que ele ia pegar agora. Poderia pegar as duas juntas. Sabia que este gesto significaria a morte. Se Ana sobrevivesse à guerra, quem sabe teria outro destino? De cabeça baixa, sem encarar os dois policiais a sua frente, Davenga pegou a camisa e desse gesto se ouviram muitos tiros (EVARISTO, 2016, p.29-30).

Após os momentos de felicidade em coletivo proporcionado pelo aniversário de Ana, temos a cena de um momento romântico entre o casal, onde tudo é tão gozo, tão dor, até que o casal é surpreendido com uma batida policial que deixa o corpo de Davenga metralhado. Antes de tal fato ocorrer, o policial pede que Davenga se vista, no entanto, ficamos sabendo pelo pensamento do personagem que existem duas armas debaixo da camisa: ele vai pegar as armas ou apenas a camisa? Pode ser algo que marca pelo pensamento do leitor e também dos policiais que chegam após o comando para que Davenga se vista. Assim, o abaixar para pegar a vestimenta engatilha muitos tiros no personagem.

Em primeiro plano, o leitor que lê pela superfície compreende que Davenga foi alvejado de tiros por ser chefe de alguma coisa ilegal no morro, e assim como milhares de outros negros e pobres que residem naquele local incitam o crime, as drogas, e outras patifarias que podem existir nesses ambientes. Para esse leitor, Davenga é apenas um criminoso, e sua morte corrobora para mais uma estatística, para mais uma campanha de *#blacklivesmatter*⁴⁸, se comoveria ainda, com a morte dos policiais: “Os noticiários depois lamentavam a morte de um dos policiais a serviço” (EVARISTO, 2016, p.30), e nada mais do que isso.

Em segundo plano, e aos leitores atentos, algo a mais se evidencia nessa narrativa: Ana Davenga estava grávida, e enquanto o homem fazia a escolha entre viver ou morrer ela se encolhia para proteger a semente que germinava em seu ventre. Neste momento, a mulher não tem pensamentos individuais ou egocêntricos, ela quer proteger sua prole, sua potencialidade. E foi assim que ela morreria: “metralhada, protegendo com as mãos um sonho de vida que ela trazia na barriga” (EVARISTO, 2016, p.30), e são essas mortes que o povo da favela chora, são essas perdas de chefia, referência e coletivo que fazem falta naquele ambiente. Aos olhos ainda mais atentos, e que não taxam o corpo negro morto apenas como estatística, mas como fruto de muitos anos de negação, desapropriação, vilipêndio, a última cena do conto nos encadeia para uma possibilidade de humanização do corpo negro, através do desabrochar de um botão de rosa, oferecida em um gesto genuíno e delicado: “em uma garrafa de cerveja cheia de água, um botão

⁴⁸ *Black Lives Matter* é um movimento ativista internacional, com origem na comunidade afro-americana, que campanha contra a violência direcionada às pessoas negras, que perdeu muito de seu significado em contexto brasileiro.

de rosa, que Ana Davenga havia recebido de seu homem na festa primeira de seu aniversário, vinte e sete, se abria” (CONCEIÇÃO, 2016, p.30).

A segunda história que os contos de Evaristo escondem, com frequência, estão relacionados à potência de vida por trás da morte, à busca por alívio, ou ainda às denúncias que ainda hoje precisam serem feitas para demarcar um lugar de fala e ação do povo negro. A história secreta é, nesse sentido, segundo Piglia (2004), a chave da forma do conto, pois se constrói com o não dito, o subentendido e a alusão, e pensando na teoria do iceberg de Hemingway (*in* Piglia 2004): o mais importante nunca se conta, assim, o conto “reproduz a busca sempre renovada de uma experiência única que nos permita ver, sob a superfície opaca da vida, uma verdade secreta” (PIGLIA, 2004, p.3), mas como sabemos, a verdade que Conceição visa evidenciar não é secreta, é silenciada, por esse motivo, sua literatura e ensaística se mostra tão inescusável.

À vista do que foi exposto, evidencia-se que a Escrevivência nasce ancorada na memória oral – uma vez que a memória das mulheres, visto seu silenciamento na esfera pública e na história oficial, é frequentemente uma memória privada, ligada aos arquivos pessoais – e marea puxando fios advindos do matiz cultural africano, a fim de tricotar estampa-identidades que não foram possibilitadas devido aos anos de vilipêndio memorialístico. Para tanto, faz-se necessário que mulheres negras ouçam o tambor, o atabaque, e dancem, produzindo movimentos através de seus corpos, de suas histórias, para que seja possível assim acessar seus saberes ancestrais e inaugurem por meio de suas organizações uma nova possibilidade de existência.

Dessa forma, é possível compreender por qual motivo é preciso navegar pelas categorias de Memória e de Ancestralidade antes de atracar em Escrevivência. Essa categoria proporciona aos negros brasileiros uma nova potencialidade de análise da vivência de nossos corpos, uma experiência que não permite que a vida continue após a morte, como forma de denúncia de que corpos negros não são apenas algoritmos, como anuncia Conceição Evaristo na Live do Mulherio UFF. Uma categoria que nos propicia uma nova matiz que é furta-cor, uma cor cambiante, de tonalidade alterada conforme a luz que se projeta sobre ela, e que vem cada vez mais puxando para as tonalidades de África, Brasil, Améfrica, isto é, segundo Lélia Gonzalez (2020), uma possibilidade de romper com as fronteiras nacionais, fazer um movimento mais amplo, para além do espectro do brasileiro, pensando um ativismo que tenha por base a experiência que foi colonial, que forjou a dominação dessas mulheres ameríndias, dessas mulheres negras, latino-americanas. Para que então possamos construir partir dessas imaginações políticas, dessas experiências de resistência, uma unidade coletiva mais ampla, para além da nacionalidade. Transcendendo o local e o nacional.

Assim, evidencia-se de que maneira a Escrivivência recentraliza os saberes africanos, por meio da abordagem afrocêntrica, que visa, segundo Asante (2009, p. 94), “criar uma nova realidade e abrir um novo capítulo na libertação da mente dos africanos”, isto é, criar espaço para seres humanos conscientes que, estando centrados, se comprometem com o equilíbrio mental, buscando a conscientização sobre a agência dos povos africanos, ou seja, a reorientação e recentralização para ser agente e dependente. Segundo Asante (2009), pode-se praticar os usos e costumes africanos sem por isso ser afrocêntrico, por esse motivo, que o processo da afrocentricidade passa pela conscientização.

Após o processo de conscientização e recentralização, é preciso tornar-se agente, isto é, tornar-se um ser humano “capaz de agir de forma independente em função de seus interesses” (ASANTE, 2009, p.94), dispondo dos discursos psicológicos e culturais necessários para o avanço da liberdade humana. Partindo do princípio, dizemos que se encontra em desagência o africano que, em qualquer situação, seja descartado como ator ou protagonista em seu próprio mundo, ou seja, encontrando-se em “condição de marginalidade na sua própria história” (ASANTE, 2009, p.95), como bem evidenciamos situarem-se a maioria dos negro-brasileiros que assimilaram processos brancocêntricos do colonizador.

Assim, os africanos têm sido negados no sistema de dominação racial branco. Segundo Asante (2009, p.95), “não se trata apenas de marginalização, mas de obliteração de sua presença, seu significado, suas atividades e sua imagem”, pois sua realidade é negada, a destruição de sua personalidade espiritual e material é assegurada pelo apagamento de sua História. O africano, portanto, “deve ser consciente, estar atento a tudo e procurar escapar à anomia da exclusão” (ASANTE, 2009, p.95). Nesse sentido, “localização”, no sentido afrocêntrico, refere-se ao lugar psicológico, cultural, histórico ou individual ocupado por uma pessoa em dado momento da história, assim, uma pessoa oprimida está deslocada quando opera de uma localização centrada nas experiências do opressor – baseadas no princípio da assimilação. O objetivo do afrocentrista, portanto, é manter o africano dentro, e no centro, de sua própria história, muito similar ao que a Escrivivência propõe ser: um ato de escrita das mulheres negras, como uma ação que pretende borrar, desfazer uma imagem do passado. Sendo, portanto, uma potente forma de criação que veio abalar o paradigma literário vigente nas letras brasileiras – este, diga-se de passagem, nunca foi homogêneo, sempre foi constituído de estilos e estéticas diferentes e contrapostas, porém predominantemente excludente e elitista.

Assim, se ontem nem a voz pertencia às mulheres escravizadas, hoje a letra, a escrita, nos pertencem também. Pertencem, pois nos “apropriamos desses signos gráficos, do valor da escrita, sem esquecer a pujança da oralidade de nossas e de nossos ancestrais” (NUNES, 2020,

p.12), para a tecelagem de histórias que não mais adormeçam os da casa grande, e sim, acorde-os de seus sonos injustos. Após navegar por todo esse Atlântico, é possível depreender quais signos são essenciais para compor a categoria escrevivência: **(a)** a mãe-preta; **(b)** a coletividade; **(c)** a episteme; **(d)** o dinamismo⁴⁹, velejamos de maneira mais aprofundada nos três primeiros signos que se mostram como pertinentes à compreensão da categoria Escrevivência, e conseguimos, até o momento, vislumbrar novas rotas para nossos corpos, isto é, verificar de que maneira a Memória e Ancestralidade agencia corpos negros femininos. A partir de agora, faz-se necessário pensar com mais acuidade o corpo e a escrita negra enquanto engenhosidade de dinâmica.

⁴⁹ Signo que será melhor trabalhado na seção seguinte.

CAPÍTULO 3: A AGÊNCIA DO FEMININO NEGRO

*A vida é falha apenas quando a morte a toma como refém
(Bataille, 1988).*

Quando propomos a análise da Literatura Negro-brasileira, algumas considerações mostram-se importantes, a primeira delas diz respeito à categorização desse tipo de literatura. Por que Literatura Negro-brasileira e não Afro-brasileira ou Literatura Negra? Além disso, postulações sobre teoria literária e sobre a abordagem que melhor se enquadraria para refletir sobre essa literatura precisam ser elencadas, para que assim, seja possível tensionar sobre a agência negra, que nos chega através da reversão de certos espaços já pré-estabelecidos dentro do fazer literário e de análises sobre humanização, violência e feminino negro. Neste capítulo, portanto, percorreremos alguns desses conceitos, a fim de oferecer ao leitor, o melhor caminho para as compreensões das análises aqui postas.

3.1 A Literatura negro-brasileira

Compreender como se dá a concepção de Literatura no Atlântico Negro faz-se necessário, pois, muitas vezes, as expressões “Literatura afro-brasileira” e “Literatura negra”, apesar de muito utilizadas no meio acadêmico, não são suficientes para responder todas as questões que as envolvem, por utilizarmos argumentos construídos a partir da literatura produzida em outros lugares, geralmente Estados Unidos, Antilhas negras e África.

Assim, quando tratamos do Brasil e de sua literatura, em grande medida, o uso da expressão feita “Literatura Brasileira”, para designar todas as formas literárias produzidas, não conseguiria responder, por exemplo, porquê grande parte dos escritores negros ou afrodescendentes não é conhecida dos leitores e seus textos não fazem parte da rotina escolar, nem mesmo acadêmica. Nesse sentido, quando se adota o uso de termos tão abrangentes, percebe-se a necessidade de uma particularização.

Segundo Fonseca (2006, p.14), quando nos referimos à Literatura Brasileira, “não precisamos usar a expressão ‘literatura branca’, porém, é fácil perceber que, entre os textos consagrados pelo ‘cânone literário’, o autor e autora negra aparecem muito pouco”, e, quando aparecem, partindo da mesma premissa de Proença Filho (2004), são quase sempre caracterizados pelos modos inferiores como a sociedade os percebe.

Nesse sentido, fazer o enfrentamento de nossa identidade cultural, permitiu que expressões como “Literatura Negra”, “poesia negra”, e “cultura negra”, circulassem com maior intensidade na nossa sociedade, mas isso não quer dizer que nesse processo não tivemos que assumir contradições acirradas como “uma cultura mestiça”, “uma democracia racial”, como

afirma Fonseca (2006), o que demonstra a tentativa de apagamento da cultura negra por parte dos brancos, e a tentativa de assimilação por conta dos negros.

Beatriz Nascimento (*apud* RATTS, 2006), afirmava que:

As manifestações preconceituosas são tão fortes que, por parte de nossa intelectualidade, dos nossos literatos, dos nossos poetas, da consciência nacional, vamos dizer, somos tratados como se vivêssemos ainda sob o escravismo. A representação que se faz de nós em literatura, por exemplo, é a de criado doméstico, ou, em relação à mulher, a de concubina do período colonial. O aspecto mais importante do desleixo dos estudiosos é que nunca houve tentativas sérias de nos estudar como raça (RATTS, 2006, p.95).

O que se evidencia, portanto, que “a democracia racial brasileira talvez exista, mas em relação ao negro inexistente” (RATTS, 2006, p.94), o que torna latente a necessidade de discutir sobre a literatura produzida por negros ou que se trata dos conflitos vividos pelos negros. Fonseca (2006, p.15), levanta algumas questões: “como seria, num Brasil que se diz mestiço, uma literatura negra? Que traços a distinguiria da literatura ‘não negra’?”

Na tentativa de responder essas inquietações, a Coletânea Cadernos Negros, organizada pelo Quilombhoje, grupo no qual Conceição Evaristo publicou seus primeiros escritos, defende o uso da expressão Literatura Negra para “nomear uma expressão literária que se fortalecia com as lutas por liberdade no continente africano, na década de 70” (FONSECA, 2006, p.15). Os primeiros textos da coletânea buscavam, como afirma Miriam Alves (2002)⁵⁰, desconstruir uma tradição literária que exclui a produção literária marcadamente política, assumindo assim, a rebeldia de segmentos da população negra em sua luta contra a chamada democracia racial.

Os escritores que aderiram ao projeto dos Cadernos Negros, portanto, sempre tiveram, segundo Fonseca (2006, p.16), “a preocupação em refletir sobre o lugar ocupado pela literatura produzida por eles no cenário brasileiro”, no entanto, embora a coletânea consagrasse a expressão “Literatura Negra”, essa não era assumida por todos os participantes do movimento. A própria Conceição Evaristo, em diversas palestras, eventos e ensaios refere-se à Literatura Afro-brasileira, o que não exime sua preocupação com a visibilidade, ampliação e reflexão sobre a condição de trabalho dos escritores negros, sobre a circulação de seus textos, a marginalidade dessa produção e a linguagem com que se expressam.

Em entrevista à Flip (2016)⁵¹, por exemplo, Conceição Evaristo afirma que sabe que muitos de seus textos, que são escritos tendo em mente o público negro, não chegará a eles, pois é justamente esse o público que tem mais dificuldade de acesso aos meios culturais e aos

⁵⁰ No artigo “Cadernos Negros (número 1): estado de alerta no fogo cruzado”.

⁵¹ Conceição Evaristo – Flip (2016) – Parte 4/5 - YouTube

livros, no entanto, seus escritos continuam rompendo barreiras e fronteiras, sendo traduzidos para o inglês, para o francês, mas que seria necessário que esses escritos chegassem àqueles que ela conversa e escreve sobre e para.

Teóricos e poetas que defendem a “Literatura Negra”, postulam como prioridade a busca por uma identidade. Autores como Cuti, Proença Filho e Solano Trindade, às vezes, exibem de forma excessiva os sofrimentos impostos ao corpo negro, com a intenção de tensionar e conscientizar o leitor, demarcando uma poesia negra de resistência. A conscientização acontece, segundo Fonseca (2016, p.17), “na medida em que se percebem os detalhes de um corpo aprisionado pelo trabalho forçado, por instrumentos de tortura ou pela fome e doença”, nesses poemas, a exibição do corpo visa à denúncia e à provocação.

Observa-se, por esse viés, a importância da percepção do corpo negro, e ainda, o corpo negro fragmentado por essa viagem forçada pelo Atlântico. Consideremos o poema “Compor, decompor, recompor”, de Miriam Alves:

*Olho-me
espelhos.
Imagens
que não me contêm.
Perdem-se
de meu corpo
as palavras.
Volatilizo-me.
Transpasso os armários
soltando sons abertos
na boca
fechada.*

*A emoção dos tempos
não registro
no
meu ouvir
desmancho-me nos espaços
decomponho-me.
Recompondo-me
sentada
na
sala
de espera
falando com
meus
fantasmas⁵²⁵³.*

⁵² Pereira, E. A., org. 2010. Um tigre na floresta de signos. BH, Maza Poema publicado em livro em 1985.

⁵³ Foi mantida a estrutura original do poema.

Podemos inferir, ao contemplar a estrutura desse poema, que a forma como foi disposta a organização de sua escrita, demonstra o balanço do navio em meio ao Atlântico, indo à busca de uma identidade. Identidade essa que será buscada por meio do espelho (de Oxum, de Iemanjá), elemento que possibilitaria essa volta ao passado, à ancestralidade. E nessa volta, o corpo vai se perdendo, para se encontrar e se reconstruir, similar aos processos de dissimulação e assimilação da memória, sendo necessário um movimento ancestral de volta para que seja viável a construção de uma nova estampa-identidade.

Esse breve diálogo com Miriam Alves mostra-se consentâneo para compreendermos de que maneira se dá a construção da Literatura Negra de resistência, que visa o corpo não enquanto enfoque de inferioridade e submissão, e sim, enquanto força motriz de desmanchar espaços e arquivos pré-estabelecidos. Assim, destacando as estratégias literárias realizadas por mulheres negras para que fosse possível a visibilidade de questões do segmento social a que pertence a maioria da população brasileira. Essa ginga diária, portanto, acaba sendo esperança para a sociedade negro-brasileira, observemos no poema de Conceição Evaristo:

*Todas as manhãs junto ao nascente dia
ouço a minha voz-banzo,
âncora dos navios de nossa memória.
E acredito, acredito sim
que os nossos sonhos protegidos
pelos lençóis da noite
ao se abrirem um a um
no varal de um novo tempo
escorrem as nossas lágrimas
fertilizando toda a terra
onde negras sementes resistem
reamanhecendo esperanças em nós.⁵⁴*

Neste poema, percebemos que a lembrança do passado marcado pela escravidão é expressada através dos sentidos produzidos pelos termos “banzo” e “navios”, recurso criativo utilizado por uma produção poética, que segundo Fonseca (2006), brota da experimentação das inúmeras dificuldades vividas no dia-a-dia, isto é, partindo das vivências para a escrita. Em

⁵⁴ Disponível em: Todas as manhãs junto ao nascente dia... Conceição Evaristo – Pensador. Acesso em: 01/10/2021

vista disso, podemos inferir que as dificuldades são motivações para a produção literária de muitos escritores negros que assumem a função social da literatura, mas que não são o único escopo para que esses escritores sejam consagrados em seus trabalhos criativos com a linguagem, como bem postulou Evaristo na Conferência de Abertura: *Negras Escrevivências*⁵⁵.

No processo de trabalho com a Literatura Negra, busca-se, portanto, reverter as imagens negativas associadas ao termo “negro” ao longo da história. Já a expressão Literatura Afro-brasileira, procura assumir ligações entre o ato criativo que o termo “literatura” indica e a relação desta com a África, seja a África origem de milhares de escravizados expatriados para as Américas, seja a África enquanto berço da civilização, como afirma Fonseca (2006).

O que não fica evidente nessas postulações de Fonseca (2006), são as características daquele que produz essa literatura, ou seja, a autoria sobre Literatura Negra é concedida a todos aqueles que escreverem sobre resistência? Todos aqueles que escreverem literatura que contenha África enquanto berço da civilização estarão escrevendo Literatura Afro-brasileira? Segundo Eduardo de Assis Duarte (2010), a instância de autoria acaba sendo uma das mais controversas, pois

implica a consideração de fatores biográficos ou fenotípicos, com todas as dificuldades daí decorrentes e, ainda, a defesa feita por alguns estudiosos de uma literatura afro-brasileira de autoria branca. No primeiro caso, há que atentar para a abertura implícita ao sentido da expressão afro-brasileiro, a fim de abarcar as identidades compósitas oriundas do processo miscigenador. No segundo, corre-se o risco de reduzir essa produção ao negrismo, entendido como utilização, por quem quer que seja, de assuntos atinentes aos negros. Superando-se o reducionismo temático e vendo-se a questão de outra perspectiva, pode-se, por exemplo, reler Castro Alves e concluir que, apesar do epíteto de “poeta dos escravos”, sua obra não se enquadra na literatura afro-brasileira (DE ASSIS DUARTE, 2010, p.10).

O que se evidencia é que, da mesma forma como existem autores negros que não levantam para si essa bandeira – e tal premissa nem mostra-se enquanto necessária para a construção criativa de sua linguagem –, há autores brancos que buscam para si esse rótulo, mesmo não possuindo fatores biográficos ou fenotípicos negros, assim, dando brechas para que qualquer escritor que postule as premissas de escrita afro ou negra sejam declaradas como efetivas. Cuti (2010, p.26), afirma que destacar esse tipo de literatura é também revelar “o que o Brasil esconde em si mesmo pela ação do racismo do qual a cultura nacional está impregnada”.

Pensando essas lacunas deixadas por essas duas categorizações, Cuti (2010), postula que decidir quais desses vieses partirá é de extrema necessidade, no entanto, postula uma

⁵⁵ Conferência de Abertura com Conceição Evaristo: *Negras Escrevivências* – YouTube, 2020, Acesso em: 31/07/2021

terceira via: a Literatura Negro-brasileira. Segundo o teórico, essa literatura nasce “na e da população negra que se formou fora da África, e de sua experiência no Brasil” (CUTI, 2010, p.23), assim, a singularidade é negra e, ao mesmo tempo, brasileira, pois a palavra negro aponta para o processo de luta participativa nos destinos das nações e não se presta ao “reducionismo contribucionista a uma pretensa brancura que a englobaria como um todo a receber, daqui e dali, elementos negros e indígenas para se fortalecer (CUTI, 2010, p.25). Além disso, há o realce referenciado à sua “gênese social ativa” (CUTI, 2010, p.25), evidenciando que o *corpus* não descende de África, e por isso, não é literatura africana.

Partindo dessa perspectiva, Cuti (2010) afirma que os escritores negro-brasileiros fazem literatura escrita, pois a dimensão do deslocamento – África-Brasil – não nos permite mais nos assegurar apenas na literatura oral (em vista dos processos de assimilação e assimilação já elencados anteriormente). Além disso, Cuti (2010) postula que é necessário que o escritor negro, se olhe no espelho e se veja enquanto negro, para assim conseguir chegar no âmago do que é ser negro e brasileiro.

Nesse entendimento, Literatura Negro-brasileira resulta da compreensão de um ser – escritor – enquanto negro e brasileiro, que utiliza de suas memórias fragmentadas nesse deslocamento para se (re)construir nesse território que agora se encontra, formando assim, uma nova identidade e subjetividade possível. É por essa abordagem literária que caminhamos nessa dissertação.

3.2 Uma literatura muito bem pensada

Como já mencionamos, o fazer literário de Evaristo não é inocente, pois é uma literatura em que a escolha semântica está profundamente relacionada à situação social ou à experiência social já vivenciada pela autora. Segundo a escritora, “a Literatura Brasileira está precisando de obras que provoquem a academia para rever até o próprio conceito do que seria literatura”, e propõe que, talvez, a sua própria obra dê para pensar isso também (EVARISTO, 2020, p.41). Mas antes de tentarmos reverter o conceito de literatura, faz-nos necessário compreender: o que é literatura?

De acordo com o crítico russo Roman Jakobson, literatura é a “violência organizada contra a fala comum” (*apud* EAGLETON 2003, p.3), ou seja, a literatura transforma e intensifica a linguagem comum, afastando-se sistematicamente da fala cotidiana. Nesse sentido, para Jakobson, a tessitura, o ritmo e a ressonância das palavras superam seu significado abstrato, o que impossibilitaria, por exemplo, de frases como: “Calma gente! Se ela estivesse

junto com eles, teria descido também”, presente no conto “Maria” de Conceição Evaristo, fosse considerada enquanto arte literária.

Segundo as definições apresentadas por formalistas russos como Jakobson, na rotina da fala cotidiana, nossas percepções e reações à realidade se tornam embotadas, apagadas ou “automatizadas”, e é por esse motivo que a obra literária não deveria ser um aparato para uma reflexão sobre a realidade social. No entanto, na obra de Conceição Evaristo, observar e argumentar sobre a sociedade em que se vive é um ponto crucial da narrativa, além de nos levar a vivenciar de maneira intensa e íntima a experiência, mesmo que não aliene ou torne estranho o discurso literário.

Segundo Eagleton (2003),

a ideia de que existe uma única linguagem “normal”, uma espécie de moeda corrente usada igualmente por todos os membros da sociedade, é uma ilusão. Qualquer linguagem em uso consiste em uma variedade muito complexa de discursos, diferenciados segundo classe, região, gênero, situação etc., os quais de forma alguma podem ser simplesmente unificados em uma única comunidade linguística homogênea (EAGLETON, 2003, p.7).

Desta forma, o que se evidencia é que os formalistas russos não queriam definir “literatura” e sim, “literariedade”, isto é, os usos especiais da linguagem, que não podiam apenas ser encontrados em textos “literários”, mas também em muitas circunstâncias exterior a eles, como em um *outdoor*, por exemplo. Assim, considerar a literatura como os formalistas, é, na verdade, considerar toda a literatura enquanto *poesia* (EAGLETON, 2003), o que excluiria, em muitos aspectos, a contística de Evaristo dos arquivos, e conseqüentemente, da memória.

Em vista disso, buscar uma “essência” da literatura acaba sendo uma atividade falha, visto que, rotular “literatura”, constituiria numa definição puramente formal, vazia, devido ao fato de ser variável os juízos de valor, bem como os critérios que determinam os critérios de valor. Ademais, é extremamente inviável uniformizar as complexas variedades de discursos a que somos lançados diariamente.

Vale demorarmos um pouco mais no critério arbitrário de valoração, pois são eles que definem a constituição dos cânones literários, partindo de um constructo tradicional, modelado por “determinadas pessoas, por motivos particulares, e num determinado momento” (EAGLETON, 2003, p.17), pois tal fato revela que, não existe alguma obra literária que seja valiosa em *si*.

Isto posto, razoar sobre quais tipos de literatura chegam ao cânone brasileiro, e também sobre quais tipos de pessoas compõem essa “banca” valorativa literária, se torna um ato importante, pensando que interpretamos as obras literárias, até certo ponto, à luz de nossos próprios interesses. Pode acontecer também de não estarmos valorizando a “mesma obra”,

como afirma Eagleton (2003), pois podemos reinventar as interpretações possíveis ao longo do tempo, como exemplo, temos as obras de Monteiro Lobato e Machado de Assis, que passam, atualmente, por leituras não viabilizadas em suas respectivas épocas.

Todas as obras literárias, em outras palavras, são ‘reescritas’, mesmo inconscientemente, pelas sociedades que as leem; na verdade, não há uma releitura de uma obra que não seja também uma “reescritura”. Nenhuma obra, e nenhuma avaliação atual dela pode ser simplesmente estendida a novos grupos de pessoas sem que, nesse processo, sofra modificações, talvez quase imperceptíveis. E essa é uma das razões pelas quais o ato de classificar algo como literatura é extremamente instável (EAGLETON, 2003, p.19).

Quando Eagleton (2003) afirma que, os juízos de valor são instáveis, ele não está afirmando isso por eles serem “subjetivos”, e sim, porque a estrutura de valor, em grande parte oculta, que informa e enfatiza afirmações factuais, é parte do que entendemos por ideologia. E por ideologia, Eagleton (2003) compreende a maneira pela qual aquilo que dizemos e no que acreditamos se relaciona com a estrutura do poder e com as relações de poder da sociedade em que vivemos. Assim, sendo uma estrutura, relacionam com a forma de fazer a manutenção e reprodução do poder social, muito similar ao que já observamos sobre memória exercitada.

Dessa forma, por longas décadas, por meio dos juízos de valor, que mantém estruturas de poder, aprendemos, por exemplo, que Shakespeare e Homero são literaturas clássicas, e que a literatura negro-brasileira nem mesmo deveria entrar no rol de possíveis leituras, quem dirá, do considerado cânone. Em consequência, as estruturas são reatualizadas por novas artimanhas nada subjetivas e nada desinteressadas, avaliadas dentro de uma maneira específica e socialmente estruturada de ver o mundo, pelos olhos do colonizador.

Fazendo coro, Compagnon (2001, p.33), postula que “identificar a literatura com o valor literário (os grandes escritores) é, ao mesmo tempo, negar (de fato e de direito) o valor do resto dos romances, dramas e poemas”, assim, ao dizer que um texto é literário subtende-se que outro não é, repousando, logo, em um atestado de exclusão, ignorando a complexidade dos níveis de literatura numa sociedade.

Em vista disso, precisamos compreender que a cada nova obra, um novo movimento é lançado ao sistema, provocando um rearranjo da tradição literária – modificando, inclusive, os juízos de valor em obras já pertencentes à tradição. Dessa forma, um novo escritor, ou nova escritora, pode modificar toda a nossa definição de literatura, como afirma T.S. Eliot:

Os monumentos existentes formam entre si uma ordem ideal que é modificada pela introdução, entre eles, da nova (da verdadeiramente nova) obra de arte. A ordem existente é completa antes da chegada da nova obra; para que a ordem subsista, depois da intervenção novidade, o conjunto da ordem existente deve ser alterado, ainda que ligeiramente; e assim as relações, as proporções, os valores de todas as obras de arte em relação ao conjunto são reajustados (ELIOT, 1917, p.38).

Partindo desse pressuposto, podemos compreender as obras de Evaristo como uma intromissão nessa ordem sistematicamente perfeita da literatura, devido aos constantes rompantes e ameaças às barreiras impostas a escritores negro-brasileiros. Nesse sentido, pensar que uma frase aparentemente comum, como a presente no conto “Maria”, forma uma literatura, rica, complexa, e que deve ter o seu devido lugar dentro das “belas-letas” brasileiras, acaba estremecendo certas estruturas e tensionando espaço. E quando falamos espaço, não falamos de domínio, falamos de dançar junto, como já mencionamos anteriormente.

Por isso, nunca pensaria a Escrevivência como possibilidade de domínio do mundo. Mas como uma pulsação antiga, que corre em mim por perceber um mundo esfacelado, desde antes, desde sempre. E o que seria escrever nesse mundo? O que escrever, como escrever, para que e para quem escrever? **Escrevivência, antes de qualquer domínio, é interrogação.** É uma busca por **se inserir no mundo com as nossas histórias, com as nossas vidas, que o mundo desconsidera. Escrevivência não está para a abstração do mundo, e sim para a existência, para o mundo-vida.** Um mundo que busco apreender, para que eu possa, nele, me autoinscrever, mas, com a justa compreensão de que a letra não é só minha. Por isso, repito uma pergunta reflexiva, que me impus um dia ao pensar a minha escrevivência e de outras. Indago sobre o ato audacioso de mulheres que **rompem domínios impostos**, notadamente as mulheres negras, e se enveredam pelo caminho da escrita: “O que levaria determinadas mulheres, nascidas e criadas em ambientes não letrados, e, quando muito, semialfabetizados, a romperem com a passividade da leitura e buscarem o movimento da escrita”? Tento responder. Talvez essas 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-lhe a sua autoinscrição no interior do mundo** (EVARISTO, 2020, p.35, grifos nossos).

Observemos nos grifos anteriores. Para além da questão sobre domínio e rompimento de barreiras que já foram levantados anteriormente, a seguinte fala de Evaristo: “Escrevivência não está para a abstração do mundo, e sim para a existência, para o mundo-vida” (EVARISTO, 2020, p.35), quando a autora faz essa afirmativa, ela quebra com outro paradigma sobre a leitura e a escrita: não é para abstrair, para esquecer, é para existir, para se colocar no mundo-vida que sempre foi negado com plenitude aos negros brasileiros.

À vista disso, pensar o corpo da mulher negra, se mostra enquanto crucial para compreendermos de que maneira se dá a (re)estruturação da literatura, e como isso foi possibilitado através de seu dinamismo, a fim de autoinscrever esse sujeito e a sua coletividade na literatura e na sociedade.

3.3 O corpo no processo de humanização

Em vista do que vimos até o momento, percebe-se que a restituição de uma humanidade por tanto tempo negada aos indivíduos negros, requer a compreensão da composição do corpo na cultura de matriz africana. Segundo Sodré (1997), compõe-se o corpo de duas partes inseparáveis: ori (cabeça) e aperê (suporte), logo, “ser” equivale a ter corpo. O ser humano,

nesse sentido, é “indivíduo-corpo com elementos singulares e intransferíveis na cabeça, ligados a seu destino pessoal; no suporte (aperê), a guarda das forças mobilizadoras e asseguradoras da existência individual” (SODRÉ, 1997, p.31). Essa existência diferencia-se e desenvolve-se graças ao Exu pessoal do sujeito. Exu associa-se tanto aos aspectos fisiológicos como psicológicos do corpo, é de fato o seu “dono”.

Em vista disso, o corpo, na cultura de matriz africana, é um amálgama entre elementos simbólicos da comunidade profana e sagrada, da produção de subjetividade pela qual passa o neófito, da ressemantização que ele passa a efetuar – munido agora de um regime de signos condizentes com sua cultura de origem (OLIVEIRA, 2018, p.186). Assim, corpo é sempre produto de um vínculo definitivo com o território. Com um lugar. Com o solo. O corpo é solo, como afirma Oliveira (2018).

Sendo solo, o corpo brota da terra e constitui um território de origem e produtor de sentidos, construindo-se “sobre o legado da sabedoria ancestral, que graças à ginga e à consciência corporal em termos de ancestralidade, afirma-se como algo absolutamente novo e antigo, capaz de reinventar a si e a seu mundo” (OLIVEIRA, 2018, p.147). Ao se propor a ginga, a dança, o movimento, o corpo se propõe a movimentar estruturas pré-estabelecidas pela sociedade, e estabelecendo novos matizes a serem utilizados para sua estampa-identidade.

Como vimos, a sobrevivência do corpo negro, para além de ainda não ser garantida pelo Estado, devido à necropolítica, passa por constantes ameaças em ambientes diversos: academia, trabalho, historiografia o que acaba minando também subjetividades, logo, humanidade aos negros/negras. Assim, quando nos propomos a dar corpo à humanidade negra, o que estamos buscando é reafirmar um território possível para a vivência, não só do nosso corpo, mas também de nossa subjetividade e de nossas múltiplas identidades possíveis nesse espaço.

Assim como partimos do lugar da Literatura Negro-brasileira, e compreendendo que é preciso partir sempre de um lugar, nos apoiaremos na perspectiva de que o lugar cultural africano é um lugar desterritorializado, devido à diáspora negra e a própria aventura humana. Quando falamos, portanto, de lugar cultural africano, estamos falando de entre-lugar: “O Brasil é assim. O candomblé é assim. A macumba é assim. O maracatu é assim. A capoeira é assim. O samba é assim. A feijoada é assim” (OLIVEIRA, 2018, p. 130), assim é a cultura afrodescendente. Mas destacamos, ela é um entre-lugar não um sem-lugar, pois tem uma identidade forjada na trama das identidades, produzida nas margens da cultura econômica e política.

Tensionado a perspectiva de não ser uma falta, nem mesmo um entre-lugar, mas uma completude, voltaremos ao conceito de Beatriz Nascimento (2006) sobre corpo-território, o que

nos possibilita pensar a existência de negros/as afrodiaspóricos/as sem que este esteja sempre em um entre-lugar, em uma margem.

3.4 Compreendendo os movimentos do Atlântico

Ao longo dessa dissertação acionamos a metáfora do navio/barco como se o desenrolar das reflexões aqui postas cruzassem o Atlântico em busca de uma compreensão para as categorias de Memória, Ancestralidade e Agência negra. No entanto, compreendemos que os atravessamentos não se dão de maneira unívoca no sentido África-Brasil, uma vez que, enquanto brasileiros, somos mareados também por várias outras culturas-matizes, como exemplo, a europeia e a indígena. Desse modo, tais perspectivas não podem deixar de serem abordadas, pois estaríamos, assim, negando um matiz que foi constitutivo – mesmo que de maneira impelida – de nossa formação.

Em vista disso, reportando-nos à relação entre as categorias de espaço e tempo, o navio mostra-se enquanto um cronótopo moderno apropriado para as tentativas de repensar a modernidade “por meio da história do Atlântico negro e da diáspora africana no hemisfério ocidental” (GILROY, 2001, p.61). Se evocarmos o fato de que Pedro Alonso Niño, explorador espanhol, que pilotou o Santa María durante a primeira viagem de Cristóvão Colombo às Américas em 1492, era africano, a história do Atlântico Negro, constantemente ziguezagueando pelos movimentos do povo negro – não só como mercadorias, mas engajados em várias lutas de emancipação, autonomia e cidadania –, “propicia um meio de reexaminar os problemas de nacionalidade posicionamento identidade memória histórica” (GILROY, 2001, p.59).

Esta compreensão espacial e temporal inicia-se com as postulações do Panafricanismo⁵⁶, do Garveyismo⁵⁷ e do Poder Negro⁵⁸ como hemisférios globais na periodização da política negra moderna. Tais postulações consideram o impacto extranacional e transcultural, nas reconceituações produzidas na história política e cultural dos negros americanos e na dos negros da Europa. Destarte, a especificidade da formação política e cultural moderna a que se chama Atlântico Negro pode ser definida por “este desejo de transcender tantos às estruturas do estado-nação como os limites da etnia da particularidade nacional” (GILROY, 2001, p.64), sendo pertinentes ao entendimento da organização política e crítica cultural, bem como das escolhas estratégicas impostas aos movimentos negros e aos indivíduos imbricados em culturas políticas nacionais e estados-nações na América, no Caribe e na Europa.

À vista disso, compreender as movimentações do Atlântico Negro corrobora para a desmistificação da cultura negra enquanto hermeticamente enclausurada, deslocando o interesse de silenciar a dissensão e censurar o debate político quando são expostas a incoerência e inconsistências do discurso africológico, como postula Gilroy (2001), além de nos incitar a borrar imaginários pré-constituídos em nossa formação. Ademais, esse discurso respalda os processos de assimilação cultural, construindo uma forma impensada da nacionalidade que constitui o ser negro brasileiro.

⁵⁶ A ideologia Pan-africanista surgiu de um sentimento de solidariedade e consciência de uma origem comum entre os negros do Caribe e dos Estados Unidos. Ambos estavam envolvidos numa luta semelhante contra a violenta segregação racial. Essa solidariedade que marcou a segunda metade do séc. 19 propôs a união de todos os povos da África como forma de potencializar a voz do continente no contexto internacional. O termo Panafricanismo foi cunhado pela primeira vez por Sylvester Willians, advogado negro de Trinidad, por ocasião de uma conferência de intelectuais negros realizada em Londres, em 1900. Willians levantava sua voz contra a expropriação das terras dos negros sul-africanos pelos europeus e conclamava o direito dos negros à sua própria personalidade. Essa reivindicação propiciou o surgimento de uma consciência africana que começou a se expressar a partir do I Congresso Pan-africano, organizado em Paris, em 1919, sob a liderança de Du Bois. Naquela época, Du Bois profetizou que o racismo seria um problema central no século 20 e reivindicou um Código Internacional que garantisse, na África tropical, o direito dos nativos, bem como um plano gradual que conduzisse à emancipação final das colônias. Disponível em: [Pan-africanismo: o conceito que mudou a história do negro no mundo contemporâneo – Fundação Cultural Palmares](#). Acesso em: 02/11/2021

⁵⁷ Marcus Garvey parte de uma premissa de que existe uma África fraterna e que devemos voltar para ela: “Todos sabem que não há absolutamente nenhuma diferença entre os nativos Africanos e os Negros Americanos e os das Índias Ocidentais, somos descendentes de uma comum família. É apenas uma questão de acaso que fomos divididos e separados por mais de trezentos anos, mas considera-se que, quando o tempo chegar para nós voltamos a ficarmos juntos, vamos fazê-lo no espírito do amor fraterno, e qualquer negro que espere ser ajudado, aqui, ali ou em qualquer lugar, pela Associação Universal para o Progresso do Negro, a exercer uma superioridade arrogante sobre os companheiros de sua raça, comete um tremendo erro” (GARVEY, 2013, p.109).

⁵⁸ *Black Power* (em português: "poder negro") é um slogan político e um nome para várias ideologias associadas que visam alcançar autodeterminação para pessoas de ascendência africana. É usado principalmente, mas não exclusivamente, por afro-americanos nos Estados Unidos. O movimento Black Power foi proeminente no final dos anos 60 e início dos 70, enfatizando o orgulho racial e a criação de instituições políticas e culturais negras para cultivar e promover interesses coletivos negros e avançar valores negros. Disponível em: [Black Power – Wikipédia, a enciclopédia livre \(wikipedia.org\)](#). Acesso em: 02/11/2021

Assim, para pensarmos a constituição do ser negro brasileiro, faz-se necessário compreender que “a história e a cultura expressivas da diáspora africana, a prática da escravidão racial ou as narrativas de conquista imperial europeia” (GILROY, 2001, p.103), exigem que todas postulações simples sobre o moderno ou pós-moderno sejam repensadas. Desta forma, interpretar as vivências do ser negro em território transpassado por diversos matizes culturais não deve ser visto apenas por um único prisma.

Neste ponto, portanto, buscamos compreender onde o negro se localiza após todos esses movimentos do Atlântico e das postulações Pan-africanistas, Garveystas, Black Power e outras que vierem a contribuir com esse afluimento. Em vista disso, o Atlântico é sem dúvida espaço privilegiado para o fluxo de sentidos históricos. Espaço de experiência, dos encontros, dos desencontros, dos confrontos, da relação, pois desloca a experiência histórica do Mediterrâneo, alimentando e ampliando o imaginário da modernidade ocidental. Segundo Gilroy

A contaminação líquida do mar envolveu tanto mistura quanto movimento. Dirigindo a atenção repetidamente às experiências de cruzamento e outras histórias translocais, a ideia do Atlântico negro pode não só aprofundar nossa compreensão sobre o poder comercial e estatal e sua relação com o território e o espaço, mas também resume alguns dos árdios problemas conceituais que podem aprisionar ou enrijecer a própria ideia de cultura. Os ganhos potenciais aqui podem ser vislumbrados até mesmo através de um contraste simplificado entre nações estabelecidas e essencialmente sedentárias - baseadas num único centro, mesmo que seus tentáculos imperiais se estendam muito mais - e os padrões de fluxo e mobilidade que caracteriza uma aventura extranacional e a criatividade de intracultural (GILROY, 2001, p.15).

Isso posto, podemos afirmar que, certa consciência histórica, produto e produtora da modernidade e do ocidente, foi estabelecida neste deslocamento que produziu o sistema mundo moderno/colonial. Sistema baseado em um novo padrão de poder, estabelecido pelo controle de produção e troca de mercadorias, bem como de produção de conhecimento, gerido por elementos como o capitalismo e o eurocentrismo, que manejam um certo tipo de processo de racialização.

O Atlântico seria, portanto, a grande fronteira do “ocidente”, e, ainda, a grande fronteira da modernidade e da colonialidade. Nessa fronteira de mistura e movimentos, Alex Ratts nos apresenta um desses (contra)fluxos, em *Eu sou Atlântica: sobre a trajetória de vida da Beatriz Nascimento*, temos um feixe de luz captado: a trajetória de uma mulher negra historiadora.

Algumas categorias são importantes para compreendermos a fortuna crítica de Beatriz Nascimento, como exemplo, temos as Categorias “transmigração” e “transatlanticidade”. Para a autora, o corpo negro se constitui e se redefina nesta experiência da África para a América, da senzala para o Quilombo, do campo para a cidade, do Nordeste para o Sudeste. Desse modo, seria por meio da experiência do exílio que a comunidade negra (re)constrói sua imagem e seu território perdidos na diáspora. E ao se afirmar (trans)atlântica Beatriz identifica de que maneira

o corpo negro redefine o território africano e o redefine no contexto americano, ou ainda mais, no seu próprio corpo, como podemos perceber no poema a seguir:

A terra é o meu quilombo,
o meu espaço é o meu quilombo.
Onde eu estou,
eu estou,
quando estou eu sou
(...) Ó paz infinita, poder fazerelos de ligação numa história fragmentada. África e América e novamente Europa e África. Angola. Jagas. E os povos do Benin de onde veio minha mãe. Eu sou atlântica.”
(Beatriz Nascimento, 1989)

Reiterando o terceiro, quarto e quinto versos “Onde eu estou, eu estou, quando estou eu sou”, podemos perceber de que modo Nascimento tensiona a categoria de Nacionalidade. Diferente de outros teóricos diaspóricos como, por exemplo, Marcus Garvey que sonha e acredita em uma África idílica e fraterna, e busca, de maneira idealizada “a liberdade política no continente de África, a terra de nossos pais” (GARVEY, 2010, p.101); ou de teóricos que acreditam ser necessário buscar meios de causar fissuras no continente diaspórico e descobrir formas de (sobre)viver nele, Nascimento se posiciona em uma terceira vertente. Para compreendermos sua posição, é preciso percebermos o conceito de Ôrí como possibilitador de uma memória coletiva ancorada no corpo negro e o quilombo como território corporal (DOS REIS, 2019). Ôrí nos convoca a pensar o corpo, seus gestos, seus modos e sua linguagem como materialidade central para a produção de memória, de identidade e, portanto, de História.

Ôrí significa uma inserção a um novo estágio da vida, a uma nova vida, um novo encontro. Ele se estabelece enquanto rito e só por aqueles que sabem fazer com que uma cabeça se articule consigo mesma e se complete com o seu passado, com o seu presente, com o seu futuro, com a sua origem e com o seu momento...Então toda dinâmica desse nome mítico, oculto, que é o Ôrí, se projeta a partir das diferenças, do rompimento numa outra unidade. Na unidade primordial que é a cabeça, o núcleo. O rito de iniciação é um rito de passagem, de uma ida para outra, de um momento pra outro, de um saber pra outro, de um poder atuar para outro poder atuar (ÔRÍ, 1989, s.p.).

Nesse sentido, segundo a autora, “Ôrí” contempla as dimensões temporais de passado, presente e futuro de uma forma não linear, o que só é possível porque o Ôrí se origina de uma memória que não é nem espontânea e nem forçada, mas, sim, ritualizada (DOS REIS, 2019). Ôrí, dessa forma, propõe pensar a identidade individual e coletiva da população negra através de uma narrativa de encontro entre uma reconstrução da dignidade e o passado dos descendentes de escravizados, um projeto de humanização do negro e continuidade cultural para o futuro que produz uma identidade entre “eu e meus próximos” no momento presente.

Para Beatriz Nascimento, portanto, Quilombo e Memória são categorias caras. Quilombos foi o principal tema de pesquisa de Beatriz do Nascimento; segundo Ratts, ele seria

mais um tema que emergiu extramuros da universidade, produzido a partir dos sujeitos diretamente envolvidos na temática. No filme *Ôri* (1989, s.p), uma das primeiras perguntas que Beatriz se faz quando chega no povoado de Carmo da Mata é “Por que aqui se chama quilombo? O que significa essa palavra?”, a pesquisadora, a partir dessas primeiras indagações busca naquele território origens do nome, do povo, como este se constitui e qual a importância desse enquanto memória. Algo a se destacar com relação a nomeação está na incongruência de posicionamentos entre os brancos que moram nos arredores do povoado, e os negros que ali vivem:

Na ocasião, perguntamos-lhe por que aquela região tinha sido denominada quilombo (Kilombo). Respondeu-nos que era devido ao surgimento de uma santa mila grossa, que aparecera alguns anos atrás, numa gruta da região, em local mais alto que o povoado. Esta elevação constituída de pedras e possuindo um pequeno vale por onde corre um rio, era chamada de Calhambola. Ora, calhambola é um termo que substitui quilombola. Ao fazermos a mesma pergunta aos brancos – donos de casa comercial e parente dos fazendeiros da região – responderam-nos, no início, que não sabiam, mas logo depois, ao consultarem um jovem parente de Belo Horizonte, disseram-nos que o nome do povoado era Kilombo, por terem ali se localizado negros fugidos da escravidão (RATTS, 2006, p.111).

Nas colocações postas, é perceptível que esse espaço se constitui para os negros como um espaço místico de resistência, e para os brancos era apenas um local para onde iam os “negros fugidos”, bem como se consolida o imaginário brasileiro sobre o Quilombo. Em sua pesquisa, Nascimento busca ressignificar essa palavra e esse espaço: “Uma das hipóteses de nosso projeto diz, explicitamente, que as áreas de onde se localizaram “quilombos” no passado supõem uma continuidade espacial, preservando ou atraindo populações negras no século XX” (RATTS, 2006, p.111).

Compreendemos, ainda, que as palavras, ao tornarem-se conceitos abrem possibilidades no tempo e no espaço, redimensionando as representações do agenciamento na “figuração híbrida de espaço e tempo” (BHABHA, 2007, p.258) e, assim, as ações de corpos em fuga ganham novos significados na narrativa da historiadora. Por esse motivo, as categorias de “transmigração” e “transatlanticidade”, são capazes de misturar, movimentar, fomentar fissuras em um sistema tão fortemente consolidado em prol da branquitude, e, ainda, desautorizando – como a literatura de Evaristo também faz – o lugar de mero ouvinte, incitando uma ação. Para isso, é preciso que nós negros “assenhoreando-se ‘da pena’, objeto representativo do poder falocêntrico branco” (EVARISTO, 2005, p. 201 -212), tenhamos coragem de nos auto-representar e reescrever essa História, como solicita Beatriz Nascimento.

Após essas elucubrações, e nos apoiando em Nascimento, nota-se que o território para o qual o negro brasileiro deve ter como pertencente não é África idílica, bem como, muitas

vezes, não pode ser o Brasil por este estar contaminado com matizes europeus. No entanto, o negro não pode ficar em um entre-lugar.

Mesmo que as conceituações sobre o termo “entre-lugar”, tente retirar o negro de um “lugar nenhum”, buscando nas últimas décadas do século XX “demarcar a necessidade de novos olhares e interpretações citadas nas regiões periféricas do complexo espacial do mundo”, bem como, buscar “o sentido de pertencimento das pessoas em relação a esses locais” (FERRAZ, 2010, p.1), as condições históricas da produção dos espaços periféricos ainda não se mostram enquanto consentâneos para o viver negro.

Nesse sentido, o conceito de entre-lugar reverberou em situações de limites não tão precisos, com fronteiras maleáveis e porosas que, ao mesmo tempo que cerceiam também permitem o contato e trocas de pessoas, objetos, ideias, valores e posturas, produzindo sentidos diversos de identidades e estranhamentos, de enraizamento e exílio/desexílio (VOLPE, 2005). Tal localização nos permite ter melhor condição de saber o que almejamos falar e com quem.

No entanto, o que se evidencia é: mesmo que as considerações sobre entre-lugar abram um espaço para essa voz do subalterno, as estruturas sistemáticas da sociedade brasileira pouco oferecem ouvido a essas vozes, tornando-surdos à nossa literatura, por exemplo, como se a literatura negra não pudesse entrar na grande roda de debate ou não pudesse dançar junto com outras vozes. Essas colocações se confirmam quando retornamos o pensamento à candidatura de Conceição Evaristo à Academia Brasileira de Letras.

Assim, quando inserimos o negro em um entre-lugar, estamos inserindo-o em um espaço não puramente branco, entre a tradição e a mudança, causando a reelaboração de significados. No entanto, devido ao hibridismo cultural, o branco também consome da cultura do negro, o que pode ser um ponto positivo para o rompimento dessas estruturas, todavia, a problemática de insere no momento em que este se apropria desta, e a cultura do colonizado acaba perdendo seus referenciais estabilizadores (FERRAZ, 2010).

Evidencia-se, portanto, que a formação social brasileira é o caso patente, palpável, de coexistência e interpenetração multisseculares de duas ordens culturais, a branca e a negra, funcionando, esta última, como fonte permanente de resistência a dispositivos de dominação e como mantenedora do equilíbrio efetivo do elemento negro no Brasil (SODRÉ, 1983).

Desse modo, partindo do pressuposto que a construção temporal espacial do lugar é a base de processos espaciais de elaboração de identidade, a marginalização dos que não pertencem à mesma comunidade ou grupo se dá devido às fronteiras rígidas e nítidas impostas pela sociedade. No entanto, quando essas fronteiras culturais ficam mais fluidas, a dominação sob uma cultura que não é a de sua origem, ficam menos rígidas. Tal ato justifica a violência

em relação aos que não conjugam na mesma base de identidade, buscando promover a valorização da memória e dos valores históricos individuais e coletivos.

Por esse motivo, que Beatriz Nascimento compreende o corpo enquanto território, pois ele nos propicia quilombos modernos – a dança, o tempo livre, os quitutes, o movimento – ele nos propicia buscar no âmago do transcendental a nossa ancestralidade.

a definição provisória e definitiva do corpo é que ele é território, logo, a ancestralidade é o que dá forma ao corpo e, inversamente, o corpo dá conteúdo à ancestralidade. A sapiência que brota do chão fecunda o território-corpo que expressa a cultura dos africanos e afrodescendentes (OLIVEIRA, 2018, p.258).

Nesse sentido, a ancestralidade é um resgate do corpo não como volta ao passado, mas como atualização da tradição, pois não podemos voltar em um passado que não reconhecemos mais, um passado que foi quebrado de inúmeras maneiras e deixado como rastros pelo Atlântico, mas podemos fazer o que há de mais revolucionário: dignificar os corpos, por meio da atualização da tradição, isto é, um entrelace, uma mistura das cores que nos constituem enquanto negro brasileiros.

Sodré (1983), por exemplo, afirma que o terreiro implica, ao mesmo tempo “a um *continuum* cultural, isto é, a persistência, e a um de uma forma de relacionamento com o real, mas reposta na História e, portanto, com elementos reformulados e transformados em relação ao ser posto pela ordem mítica original” (SODRÉ, 1983, p.91). Dessa forma, a prática dos terreiros rompe limites espaciais, para ocupar lugares imprevistos na trama das relações sociais da vida brasileira.

3.5 Corporificando a humanidade

Segundo Memmi (2016, p.121) “pouco importa ao colonizador o que o colonizado verdadeiramente é”, portanto, não interessa a este compreender o colonizado em sua realidade, e sim, através dos mecanismos de remodelagem, transformá-lo. Essa metamorfose depende de uma série de negações que escolhe uma paleta não positiva para pintar o colonizado, que se torna invejoso, retirado, fanático, etc.⁵⁹; e não podendo negar essas nuances, forma-se com esse discurso consequências desastrosas.

Albert Memmi (2016, p.123) afirma ainda que “o colonizado jamais é caracterizado de maneira diferencial; só tem direito ao afogamento no coletivo anônimo”, ou seja, se alguma empregada doméstica falta ao trabalho, o colonizador não dirá que ela não veio, por exemplo, ele afirmará: “não se pode contar com *elas*”. Ele se recusa, portanto, a compreender a

⁵⁹ Em seu livro “Retrato do colonizado precedido do retrato do colonizador”, Albert Memmi (2016) também utiliza da metáfora de cores e tintas para construir sua tese sobre a colonização.

especificidade dessa vida, pois não lhe interessa; sua empresa não existe enquanto *indivíduo*. Este é um dos primeiros sinais de despersonalização do colonizado.

Por consequência dessa negação do colonizado, o mais precioso direito reconhecido à maior parte dos homens: a liberdade, também é negada. Assim, a condição de vida desses sujeitos não dispõe de saída para deixar seu estado de infortúnio: “nem saída jurídica (a naturalização) nem de saída mística (a conversão religiosa): o colonizado não é livre para decidir se é colonizado ou não colonizado” (MEMMI, 2016, p.124), o que evidencia o grau máximo de desumanização desses sujeitos.

No entanto, quando pensamos a situação da mulher colonizada ou nativa nesse processo, a gravidade dessa situação se acentua. Segundo Oyěwùmí (2021), o domínio colonial desconsidera o fato de que muitas nativas eram mulheres, e que o costume e a prática coloniais surgiram de uma visão que acredita na superioridade “do humano sobre o não humano, o masculino sobre o feminino, o moderno e avançado sobre o tradicional ou selvagem” (OYĚWÙMÍ, 2021, p.186), o que explicita o fato de que a discussão de hierarquia na situação colonial, além de empregar a raça como base das distinções, deve levar em conta seu forte componente de gênero.

Assim, para Oyěwùmí (2021), na situação colonial, havia uma hierarquia de quatro e não de duas categorias – como propõe Memmi (2016) – começando no topo eram: homens (europeus), mulheres (europeias), nativos (homens africanos) e Outras (mulheres africanas). Nesse sentido, as mulheres nativas ocupavam a categoria residual e não especificada do Outro, pois as opressões raça e gênero confluíam.

Destarte, evidencia-se que o modelo histórico-cultural a que o Brasil foi exposto durante o período colonial, excluiu vários agentes sociais, dentre os quais a mulher, o negro e outras facções que não coadunavam com as classes dominantes, como os indígenas, por exemplo (BURKE, 1992). Consequentemente, a historiografia foi marcada como instrumento de representação das realidades de forma parcial, ou seja, o seu objeto coincidia com uma ideologia burguesa que acreditava nos milagres do desenvolvimento na colônia através do progresso advindo, sobretudo, da grande contribuição dos colonizadores para a transformação do espaço selvático em civilização.

Assim, considerados enquanto bárbaros, os homens negros advindos de África foram desumanizados para que se justificasse o processo de colonização sobre eles, e o corpo feminino, para além de ser desumanizado, sofreu – e ainda sofre em grande medida – os processos de estereótipos que corroboram para o menosprezo de sua intelectualidade e

capacidades cognitivas⁶⁰: de pensamento, de fala, de articulação; bem como, as violências corporais advindas desses estereótipos. Tal prerrogativa, facilita, na visão do colonizado, a compreensão do ser negro enquanto *apenas* corpo, logo, passível, também, de dominação, servilidade, violência, negando-lhes, portanto, a condição de humanos.

Compreende-se, nesse sentido, que para garantir a sobrevivência de subjetividades e identidades, era necessário que esse corpo, tão negado e subjugado pela sociedade, sobrevivesse, e assim, se dão as estratégias. Maria Firmina dos Reis, por exemplo, considerada a primeira romancista negra brasileira, ao publicar “Úrsula” (1859), assina com o pseudônimo “Uma Maranhense”⁶¹, estratégia muito utilizada por mulheres naquela época, por várias razões; entre elas, porque deviam ficar com mais liberdade para expressar suas ideias, sem se preocupar tanto com as opiniões da sociedade. No caso de Maria Firmina, as novas ideias eram não somente sobre a condição do negro, mas também sobre a condição feminina.

Esse processo de silenciamento que passa pela obediência, como tantos outros adotados por negro-brasileiros, puderam ser compreendidos enquanto passividade diante de um sistema pré-estabelecido, no entanto, trata-se de estratégias para conseguir a sobrevivência do corpo e da subjetividade, garantindo aos negros a manutenção de si e de sua descendência.

Todavia, os processos subversivos que visam manter o corpo negro cativo também se atualizam constantemente. Um grande exemplo disso, encontra-se nas brechas intencionais promulgadas em leis, como a da 13^a emenda dos Estados Unidos, que postula: “Não haverá, nos Estados Unidos ou em qualquer lugar sujeito a sua jurisdição, nem escravidão, nem trabalhos forçados, salvo como punição de um crime pelo qual o réu tenha sido devidamente condenado”⁶², o que possibilitou a criação massiva de presídios nos EUA após a abolição da escravatura, com o intuito aferrolhar qualquer homem negro que estivesse praticando “vadiagem”, isto é, andando livremente. Tal conjuntura se repete cenário brasileiro e reverbera na atualidade⁶³.

⁶⁰ Sobre a capacidade cognitiva das mulheres, Oyèwùmí (2021) afirma que a estereotipia se fundamenta no constante cerceamento das mulheres aos espaços de poder, o que acaba construindo esse imaginário de que as mulheres não são inteligentes ou competentes o suficiente para ocupar espaços de chefia.

⁶¹ Tal procedimento foi usado também por alguns homens da época, no entanto, entre as mulheres, ele era quase uma regra e tinha um sentido diferente, já que a mulher que se aventurasse a escrever, geralmente não era bem vista pela sociedade. Por isso muitas delas se ocultavam através de um pseudônimo.

⁶² Disponível em: Décima Terceira Emenda à Constituição dos Estados Unidos – Wikipédia, a enciclopédia livre (wikipedia.org), acesso em: 11/10/2021

⁶³ Segundo dados do G1, “dois em cada três presos são negros. Segundo a publicação, existe forte desigualdade racial no sistema prisional, percebida na maior severidade de tratamento e de punições direcionadas aos negros”. Disponível em: Proporção de negros nas prisões cresce 14% em 15 anos, enquanto a de brancos cai 19%, mostra Anuário de Segurança Pública | São Paulo | G1 (globo.com). Acesso em: 10/11/2021

À vista disso, devemos considerar a necropolítica vigente em nossa sociedade, que decreta como algumas pessoas podem viver e como outras devem morrer. Por isso, matar ou deixar viver constituem os limites da soberania – seus atributos fundamentais, dessa forma, exercitar a soberania é exercer controle sobre a mortalidade e definir a vida como a implantação e manifestação de poder, como postula Achille Mbembe (2018).

Observa-se que formulação de Mbembe (2018) está intimamente ligada com o conceito de biopoder⁶⁴ desenvolvido por Michel Foucault, o que suscita uma série de outros debates, como exemplo, o conceito de estado de exceção que tem sido frequentemente discutido em relação ao nazismo, totalitarismo e campos de concentração/extermínio. Segundo Mbembe (2018), os campos da morte em particular têm sido interpretados de diversas maneiras, como a metáfora central para a violência soberana e destrutiva, e como o último sinal do poder absoluto do negativo, em razão de seus ocupantes serem desprovidos de status político e reduzidos a seus corpos biológicos.

Assim, segundo Giorgio Agamben (1997, p.23-80) campo é “o lugar onde a mais absoluta *conditio inhumana* se realizou na Terra”, pois, na estrutura político-jurídica do campo, acrescenta, o estado de exceção deixa de ser uma suspensão temporal do estado de direito, e adquire um arranjo espacial permanente, que se mantém continuamente fora do estado normal da lei.

Fazendo uma digressão dentro da categoria de memória, podemos fazer um paralelo entre estado de exceção e a rememoração que, para Ricouer (2007), está associada ao abuso da memória artificial, conceituando-se pelo “retorno à consciência despertada de um acontecimento reconhecido como tendo ocorrido antes do momento em que esta declara tê-lo sentido, percebido, sabido” (RICOUER, 2007, p.73), o que instaura um limite inexorável da memória e da rememoração. Os sobreviventes de Auschwitz, nesse interim, convivem com a polaridade – muitas vezes posta de modo a não deixar escolha – entre o viver e o lembrar. Como vimos, o silenciar alia-se, muitas vezes, ao viver. Segundo Ricouer (2007, p.90), “a libertação do campo de concentração deve ser compreendida, também, no seu sentido de libertação de um passado: libertação significa luta pela sobrevivência, pelo ver-se livre do passado e por liberar esse passado da sua terrível presença e literalidade”.

Apesar de não ser considerado enquanto evento limite, devido ao fato de seus maiores pesquisadores como Márcio Seligmann-Silva, por exemplo, não tensionar a categoria de raça,

⁶⁴ Refere-se à prática dos estados modernos e sua regulação dos que a ele estão sujeitos por meio de uma “explosão de técnicas numerosas e diversas para obter a subjugação dos corpos e o controle de populações”.

o processo de escravização foi um desses eventos “onde a mais absoluta *conditio inhumana* se realizou na Terra” (AGAMBEN, 1997, p.23-80), causando, até à atualidade, amarras fortemente elaboradas para a manutenção de ideologias que cerceiam o corpo negro, bem como, sua subjetividade e suas possibilidades de vivência.

Para compreendermos esse processo em seu âmago, podemos analisar a candidatura de Conceição Evaristo à Academia Brasileira de Letras no ano de 2018, em que a autora optou por uma espécie de anticandidatura e causou incômodo ao dispensar a bajulação habitual para ganhar votos dos imortais que frequentam o “clube de amigos”⁶⁵. No entanto, mesmo tendo a maior campanha popular da história, a autora conseguiu apenas um dos trinta e cinco votos possíveis, demarcando assim, que a Academia é uma dentre as várias instituições brasileiras que são vedadas aos sujeitos negros, sendo um reflexo da sociedade brasileira⁶⁶.

Evaristo, porém, compreende que muito mais do que ser o primeiro ou a primeira em algum feito, é importante abrir caminhos – assim como a água –, como afirma em entrevista ao *Roda Viva*⁶⁷, o que possibilita que outros autores e autoras negras possam em futuro próximo tentar ocupar e representar desse lugar, demarcando um espaço de resistência. Em vista disso, a autora reconhece, na mesma entrevista, que a literatura nos coloca muito mais dentro da nacionalidade brasileira, do que a nossa ciência histórica, devido às constantes coibições ainda enfrentadas por sujeitos negros nessa busca por espaço e, conseqüentemente, poder.

Entrecruzando reflexões, podemos fazer um paralelo com Shonda Rhimes, que é uma mulher negra roteirista, cineasta, produtora de televisão norte-americana e criadora da produtora Shondaland. Em seu livro *O Ano em que Disse Sim: Como Dançar, Ficar ao Sol e Ser sua Própria Pessoa*, a autora traça algumas considerações sobre o chamado: teto de vidro, ou tetos invisíveis, que é um fenômeno utilizado para fazer referência às barreiras que sofrem as mulheres no âmbito laboral. Tal teto é o responsável pela condenação e faz com que as

⁶⁵ Oficialmente, a disputa teve 11 candidatos. Mas, desde o princípio, só dois nomes tiveram chance de fato. A improvável vitória de Evaristo sobre o cineasta Cacá Diegues e o colecionador Corrêa do Lago, favoritos desde o princípio, teria um significado histórico só comparável à eleição de Rachel de Queiroz, primeira mulher a integrar a lista de imortais – e isso apenas em 1977 (a ABL foi criada em 1896). Evaristo seria a primeira escritora negra na casa. Ocuparia ainda a cadeira 7, cujo patrono é o poeta e a bolcionista baiano Castro Alves. Atualmente, há cinco mulheres e somente um negro entre os 39 acadêmicos. Disponível em: Como Conceição Evaristo perdeu sua cadeira na ABL (theintercept.com), acesso em: 12/10/2021

⁶⁶ Durante a escrita desse texto o músico Gilberto Gil, de 79 anos, foi eleito na quinta-feira (11/11/2021) para a cadeira 20 da Academia Brasileira de Letras (ABL). Dos 34 acadêmicos que voltaram presencial ou virtualmente, 21 votaram no artista. Ele sucederá o ocupante anterior da cadeira, o jornalista Murilo Melo Filho, que morreu em 27 de maio de 2020. Concorriam à vaga também o poeta Salgado Maranhão e o escritor Ricardo Daudt.

⁶⁷ Disponível em: Roda Viva | Conceição Evaristo | 06/09/2021 - YouTube, acesso em: 12/10/2021

mulheres, principalmente as negras⁶⁸, permaneçam na base da pirâmide econômica, impedidas de ascender a um cargo de destaque.

Rhimes insere essa discussão no livro ao saber que foi selecionada para receber o prêmio *Sherry Lansing Award*⁶⁹ da revista *Hollywood Reporter*, no café da manhã anual do *Women in Entertainment*, no ano de 2014. Durante o evento, em reconhecimento a ter quebrado tetos invisíveis da indústria, como mulher e como afro-americana, Rhimes dá um discurso contendo exatamente essa discussão e assegura que não quebrou nenhum desses tetos, afinal, se ela tivesse quebrado, ela saberia: “teria sentido cortes, teria hematomas. Haveria estilhaços em meus cabelos. Eu estaria sangrando, teria ferimentos” e reconhece que “atravessar a barreira para o outro lado foi simplesmente uma questão de correr por uma trilha criada pelas pegadas de outras mulheres”, logo, “foi um esforço coletivo” (RHIMES, 2019, p.146).

No contexto brasileiro, a quebra desses tetos de vidro, em especial, na literatura, um espaço ainda dominado pelo poder másculo e branco, Conceição Evaristo foi uma das quantas mulheres negras que ainda estão por serem lançadas nesse espaço invisível e resistente. E com sua potência de carrego, como foi mencionado anteriormente, a autora passa por esses ambientes causando fissuras e possibilitando a entrada de outras mulheres negras escritoras que talvez, não seriam tão valorizadas se não houvesse anteriormente o peso de sua escrita como entalhe. Um exemplo disso, ecoa na voz de Cidinha da Silva⁷⁰, quando esta afirma que não enfrentou entraves para conseguir a publicação de suas obras e para conseguir acesso ao público, diferente do que afirma ter enfrentado Conceição Evaristo. Essa é uma forma de agência negra propiciada pela literatura da autora que ultrapassa os limites literários.

Nota-se, após essas elucubrações, que a vida em si, do negro brasileiro, só existe em espasmos e no confronto com a morte, seja ela do corpo ou da subjetividade. No entanto, segundo Hegel (1988, p.336), “a morte não se reduz ao puro aniquilamento do ser. Pelo contrário, é essencialmente autoconsciência; além disso, é a forma mais luxuosa da vida, ou

⁶⁸ Quando empregadas, as mulheres negras ganham em média metade do que ganham as mulheres brancas e quatro vezes menos do que os homens brancos. As mesmas fontes governamentais já citadas demonstram tamanho das desigualdades. O rendimento médio nacional entre os negros e brancos em salários mínimos assim se distribui: o homem branco ganha 6,3 salários mínimos; a mulher branca 3,6; o homem negro 2,9; a mulher negra 1,7. As mulheres negras brasileiras compõem, em grande parte, o contingente de trabalhadores em postos de trabalhos considerados pelos especialistas os mais vulneráveis do mercado, ou seja, os trabalhadores sem carteira assinada, os autônomos, os trabalhadores familiares, os empregados domésticos. – Trecho do artigo publicado originalmente no *Correio Braziliense*, 15 set. 2000. CARNEIRO, Sueli. **Racismo, sexismo e desigualdade no Brasil**. Selo Negro, 2015.

⁶⁹ Sherry Lansing é uma produtora, executiva e ex-atriz estadunidense. Ela foi CEO da Paramount Pictures e, quando era presidente de produção da 20th Century Fox, foi a primeira mulher a chefiar um estúdio de cinema em Hollywood.

⁷⁰ Em live-entrevista para o canal A Voz Literária, de Cristiane Tolomei. Disponível em Cidinha da Silva, ficção e resistência - YouTube, acesso em: 02/11/2021

seja, de efusão e exuberância: um poder de proliferação”. Dessa forma, segundo Hegel, nada se encontra definitivamente perdido na morte; de fato, a morte é vista como detentora de grande significação, como um meio para a verdade.

3.6 Brutalismo poético

Apesar de compreendermos que os corpos negros são alvos diários de necropolítica, impossibilitando a vivência de seres como: Zaíta, Dorvi, Maria, Di lixão, Lumbiá, Ardoça, trabalharemos com a perspectiva de que a violência inserida na obra de Conceição Evaristo não é gratuita, pois mobiliza uma significação, fazendo com essas mortes não torne negros apenas como alvos, corpos e estatísticas, e sim, enquanto humanos.

Tomaremos como parâmetro para fazer essa análise, o termo “brutalismo poético” criado pelo teórico Eduardo Assis Duarte para ler a obra de Conceição Evaristo, mas que serve para ler a obra de várias outras autoras negras que visam reverter essa concepção de que a morte do negro é insignificante.

Para Duarte (2014), o brutalismo poético acontece na narrativa naquele momento em que acontece episódios duros e que as personagens, talvez, mereçam só desprezo por um ato cruel cometido, mas que a linguagem do texto provoca sentimentos contrários. Somos convidados, assim, a caminhar com o personagem ou conhecer a sua trajetória, não a fim de o perdoá-lo, mas compreender que a narrativa fortemente sugere resquícios de alguma humanidade no sujeito.

Podemos perceber na narrativa de Evaristo esse detalhe, quando observamos que um botão de rosa desabrocha dentro de uma garrafa de cerveja, no mesmo quarto em que Ana Davenga, seu homem e seu bebê-sonho que ainda era uma semente em sua barriga, foram alvejados. Ou quando Bica afirma que sabe que “não morrer, nem sempre é viver”, devido aos constantes outros entraves encontrados pela população negra (EVARISTO, 2016, p.109). Ou quando Lumbiá, personagem de conto homônimo, que prefere vender flores ao invés de chicletes ou amendoim, porque “gostava da florida mercadoria em seus braços”, morre atropelado correndo após ter roubado a figura de Jesus-menino do presépio de uma loja na época do Natal: “Lá estava o Deus-menino de braços abertos. Nu, pobre, vazio e friorento como ele” (EVARISTO, 2016, p.85).

Mesmo após esses personagens passarem por atos criminosos, conseguimos compreendê-los como humanos, e não apenas como corpos-estatísticas. Sendo, assim, apenas uma família que queria comemorar o primeiro aniversário e a alegria de um filho vindouro, ou

outro ser que sempre teve que costurar a vida com fios de ferro devido às dificuldades sociais, ou apenas uma criança que queria ver o presépio.

Comentando sobre a obra de Toni Morrison⁷¹, Evaristo afirma que o brutalismo poético surge

por meio de um jogo de linguagem, com palavras cuidadosamente escolhidas, o erro imperdoável do sujeito é descrito com tanto cuidado, a personagem é revelada em sua subjetividade tão amarga, que a leitura nos induz a pensar não só no erro do sujeito, mas no próprio sujeito ao tomar consciência de seu brutal ato (EVARISTO, 2021, n.p).

Utilizaremos essas colocações para pensar o feminino negro e o brutalismo poético dentro do espectro da representação da maternidade na obra *Olhos d'água*, para isso, esmiuçaremos o conto “Quantos filhos Natalina teve”.

Antes, no entanto, precisamos compreender como a maternidade era vista dentro da sociedade yorubá, e que a visão da maternidade é regida por uma visão dos espaços sociais como não são vistos no ocidente diaspórico, pois o conceito de coletividade é suprimido por uma visão que dita espaços privados e fechados a cada um dos gêneros⁷².

Assim, dentro da sociedade Yorubá pré-diaspórica, não era função apenas da mulher o cuidar da prole, pois esta atribuição, segundo Jayro de Jesus⁷³, era de todos da comunidade, ou seja, do coletivo: crianças maiores, anciãos, machos e outras fêmeas, todos se dedicavam à condução do desenvolvimento dessa criança, devido ao fato de que não existia também um ser que ficava em casa para “manter” – arrumar, cozinhar, lavar, passar –, como é conhecido no ocidente, pois todas as pessoas sejam homens ou mulheres possuem suas funções fora do ambiente que é considerado doméstico.

Nesse sentido, a própria categoria: mulher, foi, segundo Oyèwùmí (2021), uma construção para que fosse possível definir e identificar tal ser em sua anatomia enquanto subordinado, retirando todas as múltiplas identidades de gênero dos anamachos e anafêmeas, como antes eram identificados em território africano. Assim, as realizações do Estado Colonial com grande influência das escolas missionárias que visavam criar mulheres-mães que semeassem as boas sementes plantadas na igreja dentro de seus lares, foram se efetivando e construindo espaços e papéis representáveis na sociedade (OYÈWÙMI, 2021).

⁷¹ EVARISTO, Conceição. Folha de São Paulo. Disponível em: Toni Morrison, que faria 90 anos, nos seduz com seu brutalismo poético - 18/02/2021 - Ilustrada - Folha (uol.com.br). Acesso em: 13/10/2021

⁷² O livro “A invenção das mulheres: Construindo um sentido africano para os discursos ocidentais de gênero” de Oyèrónkẹ Oyèwùmí (2021), é um marco referencial no campo dos estudos de gênero, o livro da socióloga nigeriana oferece uma nova maneira de compreender o papel social da mulher a partir de referências africanas, especificamente da cultura yorubá.

⁷³ Disponível em: Filosofia Africana | Jayro de Jesus - YouTube, acesso em: 16/11/2021

Essas relações de espaços sociais, portanto, são diferentes quando pensamos no território afro-diaspórico brasileiro, pois o processo de escravização desmontou linhagens, o processo de assimilação cultural inibiu formações familiares coletivas, e a falsa abolição da escravatura, seguida da falsa democracia racial impossibilitou e impossibilita, em certa medida até hoje, realizações plenas de maternidade e até mesmo de construções familiares aos negro-brasileiros.

Então, quando a maternidade é posta às mulheres negras, em muitos aspectos, é como se a vida estivesse em uma corda bamba: “a morte incendeia a vida como se essa estopa fosse” (EVARISTO, 2016, p.99). E isso passa para a literatura de Evaristo, pois temos um leque de gravidezes interrompidas, ou histórico de mulheres inférteis – como acontece também no romance de Conceição Evaristo, *Ponciá Vicêncio* (2003) – bem como, de vidas prematuras perdidas por diversos tipos de violências que circundam o ser negro-brasileiro desde o ventre.

Em vista disso, quando lemos o conto “Quantos filhos Natalina teve?” temos a tendência a incompreender as escolhas da personagem quando essa vai abandonando os seus filhos, pois racionamos que a maternidade é constitutiva do ser feminino, isto é, a mulher não pode ser completa sem ter filhos. Além disso, desfazer – seja em forma de aborto ou doação – desses filhos, seria uma forma de compreender Natalina enquanto não-humana. Essa contatação se acentua quando a personagem afirma que, após ser vítima de um estupro – ou seja, de um ato não-civilizado que a sociedade não conseguiu conter – e engravidar-se, ela estava feliz.

Compreender a felicidade de Natalina e perceber tais decisões como poéticas, exige esforço do leitor de sair do seu local de comodidade que compreende, assim como um dos namorados de Natalina também compreendia, a maternidade como o único “modo de uma mulher ser feliz” (EVARISTO, 2016, p.46). Fazer essa transposição do espaço cômodo, nos permite perceber que, apesar de não ter se importado em emprestar o útero para que outra mulher pudesse inventar uma criação, Natalina sentia vergonha por ter sido convidada a engravidar do patrão: “Ela aproveitou para, silenciosamente, chorar um pouco” (...) “Tinha vergonha de si mesma e deles”. Ou ainda, o quanto sofria em todas as suas gravidezes, com enjoos, estorvos, quase morte durante os partos.

Todas essas gravidezes tinham alguma ameaça: de pai, de mãe, de Sá Praxedes (parteira de sua comunidade da adolescência), de algum companheiro ou de patrões. Natalina queria um filho apenas dela, e esse – o quarto filho advindo do estupro – mesmo ela tendo pagado com uma moeda bem valiosa, passado por um sequestro e ter sido violentada e violada, não tinha elo com ninguém, pois não viu o rosto de seu agressor e na confusão do acontecido ainda deu

um tiro certo matando-o, logo, não tinha do que se lembrar, apenas de sua coragem e de sua satisfação por ter retomado a própria vida.

Assim, mesmo após essas dolorosas passagens, o leitor atento começa a perceber que a violência inserida no conto não é desmedida, e ela consegue nos guiar aos ensinamentos que a própria Natalina quer passar ao filho que “a vida é viver e é morrer. É gerar e é matar” (EVARISTO, 2016, p.49), pois os limites entre a vida e a morte são muito frágeis, ainda mais para uma mulher negra em nossa sociedade, por isso, a ânsia de possuir uma descendência apenas sua, e construir uma felicidade própria.

À vista disso, compreender o brutalismo poético dentro do conto “Quantos filhos Natalina teve?”, requer uma maior percepção sobre os múltiplos femininos negros possibilitados pelo processo diaspórico. E que a personagem escolhe para si um caminho não convencional ao que antes era proposto na sociedade Yorubá, pois ela não quer uma comunidade para criar o seu filho, mas também não quer a presença de um macho alfa, o que destoa e torna as suas decisões frente à maternidade estranha aos olhos tradicionais.

Outro conto do livro em que podemos fazer uma análise mais demorada sobre a representação de maternidade é o conto “Duzu-Querença”. Duzu, ainda muito nova, trabalhou em uma casa de prostituição para onde fora levada no primeiro momento com a intenção de aprender a ler, mas não foi isso que fizeram com a menina. Nunca mais viu os pais e nunca fora alfabetizada. Naquele lugar, ela trabalhou, inicialmente, como faxineira e depois como prostituta. Viu naquele emprego uma forma de ganhar dinheiro, mas que não era forma de viver, pois “acostumou-se aos gritos das mulheres apanhando dos homens, ao sangue das mulheres assassinadas. Acostumou-se às pancadas dos cafetões, aos mandos e desmandos das cafetinas. Habitou-se à morte como uma forma de vida” (EVARISTO, 2015, p.34). O corpo de Duzu era o corpo do prazer e da violência, no qual havia uma troca desleal: ela dava prazer para o Outro, mas, em troca, era violentada.

O que podemos perceber nesse conto é que apesar das circunstâncias, mesmo em condições precárias de pobreza e prostituição, a personagem foi mãe de seus filhos:

Os filhos de Duzu foram muitos. Nove. Estavam espalhados pelos morros, pelas zonas e pela cidade. Todos os filhos tiveram filhos. Nunca menos de dois. Dentre os seus netos três marcavam assento maior em seu coração. Três netos lhe abrandavam os dias. Angélico, que chorava porque não gostava de ser homem. Queria ser guarda penitenciário para dar fuga ao pai. Tático, que não queria ser nada. E a menina Querença que retomava sonhos e desejos de tantos outros que já tinham ido... (EVARISTO, 2015, p.34)

A maternidade, portanto, não lhe foi negada, assim como acontece com a maioria das mulheres negras, que ao chegarem em território brasileiro tinham seus filhos vendidos no

mercado escravocrata, o que impedia uma continuação de sua história e da história de seus antepassados. Há muitos relatos, inclusive representação na literatura, de mães que preferiam matar os filhos do que os deixar serem escravizados. Afinal, ninguém quer uma descendência de escravizados – o que ocasionava uma auto negação da maternidade.

Duzu, por outro lado, mesmo não tendo uma vida simples, não se negou o direito de ser mãe, e ainda construiu, especialmente com sua neta de nome Duzu, as memórias de seus antepassados. Fato importantíssimo para a construção de uma genealogia familiar e ancestral:

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 histórias. Buscou na memória o nome de alguns. Alafaia, Kiliã, Bambene... Escutou o assobio do primo Tático chamando por ela. Sorriu pesarosa, havia uns três meses que ele também tinha ido... Querença desceu o morro recordando a história de sua família, de seu povo. Avó Duzu havia a ensinado para ela a brincadeira das asas, do voo. E agora estava ali deitada nas escadarias da igreja. (EVARISTO, 2016, p. 36)

Nesse ponto da narrativa nós percebemos a importância do acesso a uma memória que não é propiciada pelos arquivos, e sim, pelos inventários de nossos mais velhos; para que, assim, possamos ouvir atentamente as vozes de nossos antepassados e de nossos ancestrais. Tal recordação faz-se necessária para movimentarmos e reconstruirmos um caminho memorialístico que foi fragmentado, e que mesmo com as incontáveis feridas – como podemos imaginar que a avó Duzu-Querença tinha devido aos anos trabalhando em uma profissão precária e os maus tratos advindos dessa, bem como os outros antepassados: Alafaia, Kiliã, Bambene... – conseguir construir uma possibilidade de fissura em um sistema que, com toda certeza, iria apenas julgar Duzu por sua profissão, além de naturalizar mulheres pretas e pobres nesse espaço de exploração e condenar sua prole.

Saindo um pouco do espectro da maternidade, mas ainda analisando o conto “Duzu-Querença”, podemos fazer um elo com Lélia Gonzalez (1984), quando esta postula que a figura da mucama – que naturaliza o papel da mulher negra de servir – desdobra-se, na atualidade em duas outras figuras: a doméstica, que tem por função servir, muitas vezes ainda destituída de direitos trabalhistas ou vivendo em situação análoga à escravidão; e na mulata do carnaval, um papel instituído pelo estereótipo:

É nos desfiles de escola das escolas de primeiro grupo que vemos em sua máxima exaltação. Ali, ela [a mulher negra] perde seu anonimato e se transfigura na Cinderela do asfalto, adorada, desejada, devorada pelo olhar dos príncipes altos de loiros, vindos de terras distantes só para vê-la. Estes, por sua vez, tentam fixar sua imagem, estranhamente sedutora, em todos seus detalhes anatômicos; e os ‘flashes’ se sucedem, como fogos de artifícios eletrônicos. EE ela dá o que tem, pois sabe que amanhã estará nas páginas das revistas nacionais e internacionais, vista e admirada pelo mundo inteiro (...) pois o outro lado do endeusamento camavalesco ocorre no

cotidiano dessa mulher, no momento em que ela se transfigura na empregada doméstica. (GONZALEZ, 1984, p.228)

O que sabemos é que por mais de 15 anos a performance da mulata⁷⁴ Globeleza invadiu o imaginário e as casas de todo país na vinheta que exibia a modelo Valéria Valenssa numa função superexpositiva e objetificada de seu corpo; tal apresentação, floreada por um falso glamour, ainda, demonstrava um máximo de felicidade e representação possibilitado às mulheres negras na sociedade. No conto de Duzu-Querença, presenciamos a época do carnaval:

Estava chegando uma época em que sofrer era proibido. Mesmo com toda dignidade ultrajada, mesmo que matassem os seus, mesmo com a fome cantando no estômago de todos, com o frio rachando a pele de muitos, com a doença comendo o corpo, com o desespero diante daquele viver-morrer, por maior que fosse a dor, era proibido o sofrer. Ela gostava deste tempo. Alegrava-se tanto! Era carnaval. E já havia imaginado a roupa para o desfile da escola. Ela viria na ala das baianas. Estava fazendo uma fantasia linda. (EVARISTO, 2016, p.35)

Pensando a vida de provações que passam as mulheres negras, aqui nesse caso Duzu-Querença, ter uma hora de brilho por uma avenida que contempla apenas o seu passar, livre que todas as marcações impostas pela sociedade – pobreza, trabalho precário, racismo, fome, doenças –, já que tudo isso é camuflado, mesmo que por alguns minutos, pelos flashes, proporciona um certo momento de alívio ao viver negro. Mesmo que ainda carregado de estereotípias, como bem salienta Lélia Gonzalez (1984).

Portanto, nessa época de carnaval, para Duzu, é proibido sofrer, “as pernas doíam, mas possuía asas para voar” (EVARISTO, 2016, p.35), e isso fazia com que ela se distanciasse o máximo possível do real. E a realidade de Duzu era dura, afinal, ela era uma mendiga que vivia nas escadarias de uma igreja e o carnaval, foi nesta narrativa, seu último vislumbre de faz de conta. Sua última oportunidade de levantar voo e aterrizar.

E nessa aterrissagem, antes de sua neta Querença visitar seus antepassados, a avó Duzu-Querença, visualizou estrelas: os ausentes, os presentes e os distantes, e nisso, sua própria imagem “deslizava em visões e sonhos por um misterioso e eterno caminho” (EVARISTO, 2016, p.36), como se ela própria estivesse se tornando uma ancestral. E nesse instante também, Duzu visualiza “seguros plantios e fartas colheitas” (EVARISTO, 2016, p.36). Como se sua presença na terra, mesmo que transpassada por várias dores, tenha conseguido, através de suas histórias e potências ancestrais passadas à sua neta, de alguma forma, gerar e trazer prosperidade aos seus descendentes, assim como Oxum.

⁷⁴ Vale lembrar que a própria palavra “mulata” é de cunho machista e racista e deve ser extinta de nosso vocabulário, pois é um termo pejorativo que remete à impureza e mistura imprópria das raças. Lembrando, ainda, que a miscigenação no Brasil teve origem nos estupros cometidos pelos colonizadores no período escravocrata.

E o conto ainda nos traz a visão de que é necessário o estudo como forma de reverter e quebrar com as representações e possibilidades umas de vivência que nos são apresentadas, e esse movimento, fica por conta da neta Querença:

E foi no delírio da avó, na forma alucinada de seus últimos dias, que ela, Querença, havia de sempre umedecer seus sonhos para que eles florescessem e se cumprissem vivos e reais. **Era preciso reinventar a vida, encontrar novos caminhos.** Não sabia ainda como. Estava estudando, ensinava as crianças menores da favela, participava do grupo de jovens da Associação de Moradores e do Grêmio da Escola. Intuíva que tudo era muito pouco. A luta deveria ser maior ainda. (EVARISTO, 2016, p.37, grifos nossos)

Como vemos no grifo reinventar a vida dos negros em território brasileiro e encontrar caminhos diferentes que não nos leve unicamente à morte de nossos corpos como acontece com o neto Tático, de treze anos, de Duzu Querença; ou à morte de nossas subjetividades, é preciso. E essa reinvenção só é possibilitada por meio de um engajamento ativo na sociedade, por meio de lutas intensas, afinal, fomos sempre surrupiados de nossas memórias e nossas possibilidades plenas de vivência.

Nessa perspectiva, observa-se que a literatura de Evaristo propicia, com esses contos, outras formas possíveis de maternidade, formas mais humanas, mais reais, e que ainda busquem subverter a um encaminhamento uno de ser e estar no mundo.

3.7 De volta ao espelho

Após todo esse percurso, o que se evidencia é que estarmos diante do espelho de Oxum nos direciona para um caminho que antes não nos era apresentado. É como desanuviar uma passagem que era coberta por uma tintura que nos feria, nos desviava, não nos contemplava. E ter forças ou visão para fissurar essa grossa camada de meias verdades nos demanda tempo, pois é preciso reconhecer, distinguir e mergulhar. E é esse processo que nos fará perceber as nossas potências.

Luamanda – lua, companheira, mulher – ao se contemplar no espelho, observa por alguns instantes seu colo e pescoço, e percebe que sua pele não denunciava as quase cinco décadas que já havia vivido, mesmo após “tantos trambolhões e acidentes de percurso em sua vida-estrada” (EVARISTO, 2016, p.59). Nesse conto, de nome homônimo ao da personagem, temos a reflexão de Luamanda sobre todos os amores que já passaram em sua vida desde menina. Ali, contemplando o espelho, Lua recordava desde os seus amores platônicos com cartas mal-escritas, troca de desenhos e acenos distantes, até o amor que não cabe no corpo: o amor maternal:

Lua cúmplice das barrigas-luas de Luamanda. Vinha para demarcar o tempo grávido da mulher e expulsar, em lágrimas amnióticas e sangue, os filhos: cinco. Navegação

íntima de seu homem no buraco-céu aberto de seu corpo. O amor é um poço misterioso onde se acumulam águas-lágrimas? (EVARISTO, 2016, p.61)

Ainda no espelho, Luamanda recorda que já percebeu que o amor não “se guarda só na ponta de um falo”, pois, “nasce também dos lábios vaginais de um coração de uma mulher para outra” (EVARISTO, 2016, p.61), ou ainda que o “amor não cabe em um corpo” (EVARISTO, 2016, p.61), mas que após amores intrusos, é preciso de paciência para saber se amar só, porque, “se havia amor na vida de Luamanda, também um grande fardo de dor compunha as lembranças de seu caminho” (EVARISTO, 2016, p.62).

A vagina ensanguentada, perfurada, violada por um fino espeto, arma covarde de um desesperado homem, que não soubera entender a solidão na hora da partida. E, durante meses, o sangue menstrual de Luamanda, sangue de mulher que nasce naturalmente de seu útero-alma vinha misturar-se ao sangue e pus, dádivas dolorosas que ela ganhara de um estranho fim amoroso. E pior do que a dor foi a dormência de que foi atacada, em sua parte tão viva, durante meses a fio. Logo ali onde a vida se entranha e desentranha. Logo ali onde Luamanda havia parido concretas e vitalícias lembranças de si e do outro homem que ela amava tanto, nas doces visagens de seus filhos. Foi um tempo em que precisou exercitar a paciência com seu próprio corpo. Trancada em si, ou melhor, aberta para si mesma, com as mãos espalmadas e leves imaginava lenitivos carinhos (EVARISTO, 2016, p.63).

Contemplar o amor do outro – masculino ou feminino – o amor maternal e, principalmente, de si diante de um espelho é uma agência antes não propiciada aos corpos das mulheres negras. A possibilidade de calma e momento contemplativo dos encontros e desencontros sentimentais da vida de uma mulher negra diante de um espelho, é uma situação viável apenas na escrita de mulheres negras. Centralizar e localizar – percebendo seu corpo não enquanto apenas estatística; percebendo seu corpo com sutilezas e belezas; percebendo seu corpo enquanto campo consentâneo ao amor. Agência – a percepção e a ação diante de uma ação narcísica: se contemplar, em busca de uma recomposição de si e de sua dignidade; a composição da imagem de uma mulher negra de meia idade que destaca seus cabelos brancos e se sente bela. A agência da construção dessa personagem feminina negra de meia idade que destoa da representação proposta pela Literatura Brasileira pelo viés da servilidade ou na função de mãe-preta.

Encarou novamente o espelho e se lembrou de um poema, em que uma mulher, contemplando sua imagem refletida, perguntava angustiada onde é que ela deixara a sua outra face, a antiga, pois não se reconhecia na que estava sendo apresentada na quele momento. Não, não era o caso de Luamanda, que se reconhecia e se descobria sempre (EVARISTO, 2016, p.63).

Luamanda tem consciência de processos que para muitas mulheres negras ainda não ficaram evidentes: a necessidade de olhar a outra face, a necessidade de se reconhecer, de se (re)descobrir, de se desprender de amarras e tinturas pressas ao espelho, a necessidade de se perceber mulher, a necessidade de se perceber negra, necessidade de perceber as suas potências.

É isso o que a literatura de Conceição Evaristo nos evidencia: nossas potências. Ela nos mostra, a partir de suas narrativas o espelho de Oxum, que nos propicia um mergulhar pela memória, pela ancestralidade e pela reconstrução de um feminino negro. Ler Conceição Evaristo é adentrar em mundo que nos foi negado, é como se a luz ofuscante do reflexo do espelho abrisse um portal de sabedorias. Como se ao pisar nas terras do outro lado do espelho, matizes diversos nos fossem ofertados. Como se o assóvio do vento, o canto dos pássaros nos levasse a movimentar pelas veredas de um universo completamente novo. Não tem como olhar para trás, mas também não tem como – e também não há necessidade – de nos desfazer dos matizes que trouxemos para esse espaço. Não é invasão, é: centralização e localização.

Não há como ler Conceição Evaristo sem se abrir para esses novos matizes: não é consentâneo compreender sobre feminino negro se prendendo à categoria de Memória puramente lida pelo viés francês; não é consentâneo ler sobre feminino negro sem se aprofundar na categoria Ancestralidade; não é consentâneo ler Conceição Evaristo e não se sentir impelido à ação, ou melhor, à agência: “Ponha a mão na terra e sinta” (Alice - *Através do Espelho*, 2016).

CONSIDERAÇÕES FINAIS

*Ora iêiê ô! Chamemos a benevolência da
mamãe! Salve nossa mãe!*

Oxum é calma, discreta e melodiosa, como os murmúrios de um rio. E com o seu percurso e o seu espelho nos encaminha pelas veredas que nos foram negadas. Nesse sentido, escutar o toque do tambor é a base para entrar na Roda de Oxum... Apreciemos um Ijexá, toque favorito de Oxum, interpretado por Clara Nunes⁷⁵:

*Tem um mistério
Que bate no coração
Força de uma canção
Que tem o dom de encantar*

*Seu brilho parece um sol derramado, um céu prateado, um mar de estrelas
Revela a leveza de um povo sofrido, de rara beleza
Que vive cantando
Profunda grandeza*

*A sua riqueza
Vem lá do passado
De lá do congado
Eu tenho certeza*

Como afirmamos anteriormente, Oxum rege o livro de contos *Olhos d'água*, e a própria autora Conceição Evaristo, sendo uma potência criativa, também é uma Oxum. E sendo a orixá que rege a gestação, a abundância, a riqueza, e a prosperidade, garante a continuidade da vida. E para compreender como Oxum opera nessa ciclicidade, observemos a disposição dos contos do livro:

Olhos d'água (que nos convida a mergulhar nas águas de Oxum), *Ana Davenga* (que nos leva a perceber a brutalidade poética mesmo após a necropolítica proferida a uma família), *Duzu-querença* (um conto que nos ajuda a perceber as possibilidades de maternidade dentro de uma profissão preterida pela sociedade), *Maria* (um conto que evidencia a falta de civilização em uma sociedade brutal), *Quantos filhos Natalina teve?* (nos evidencia a possibilidade de maternidade, amor e pertença mesmo após um ato brutal), *Beijo na face* (nos convida a perceber o amor entre duas mulheres, como agência a se desvincular do amor másculo), *O cooper de Cida* (um conto para percebermos os processos de dissimulação e assimilação), *Zaita esqueceu de guardar os brinquedos* (um conto que evidencia a violência), *Di Lixão* (o primeiro conto com personagem masculino; morreu com dor), *Lumbiá* (segundo conto com personagem masculino; morreu atropelado), *Os amores de Kimbá* (terceiro conto com personagem

⁷⁵ Disponível em: [Clara Nunes - Ijexá - YouTube](#). Acesso em: 23/12/2021

masculino; morreu envenenado), *Ei, Ardoca* (quarto conto com personagem masculino; morreu envenenado), *A gente combinamos de não morrer* (conto com vários personagens; para refletirmos a escrita, a violência, a morte); *Aylowa, a alegria de nosso povo* (é o último conto do livro, que nos traz um pouco mais de esperança após tantas evidências de necropolítica do corpo, das subjetividades e do viver negro), é como se toda a prosperidade de Oxum que foi negada, dissimulada durante todos os outros contos – e ao longo de todos esses anos –, reverberasse na pitimba do povo, e só com muito empenho de todos, em fazer nascer de novo a vida e a esperança que a vida poderia ressurgir outra vez.

Assim, percebemos a ciclicidade dos contos, como se a água fechasse o seu ciclo, como se tivesse cumprido o seu propósito de evidenciar todas as mazelas dos processos de dissimulação, as mazelas de se afastar de sua ancestralidade e do seu povo, como fez a personagem do primeiro conto do livro. Navegar pelas águas de Oxum é perceber a complexidade da dinâmica, a importância de darmos ouvidos às nossas próprias contribuições históricas e de subjetividade, para quem sabe, algum dia, termos finais diferentes, mais felizes, menos determinados pelo meio e pelo Outro.

E os olhos d'água demonstram o choro: “Águas de mamãe Oxum” (EVARISTO, 2016, p.19), segundo De Lima (2007, p.41) “É raro, mas um orixá no candomblé pode chorar sim. Agora, se isso acontecer, é um mau sinal. Quer dizer que não há mais nada a ser feito”, mas Conceição Evaristo nos mostra que se estivermos dispostos a mergulhar em rios profundos e enganosos – devido aos processos de dissimulação e assimilação –, e, ainda, se houver interesse em se misturar nas águas, compartilhar lágrimas e buscar caminhos, podemos encontrar a esperança.

Para tanto, faz-se necessário compreender e diferenciar o que, nesse processo fragmentado, podemos captar enquanto nosso e o que precisamos fissurar e reinventar. E nesse movimento, a Ancestralidade se mostra enquanto presente, pois se faz no agora; e a Memória precisa ser selecionada, diferenciada e classificada em busca de nossas raízes transcendentais – fazendo resgate histórico e possibilitando um novo paradigma.

Esse novo paradigma possibilita outras formas de sabedoria: de saber viver (ubuntu), de saber ser (ter ciência), de saber fazer (ter ação), que dançam e propiciam uma agência – aqui em específico, a do feminino negro. Como vimos, as representações do feminino negro, por muito tempo, se prenderam aos espaços fixos, determinando formas de beleza, vivência, de ser e de estar no mundo. No entanto, como vimos, esse espaço estático do arquivo memorialístico não nos contempla, afinal, a sabedoria é humilde e gosta de partilha. E partilhar requer

movimento. E nesses movimentos os saberes afluem, contemplam matizes diferentes e possibilitam diversas formações identitárias e quebrando com conceituações unas de vivência.

Assim, quando postulamos sobre a maternidade em Duzu-querença e Natalina, estamos movimentando arquivos e afirmando que existem outras possibilidades de “ser mãe”; quando postulamos as sutilezas poéticas em Ana Davenga, Zaita esqueceu de guardar os brinquedos e A gente combinamos de não morrer, estamos dizendo que após a morte de um dos nossos, de maneira brutal devido a necropolítica, estamos afirmando que a morte de nossos corpos e, conseqüentemente, de nossas subjetividades não podem ser vistas enquanto levianas; tais análises, humanizam esses corpos.

Observando os aspectos formais de escrita e colocações teóricas, não afirmamos que a narrativa de Evaristo deve ser lida apenas pela perspectiva África-Brasil, afinal, somos permeados pela cultura europeia devido aos processos de colonização. Isso se evidencia e se mostra enquanto consentâneo quando analisamos com profundidade teóricos franceses, mas quando nos apoiamos em teóricos africanos ou negro-brasileiros, estamos postulando que a narrativa de Evaristo não pode ser lida e analisada unicamente pelo viés eurocentrado. Enfrentamos uma diáspora que nos fragmentou de inúmeras formas, mas construímos vivências em um território e, assim sendo, temos que reflexionar sobre ele: o Brasil.

Consideramos ainda que não analisamos com profundidade os contos cujos personagens principais eram masculinos, pois fizemos o recorte sobre o feminino negro dentro dessa obra. No entanto, podemos afirmar que os personagens masculinos, nesse livro, sempre possuem finais prematuros e trágicos, e o envenenamento é evidente como forma de alívio e tentativa de fugir de uma realidade que não propicia um viver pleno e que a morte é sempre iminente. Em um estudo paralelo e de forma breve, reflexionei sobre a construção da contística de um deles: “Os amores de Kimbá”.

Como afirmamos anteriormente, partimos das categorias que são mais comumente analisadas dentro da ensaística de Evaristo. Assim, as categorias Memória, Ancestralidade e Violência por se acentuarem se tornaram meus objetos de estudo nesses últimos dois anos. Dessa forma, percebemos, entrelaçando ficção e teoria, que, em muitos aspectos, essas análises não eram tão aprofundadas, e as reflexões se agarravam em grande medida aos teóricos eurocêntricos. Assim, buscamos contribuir acrescentando um feixe ao Atlântico de matizes culturais possíveis para analisar a Literatura Negro-brasileira, revelando-lhe aspectos inesperados, de modo a abrir ao público outras possibilidades de interpretação e apreciação, na qualidade de categorias dignas de atenção: identidade, feminino negro, cultura, etc.

E para jogar luz em uma transcendentalidade esmorecida pela História unívoca, foi necessário compreender e, posteriormente, nos apoiar na Escrivivência de Evaristo. Em síntese, pois não dá para mudar a estampa, se os matizes oferecidos sempre forem os mesmos. Ademais, evidencio que esses estudos serão ainda aprofundados, e que mergulharei ainda mais na Ancestralidade presente em Evaristo, distanciando de uma monocromia para nossa vivência, propiciando pigmentações diversas.

Por fim, amparados por Beatriz Nascimento, demarcamos a definição provisória e definitiva do corpo como território, logo, a ancestralidade é o que dá forma ao corpo e, inversamente, o corpo dá conteúdo à ancestralidade. Nesse sentido, a sapiência que brota do chão fecunda o território-corpo que expressa a cultura dos africanos e afrodescendentes. Assim, deixe-nos brotar com os saberes de Conceição Evaristo, e acessar com eles as mais profundas raízes da nossa transcendentalidade, afim de escre(viver) nosso agora, nosso depois, e o nosso ainda.

REFERÊNCIAS

- AGAMBEN, Giorgio. **Homo sacer: Le pouvoir souverain et la vie nue. I.** Seuil, 1997.
- ASANTE, Molefi Kete. Afrocentricidade: notas sobre uma posição disciplinar. **Afrocentricidade: uma abordagem epistemológica inovadora.** São Paulo: Selo Negro, p. 93-110, 2009.
- BÂ, Amadou Hampatê. A tradição viva. **História geral da África**, v. 1, p. 167-212, 2010.
- BENTO, Maria Aparecida Silva. Branqueamento e branquitude no Brasil. **Psicologia social do racismo: estudos sobre branquitude e branqueamento no Brasil.** Rio de Janeiro: **Vozes**, p. 5-58, 2002.
- BERNARDINO-COSTA, Joaze; GROSGOUEL, Ramón. Decolonialidade e perspectiva negra. **Sociedade e Estado**, v. 31, p. 15-24, 2016.
- BHABHA, Homi. **O local da cultura.** 2012
- BORGES, Rosane. Escrivivência em Conceição Evaristo: armazenamento e circulação dos saberes silenciados in DUARTE, Constância Lima e NUNES, Isabella Rosado. **Escrivivência: a escrita de nós Reflexões sobre a obra de Conceição Evaristo.** 1ª edição. Rio de Janeiro: Mina Comunicação e Arte, 2020.
- BURKE, P. (org). **A Escrita da História/ Novas Perspectivas.** São Paulo: Edunesp.1992.
- CANDIDO, Antonio et al. Literatura e sociedade. 2000.
- CARNEIRO, Sueli. **Racismo, sexismo e desigualdade no Brasil.** Selo Negro, 2015.
- COMPAGNON, Antoine. O demônio da teoria. **Belo Horizonte: UFMG**, v. 2, 2001.
- CORONIL, Fernando. **Beyond occidentalism?** Towards non-imperial geohistorical categories. *Cultural Anthropology*, v. 11, n. 1, p. 51-87, Feb. 1996.
- CORREIO, Jornal. **Literatura potente de Conceição Evaristo é tema de mesa da FliCaixa** Disponível em: Literatura potente de Conceição Evaristo é tema de mesa da FliCaixa - Jornal Correio (correio24horas.com.br). Acesso em: 30 de julho de 2021
- CORTÁZAR, Júlio. **Valise de cronópio.** São Paulo: Perspectiva, p. 147 – 163, 1974.
- DALCASTAGNÈ, Regina. **Entre silêncios e estereótipos: relações raciais na literatura brasileira contemporânea. Estudos de literatura brasileira contemporânea.** n. 31. Brasília: UNB, janeiro/junho 2008. p. 87-110.
- DAVIDSON. **Os Africanos: Uma Introdução à Sua História Cultural,** 1969.
- DE ASSIS DUARTE, Eduardo Assis. Escrivivência, Quilombismo e a tradição da escrita afrodiáspórica in DUARTE, Constância Lima e NUNES, Isabella Rosado. **Escrivivência: a escrita de nós Reflexões sobre a obra de Conceição Evaristo.** 1ª edição. Rio de Janeiro: Mina Comunicação e Arte, 2020.
- DE ASSIS DUARTE, Eduardo de Assis; LOPES, Elisângela. Conceição Evaristo: literatura e identidade. **Literafro/UFMG**, 2014.
- DE ASSIS DUARTE, Eduardo. Por um conceito de literatura afro-brasileira. **Terceira Margem**, v. 14, n. 23, p. 113-138, 2010.

DELIMA, Luís Filipe. **Oxum: a mãe da água doce**. Pallas Editora, 2007.

DOS REIS, Rodrigo Ferreira. Ôrí e memória: o pensamento de Beatriz Nascimento. **Sankofa (São Paulo)**, v. 12, n. 23, p. 9-24, 2019.

DOS SANTOS, Jose Luiz. **O que é cultura**. Brasiliense, 2017.

DUSSEL, Enrique. **Europa, modernidade e eurocentrismo**. In: LANDER, Edgardo (Org.) A colonialidade do saber: eurocentrismo e ciências sociais. Perspectivas latino-americanas, p. 55-70. Buenos Aires: Clacso, 2005.

EAGLETON, Terry. **Teoria da literatura: uma introdução**. Martins Fontes, 2003.

ELIOT, Thomas S. A tradição e o talento individual (1917). **CARVALHAL, TF Literatura Comparada**, v. 4, p. 61-63.

EUGENIO, Naiara Paula. Estética e filosofia da arte africana. **Problemata: Revista Internacional de Filosofia**, v. 11, n. 2, p. 112-123, 2020.

EVARISTO, Conceição. A Escrivência e seus subtextos in DUARTE, Constância Lima e NUNES, Isabella Rosado. **Escrivência: a escrita de nós Reflexões sobre a obra de Conceição Evaristo**. 1ª edição. Rio de Janeiro: Mina Comunicação e Arte, 2020.

EVARISTO, Conceição. **África: âncora dos navios de nossa memória**. Via Atlântica, n. 22, p. 159-166, 2012.

EVARISTO, Conceição. **Conceição Evaristo**. DUARTE, E. A e FONSECA, MNS (orgs.). Literatura e afrodescendência no Brasil: Antologia crítica. Belo Horizonte, **UFMG**, v. 4, p. 103-116, 2011.

EVARISTO, Conceição. **Da grafia-desenho de minha mãe, um dos lugares de nascimento de minha escrita**. Representações performáticas brasileiras: teorias, práticas e suas interfaces. Belo Horizonte: Mazza Edições, p. 16-21, 2007.

EVARISTO, Conceição. **Da representação à auto-apresentação da Mulher Negra na Literatura Brasileira**. Revista Palmares, v. 1, p. 52-57, 2005.

EVARISTO, Conceição. **Entrevista à jornalista Juliana Domingos de Lima, para o Nexo Jornal**, em 26 de maio de 2017. Disponível em: Conceição Evaristo: 'minha escrita é contaminada pela condição de mulher negra' | Nexo Jornal. Acesso em: 16 fevereiro de 2021.

EVARISTO, Conceição. **Gênero e etnia: uma escre (vivência) de dupla face**. Mulheres no mundo: etnia, marginalidade e diáspora. João Pessoa: Ideia, p. 201-212, 2005.

EVARISTO, Conceição. **Literatura negra: uma poética de nossa afro-brasilidade**. Scripta, v. 13, n. 25, p. 17-31, 2009.

EVARISTO, Conceição. **Literatura negra: uma voz quilombola na literatura brasileira**. Um tigre na floresta de signos: estudos sobre poesia e demandas sociais no Brasil. Belo Horizonte: Mazza, p. 132-142, 2010.

EVARISTO, Conceição. **Insubmissas lágrimas de mulheres:(contos)**. Nandyala, 2011.

EVARISTO, Conceição. **Olhos d'água**. Pallas Editora, 2016.

FANON, Frantz. Pele negra, máscaras brancas (R. Silveira, Trad.). **Salvador, BA: EdUFBA**, 2008.

- FELISBERTO, Fernanda. Escrivência como rota de escrita acadêmica in DUARTE, Constância Lima e NUNES, Isabella Rosado. **Escrivência: a escrita de nós Reflexões sobre a obra de Conceição Evaristo**. 1ª edição. Rio de Janeiro: Mina Comunicação e Arte, 2020.
- FERRAZ, Cláudio Benito O. **Entre-Lugar: apresentação**. Entre-Lugar, Dourados, MS, ano 1, n. 1, 1º semestre de 2010
- FERREIRA, Amanda Crispim. **Escrivências, as lembranças afrofemininas como um lugar da memória afro-brasileira**: Carolina Maria de Jesus, Conceição Evaristo e Geni Guimarães. 2013.
- FONSECA, Maria Nazareth Soares; SOUZA, Florentina da Silva. Literatura afro-brasileira. **Literatura Afro-Brasileira. Salvador: CEAQ**, 2006.
- FREUD, Sigmund. **O mal-estar na civilização (1930)**. Cienbook, 2020.
- GARCIA, Allysson Fernandes. Outras histórias: Beatriz do Nascimento por Alex Ratts. **Padê: Estudos em filosofia, raça, gênero e direitos humanos (encerrada)**, v. 2, n. 1, 2009.
- GARVEY, Marcus. A estrela preta. **Eu&Eu realidade rasta**, 2013.
- GILROY, Paul; NEGRO, O. Atlântico. modernidade e dupla consciência. **São Paulo: Editora**, v. 34, 2001.
- GONZALEZ, Lélia. **Por um feminismo afro-latino-americano**. Editora Schwarcz-Companhia das Letras, 2020.
- GONZALEZ, Lélia. **Racismo e sexismo na cultura brasileira**. Revista Ciências Hoje, Anpocs, 1984, p.223-244
- GOODY, Jack; GOODY, John Rankine. **A domesticação da mente selvagem**. Cambridge University Press, 1977.
- GROSGOUEL. **Para descolonizar os estudos de economia política e os estudos pós-coloniais**: transmodernidade, pensamento de fronteira e colonialidade global. In: SANTOS, Boaventura de Sousa; MENEZES, Maria Paula (Orgs.). **Epistemologias do Sul**. Coimbra: Edições Almedina, 2009.
- HEGEL, Georg Wilhelm Friedri. La mort et le sacrifice. **Oeuvres complètes**, v. 12. Paris: Gallimard, 1988: 336.
- HOOKS, bell. **O feminismo é para todo mundo: políticas arrebatadoras**. Trad. Bhuvi Libânio. 5. ed. Rio de Janeiro: Rosa dos Tempos, 2019.
- HUSTON, Nancy. **La especie fabuladora**. Galaxia Gutenberg, 2017.
- LE GOFF, Jacques et al. **História e memória**. 2003.
- LOPES, Nei. **Filosofias africanas uma introdução**/ Nei Lopes, Luiz Antônio Simas – 3º ed. – Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2021
- MACEDO, J. R. História da África . São Paulo-SP: Editoria Contexto, 2013.
- MBEMBE, A. Necropolítica. Biopoder, soberania, estado de exceção, política de morte. **São Paulo: n-1edições**, 2018.

MEMMI, Albert. **Retrato do colonizado: precedido do retrato do colonizador**. Laiovento, 2016.

MUNANGA, Kabengele. **Negritude-usos e sentidos**. Autêntica, 2015.

NUNES, Isabella Rosado. Sobre o que nos move, sobre a vida in DUARTE, Constância Lima e NUNES, Isabella Rosado. **Escrivência: a escrita de nós Reflexões sobre a obra de Conceição Evaristo**. 1ª edição. Rio de Janeiro: Mina Comunicação e Arte, 2020.

OLIVEIRA, Eduardo David de. **Filosofia da ancestralidade: corpo e mito na filosofia da educação brasileira**. 2018.

ÔRÍ. Direção de Raquel Gerber. Brasil: Estelar Produções Cinematográficas e Culturais Ltda, 1989, vídeo (131 min), colorido. Relançado em 2009, em formato digital. Disponível em:

<<https://www.facebook.com/uniaodetodasasnacoes/videos/1878768139068550/>>. Acesso em: 03 de junho de 2021

ORLANDI, Eni. **Terra à vista – discurso do confronto: velho e novo mundo**. São Paulo, Campinas: Cortez, 1990.

OYĚWÙMÍ, Oyèrónké. **A invenção das mulheres: Construindo um sentido africano para os discursos ocidentais de gênero**. Bazar do Tempo Produções e Empreendimentos Culturais LTDA, 2021.

PIGLIA, Ricardo. **Formas Breves**. Trad. José Marcos Mariani de Macedo. São Paulo: Companhia das Letras, 2004.

POE, Edgar Allan; DE CASTRO, LEA VIVEIROS. **Filosofia da composição**. 7Letras, 2011.

PROENÇA FILHO, Domício. **A trajetória do negro na literatura brasileira**. Estudos avançados, v. 18, n. 50, p. 161-193, 2004.

QUIJANO, Anibal. **Colonialidade do poder, eurocentrismo e América Latina**. In: LANDER, Edgardo (Org.) A colonialidade do saber: eurocentrismo e ciências sociais. Perspectivas latino-americana, p. 227-278. Buenos Aires: Clacso, 2005.

RATTS, Alex. Eu sou atlântica. **Sobre a trajetória de vida de Beatriz Nascimento**. São Paulo: Instituto, 2006.

RHIMES, Shonda. **O ano em que eu disse sim: como dançar, ficar ao sol e ser a sua própria pessoa**.- 2019.

RICOUER, Paul. A memória, a história, o esquecimento Campinas. **SP: editora da Unicamp**, 2007.

SANTOS, Neusa de Souza. **Tornar-se negro: as vicissitudes da identidade do negro brasileiro em ascensão social**. Rio de Janeiro: Edições Graal, 1983.

SARTRE, Jean-Paul. **Que é a literatura?** Editora Vozes, 2020.

SAYÃO, Lara. Prefácio. In: LOPES, Nei. **Filosofias africanas uma introdução/** Nei Lopes, Luiz Antônio Simas – 3º ed. – Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2021.

SCHOPENHAUER, A. In: SODRÉ, Muniz. **Pensar nagô**. Editora Vozes Limitada, 2017.

SODRÉ, Muniz. **A verdade seduzida por um Conceito de Cultura no Brasil**. 1983.

SODRÉ, Muniz. **Pensar nagô**. Editora Vozes Limitada, 2017.

SOUZA, L. M. N. Intelectuais escrevintes: enegrecendo os estudos literários in DUARTE, Constância Lima e NUNES, Isabella Rosado. **Escrevivência: a escrita de nós Reflexões sobre a obra de Conceição Evaristo**. 1ª edição. Rio de Janeiro: Mina Comunicação e Arte, 2020.

SPIVAK, Gayatri Chakravorty. **Pode o subalterno falar**. UFMG, 2010.

TADEU, Tomaz. **Documentos de identidade: uma introdução às teorias do currículo**. Autêntica, 2016.

VOLPE, Miriam L. **Geografias de exílio**. Juiz de Fora-MG: Ed. UFJF, 2005

YAYI, Akandé Abiola. **Ancestralidade africana e o mundo contemporâneo**. Disponível em: Ebook - AfroCreativ Acesso em: 22 de dezembro de 2021