

ESCRITA, ESCRITURA, INSCRITURA: PENSANDO EM CONCEITOS OGÚNICOS NA FORJA-ÚTERO DA AMEFRICANIDADE

Dênis Moura de Quadros¹

Universidade Federal da Integração Latino-Americana, UNILA, Foz do Iguaçu, PR, Brasil

Resumo: Partindo da afirmação de Audre Lorde (2019) de que as ferramentas do colonizador não nos auxiliarão a realizar uma mudança autêntica, apresento ferramentas e conceitos ogúnicos que estão ainda em formação na forja-útero da amefricanidade. Assim, trago o questionamento das formas de leitura e análise de obras de autoria negra, em especial de mulheres negras, partindo da escrita, que é coletiva, passando ao conceito de escritura, portadora de axé e documento histórico, culminando na inscritura, oralituralizada e coletiva que atravessa os corpos negrofemininos refletindo consciência histórica e refratando estereótipos gastos da democracia racial. Amefricanidade é aqui compreendida como potencialidade que nos permite pensar, formular e aplicar novos critérios epistemológicos e novas categorias de análise. Os conceitos, sobretudo, de *escrevivência* (Evaristo, 2005, 2007, 2010) e *oralitura* (Martins, 1997) nos auxiliam nesse processo, bem como outras pesquisas de intelectuais negros e negras.

Palavras-chave: Literatura negra; Literatura afrofeminina; Ancestralidade; Inscritura.

Title: Writing, scripture, *inscritura*: thinking of *ogúnico*'s concepts in the womb-forge of amefricanity

Abstract: Starting from the statement of Audre Lorde (2019) that the tools of the colonizer will not help us to an authentic change, I present ognic tools and concepts that are still in formation in the womb-forge of amefricanity. Thus, I bring the questioning of the forms of reading and analysis of works of black authorship, especially of black women, starting from writing, which is collective, passing to the concept of writing, carrier of *axé* and historical document, culminating in the *inscritura*, oralituralized and collective that crosses the black female bodies reflecting historical consciousness and refracting worn stereotypes of racial democracy. Amefricanity is understood here as potentiality that allows us to think, formulate and apply new epistemological criteria and new categories of analysis. The concepts, above all, of *escrevivência* (Evaristo, 2005, 2007, 2010) and *oralitura* (Martins, 1997) help us in this process, as well as other research of black intellectuals.

Keywords: Black literature; Afro-feminine literature; Ancestry; Inscritura.

¹ Doutor em Letras pela Universidade Federal do Rio Grande (FURG), em estágio pós-doutoral pela Universidade Federal da Integração Latino-Americana (UNILA) com bolsa da Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior (CAPES). ORCID: <https://orcid.org/0000-0001-5733-6857>. E-mail: denis-dp10@hotmail.com.

Considerações iniciais

Ao pensarmos no conceito cunhado por Lélia Gonzalez (1935-1994) de amefricanidade, percebemos, já na década de 1980, a urgência de pensarmos não mais sob o jugo do conhecimento do colonizador. Esse trabalho, então, vem se somar à gama de outros engajados em pensar um “giro epistemológico” na Academia a partir de um olhar epistêmico da afrobrasilidade. Se, de um lado, a ideologia do branqueamento opera com seus estereótipos que fortalecem o mito da democracia racial, ao tomar o poder pelas vias da literatura, rompem-se esses valores e essas classificações. Logo, assumo nossa amefricanidade e a fim de “ultrapassar uma visão idealizada, imaginária ou mitificada da África e, ao mesmo tempo, voltar o nosso olhar para a realidade em que vivem todos os americanos do continente” (Gonzalez, 2018, p. 331).

Revisitando a crítica literária brasileira, retorno à encruzilhada com as pesquisas de Edimilson de Almeida Pereira que, em *Entre Orfe(x)e e Exunouveau* (2017), propõe uma abordagem crítica literária a partir das relações das matrizes estéticas negras e/ou afro-diaspóricas. Uma literatura esteticamente negra traz como um de seus objetivos “[...] reivindicar] os direitos básicos para as populações da diáspora negra” (Pereira, 2017, p. 53). De acordo com essa intencionalidade, Ogum permite-nos, em sua forja-útero, pensar além, criando outras ferramentas de escrevivência e, talvez, de leiturivivência. O surgimento da agricultura, na esteira de pensamento Yorubá, envolve Orixá Oco e Ogum:

Ele pode usar o fogo e fazer lâminas daquela pedra,
e modelar objetos cortantes
e ferramentas pontiagudas.
Ele fez a enxada, a foice,
e fez a faca e a espada
e tudo o mais que desde então o homem faz de ferro
para transformar a natureza e sobreviver (Prandi, 2001, p. 175).

Assim, os materiais da forja que auxiliaram nossos ancestrais na sobrevivência e, sobretudo, na superação da escassez e da fome, são retomados nesse artigo como ferramentas analíticas que permitem a rasura na História, além de ferramentas analíticas que permitem revelar as nuances dessas *inscrituras* ao passo que rompem com vários outros pré-conceitos estruturais, especialmente, brasileiros.

Pensando o cânone e suas exclusões, percebemos que o eurocentrismo se baseia na tese da estética para legitimar inclusões de obras de autoria de homens brancos em detrimento das demais obras; contudo, essa estética a que se referem é uma estética eurocêntrica, branca, heteronormativa, machista, racista e sexista (Gonzalez, 1984). Assim, não é possível pensar as obras de uma literatura amefricana sem antes romper com a matriz de pensamento eurocêntrico e centralizar as análises dessas obras no pensamento amefricano, ou seja, rasga-se a noção de “Tradição” para se pensar a categoria analítica de Ancestralidade.

Esse movimento é compreendido como um giro epistemológico que nos permite pensar em ferramentas para a análise dessa produção literária, pois, como afirma Audre Lorde, “[...] as ferramentas do senhor nunca derrubarão a casa-grande. Elas podem possibilitar que os vençamos em seu próprio jogo durante certo tempo, mas nunca permitirão que provoquemos uma mudança autêntica” (Lorde, 2019, p. 139-140). Sendo assim, discorreremos sobre a inscritura a partir de entrecruzamentos de escrita e escritura até chegarmos à inscritura. Para tanto, recorreremos aos textos de intelectuais negros brasileiros.

Quem reivindica a escrita: Cumé qui é?

Ao pensarmos no próprio termo que designa uma lista de autores legitimados pelo poder que se impõe hegemônico, a palavra é tomada de empréstimo da Igreja católica que ainda a utiliza para seus mártires. Assim, é nas palavras de Laura Padilha (2002) que vamos compreender as tensões estabelecidas entre um cânone hegemonicamente central e a delegação dessas obras para as margens, pois “Pensar o cânone é pensar não só nas contradições que habitam as convenções [...], mas, sobretudo, no jogo de poder que subjaz ao processo da sua sedimentação” (Padilha, 2002, p. 151). Retomando, então, a própria palavra *cânone*, em seus múltiplos significados, já destaca a centralidade euro-branco-cêntrica de matriz cultural e religiosa judaico-cristã e não mais nos importa discuti-lo, pois não está no nosso centro.

De uma escrita pautada na memória e na escrita da experiência, pensar essas obras de um ponto de vista da crítica feminista (negra) afirmado na cultura em que está inserido e no seu lugar de fala (Ribeiro, 2017), do seu lugar no mundo e do seu protagonismo social nos auxiliará a compreender os mecanismos de apagamento e invisibilidade e, ao mesmo tempo, a traçar rotas e vias de legitimação. Enveredando na encruzilhada, encontramos o conceito-chave que opera o feminismo negro: a interseccionalidade. Aqui, compreendemos a interseccionalidade como atravessamentos e, como tais, não são hierarquizados, mas servem para depreendermos as especificidades e as histórias individuais que reverberam como coletivas.

A interseccionalidade, segundo Kimberlé Crenshaw (2002), busca compreender as várias formas de discriminação contra as mulheres a partir de fatores colocados para além do gênero como, por exemplo, o da perspectiva racial. Pensando nisso, recordamos que, por muito tempo, as mulheres negras permaneceram em um entre-lugar subalternizado e marginalizado, dada a sua condição de mulheres e negras. Essa realidade, aliada à falta de representatividade, culmina na afirmação de Jurema Werneck (2010) de que as mulheres negras não existem. A afirmação de Jurema Werneck é no sentido de não haver uma unidade universal que abarque todas essas experiências e reivindicações. Lélia Gonzalez (1984), partindo de seu lugar de fala, afirma que na estrutura social brasileira “Mulher negra, naturalmente, é cozinheira, faxineira, servente, trocadora de ônibus ou prostituta” (Gonzalez, 1984, p. 226), uma naturalização da condição da mulher negra também refletida na literatura.

Incluindo as “mulatas”, essas duas figuras são atualizadas socialmente pelo mito da democracia racial que vela o racismo no Brasil.

Esse lugar de fala, marcado pela exclusão e subalternização, é traduzido nas narrativas de autoria de mulheres negras na literatura brasileira, como destaca Jurema Werneck (2016), em “um contexto desfavorável, um cenário de discriminações, [...] pobreza, baixa escolaridade, subempregos, violações de direitos humanos, que traduz histórias de dor” (Werneck, 2016, p. 13). Essas narrativas só podem ser transcritas a partir da *oralitura* (Martins, 1997), uma escritura marcada pela voz, pelo corpo, pelas marcas de quem a escreve, ou, ainda, pela *escrevivência*, o escrever a vivência pessoal, bem como a vivência de outras que não deixam de ser a sua e a sua que não deixa de ser a experiência de outras.

A *escrevivência* é, de acordo com a pesquisadora Amanda Crispim Ferreira, um instrumento que “permite falar de si indiretamente [...], pois [explícita] o comprometimento, mas o pacto não é realizado” (Ferreira, 2013, p. 49). Essas narrativas nas quais a ficção e a realidade estão tão bem emaranhadas que é difícil afirmar nuances de uma ou de outra são fundamentais para compreendermos o apagamento e a conseqüente invisibilidade dessas mulheres negras na sociedade brasileira e, assim, as formas viáveis de resistência.

Logo, o conceito “*escrevivência*” constitui-se como uma codificação bastante específica para a produção literária afrofeminina. Uma formalização artística da **escrita** pautada na vivência, notadamente na condição de mulher negra e nas suas histórias Ancestrais. Aliada a esses aspectos, a *escrevivência*, termo concebido por Conceição Evaristo, retoma a autorrepresentação nas obras escritas por mulheres negras, rompendo com estereótipos pejorativos. A *escrevivência*, assim, é o ressoar das vozes Ancestrais com histórias que devem provocar, na compreensão da escritora mineira, o abalo estrutural da “Casa Grande”. Conforme lembra Evaristo, é imprescindível e necessário dar “ouvidos” a essas mulheres e suas filhas para uma realização futura. Conceição Evaristo ainda infere que “Na voz de minha filha/ se fará ouvir a ressonância/ O eco da vida-liberdade” (Evaristo, 2017, p. 25) e como “fêmea-fênix” se refaz das cinzas.

Escritura: A escrita oralituralizada

Não poderíamos continuar sem saudar, como fazia Abdias do Nascimento (1914-2011), Exu: Laroyê! e Bará: Alupô! Assim, partimos da encruzilhada em que, a partir de sua forma espiralar, serve-nos de base, não centro, para pensarmos a cultura negra e, especificamente, a negra gaúcha. O conceito de encruzilhada é tomado emprestado de Leda Martins (1997), em que podemos perceber os atravessamentos que compõem a cultura negra, que, segundo a pesquisadora, “[...] é uma cultura das encruzilhadas” (Martins, 1997, p. 26). Tal termo, ainda, possibilita-nos uma “[...] interpretação do trânsito sistêmico e epistêmico que emergem de processos inter e transculturais” (Martins, 1997, p. 28), afinal, não podemos nos esquecer de que, mesmo a cultura sendo advinda de África, seus desdobramentos em solo brasileiro são difusos. Prova disso são as rupturas que há entre o Candomblé e o Batuque do Rio Grande do Sul.

A escrita, em mãos negras, não pode ser concebida como um ato individual; ela sempre é um ato insubmisso e resistente. Começando pelas poucas oportunidades de emprego que a sociedade disponibiliza que não permitem o “teto todo seu” e o tempo necessário para a produção artística, passando pelas editoras que não publicam negros nem mulheres e muito menos mulheres negras ao público leitor desconhecendo as autoras frente a uma academia afirmando que suas produções não são literatura. Assim, quando alguma obra de autoria negra e, com maior ênfase, de autoria de mulheres negras é publicada, ela não é uma “escrita” e muito menos “escrita de si” ou autobiografia – essas ferramentas brancas não conseguem apreender que são histórias coletivas. Além disso, o foco narrativo exige e corporifica uma voz que “conta”, seja na narrativa, seja na poesia. Essa voz que (re)conta e rememora é um dos atravessamentos que tornam essa escrita sagrada. Não são mais escritas, são “escrituras”, textos carregados de *Axé* e de *Ntu*, força vital que reequilibra e aquilombola.

Se as escrituras demandam sacrifícios e “feridas”, comecemos pela escravização. Ao falar da escravização no Brasil, Abdias do Nascimento (1968) afirma que os registros do período escravagista foram todos queimados a mando de Ruy Barbosa (1849-1923) em 1891, através da *Circular n.º 29*, de 13 de maio de 1891; contudo, estima que 4 milhões de africanos desembarcaram no Brasil como escravizados, e soma-se a esse número os que nasceram no Brasil. Desde então, têm-se mantido processos mentais que concebem os descendentes desses africanos como inferiores, levantando-se, a nós, barreiras que não nos permitem ascender.

Andreilino Campos (2010) relê a constituição do espaço geográfico *favela* como um desdobramento dos quilombos, em especial, os constituídos próximos ao movimento econômico das grandes cidades, mais especificamente no Rio de Janeiro. Dentre os vários pontos de intersecção apontados por Campos, destacamos, em um primeiro momento, as antigas políticas de policiamento e repressão desses espaços, bem como a articulação deles com o centro. Enquanto os quilombos se articulavam em uma rede com alguns taberneiros e senhores que forneciam subsistência em troca da não resistência negra em seus comércios, as favelas mantiveram com os banqueiros do jogo do bicho essa troca, tendo como mediadoras algumas Escolas de Samba. Após, com a ascensão do tráfico, a troca começou a envolver violência e medo. Campos afirma, ainda, que “[...] o quilombo transmutou-se em favela, mas não perdeu a sua ilegalidade perante a sociedade em geral” (Campos, 2010, p. 77), fato que corrobora com um dos pilares da sociedade brasileira: o racismo.

Maíra de Deus Brito discorre, em sua dissertação (2017) intitulada *História de vida de mães que perderam os filhos assassinados: “Uma dor que não cicatriza”*, sobre essa necropolítica e sua ligação com um processo de embranquecimento da nação brasileira que se intensifica nos séculos XIX e XX com a vinda dos imigrantes europeus. No estudo, Maíra Brito entrevista duas mães negras que perderam seus filhos. O filho da primeira é um rapaz de 30 anos enterrado como indigente, mesmo após o teste de papiloscopia, e ligado pelo inquérito ao Comando Vermelho; o da segunda, um jovem de 19 anos atingido nas costas pela polícia, ou melhor, por um policial acusado de outras mortes e ainda em exercício. Concluindo sua dissertação, Maíra afirma:

O brasileiro que desumaniza o negro ao ponto de a morte ser um episódio indiferente é o mesmo que utiliza o discurso racista e classicista contra as cotas nas universidades e nos concursos públicos; que deseja manter a empregada doméstica e o porteiro a salários irrisórios; que resiste a políticas e reformas de distribuição de renda. É aquele que tenta manter, custe o que custar, o sistema escravocrata brasileiro (Brito, 2017, p. 90).

Assim, a pesquisadora comprova sua tese de que a “guerra contra as drogas” e outras medidas do Estado para conter a violência são, na verdade, argumentos que justificam e legitimam o genocídio do povo negro já denunciado por Abdias do Nascimento (1978), Andreilino Campos (2012) e outros autores e autoras que se debruçam sobre o tema. O racismo no Brasil opera na base do silenciamento e da ausência de espaço para o seu debate, em especial, na Academia, que mantém em seu “cerne” essa estrutura excludente. Porém, vale ressaltar que essa base tem encontrado resistência e apresentado rupturas com as ações afirmativas asseguradas pela Lei nº 12.711/2012. Tal lei tem enegrecido as universidades federais, dando-nos a oportunidade negada aos nossos Ancestrais, mas não podemos esquecer que elas são fruto das suas incessantes lutas.

A encruzilhada se bifurca e Exu fica para trás; quem nos acompanha na caminhada teórica é o senhor das estradas: “Ogunhê!”. Pensar em uma escritura perpassa alguns conceitos acerca da literatura de autoria negra que, pela recente crítica e estudos, desdobra-se em algumas classificações que não podem ser deixadas no acostamento. A primeira leitura crítica do negro na literatura brasileira feita dentro do ambiente acadêmico data da década de 1950 e é de autoria de Raymond Sayers, *O negro na literatura brasileira*, de 1958, seguida pelo estudo de David Brookshaw, professor Emérito da Universidade de Bristol no Reino Unido, datada de 1983. Ambos os estudos são precários, talvez, pela falta de acesso aos livros e aos movimentos literários insurgentes no Brasil ou, ainda, por estarem muito presos ao olhar eurocêntrico das obras.

Dos movimentos de resistência dentro do campo literário, destacamos o grupo Quilombhoje, que surge em São Paulo e, em 1978, lança o primeiro volume de *Cadernos negros*. Desde lá, amiúde tem publicado anualmente os escritos de autoria negra, intercalando uma antologia de poemas e uma antologia de contos. A primeira edição surge como uma possibilidade de publicar, fato que era (e ainda é) cerceado aos autores negros. Ogum ergue sua espada, quebrando alguns muros e condicionamentos: “Axé Ogum” é o título do artigo de Miriam Alves (1952-) que discorre sobre a criação literária negra no Brasil. Frente a um mito engessado de que fomos libertos por mãos alvas e de que nas senzalas não houve resistência atrelado, ainda, à tese de que a culpa pelo processo de escravização parte do próprio africano, Miriam Alves afirma que é “[...] neste movimento histórico-cultural de resistência que visualizamos a literatura negra” (Alves, 1985, p. 58). Literatura de vozes e vivências que na encruzilhada transpassa a cultura oral de matriz africana à cultura letrada de matriz ocidental.

Cuti (1951-) pretere a classificação de literatura afro-brasileira pelo fato de concebê-la como um apêndice da literatura brasileira e não como parte dela. Cuti é direto ao defender o

retorno ao termo *negro* como critério e nomenclatura das produções literárias de autoria de homens e mulheres negros, ou seja, que passaram por um processo de negritude.

Denominar de afro a produção literária negrobrasileira (dos que se assumem como negros em seus textos) é projetá-la à origem continental de seus autores, deixando-a à margem da literatura brasileira, atribuindo-lhe, principalmente, uma desqualificação com base no viés da hierarquização das culturas, noção bastante disseminada na concepção do Brasil por seus intelectuais (Cuti, 2010, p. 31).

Cuti (2010), então, percebe que a nomenclatura *afro-brasileira* reflete um hiato que retoma as origens coloniais da autoria, colocando-a como *margem*, refletindo uma hierarquização e retomando pré-conceitos racistas. Para o ativista, a literatura negrobrasileira parte de autores, homens e mulheres, que se assumem negros ao escrever e publicar, pois, na perspectiva de Cuti, escrever e ser lido são atos de poder. A defesa à palavra *negro* exercida por Cuti reflete a importância de reavaliar historicamente as experiências do negro e da sua negritude através da reivindicação pela literatura; contudo, não é uma negritude colada ao movimento francês, mas como processo identitário de autoafirmação.

Miriam Alves (2010), acerca da nomenclatura das produções literárias de autoria de homens e mulheres negros, afirma que o termo *Literatura Negra* é defendido pelos autores e pelos movimentos de autoafirmação, enquanto a crítica prefere o uso do prefixo “afro”. Sobre o enfoque da historiografia brasileira, afirma que esta

[...] não vê a população afrodescendente como cidadãos sujeitos de sua própria história, influenciando e sendo influenciados pelos fatores sociopolítico-culturais de produção de conhecimento humano capazes de refletir e agir de forma organizada, criando mecanismos de defesa e de reação, com o intuito de transformar as situações adversas” (Alves, 2010, p. 7).

Ana Rita Santiago (2012) apropria-se do conceito defendido por Cuti (2010) e amplia-o através da mudança de olhar que inclui o sujeito da enunciação em seus atravessamentos e suas implicações e a presença da memória, seja a buscada seja a rememorada, que desestabiliza os mitos sócio-históricos e autorrepresenta autor e coletividade. Nas palavras da pesquisadora negra, “O (re) contar histórias e mitos de Áfricas de antepassados e de Ancestrais, aparece entremeados de recordações de si/nós, ficcionalizando o que querem que seja lembrado” (Santiago, 2012, p. 27). Percebemos, então, que a ancestralidade é marca característica dessa literatura negrofeminina ou, na nomenclatura defendida por Ana Rita Santiago, afrofeminina:

[...] uma produção de autoria de mulheres negras que se constitui por temas femininos e de feminismo negro comprometidos com estratégias políticas civilizatórias e de alteridades, circunscrevendo narrações de negritudes femininas/feminismos por elementos e segmentos de memórias Ancestrais, de tradições e culturas africano-brasileiras, do passado histórico e de experiências vividas, positiva e negativamente, como mulheres negras. Em um movimento de reversão, elas escrevem para (des) silenciarem as suas vozes autorais e para, através da escrita, inventarem novos perfis de mulheres, sem a prevalência do imaginário e

das formações discursivas do poder masculino, mas com poder de fala e de decisão, logo senhoras de si mesmas (Santiago, 2012, p. 155).

Ao se tornarem “senhoras de si mesmas”, essas autoras, através da escrita, autorrepresentam-se, rompendo um estereótipo engendrado em uma base sexista e racista. Retomando Cuti (2010), publicar é poder e, nesse caso, escrever é “tomar de assalto” o poder de voz, dessilenciando suas vozes autorais e, em um processo coletivo, evocando e ecoando vozes de outras mulheres cujas experiências pessoais constituem outro ponto de vista: de uma condição compartilhada. Contudo, como Ana Rita Santiago (2012) afirma, não se quer repetir histórias de dor e violência, mas desconstruir a realidade e criar possibilidades, objetivos que vão ao encontro da amefricanidade: desprender os valores do colonizador e pensar sob a ótica de todos que, de alguma forma, foram subjugados ao espaço de colonizados.

Miriam Alves (2010) já percebera esse traço da literatura de autoria de mulheres negras, por ora, Literatura Negrofeminina, ao afirmar que “A produção textual das mulheres negras [...] põe a descoberto muitos aspectos de nossa vivência e condição que não estão presentes nas definições dominantes da realidade e das pesquisas históricas” (Alves, 2010, p. 67). Conceição Evaristo (1946-), ao pensar sua escrita, afirma que “[...] a gênese de minha escrita está no acúmulo de tudo que ouvi desde a infância” (Evaristo, 2007, p. 19). A escritora mineira menciona que não crescera rodeada de livros, mas de histórias e vozes que tecem sua escrita. A partir disso, pensa sua produção literária como **escrevivência** e, apesar de muitas vezes negar que cunhara o termo, este está impregnado na sua produção acadêmica, em que escrevivência serve para pensarmos sua escrita e, também, de outras mulheres negras.

O conceito ogúnico lançado por Evaristo nos vale para pensarmos os mecanismos dessa escrita em que a vivência conduz à grafia, vivência essa que atravessa outras vivências de leitoras e leitores que conhecem muito bem essa dor e essa cicatriz que não se fecha, que não sara e que dói diariamente. Ainda, escrever retoma a base oral da cultura africana em que o mais velho reparte com os demais a sua sabedoria, inscrevendo-se dentro do espaço em que vive e habita. Conceição Evaristo (2005, p. 201) afirma: “[...] cresci possuída pela oralidade”, e são essas histórias contadas que refletem e refratam as estórias de sua escritura. Refletem por representarem uma vivência em comum, em que a violência constante e as opressões servem de pano de fundo; refratam por desconstruírem estereótipos postos pela sociedade machista e racista, construindo novos perfis e resgatando raízes negadas.

Ao se autorrepresentarem, trazem, em suas escritas, suas vozes, que ecoam histórias de dor e violência de outras, falam de si sem necessitar se nomear como porta-voz, o “eu” fica suspenso na escrita, mas não anulado. Logo, retomando Ana Rita Santiago (2012), não é objetivo dessa escritura repetir as histórias, mas desconstruí-las quando oportuno a partir do deslocamento do poder de fala e escrita. E, acerca desse fato, a fala e a escritura estão, de alguma forma, intrincadas, pois ao publicar, de forma grafada, elas estão falando e fazendo ecoar: “O eco da vida-liberdade” (Evaristo, 2017, p. 25). Assim, é interessante trazer ao centro do debate outro conceito, o de **oralitura** cunhado por Leda Martins, ao analisar o congado e as afrografias do eu.

Aos atos de fala e de performance dos congadeiros denominei oralitura, matizando nesse termo a singular inscrição do registro oral que, como *littera*, letra, grafa o sujeito no território narratário e enunciativo de uma nação, imprimindo, ainda, no neologismo, seu valor de *litura*, rasura da linguagem, alteração significativa, constituinte da diferença e da alteridade dos sujeitos, da cultura e das suas representações simbólicas (Martins, 1997, p. 21).

Esse registro é, também, um resgate de uma tradição cultural na “encruzilhada”. Martins (1997) afirma, ainda, que “Nesse ritual de apropriação e execução, a questão da autoria não se coloca e só pode ser abordada de forma secundária. [...] A narração é, pois, sempre movediça, ponte entre o individual e o coletivo, o plural e o singular” (Martins, 1997, p. 63). Ao falarem de si e de seus pares o fazem de forma coletiva, pois as histórias são compartilhadas. Essa **inscrição** nos remete a uma escrita do corpo, das cicatrizes de mais de trezentos anos de escravização em um processo que ainda não cessou. Presa em espaços subalternos, a “carne negra” continua sendo a mais barata do mercado, as oportunidades lhe são negadas e, sempre que dadas, irrompem discursos meritocráticos que apontam as exceções como regras e reatualizam os mitos advindos da “democracia racial”.

Inscrituras

Ta-Nehisi Coates (1975-), em *Entre o mundo e eu* (2015), aponta-nos que a violência é contra o *corpo negro*, fato que nos faz pensar nessa experiência coletiva em que, não importando quem somos, à noite, um corpo negro é suscetível de morte e violência sem que esses fatos causem comoção social ou midiática, mas aparecem sempre como mortes e atos justificados pelo Estado e sua política necromante. Uma das maneiras de alforria é pela escrita, resistência negra no Brasil desde Maria Firmina dos Reis (1822-1917).

O corpo negro vai ser alforriado pela palavra poética que procura imprimir e dar outras re-lembranças às cicatrizes das marcas de chicote ou às iniciais dos donos-colonos de um corpo escravo. A palavra literária como rubrica-efeite surge como assunção do corpo negro. E como quelóides - simbolizadores tribais - ainda presentes em alguns rostos africanos ou como linhas riscadas nos ombros de muitos afro-brasileiros - indicadores de feitura nos Orixás - o texto negro atualiza signos - lembranças que inscrevem o corpo negro em uma cultura específica (Evaristo, 2010, p. 134).

Como em todo espaço, caminhamos longas distâncias nas estradas abertas por Ogum e retornamos à encruzilhada espiralada de Exu/Bará que, por seu formato, pode ou não ser aquela primeira encruzilhada em que abrimos este capítulo. Precisamos ponderar os atravessamentos que propulsionam a escrita das mulheres negras para que seja possível pensar a obra de Helena do Sul. Mas, antes, devemos perceber que tal mudança de matriz cultural evoca, também, uma mudança no que se refere à estética literária. Essa questão é o argumento utilizado pelos historiadores literários para legitimar o atual cânone e preterir os escritos de autores(as) negros(as). Logicamente, a criação literária de autoria negra e, em especial, a Literatura Negrofeminina, toma outras formas que, talvez, pareçam

incompreensíveis frente à hegemonia eurocêntrica, pois rompe com a Tradição literária brasileira cuja herança é portuguesa. Ainda, como uma escrita na encruzilhada, retoma, em parte, essa tradição, pois não deixa de ser brasileira, nem mesmo um apêndice da literatura, mas parte dela. Contudo, mesmo parte da literatura brasileira apresenta particularidades estéticas que, pela base cultural de matriz africana, é tornada incompreensível na óptica crítica de base eurobrancocêntrica. Para mais, analisar esses textos e pensar esse fazer literário a partir de uma crítica já posta e que os classifica como menores e/ou nas margens de um cânone estabelecido, não abarca, em sua totalidade, as possibilidades de leitura dessa literatura.

Edimilson de Almeida Pereira, em *Entre Orfe(x)e e Exunouveau* (2017), propõe uma abordagem crítica literária a partir das relações das matrizes estéticas negras e/ou afro-diaspóricas. O pesquisador negro, em três décadas de pesquisa e criação literária, elenca dois modelos para compreendermos e abarcarmos a produção literária negra, em especial, na poética, valorizando a pluralidade e o experimentalismo desses discursos invisibilizados pelo cânone que reflete a base de uma sociedade machista, racista e, ainda, colonial. Nesse sentido, Pereira afirma que “[...] o cânone se impõe como um mecanismo que sintetiza as vertentes de criação, orienta os procedimentos de interpretação e estabelece modelos de identidade cultural” (Pereira, 2017, p. 19). A cristalização do cânone literário brasileiro opera como uma barreira múltipla que deslegitima a literatura produzida por autoras e autores negros, realocando essa produção a um espaço subalternizado e, assim, dificultando o acesso dessa produção nas editoras de grande porte.

Pensar essa literatura que rompe o *status quo* do cânone cristalizado causa um abalo nesse cânone, pois desloca e engendra outras formas de conceber a autoria, a linguagem empregada com aspectos da cultura africana e a recepção dessas obras pensadas em um leitor pressuposto negro que perceberá com mais facilidade a ferida e a dor que exala dela. Assim, essa literatura exige um novo olhar estético e crítico que não mais aquele que legitimou todo um cânone ocidental e brasileiro, ao passo que também recebe a influência desse cânone. As escolhas que legitimam o atual cânone se valem do argumento de uma estética de base ocidental e europeia; logo, ao adotar como base a cultura de matriz africana e/ou afro-diaspórica e/ou negra, percebemos que essas obras andam na “terceira margem” e rompem com uma “tradição” que se quer continuidade colonial (branca e europeia), primeiro princípio foucaultiano para abalar as estruturas canônicas.

Diferente do olhar europeu que percebe na nova terra uma filial do paraíso judaico-cristão assim que desembarca dos navios, o olhar do africano escravizado é cercado de morte, seja ela iminente ou concretizada no cheiro de morte misturado aos excrementos dentro dos porões dos tumbeiros. Desde então, na formação da literatura brasileira, os negros são apenas tematizados como objetos de consternação, mas ainda desumanizados. Exemplo disso está no romantismo que demarca Castro Alves (1847-1871) com o epíteto de “poeta dos escravos”. Logo, essa literatura negra se pauta na “[...] consciência crítica cerzida a partir do olhar daquelas pessoas que testemunharam a humilhação e a morte, desde os porões do navio

negreiro” (Pereira, 2017, p. 38) e que, passados mais de 130 anos, ainda reverbera como herança maldita do período colonial.

Advinda dessa cultura (re)negada na construção cultural brasileira, mas que a compõe e a forja, a literatura negra e seus desdobramentos têm como um dos objetivos “[...] reivindica[r] os direitos básicos para as populações da diáspora negra” (Pereira, 2017, p. 53), denunciando, através da *pena*, as formas de subalternização que violentam o coletivo e que nos destituem do status de humano. Pereira percebe esse processo como um jogo de negação e aceitação da cultura de matriz afro-diaspórica em um tecido maior, a que chamamos de cultura brasileira. Assim, a partir de Exu, senhor da comunicação, sendo ele o mensageiro entre Ayé e Orum, percebe duas formas estéticas de conceber essa literatura “na encruzilhada” e as denomina Orfe(x)u e Exunouveau.

Orfe(x)u retoma a mitopoética de Exu e sua ritualização trançando aspectos da cultura ocidental (Orfeu) e reelaborando o mito Yorubá. Essa característica da poética negra contemporânea se desdobra, tendo ao centro os ítãs de Exu que servem como base para o fazer poético e se mesclam a outras questões e reivindicações do presente. Já Exunouveau remete a uma flexibilidade e ruptura de fronteiras. Os poetas não se colam à mitopoética, mas ela é base para a criação literária em um movimento em que “Exu é, simultaneamente, o que está feito e o devir de todos os afazeres” (Pereira, 2017, p. 149). Exu está no fato de devorar/destruir e recriar/refazer dos destroços; assim, o Orixá está presente nas formas simbólicas ou, como aponta Pereira, na floresta de signos.

Seguindo a roda do xirê, cumprimentamos a Orixá dos ventos e das tempestades, senhora da revolução feminina, Iansã, “Eparrey Oyá!”. E, assim, damos seguimento com as lutas das mulheres negras frente à discriminação de gênero e raça. O feminismo, em suas ondas, deixou de lado as inúmeras pautas das reivindicações das mulheres negras. Quando, por exemplo, reivindicam o direito a trabalhar esquecem o trabalho exercido pelas mulheres negras que, desde sempre, foram as responsáveis pela subsistência da família e que estão nos lares das que saíram às ruas cuidando de seus filhos. Em um entre-lugar em que, sendo mulher, sofre as discriminações de gênero e não tem suas pautas postas no movimento feminista branco, e, sendo negra, vítima de toda uma estrutura racista que engendra e legitima a necropolítica do Estado, também não tem suas pautas de mulher incluídas ao centro do debate dos Movimentos Negros.

Iansã dança e produz Axé com seus ventos em que revoga leis já postas. Quem é o negro na América Latina? Pensando nessas questões e em muitas outras, Lélia Gonzalez (1984) reflete sobre um processo em dois turnos: um primeiro da consciência de ser negro e um segundo da busca por memórias ancestrais. Lélia Gonzalez (1984) reflete sobre esse processo como *consciência* e como *memória*; aquela é o lugar do desconhecimento, da alienação em que o estereótipo é constituído sócio-historicamente subalternizando e marginalizando, enquanto esta é a ruptura da consciência em busca de uma memória esfacelada, mas que está inscrita no corpo, na cultura resistente, na mitologia dos Orixás e que demanda uma reescritura histórica.

Abdias do Nascimento (1968), nos anais do I Congresso do Negro Brasileiro (1950), no Rio de Janeiro, discorre sobre as áreas “permitidas” na sociedade brasileira para o protagonismo negro: “Carnaval, macumba, futebol e gafeira: eis o resumo da área consentida ao protagonismo negro” (Nascimento, 1968, p. 35), espaços que foram construídos sócio-historicamente pelos negros como pontos de resistência que, ao mesmo tempo, enclausuram os descendentes africanos a apenas esses campos. Sendo assim, esses lugares simbolizam duplamente a exclusão do protagonismo negro em outras áreas que não essas e a possibilidade de subverter e resistir nesses espaços, reconstruindo seus significados como, por exemplo, a “macumba”, que é um instrumento de percussão, seja ele tambor, agogô ou outro, e não uma religião de matriz africana.

Acerca da consciência, Neusa Souza (1983) destaca esse primeiro estágio da *negritude* pensando em seu lugar de fala: “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” (Souza, 1983, p. 17-18). A pesquisadora segue a reflexão com o segundo estágio afirmando que ser negra é, também, recriar sua realidade resgatando suas histórias. O resgate dessa história ancestral perpassa uma busca incessante pautada em uma memória esfacelada em que os descendentes de africanos escravizados carregam consigo os sobrenomes dos Senhores de Engenho que compraram seus ancestrais e não especificamente o da própria família. Ou seja, saber de que lugar da África descendemos é insondável. Além disso, a miscigenação contribui, ainda mais, para o apagamento dos poucos rastros. Entre assumir e (re)negar, a via mais usual aos sujeitos que ascendem socialmente é a segunda, em que a própria sociedade lhes impele a buscar o branqueamento da descendência e, no caso das mulheres, a alisar os cabelos e “maquiar” o tom da pele. David Brokshaw (1983), na primeira crítica literária da literatura brasileira que pensa o negro, afirma: “O negro, mesmo antes de ter sido escravizado, tinha um defeito que para muitos serviu de justificativa para sua escravatura, e esse defeito era sua cor” (Brookshaw, 1983, p. 12). Não é *apenas* a cor da pele que justifica o racismo ou que nos define como negros, mas é inegável que ela e as características fenotípicas nos enclausuram socialmente a um estereótipo negativo, e nada é mais natural do que tentar fugir dessa pele que habitamos.

Essa busca e adoção do processo de branqueamento se legitimam como maneira única de possuir o *status* de humano, mas buscar esse ideal impossível cria, segundo Souza (1983), uma ferida narcísica. Essa ferida de negação de sua identidade e a não possibilidade de romper com a alteridade de ser o Outro, o estranho, o desigual é uma “marca” tal qual aquelas incisões feitas com ferro em brasa que marcaram os africanos como objetos, propriedades dos Brancos. Não é possível condenar a busca desses sujeitos por uma identidade e um *status* que lhes igualem às camadas hegemônicas. Mas há outra via e, talvez, mais dolorosa por “apertar” a ferida que não se fecha: assumir-se negro, pensado por Neusa Souza como:

Ser negro é, além disto, tomar consciência do processo ideológico que, através de um discurso mítico acerca de si, engendra uma estrutura de desconhecimento que o aprisiona numa imagem alienada, na qual se reconhece. Ser negro é tomar posse desta consciência e criar uma nova consciência que reassegure o respeito às

diferenças e que reafirme uma dignidade alheia a qualquer nível de exploração (Souza, 1983, p. 77).

Compreendemos “negritude” como um processo de identidade que se desloca em dois estágios: reconhecer-se e assumir-se. Nesse processo, o racismo atinge uma corporeidade discutida por Franz Fanon (1968, 2008) e reatualizada por Grada Kilomba (2019) através da “cicatriz” ou “ferida” gerada nos descendentes desses africanos escravizados. O negro é o não-branco; logo, o espaço a ele delegado é, em contrapartida ao hegemônico, o da subalternização. Se, de acordo com Vilma Piedade (2017), “A escravidão justificou as chicotadas do feitor, assim como o uso dos grilhões e o porão fétido do Navio Negroiro” (Piedade, 2017, p. 19), essas feridas permanecem abertas em uma sociedade racista e sexista.

Grada Kilomba (2019) percebe que a realidade posta na Academia está atrelada às experiências e saberes europeus e brancos e que, ao pensarmos nos saberes e conhecimentos negros, somos contestados acerca de nossas pesquisas. Kilomba afirma que “Devido ao racismo, pessoas negras experienciam uma realidade das brancas e, portanto, questionamos, interpretamos e avaliamos essa realidade de maneira diferente” (Kilomba, 2019, p. 54). É preciso enegrecer a teoria para legitimar o conhecimento que parte da cultura africana e afrodiáspórica. Ao encontro dessa questão do racismo como ferida traumática, a pesquisadora negra portuguesa elenca a metáfora da plantação em que ela é “[...] símbolo de um passado traumático que é encenado através do racismo cotidiano” (Kilomba, 2019, p. 213). A metáfora apontada e defendida por Grada Kilomba já fora denunciada por Neusa Souza (1983) ao pensar na “ferida narcísica” que há no embate dicotômico branco (centro)/negro (periferia). Frantz Fanon (2008), em sua tese rejeitada, afirma: “O branco ao desembarcar [...] provocou uma ferida absoluta” (Fanon, 2008, p. 93). O racismo é, pois, uma ferida: apertá-la, expurgá-la é um processo dolorido e o caminho mais curto é negá-la; contudo, mesmo negando, não há isenção discriminatória – ela segue ocorrendo.

Sintetizando a questão, o negro é uma construção do branco, uma figura que só existe na dicotomia que engendra e mantém a hierarquia colonial. O racismo é um fantasma que persegue os descendentes de africanos e sua cultura, ele é um trauma que se reinicia cotidianamente e difere-se de outras discriminações advindas também de traumas e horrores como, por exemplo, o antissemitismo. No caso deste, é preciso externalizar que é judeu – as características fenotípicas não são tão marcantes, nem mesmo essa condição lhes projeta qualquer outro tipo de privação. Racismo é uma questão de corpo, repetimos a corporeidade do racismo que apaga todas as outras condições. Explicamos: você pode ter uma condição financeira boa, residir nos bairros nobres da cidade, conviver com pessoas ilustres, mas à frente de um policial, da sociedade em geral, você continua sendo um sujeito negro e suscetível a todas as discriminações inerentes à cor da sua pele.

Frantz Fanon (2008) afirma: “O homem colonizado que escreve para seu povo deve, quando utiliza o passado, fazê-lo com o propósito de abrir o futuro, convidar à ação, fundar a esperança” (Fanon, 2008, p. 193). E, se a escrita ainda é reivindicada como espaço de homens brancos, cujas ferramentas não nos possibilitam leituras e conceituação, vamos à inscritura. Laura Cavalcante Padilha (2007), percebendo a ancestralidade na literatura angolana, afirma:

“O espaço por excelência de fixação da produção literária é o da letra sacralizante e sacralizada” (Padilha, 2007, p. 35), e as escrituras de autoria negra trazem, em sua estética, essa oralidade. É através da figura do *griot* que a cultura é preservada, pois sua fala é *axé*, é energia vital em movimento. Endossando essa afirmação: “[...] é pela voz do contador [...] que se põe a circular a carga simbólica da cultura autóctone, permitindo-se a sua manutenção e contribuindo-se pra que esta mesma cultura possa resistir ao impacto daquela outra que lhe foi imposta pelo dominador” (Padilha, 2007, p. 35).

Essa construção do negro pela alteridade branca engendra outras questões como, por exemplo, a subalternização e marginalização dos espaços de moradia dos descendentes de africanos escravizados. Lélia Gonzalez (1982) reflete sobre esse processo que fora acentuado com a Lei Áurea de 1888 ao deixar os negros à própria sorte com “[...] famílias inteiras amontoadas em cubículos, cujas condições de higiene e saúde são as mais precárias. Além disso, aqui também se tem a presença policial; só que não é para proteger, mas para reprimir, violentar, amedrontar” (Gonzalez, 1982, p. 15). Antes da “falsa abolição” da escravatura, os negros já haviam se organizado em torno dos quilombos que recebiam negros fugidos e brancos com algum problema com a polícia. Andreino Campos (2010) analisa e questiona a transmutação dos quilombos em favelas, em que ambos seguem sendo perseguidos pelos poderes militares e policiais do Estado. Acerca dessa violência constante, Campos afirma: “[...] estamos nos referindo a uma violência tácita, seja na ocupação dos espaços, seja na ação coletiva, onde a repressão é a melhor arma para a negociação entre Estado e os desvalidados da sociedade” (Campos, 2010, p. 64). Assim, há uma espécie de “jogo de pulso” entre os moradores, que não confiam no poder policial, e o Estado, que usa o poder policial para desmobilizar os moradores, afastando-os, sempre que possível, para as extremidades da cidade e o mais afastado possível do centro onde esses mesmos moradores trabalham.

A imprensa legitima essa figura mítica do favelado marginal, traficante de drogas que, por esses e outros motivos, deve ser eliminado da sociedade seja preso seja morto – julgado muito antes de cometer quaisquer atos ilícitos. Retomando a pesquisa de Maira de Deus Brito (2017) das mães que pedem justiça às mortes dos filhos, cujos inquéritos foram encerrados aliando a morte dos filhos ao tráfico de drogas ou, ainda, a confrontos entre os policiais, que assassinaram os meninos negros e traficantes. Campos (2010) reafirma que “[...] os moradores das favelas, como na época do Império, em particular os afro-brasileiros, são suspeitos mesmo antes de se provar o contrário” (Campos, 2010, p. 151). Esses fatos, contudo, não podem ser vistos como isolados ou como um problema específico de um estado brasileiro; eles ocorrem diariamente em diferentes lugares – o que os difere é sua publicidade. Eles fazem parte de uma política de extermínio iniciada, talvez, com a “falsa abolição” em 1888, seguindo o exemplo gaúcho na *Traição em Porongos* (14 de novembro de 1844), em que todos os escravizados, pertencentes ao pelotão conhecido como Lanceiros Negros, foram desarmados e mortos.

As discriminações não nos fazem ser negros; essa é a ótica dos brancos que, a partir do racismo, engendram a raça e os quesitos classificatórios. Não se nasce negro, mas torna-se negro, relembra-nos Neusa Souza (1983), e esse tornar-se é um processo que chamamos

de *negritude* – tomar consciência das opressões e da falta de oportunidades que nos realocam ao espaço subalternizado e romper com os estereótipos pré-concebidos pela ideologia do branqueamento. Ao romper é preciso, também, compreender as origens, buscar a história de resistência negada e apagada e, sobretudo, os Ancestrais. Lélia Gonzalez (1984) chama esse segundo estágio de “memória”, mas é preciso lembrar que é uma memória esfacelada, mais do que fragmentada. Sabemos os lugares da África colonizados pelos europeus, mas não temos certeza de que lugar, especificamente, viemos. Assim, restituímos uma memória coletiva alicerçada na cultura de matriz africana que cultua vários Orixás de diferentes lugares da África.

Acerca da memória e de suas inúmeras definições, adotaremos uma perspectiva enegrecedora em que destacaremos, nos estudos de pesquisadores europeus e/ou brancos, a memória negra. Essa memória está integrada à categoria de “Ancestralidade” e, sobretudo, à Ancestralidade Negra. De acordo com a pesquisadora negra Jurema de Oliveira (2018), “A memória une os vivos aos antepassados e fixa os valores por intermédio de usos e costumes, pois o contador nunca esquece os pormenores da narração” (Oliveira, 2018, p. 83). É na figura do *griot*, dos mais velhos e das mais velhas que a cultura é transmitida aos mais jovens, e essa transmissão é essencialmente oral, pois a fala é axé. São esses mais velhos, esses Ancestrais divinizados que nos orientam em nossas vidas, bem como é ao seletivo grupo de Egunguns a que nos destinamos após nossa morte e ritual fúnebre chamado de *Axexé*, no Candomblé, e *Aressun*, no Batuque do Rio Grande do Sul.

É nessa lógica da coletividade e da ancestralidade que percebemos a importância de manter próximos os Ancestrais que os Bantos cultuam e veneram. Quando um Ancestral não recebe suas oferendas ou quando sua família esquece de cultuá-lo nos ritos fúnebres, quem sofre é a comunidade. Assim, a desarmonização é atribuída a essa falta. Para tanto, os sacerdotes sacrificam aos ancestrais, seja para apazigar sua ira seja para pedir sua intercessão. Para os Bantos, primeiros povos escravizados a desembarcarem no Brasil, morrer não é o fim, mas a transmutação de um ser que vivia no Ayé tendo seu duplo no Órun. Com a morte, cessa-se o poder vital, restando ao duplo ser alimentado e cultuado para que esse Ancestral possa comunicar-se ou, ainda, reencarnar na mesma família.

Se o Ancestral é importante para os povos Bantos, para os Nagô ele também estrutura a lógica de culto aos Ancestrais. De acordo com Juana Elbein Santos (1986), os africanos de origem Nagô, ou Yorubá, foram trazidos ao Brasil durante o último período da escravização, no final do século XIX, e concentraram-se nas zonas urbanas, em especial, Bahia e Pernambuco. Na esteira de pensamento nagô, o Ancestral é tornado Ancestral através dos ritos fúnebres atualizados anualmente, em que recebem oferendas e sacrifícios. Esse morto pode reencarnar em sua família ou, então – o mais comum –, tornar-se Egun, Ancestral consultado e cultuado. Para compreendermos melhor a produção desse Ancestral, é preciso entender a lógica Nagô da composição de corpo (*Ori+Ara+Esé*) e alma (*Emi*). Para os Nagô, a composição humana é dividida em *Ori* (cabeça), *Ara* (corpo) e *Esé* (polegares inferiores). O *Ori* compõe a parte mais importante, portadora da ancestralidade mítica em que se celebram os ritos de *Ori* (ao Orixá, Senhor(a) do *Ori*). Já o *Ara* é a forma material que putrefará após a

morte, mas é, também, portador de *Axé*. Já o *Exé* possui ligação com os ancestrais históricos, ou seja, familiares e, na morte dos *Ooni* (reis e sacerdotes de Ifé), são atados por um fio de prata. O que movimenta essa estrutura é o sopro vital chamado de *Emi*. O morto, então, é o Ara desprovido de *Emi*, de sopro vital, mas seu duplo resiste no Órum e precisa ser cultuado.

O culto aos Egúngún no Brasil é um culto masculino, em que apenas os Eguns masculinos aparecem no salão e, por extensão, recebem sacrifícios e oferendas de forma individual. As *Iyá Mis* (Mães Ancestrais) são cultuadas aglutinadamente na figura da *Iyá Mi Oxorongá* (Minha Mãe Feiticeira) ou *Iyá Mi Nlá* (Grande Mãe). José Sant’anna Sobrinho (2015) refere-se ao culto como uma espécie de “maçonaria africana”, pois, além de os Egúngún cultuados individualmente serem masculinos, os sacerdotes do culto também são homens: os *ojé* (iniciados com maior grau de obrigações e conhecimentos) e os *amuisan* (iniciados com menor grau de iniciação), bem como os *alabês*, responsáveis pela percussão e invocação dos cânticos. Os sacerdotes portam varas de 1,60m de comprimento chamadas de *Ixan*, que servem para invocar o Egúngún, que inflará na roupa dentro de um espaço restrito ao público, bem como para guiar a entrada e a saída dos Egúngún no salão, espaço público, quando então eles vestirão o abalá. Juana Elbein Santos (1986) afirma que “O que mais caracteriza a roupa do Égun é o abala, conjunto de tiras de pano multicores, que caem como uma cortina, presas numa parte sólida, quadrada ou redonda, que forma o topo do abala” (Santos, 1986, p. 127).

Além disso, Sant’anna Sobrinho (2015) afirma que “Egúngún [...] representa ancestrais coletivos que simbolizam conceitos morais e são guardiões de costumes e tradições herdados” (Sant’anna Sobrinho, 2015, p. 44). Cultuamos nossos Ancestrais como forma de devoção aos seus ensinamentos, mas, também, a partir do Egúngún, cultuamos os rastros deixados pelos antepassados. O egúngún marca a imortalidade e necessidade dos descendentes, dos filhos que cultuarão seu pai e sua mãe após suas mortes. O culto aos Ancestrais é tão importante dentro da cultura de matriz africana, e, em especial Nagô, que até mesmo na morte do Alafin de Oyó eles são os primeiros a serem reverenciados.

Ainda, o ancestral recentemente falecido pode, ao invés de se tornar Egúngún, retornar à sua família, sendo então chamado de *Babatundê* (o pai que retornou), *Yatundê* (a mãe que retornou) ou, ainda, *Omotundê* (a criança voltou de novo), que faz referência aos Abikus. Retornando à elaboração do Ancestral, notamos que, para o pensamento de matriz africana, não há um fim na morte, mas uma transmutação e, para tanto, é necessário que esse Ancestral precise, em um primeiro momento, ser desligado, ter seu *Emi* restituído, encerrado para só então iniciar sua elaboração como Ancestral. No Batuque do Rio Grande do Sul, esse ritual se chama *Arissun* e essa restituição do *Emi* é conhecida como “embalar” o morto, momento no qual se embala, em um movimento de ir e vir, o caixão preenchido, além do corpo do morto, de outros elementos representativos do morto com seu Orixá.

Juana Elbein Santos (1986) discorre sobre dois rituais: o *Padê* de Exu e o de *Axèxè*, o ritual de elaboração do Ancestral. Com o passar dos tempos e com a ascensão de religiões sincréticas, as quais mesclam conceitos das religiões de matriz africana com o espiritismo e com o catolicismo, como, por exemplo, a Umbanda e Quimbanda, o termo *padê* popularizou-se como *ebó* (comida) de Exu – não o Orixá, mas o catiço, ou seja, aquele espírito

desencarnado que é cultuado nessas religiões. É esse Exu de Umbanda e de Quimbanda que possui, como seu feminino, as Pomba-Giras que nada têm a ver com o Inquice Pambu Ngila dos Nagôs, que é masculino e divide algumas características com Exu, no Candomblé, com Bará, no Batuque, e com o Vodum Legba, dos Jeje do Daomé. Padê, segundo Santos (1986), é o ritual complexo em que é chamado Exu, reverenciado primeiramente o mensageiro e, após, todos os demais Orixás (Irunmalé [Nagô], Orumalé [Batuque]). É, também, no padê que os ancestrais são reverenciados. Ainda, o padê constitui a primeira parte dos ritos fúnebres: “De todos os ritos que descrevemos, o *Pàdê* é indubitavelmente o mais elaborado. Não só a *Iyá-mi* ou os *Egún* são invocados, mas também os *Irúnmalé*, todos os seres do *Órun*, são convocados e propiciados” (Santos, 1986, p. 199). O padê constitui o primeiro rito fúnebre, antes do *Axéxé*. É nele que, junto à invocação de Exu, invoca-se o Ori do morto. Após, acontecem sete dias de preparação desse Ancestral com rituais, cânticos e sacrifícios a esse *Egún*. Encerrados os sete dias, o *Axéxé* segue com o período de luto, em que o Terreiro passa por um período de reclusão e, então, periodicamente, esse Ancestral é cultuado.

O iniciado nas religiões de matriz africana sabe que não vai morrer. O *Axéxé* é a última etapa da iniciação, que começa com a raspagem (no Candomblé) e com o Bori de aves (Batuque). Santos (1986) afirma: “Sem *Àsèsè* não há começo, não há existência. O *Àsèsè* é a origem e, ao mesmo tempo, o morto, a passagem da existência individual do *Àiyé* à existência genérica do *Òrun*” (Santos, 1986, p. 235). É no *Axéxé* que resgatamos, na medida do possível, a Ancestralidade africana, revendo, em seus rastros, a verdadeira história do povo africano e fazendo parte da memória coletiva restaurada, costurada, tecida.

Assim, compreendemos, na mesma esteira de pensamento da professora doutora Laura Padilha, que os Ancestrais “[...] devem ser compreendidos não só no sentido africano, como espíritos dos antepassados mortos cujos corpos jazem sob a terra, mas como costumes, valores e tradições, a começar pela própria oralidade, fundamento maior da cultura daquele continente” (Padilha, 2007, p. 126). O Ancestral porta a sabedoria dos antepassados, é o fio que nos liga diretamente ao Axé primordial africano, é quem nos (re)lembra de nossas origens divinas (desde Oduduwá), dos heróis familiares (dinastias) e, sobretudo, da importância da contribuição africana aos países afrodiáspóricos não somente como escravizados. Jurema de Oliveira (2014) destaca essa mudança de eixo cultural para pensarmos as produções advindas de escritores e escritoras negros, tendo como categoria analítica a Ancestralidade:

A força com que a ancestralidade define os destinos dos vivos reforça a ideia da dinâmica cultural de uma África distinta daquela pensada pela mentalidade ocidental. Dessa forma, recuperar por meio da linguagem, nas obras contemporâneas, a questão da existência e da indestrutibilidade de um princípio vital extremamente diferenciado como a ancestralidade é uma tarefa que o discurso literário vem desenvolvendo com muita propriedade (Oliveira, 2014, p. 62).

A partir das vivências, tornadas escrevivências pelo assenhoramento da pena, as escritoras (re)conceituam termos concebidos a partir do olhar eurocêntrico. É na busca e no encontro com o Ancestral e seus rastros que as escritoras reconfiguram uma realidade distorcida e rompem com os estereótipos pré-concebidos. O Ancestral é a figura central do

pensamento de matriz africana, é quem constitui a base cultural africana e seus desdobramentos, em especial, no Brasil. Se, durante muito tempo, buscamos “raízes” do outro lado do oceano, a amefricanidade nos conduz a buscá-las em nosso próprio território.

Considerações finais

O Ôrí carrega dentro de si uma partilha divina, um pedaço Ancestral. Se falamos em Ôrí òde, as ciências comprovam que o que nos difere de outros animais é a possibilidade de pensarmos e, a partir disso, modificarmos os espaços à nossa volta. A caixa craniana também tem um grande espaço na cultura ocidental que, desde a ascendência do pensamento racional, faz analogia entre o pensar e o existir. Se falamos em Ôrí inú, a morada do Ancestral mítico que cuida, nutre e guarda nossa individualidade, também retornamos ao sagrado e às formas de ser e estar no mundo. O Ôrí, a cabeça, já dizia Maria Firmina dos Reis (1822-1917) no romance *Úrsula* (2009 [1859]), ninguém pode escravizar.

Se, de um lado dos caminhos teóricos, temos uma tradição crítica literária que instaura uma lista de autores e obras que “merecem” ser preservados, naquilo que se convencionou na palavra cristã de *cânone*, temos outros caminhos que comprovam que não há verdades absolutas. Disciplinas como História, Sociologia e Antropologia já iniciaram seus “giros epistemológicos”, e até mesmo a Biologia tem se aberto aos saberes ancestrais dos chás e do uso das plantas medicinais. Contudo, parece que o processo no campo da Crítica Literária é, ainda, moroso, mas tem-se encaminhado. Recordo a voz da saudosa mulher do fim do mundo, Elza Soares (1930-2022), na música *A carne*, composição de Seu Jorge, Marcelo Yuca e Ulisses Cappellette: “O vingador é lento, mas muito bem-intencionado”.

Assim, é necessário lançarmos mão de outras “ferramentas” para que as análises de obras de autoria de mulheres negras possam ser compreendidas, senão em sua totalidade, em sua circularidade ancestral. Quando os portugueses desembarcam nessas terras, enxergam o paraíso, a possibilidade de riqueza (que ocorre logo depois) e de glória por desbravar o desconhecido. A relação que têm com essa terra em seu achamento é o de beleza e encanto. Aos primeiros povos, dizimados ao longo de todo processo colonial, o Brasil é sua terra natal, seu espaço sagrado, sua ligação com o mundo que vai sendo destituído, mas continua com a simbologia de “lar” e elo entre seus antepassados. Ao africano, a terra simboliza a dor, o abandono, a privação. Privação essa, inclusive, de sua humanidade, pois faltava-lhe um pedaço de “terra” que completasse seu ser, faltava o elo com os Ancestrais. Logo, a visão mortuária do Brasil realoca uma forma de ser e de estar que, no campo literário, não pode ser tratada como uma simples mudança do ponto de vista, mas como algo novo que instaura “ferramentas” de análise também novas.

Por fim, ao pensarmos a amefricanidade como uma forja-útero, o necessário “giro epistemológico” se perfaz de novas ferramentas analíticas advindas de conceitos com alto teor ogúnico. Ao desprender os saberes coloniais, auxilia-nos a elaborar essas novas ferramentas e a pensar novos conceitos que realocam nossas inscrituras. Além disso, desnuda nossa ancestralidade, que parte de uma afrobrasilidade, mas que carrega, também, marcas

dos povos originários. Recapitulando Lélia Gonzalez, ao assumirmos em nossas pesquisas a amefricanidade, “[...] podemos ultrapassar uma visão idealizada, imaginária ou mitificada da África e, ao mesmo tempo, voltar o nosso olhar para a realidade em que vivem todos os americanos do continente” (Gonzalez, 2018, p. 331).

Referências

ALVES, Miriam. “Axé Ogum”. In: QUILOMBOJE (Org.). *Reflexões sobre a literatura afrobrasileira*. São Paulo: Conselho de Participação e Desenvolvimento da Comunidade Negra do Estado de São Paulo, 1985. p. 58-67.

ALVES, Miriam. *BrasilAfro autorrevelado: Literatura brasileira contemporânea*. Belo Horizonte: Nandyala, 2010.

BRASIL. *Lei nº 12.711, de 29 de agosto de 2012*. Dispõe sobre o ingresso nas universidades federais e nas instituições federais de ensino técnico de nível médio e dá outras providências. Disponível em: http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/ato2011-2014/2012/lei/l12711.htm Acesso em: 26 ago. 2023.

BRITO, Maira de Deus. *História de vida de mães que perderam os filhos assassinados: “Uma dor que não cicatriza”*. 2017. 102 f. Dissertação (Mestrado em Direitos e Cidadania) – Programa de Pós-graduação em Direitos Humanos e Cidadania, Universidade de Brasília, Brasília, 2017.

BROOKSHAW, Davi. *Raça e cor na Literatura brasileira*. Porto Alegre: Mercado Aberto, 1983.

CAMPOS, Andreilino. *Do quilombo à favela: A produção do “espaço criminalizado” no Rio de Janeiro*. 3. ed. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2010.

COATES, Ta-Nehisi. *Entre o mundo e eu*. Trad. Paulo Geiger. Rio de Janeiro: Objetiva, 2015.

CRENSHAW, Kimberlé. Documentos para o encontro de especialistas em aspectos da discriminação racial relativos ao gênero. *Revista Estudos Feministas*, v. 10, n. 1, p. 171-188, 2002.

CUTI [Luiz Silva]. *Literatura negro-brasileira*. São Paulo: Selo Negro, 2010.

EVARISTO, Conceição. Da grafia-desenho de minha mãe, um dos lugares de nascimento de minha escrita. In: ALEXANDRE, Marcos Antônio (Org.). *Representações performáticas brasileiras: Teorias, práticas e suas interfaces*. Belo Horizonte: Mazza edições, 2007. p. 16-21.

EVARISTO, Conceição. Gênero e etnia: uma escre(vivência) de dupla face. In: MOREIRA, Nadilza Martins de Barros; SCHNEIDER, Liane (Orgs.). *Mulheres no mundo: etnia, marginalidade e diáspora*. João Pessoa: Idéia Editora Ltda, 2005. p. 201-212.

EVARISTO, Conceição. Literatura Negra: uma voz quilombola na literatura brasileira. In: PEREIRA, Edmilson de Almeida (Org.). *Um tigre na floresta de signos*. Belo Horizonte, Mazza Edições, 2010. p. 132-142.

FANON, Frantz. *Os condenados da terra*. Trad. José Laurêncio de Melo. Rio de Janeiro: Civilização brasileira, 1968.

FANON, Frantz. *Pele negra, máscaras brancas*. Trad. Renato da Silveira. Salvador: Ed. UFBA, 2008.

- FERREIRA, Amanda Crispim. *Escrevivências, as lembranças afro-femininas como um lugar da memória afro-brasileira*: Carolina Maria de Jesus, Conceição Evaristo e Geni Guimarães. 2013. 114 f. Dissertação (Mestrado em Letras) – Faculdade de Letras, Universidade Federal de Minas Gerais, Belo Horizonte, 2013.
- GONZALEZ, Lélia. A categoria político-cultural da Amefricanidade. In: GONZALEZ, Lélia. *Primavera para as rosas negras*: Lélia Gonzalez em primeira pessoa. Diáspora africana: Filhos da África, 2018.
- GONZALEZ, Lélia. Racismo e sexismo na cultura brasileira. *Revista Ciências Sociais Hoje*, ANPOCS, n. 2, p. 223-244, 1984.
- JORGE, Seu; YUCA, Marcelo; CAPELLETTI, Ulisses. *A carne*. [S. l.]: Moacir Silveira, 2013. 1 vídeo (4 min). Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=B1Binn6oupA>. Acesso em: 26 ago. 2023.
- KILOMBA, Grada. *Memórias da plantação*: Episódios de racismo cotidiano. Trad. Jass Oliveira. 1. ed. Rio de Janeiro: Cobogó, 2019.
- LORDE, Audre. As ferramentas do senhor nunca derrubarão a casa-grande. In: LORDE, Audre. *Irmã outsider*. Trad. Stephanie Borges. Belo Horizonte: Autêntica, 2019. p. 137-141.
- MARTINS, Leda Maria. *Afrografias da memória*: O reinado do Rosário no Jatobá. São Paulo: Perspectiva; Belo Horizonte: Mazza edições, 1997.
- NASCIMENTO, Abdias do. (Org.). *O negro revoltado*. Rio de Janeiro: GRD, 1968.
- NASCIMENTO, Abdias do. *O genocídio do negro brasileiro*: processo de um racismo mascarado. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1978.
- OLIVEIRA, Jurema José de. As marcas da ancestralidade na escrita de autores contemporâneos das Literaturas africanas de língua portuguesa. *Revista Signótica*, v. 26, n. 1, p. 45-67, 2014.
- OLIVEIRA, Jurema José de. *O preexistente e sua ausência em narrativas contemporâneas de Moçambique, Angola e Brasil*. In: OLIVEIRA, Jurema José de (Org.). *Africanidades e brasilidades*: Literatura e Linguística. Curitiba: Appris, 2018. p. 83-94.
- PADILHA, Laura Cavalcante. *Entre voz e letra*: O lugar da ancestralidade na ficção angolana do século XX. 2. ed. Niterói: Ed. UFF; Rio de Janeiro: Pallas, 2007.
- PADILHA, Laura Cavalcante. *Novos pactos, outras ficções*: Ensaio sobre literaturas luso-afro-brasileiras. Lisboa: Novo Imbondeiro, 2002.
- PEREIRA, Edimilson de Almeida. *Entre Orfe(xu) e Exunouveau*. Rio de Janeiro: Azougue, 2017.
- PIEIDADE, Vilma. *Dororidade*. São Paulo: Nós, 2017.
- PRANDI, Reginaldo. *Mitologia dos Orixás*. São Paulo: Companhia das Letras, 2001.
- REIS, Maria Firmina dos. *Úrsula*. Florianópolis: Editoras Mulheres, 2009 [1859].
- RIBEIRO, Djamila. *O que é lugar de fala?* Belo Horizonte: Letramento: Justificando, 2017.
- SANT'ANNA SOBRINHO, José. *Terreiros Egúngún*: Um culto ancestral afro-brasileiro. Salvador: Ed. UFBA, 2015.
- SANTIAGO, Ana Rita. *Vozes literárias de escritoras negras*. Cruz das Almas: Ed. UFRB, 2012.

SANTOS, Juana Elbein. *Os nàgô e a morte: Pàde, Àsèsè e o culto Égun na Bahia*. Trad. Universidade Federal da Bahia. Petrópolis: Vozes, 1986.

SOUZA, Neusa Santos. *Tornar-se negro: as vicissitudes da identidade do negro brasileiro em ascensão*. Rio de Janeiro: Graal, 1983.

WERNECK, Jurema. Introdução. In: EVARISTO, Conceição. *Olhos d'água*. 5ª reimpressão. Rio de Janeiro: Pallas: Fundação Biblioteca Nacional, 2016. n.p.

WERNECK, Jurema. Nossos passos vêm de longe! Movimentos de mulheres negras e estratégias políticas contra o racismo e o sexismo. *Revista da ABPN*, v. 1, n. 1, p. 8-17, 2010.

Recebido em: 01/08/2023.

Aceito em: 18/12/2023.