



**UNIVERSIDADE FEDERAL DA BAHIA-UFBA
INSTITUTO DE LETRAS
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM LITERATURA
E CULTURA-PPGLITCULT**

CRISTIAN SOUZA DE SALES

**ASSENTAMENTOS DE RESISTÊNCIA:
ESCRITORAS E INTELLECTUAIS NEGRAS DO BRASIL
E CARIBE EM INSURGÊNCIAS EPISTÊMICAS**

**SALVADOR
2020**

CRISTIAN SOUZA DE SALES

**ASSENTAMENTOS DE RESISTÊNCIA:
ESCRITORAS E INTELLECTUAIS NEGRAS DO BRASIL
E CARIBE EM INSURGÊNCIAS EPISTÊMICAS**

Tese submetida ao Programa de Pós-graduação em Literatura e Cultura--PPGLitCult, da Universidade Federal da Bahia- UFBA, como pré-requisito essencial para obtenção do título de Doutorado em Literatura e Cultura.

Orientação: Profa. Dra. Denise Carrasqueira França

**SALVADOR
2020**

Dados internacionais de catalogação-na-publicação
(SIBI/UFBA/Biblioteca Universitária Reitor Macedo Costa)

Sales, Cristian Souza de.

Assentamentos de resistência: escritoras e intelectuais negras do Brasil e Caribe em insurgências epistêmicas / Cristian Souza de Sales. - 2020.
486 f.: il.

Orientadora: Profa. Dra. Denise Carrascosa França.

Tese (doutorado) - Universidade Federal da Bahia, Instituto de Letras, Salvador, 2020.

1. Literatura brasileira - Escritoras negras - História e crítica. 2. Literatura porto-riquenha - Escritoras negras - História e crítica. 3. Escritoras negras - América Latina. 4. Escritoras negras - Caribe. 5. Intelectuais negras - América Latina. 6. Intelectuais negras - Caribe. 7. Escritoras negras - Visão política e social. 8. Ribeiro, Esmeralda, 1958- - Crítica e interpretação. 9. Evaristo, Conceição, 1946- - Crítica e interpretação. 10. Santos-Febres, Mayra, 1966- - Crítica e interpretação. 11. Arroyo Pizarro, Yolanda, 1970- - Crítica e interpretação. I. França, Denise Carrascosa. II. Universidade Federal da Bahia. Instituto de Letras. III. Título.

CDD - 809

CDU - 82.091

FOLHA DE APROVAÇÃO

CRISTIAN SOUZA DE SALES

ASSENTAMENTOS DE RESISTÊNCIA: ESCRITORAS E INTELLECTUAIS NEGRAS DO BRASIL E CARIBE EM INSURGÊNCIAS EPISTÊMICAS

Tese apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Literatura e Cultura-PPGLitCult, da Universidade Federal da Bahia-UFBA, como requisito de avaliação para obtenção do título de Doutora.

Salvador, 16 de outubro de 2020.

Profa. Dra. Denise Carrascosa França (UFBA/Orientadora)

Prof. Dra. Geri M. Augusto (Brown University -Avaliadora externa)

Profa. Dra. Maria Anória de Jesus Oliveira (UNEB /Avaliadora externa)

Prof. Dr. José Henrique de Freitas Santos (UFBA- Avaliador interno)

Profa. Dra. Rosinês de Jesus Duarte (UFBA- Avaliadora interna)

A las ancestras
Aos meus pais *Maria Carina de Souza e José Nunes de Sales (in memoriam).*

Dentro de mim
há um movimento
bate vento leve e traz
todos os meus barraventos,
em mim bate atabaque bate.

**Dentro de mim
há uma moça do vento**
bate atabaque bate,
porque estou em transe,
dançam comigo múltiplas guerreiras,
lindas rainhas e Yabás, por nós, bate
atabaque bate. 🌺

Traz a moça bonita que habita dentro
do meu peito
Bate palmas, bate paô!,
somos nós mulheres que resgatamos
oferendas, seres do fundo do Mar,
façam festa por todas nós,
bate atabaque bate.

Bate atabaque bate
atabaque bate bate
bate atabaque bate

**Na roda todas nós vamos dançar
carregando uma rosa e uma espada
Incorporando ancestrais**

Nossos ventos semeiam direitos
Mesmo com tempestades
Colheremos dignidade

Bate atabaque bate
atabaque bate bate
bate atabaque bate
(Esmeralda Ribeiro, 2009, p.30-31,
grifos meus)

Êparrei minha, Mãe Oyá!

ADÚPÉ

Adupé é uma expressão iorubana que significa: dúpé – obrigada. Por essa razão, em primeiro lugar, quero agradecer aos meus antepassados, *a las ancestras*. Sou grata a Olódùmarè!

Adupé a cada Orixá que ressignifica e assenta um sentido para a minha existência no Aiyê (terra). Cada vez que dou um passo, eu preciso pronunciar: *Adupé-lewô-Olorum* (graças a Deus por conservar minha vida e a minha saúde). Ouvindo os apelos de Mãe, foi Exu quem trouxe a mensagem de Orumilá (o dono do oráculo de Ifá). Ainda na infância, em um ritual nos *atós* (pequenas cabaças), Omolu e Ossaim prepararam os remédios e as ervas medicinais. As flores do velho me deram a purificação, a limpeza e a cura espiritual. As pipocas de Obaluaê curaram as minhas feridas.

 Chegando de viagem à aldeia onde nasceu,
 Obaluaê viu que estava acontecendo
uma festa com a presença de todos os orixás.
 Por causa de sua aparência, infelizmente,
 Obaluaê não podia entrar na festa.

 [...]

 O xirê estava bastante animado
quando Oyá percebeu vergonha de Obaluaê.
 Oyá esperou que ele estivesse
 bem no centro do barracão.
 O xirê estava animado.
 Os orixás dançavam
alegremente com suas equedes.
 Oyá chegou então perto dele
e soprou suas roupas de mariô,
 Levantando as palhas
 que cobriram sua pestilência
Nesse momento de encanto e ventania,
as feridas de Obaluaê pularam para o alto,
Transformadas em chuva de pipocas,
que se espalharam brancas pelo barracão

 [...]

 Por isso, Obaluaê e Oyá Igbalé
 reinam juntos sobre
 o mundo dos espíritos,
partilhando de poderes especiais
de abrir e interromper demandas.

 (Atotô)

Nessa mística, conforme a Ialorixá Mãe Stella de Oxóssi (2002, p. 30), “o destino não se muda”. Adupé a Oxumarê e a Oyá são as forças ancestrais que me guiam e me orientam em todas as circunstâncias de minha existência. Oxumarê (aquele que é o dono de meu Orí) e a Oyá (minha mãe protetora) que acompanha meu Eledá. Meu Odu, meu

Orí, meu Eledá... Essas são as minhas definições para fé, sorte, sucesso, alegria e felicidade. De acordo com um itan:

Oxumarê era belo
tinha a beleza de todas as cores.
Naná, orgulhosa da beleza do filho,
levantou bem alto no céu.
A Grande Mãe ancestral fez isso
para que todos admirassem sua beleza.
Naná levantou o filho
com todas as suas cores
bem alto no céu
e o deixou lá para encantar a Terra
para sempre.
e lá ficou Oxumarê,
para que todos admirassem
em seu esplendor de cores,
sempre que a chuva traz o arco-íris.
Òsùmàrè-ègò-béjirìn-fonná-diwó

(O arco-íris-que-se-desloca com a-chuva-e-guarda-o-fogo-nos-seus-punhos)

Entre forças e alianças cósmicas, uma fala para que o que se abre, e se sente, e não se nomeia, a Ogum, senhor dos caminhos, pelo vigor de guerrear dia a dia. Em sua forja, Ogum, temido guerreiro, preparou as ferramentas e os artefatos que modelaram minhas reflexões.

Por toda a fé que me sustenta e me guia, a Xangô, orixá do fogo, do raio e do trovão. Sob a influência de seu Oxé, a Ayrá por colocar na minha vida, Mãe Valnícia Pereira Bianch (Mãe Val). Ao Terreiro do Cobre por me acolher e tornar minha caminhada especial nesse mundo. No dobrar dos tambores, onde se toca o mais vigoroso Alujá. Kaô Kabecilê!!!

Das forças vibram no corpo, as Yabás que me acolhem, me protegem e me ensinam o que é amor de Mãe. Ao barro do fundo da lagoa que me deu começo e direção. Aos princípios ancestrais que se ligam a terra, às cachoeiras, às matas, aos rios, aos ventos, ao mar. De abébé! Adupé a tudo que se move no visível e invisível do *Aiyê* (terra) ao *Orum* (céu).

Peço às bênçãos aos mais velhos e as mais velhas. Peço às bênçãos a Ebomi Maya de Oxumarê; Ebomi Lindinalva Barbosa; Ebomi Paulo Mota; Ogã André Luís Santana (meu pai amado); Ebomi Yuri Mascarenhas; Ebomi Eliane de Oxalá; Ebomi Lindinalva de Omolu.

Reverencio as memórias de Mãe Flaviana de Oxum, Mãe Beata de Yemanjá e Mãe Stella de Oxóssi.

Em outro plano, algumas pessoas são imprescindíveis para realização desse estudo. Em retribuição a toda entrega e amor, aos meus pais, Maria Carina de Souza e José Nunes de Sales (*in memoriam*). Agradeço a Marcelo Félix da Silva por toda escuta e aconselhamentos.

Aos estudantes e orientandos/as da Universidade do Estado da Bahia — UNEB e Universidade Federal de Alagoas — UFAL, enquanto ensinar e aprender também é compartilhar afetos e forças.

Agradeço as partilhas com a Profa. Dra Moema Parente Augel. Aos vínculos afetivos de amizade com os queridos Hildália Fernandes, Marielson Carvalho e Jeferson Santos (Grupo Traduzindo no Atlântico Negro).

Ao Grupo de Pesquisa Traduzindo no Atlântico Negro pelas conversas e trocas que fortaleceram o meu caminhar no Doutorado.

Ao Programa de Pós-graduação em Literatura e Cultura da Universidade Federal da Bahia, onde pude erguer essa trajetória quase interminável. À Fundação de Amparo à Pesquisa do Estado da Bahia- FABESP, que através do seu imprescindível sistema de bolsas, possibilitou o desenvolvimento dessa pesquisa.

Aos professores membros da banca de qualificação e defesa, Profa. Dra. Geri M. Augusto e Prof. Dr. José Henrique de Freitas Santos pelos pertinentes apontamentos que transformaram e engrandeceram esse estudo. Como parte dessa Roda e Ajobó Epistêmico, às professoras membros da banca de defesa, Profa. Dra. Maria Anória de Jesus Oliveira e a Profa. Dra. Rosinês de Jesus Duarte.

Às escritoras, intelectuais negras brasileiras e caribenhas: Miriam Alves, Esmeralda Ribeiro, Conceição Evaristo, Mayra Santos-Febres, Yolanda Arroyo Pizarro no enfrentamento às desigualdades e discriminações de gênero, raça, classe e sexualidade. Essas vozes-mulheres reencantam o mundo com os seus escritos, vivências e saberes. Elas estabelecem o protagonismo de nossas existências e restituem a nossa humanidade violada com outras narrativas.

À minha orientadora, Profa. Dra. Denise Carrascosa França, que se move no mundo como “corpo de vento”, e que me acolheu em dias de tempestades e neblina. Nesse reencontro ancestral, ao toque de um Ilú, entregaremos esse Akara (*àkàràje* para Yàsán) a Oyá-Iansã. Agô! Eparrêi!

RESUMO

Esse texto investe na discussão acerca da produção de conhecimento (literatura e crítica) de escritoras e intelectuais negras na América Latina e Caribe. Assim, escolhe quatro vozes-mulheres: Esmeralda Ribeiro e Conceição Evaristo (Brasil); Mayra Santos-Febres e Yolanda Arroyo Pizarro (Porto Rico). Para a composição do *corpus*, selecionamos ensaios críticos e contos publicados entre 1982 e 2019. De maneira articulada, a análise das obras demonstra a constituição de uma práxis negra intelectual ou práxis de intelectuais negras que se assenta na ancestralidade negro-africana, nas histórias e nos legados de luta e resistência de *las ancestras*. Além de discutir as particularidades dessas narrativas, na dupla dimensão ensaística e literária, esforçamo-nos em tornar operatório o conceito de assentamentos de resistência. Em um primeiro momento, nos rituais epistêmicos, utilizamos códigos de entrada como provocação à noção de assentamento: poesias/poemas, cenas de romance e reflexões diversas. Em um segundo momento, investimos nos assentamentos de histórias de nossas antepassadas africanas e negras para enfatizar os legados de resistência empreendidos na diáspora. Acrescido a isso, ressaltamos como os assentamentos de resistência fazem emergir saberes e narrativas silenciadas por epistemologias dominantes. A partir de outros movimentos, seguidos de uma interpretação criativa e analítica de ensaios críticos e contos, evidenciamos como os assentamentos de resistência se insurgem ao epistemicídio e o racismo epistêmico. Na organização do referencial teórico, recorreremos ao diálogo com um campo que se caracteriza pela constituição de um amplo repertório crítico e analítico produzido a partir de enfoques assentados por epistemologias negras, africanas e decoloniais. Entrecruzando perspectivas, buscamos especular como os assentamentos de resistência se inscrevem como uma gramática na produção de conhecimento de escritoras e intelectuais negras latino-americanas e caribenhas. Por meio desse gesto epistêmico resultante da ancestralidade negro-africana, observamos como a literatura e a crítica de autoria negra feminina, nas maneiras de sentir, de ver, de agir e de pensar/teorizar: **i) restituem a nossa humanidade violada pela dominação colonial; ii) restabelecem o protagonismo de nossas existências; iii) reencantam o mundo.**

Palavras-chave: escritoras negras diaspóricas; intelectuais negras diaspóricas; América Latina; Caribe; assentamentos de resistência.

RESUMEN

Este texto invierte en la discusión sobre producción de conocimiento (literatura y crítica) de las escritoras e intelectuales negras en América Latina y el Caribe. Así, eligió cuatro voces femeninas: Esmeralda Ribeiro y Conceição Evaristo (Brasil); Mayra Santos-Febres y Yolanda Arroyo Pizarro (Puerto Rico). Para la composición del *corpus* se seleccionaron ensayos críticos y cuentos publicados entre 1982 y 2019. De manera articulada, el análisis de las obras demuestra la constitución de una praxis intelectual negra o praxis de intelectuales negras que se fundamenta en la ascendencia negra africana, en las historias y en los legados de lucha y resistencia de los ancestros. Además de discutir las particularidades de estas narrativas, en la doble dimensión ensayística y literaria, nos esforzamos en hacer operativo el concepto de asentamientos de resistencia. En un principio, en los rituales epistémicos, utilizamos códigos de entrada como una provocación a la noción de asentamiento: poesías/poemas, escenas novedosas y reflexiones diversas. En un segundo momento, invertimos en los asentamientos de las historias de nuestros ancestros africanos y negros para enfatizar los legados de resistencia emprendidos en la diáspora. Sumado a esto, destacamos cómo los asentamientos de resistencia dan lugar a saberes y narrativas silenciadas por las epistemologías dominantes. A partir de otros movimientos, seguidos de una interpretación creativa y analítica de ensayos críticos y cuentos, mostramos cómo los asentamientos de resistencia se levantan contra el epistemicidio y el racismo epistémico. Al organizar el marco teórico, recurrimos al diálogo con un campo que se caracteriza por la constitución de un amplio repertorio crítico y analítico producido a partir de enfoques basados en epistemologías negras, africanas y decoloniales. Entrelazando perspectivas, buscamos especular cómo los asentamientos de resistencia se inscriben como una gramática en la producción de conocimiento de las escritoras e intelectuales negras latinoamericanas y caribeñas. A través de este gesto epistémico resultante de la ascendencia negra-africana, observamos cómo la literatura y la crítica femenina negra, en formas de sentir, ver, actuar y pensar/teorizar: **i) restituyen nuestra humanidad vulnerada por la dominación colonial; ii) restablecer el protagonismo de nuestras existencias; iii) volver a encantar el mundo.**

Palabras-clave: escritoras negras de la diáspora; intelectuales negras de la diáspora; América Latina; Caribe; asentamientos de resistencia.

ABSTRACT

This text invests in the discussion about the of knowledge production (literature and criticism) by black women writers and intellectuals in Latin America and the Caribbean. Thus, he chose four female voices: Esmeralda Ribeiro and Conceição Evaristo (Brazil); Mayra Santos-Febres and Yolanda Arroyo Pizarro (Puerto Rico). For the composition of the *corpus*, we selected critical essays and short stories published between 1982 and 2019. In an articulated way, the analysis of the works demonstrates the constitution of a black intellectual praxis or praxis of black intellectuals that is based on black African ancestry, on the stories and in the legacies of struggle and resistance of the ancestas. In addition to discussing the particularities of these narratives, in the double essayistic and literary dimension, we strive to make the concept of resistance settlements operational. At first, in the epistemic rituals, we used entry codes as a provocation to the notion of settlement: poetry/poems, novel scenes and various reflections. In a second moment, we invested in the settlements of the stories of our African and black ancestors to emphasize the legacies of resistance undertaken in the diaspora. Added to this, we emphasize how the resistance settlements give rise to knowledge and narratives silenced by dominant epistemologies. From other movements, followed by a creative and analytical interpretation of critical essays and short stories, we show how resistance settlements rise up against epistemicide and epistemic racism. In organizing the theoretical framework, we resorted to dialogue with a field that is characterized by the constitution of a broad critical and analytical repertoire produced from approaches based on black, African and decolonial epistemologies. Intertwining perspectives, we seek to speculate how resistance settlements are inscribed as a grammar in the production of knowledge by Latin American and Caribbean black women writers and intellectuals. Through this epistemic gesture resulting from black-African ancestry, we observe how black female literature and criticism, in ways of feeling, seeing, acting and thinking/theorizing: **i) restore our humanity violated by colonial domination ; ii) reestablish the protagonism of our existences; iii) re-enchant the world.**

Keywords: diasporic black female writers; diasporic black intellectuals; Latin America; Caribbean; resistance settlements.

LISTA DE ABREVIATURAS E SIGLAS

CN: Cadernos Negros

UFBA: Universidade Federal da Bahia

UNEB: Universidade do Estado da Bahia

MNU: Movimento Negro Unificado

ONU: Organizações das Ações Unidas

OWWA: Organização de Mulheres Escritoras da África

LISTA DE FIGURAS

Figura 1: Capa do livro *Fe en Disfraz*..... 58

Figura 2: Capa do livro *las Negras*.....382

SUMÁRIO

OBI: PARA ASSENTAR PALAVRAS INICIAIS	15
---	----

I – OTÁ: RITUAIS EPISTÊMICOS

1.1 Paó nas encruzilhadas	47
1.2 Da sassanha ao Peji	56
1.3 Omin para quartinhas	75
1.4 No fiar de contas	82
1.5 Igbá-Orí: cabeça que carrego	88
1.6 Otá: entre rezas e cânticos	94

II – DESDE LAS ANCESTRAS: ASSENTAMENTOS DE RESISTÊNCIA

2.1 No mar vagueia... águas-lembranças	105
2.2 <i>Por qué hablar de las ancestras?</i>	116
2.3 Como hablar de las ancestras?	128
2.4 <i>Trance</i> da memória ancestral	138
2.5 Gélédé e Elekô: no ato, no canto, na fala...	144

III – ESCRITORAS E INTELLECTUAIS NEGRAS DIASPÓRICAS: VOZES DE ASSENTAMENTO

3.1 Escritos/as de Adjá	152
3.2 Esmeralda Ribeiro: “sou herança de tantas outras”	169
3.3 Mayra Santos-Febres: soy mujer, negra, caribenha	188
3.4 Mi nombre... Negra Pizarro	204
3.5 Conceição Evaristo: escrituras nos gritos de Oxum	216

IV – ASSENTAMENTOS DE RESISTÊNCIA: FUNDAMENTOS EPISTÊMICOS

4.1 A máscara jamais pode ser esquecida	239
4.2 No alguidar do mundo	253
4.3 Mayra Santos-Febres: por boca própria	277
4.4 Yolanda Arroyo Pizarro: <i>la piel que escribo</i>	297
4.5 Esmeralda Ribeiro: receita-criação... ginga e dendê	307
4.6 Conceição Evaristo: grafias-desenho do barro ancestral	318

V – ASSENTAMENTOS DE RESISTÊNCIA EM OUTRAS INSURGÊNCIAS EPISTÊMICAS

5.1 Ilá como uma práxis negra	332
5.2 <i>las Negras</i> : epistemologias caribenhas	364
5.3 Epistemes negras insurgentes em <i>Olhos d'água</i>	392
5.4 Ajobó como gramática e episteme: todas <i>Elas</i> assentam	410
5.5 Na Roda, todas nós!	445

6. ÀKÀSÀ: ASSENTAR PASSAGENS	449
-------------------------------------	-----

Referências	461
--------------------	-----

OBI:
PARA ASSENTAR PALAVRAS INICIAIS

IV

[...]

intento hablarle a mi abuela

por la pupila derecha
para poder pedir clemencia
y mi bendición,
lanzarme a las autopistas
a encontrar mis lugares de semilla,
mi propio método
de cargar el día en la cabeza
sin que se me derrame
ni una sola fracción de luz,
mi sistema de comunicación
con las rutas y raíces,
la fórmula de mi próximo reglamento
sobre vías y deberes del aire
las pautas para reorganizar el cosmos.
(SANTOS-FEBRES, 1991, p. 14, grifos meus)

Eu tento falar com minha avó
pela pupila direita
a buscar clemência
e a minha bênção,
jogar para estradas
lugares para encontrar a minha semente,
Meu próprio método
descarregar a cabeça dia
sem derramar
uma única fração de luz,
meu sistema de comunicação
com rotas e raízes,
a fórmula para o meu próximo funcionamento
em rotas e deveres de ar
diretrizes para reorganizar os cosmos....
(Tradução minha)¹.

Como cheguei até aqui? Essa é uma questão difícil de ser respondida de maneira resumida. Desde cedo, aprendi com as minhas mais velhas que “o acaso não existe”. “A gente não escolhe, mas é escolhida”. Respeitando movimentos próprios do tempo, isso é parte de um enredo que reúne uma série de elementos e eventos simbólicos, urdindo-se a trama de um tecido mais complexo, onde somos e como nos constituímos por meio de práticas e saberes ancestrais.

Com as minhas velhas, aprendi um itan que diz o seguinte: “um Obi foi entregue a Exu como oferenda”. O Obi é um fruto sagrado fundamental nos rituais das religiões

¹Publicado na antologia poética *Anamú y Manigua* (1991), considerado pela crítica literária de Porto Rico como um dos melhores livros de Mayra Santos Febres. Dividido em cinco partes, em toda a sua extensão, o poema honra as mulheres que vieram antes. Reverencia a resistência e os saberes de nossas mais velhas. O sujeito poético se reconecta com as memórias do passado, celebrando a sua ancestralidade negro-africana, ao evocar memórias da infância através do intenso convívio com a avó (*la abuela*).

de matriz africana. Ele serve de alimento para dar continuidade aos caminhos, equilíbrio à natureza, sinalizando a potência da vida e espiritualidade. Segundo Mãe Stella de Azevedo Santos (2007, p. 177), “chamado de noz-de-cola”, vindo da Costa d’África, aclimatado no Brasil, “fruto transcendental”, integra uma parte dos preceitos e cuidados ritualísticos em relação ao culto aos orixás.

É possível que Orumilá, divindade do oráculo, Senhor do Mundo, na caída dos Odus, tenha adivinhado, entre tantas possibilidades, esses caminhos: nascimento, família, profissão, sorte, negócios e destino. Cada Odu que organiza o nosso ser/estar no mundo revela um segredo diferente². Desse Obi como oferenda, Ifá, com seus búzios mágicos, utilizou-se da “sabedoria para a interpretação do passado, presente e futuro”. (ABIMBOLA, 2011, p. 3).

Conforme uma crença Iorubá, Òrúnmilà-Ifá (deus da divinação) que também “usou a sua sabedoria para a organização geral da terra”, adivinhou o assentamento desse texto. (ABIMBOLA, 2011, p. 10). No sentido mais profundo, deve ter sido por influência de Olódùmarè (Deus Todo-Poderoso que vive num universo paralelo ao nosso, o Orum), sem o qual nós não poderíamos existir, assim como desenvolver as nossas forças criativas.

Quando chega o tempo de nascer, cada um escolhe a sua cabeça. Cada um escolhe um Orí (cabeças-destino). “Todo indivíduo é livre para selecionar qualquer tipo de Orí [destino] que ele deseja, seja grande ou pequeno, assado ou sem assar”. (ABIMBOLA, 2011, p. 10, grifos do autor). Para a compreensão desses fenômenos, no ato de selecionar, escolhi uma cabeça boa, um bom destino e, sob os desígnios de Olódùmarè, retornei ao Aiyê (terra). Nessa travessia, reencontrei mulheres-guardiãs que, marcadas por diversas opressões oriundas do racismo e sexismo, são tecidas pela força da ancestralidade negro-africana, dando voz e reconhecimento às experiências daqueles/as que foram oprimidos/as e silenciados/as pelo colonialismo e pela “colonialidade do poder, do saber e do ser”. (QUIJANO, 2000; MALDONADO-TORRES, 2016),

Dos saberes do quarto de santo de minha mãe

²Os Odus trazem as mensagens de Orumilá através da interpretação desses signos (Odú). Existem, na verdade, 256 Odús-ifá, os mais reconhecidos são 16: okanran, eji-okô, etáogundá, irosun, oxé, obará, odi, ejionile, ossá, ofun, owanrin, eli-laxeborá, eji-ologbon, iká-ori, ogbé-ogundá e alafíá, nessa ordem.

E a minha bênção? Pertencço a uma linhagem de mulheres negras cujos saberes ancestrais estão assentados em uma cosmovisão negro-africana forjada na diáspora. Mulheres negras educadas nas casas de axé, do Recôncavo Baiano e Valença (Baixo sul), onde o legado ancestral dos povos africanos em diáspora deixou muitas marcas e memórias. Minha bisavó (Rosalina), avó (Petronília) e mãe (Maria Carina) me permitiram apreender os sentidos da minha existência, bem como tudo que vibra forte no desejo de realizar a construção desse texto. Sob as mais diversas formas, minha escrita está assentada nas memórias, nas narrativas, nas imagens, nos valores e nos princípios —, nas formas de compreensão de mundo e nos ensinamentos dessas mulheres.

Desse ponto de vista, as mulheres de minha família me apresentaram os modos de pensar, refletir, questionar e produzir conhecimento que se reverberam nessa escrita. Uma maneira de elaboração epistêmica oriunda de nossas experiências no culto aos orixás; na partilha de segredos nos quartos de santo; nas obrigações para os orixás, nos rituais e no aprendizado de provérbios; nas rezas, cânticos e reverências; no aprender a fazer/entender o poder de um Àkàsà.

No quarto de santo de minha mãe, onde também ficam os assentamentos dos orixás e alguns objetos de culto, por meio das rezas, as mais velhas me ensinaram a acender velas com pedidos de proteção e agradecimento. E, por todos esses motivos, nem tudo pode ser compartilhado, pois, estamos diante de um movimento que se complementa e faz a Roda girar. Mas, o segredo (Awô) deve ser preservado como parte desse ritual.

Aprendi com as mais velhas “os lugares para encontrar a minha semente”. (SANTOS-FEBRES, 1991, p. 14). Conseqüentemente, a minha escrita, os saberes e as epistemologias que utilizei nesse texto foram frutos desse aprendizado. Com elas, aprendi os segredos das folhas do orixá Ossaim, bem como a saudar as energias sagradas que compõem e organizam trajetórias (Kosi éwe, kosi orixá/sem folhas, não há orixá!)³. Através da observação e interação, do início ao infinito, a natureza é vista como um espaço sagrado, repleto de energias e mistérios. Ela é fonte de vida, de cura e de sabedoria.

³Se sem as folhas não há orixá, logo, sem as folhas de Ossaim também não haveria essa escrita dessa pesquisa.

Entre rotas e raízes, desde meu nascimento, os rituais de Candomblé fazem parte da minha forma de ser, estar e pensar o mundo⁴. Por esse motivo, esse texto foi feito com a força dos ferros, louças, cabaças, barro, conchas, búzios... Dos adornos com seus coloridos. Dos alimentos rituais oferecidos aos deuses e deusas. Com as águas de quartinhas! Atravessando todos os tempos, estão aqui algumas de minhas intuições e inspirações de menina-mulher negra. A minha escrita se assenta nos saberes do quarto de santo de minha mãe.

De bênçãos trocadas e recebidas

Dessa forma, esses saberes ancestrais femininos me ensinaram que cada arrepio tem um significado. Os sonhos são sintomas! Com colares de contas de tantas cores, minhas mais velhas me educaram a sentir e a pressentir o mundo através do visível e invisível. As tempestades, os raios, os ventos, o canto dos pássaros, a chuva, o arco-íris, assim como outras manifestações da natureza... Pedras, amuletos e invocações secretas nos encaminham e protegem. Nesse texto, tudo isso se movimenta e faz uma energia vibrar.

Com as suas formas de sociabilidade, experiências, espiritualidades e estratégias de resistência, as minhas mais velhas estão aqui tecendo, cantando, rezando, dançando, assentando num Ajobó. Nas próximas páginas, é possível reconhecer como esses valores foram traduzidos no sentir, no ouvir, no perceber... na escrita. Estão aqui a escuta sensível, o cuidado, os afetos como assentamentos de resistência para reencantar o mundo.

Os saberes femininos me educaram a com-viver com o sagrado. Ao falar do sagrado que se constitui por “laços religiosos que nem a morte rompe”. (THEODORO, 2008, p. 135). Dentro dessa visão, há uma relação mediada por símbolos, rituais e crenças compartilhadas, tornando-se guias/arranjos importantes como tessituras deste texto. Consoante os valores e princípios conectados aos orixás e aos ancestrais, uma vida que se caminha e se encaminha. Tudo isso me permitiu compreender a função exercida por essa escrita-tese.

⁴O candomblé é uma religião afro-brasileira. Para os adeptos do candomblé, há um deus supremo que criou os orixás para governarem a natureza e a sociedade; esse deus é chamado de Olódumarè. Olódumarè criou os orixás para criar e governar o mundo. Ver SODRÉ, Muniz. *O terreiro e a cidade: a forma social negro-brasileira*. Petrópolis: Vozes, 1988.

Esses saberes femininos ancestrais me ensinaram a compreender que a “ancestralidade é um modo de interpretar, produzir a realidade” para criar novos mundos encantados. (OLIVEIRA, 2007, p. 145). A ancestralidade nos permite “aprender a lidar com o mundo de outra maneira que não aquela que nos circunda habitualmente”. (OLIVEIRA, 2007, p. 103). Tese?. Nessa relação, a ancestralidade me possibilita entender que tudo isso não se separa do corpo e do texto: do corpo e do ritual.

De imediato, Amadou Hampaté Bâ (1981, p.181) orienta que a nossa existência “comporta elementos físicos, psíquicos e espirituais”. Logo, “a existência física que inicia com a concepção é precedida de uma preexistência cósmica”. O que é a pessoa? Somos também parte dessa natureza, dessa energia. Na noção de pessoa na África negra, “o ser humano não é uma unidade monolítica”, aquela limitada a seu corpo físico, “mas sim um ser complexo habitado por uma multiplicidade em movimento permanente”. (HAMPATÉ BÂ, 1981, p. 183).

Aos eventos e compreensões, há ainda outro elemento que reúne um conjunto de significados ancestrais importantes. Com o seu *ibiri*, Nanã Burucu (orixá da criação) deu a porção de lama a Oxalá para modelar o ser humano. Do fundo da lagoa, Nanã forneceu o barro que deu começo a tudo aqui. Nanã, mãe de todos os seres, ajudou na construção da humanidade e, na minha família biológica, quase todos possuem um enredo místico com essa Grande Mãe Ancestral⁵.

Nessa transmissão de saberes e aprendizados, as histórias dos ancestrais de uma família organizam os nossos caminhos. De um nível de existência, de relações com o mundo dos invisíveis, era considerada portadora de forças espirituais poderosas, sendo capaz de visões e previsões extraordinárias⁶. Assim, repassadas de boca a boca, cresci ouvindo narrativas, pois, a minha bisavó, era associada a um comportamento mítico-religioso. Os “processos rituais de revelação do destino”. (THEODORO, 2008, p. 67).

⁵Minha bisavó Rosalina era uma mulher de Nanã. Por isso, todas as pessoas de minha família possuem um enredo com essa mais velha. Esses laços de parentesco dentro do campo religioso se revelaram através do jogo de búzios feitos por mulheres que já retornaram ao Orun. Assim, de sangue (ejé) e orixá, quase todos/as pertencem à família da Palha, cujos filhos são Omolu, Iroko, Ossain, Oxumarê e Ewá. As palhas do Senhor da Terra: da renovação da vida e da cura.

⁶Desde a infância, sempre fui fascinada por essas histórias que possuíam um potencial criativo enorme. Seguindo um rito, minha mãe manteve um código familiar sustentado pela tradição oral. Contava e recontava esses eventos para enfatizar as nossas raízes e heranças ancestrais. A isto, se juntam os sentimentos, pertencimentos, outras forças, certas crenças e um saber-viver. Essas práticas conjugaram elementos que só podem ser apreendidos em razão de sensações, intuições, emoções, preceitos e merecimentos.

A “transmissão do axé” é feita de diferentes maneiras, momentos por rituais específicos e “certos elementos simbólicos”. (THEODORO, 2008, p. 67). “Existe axé plantado nos assentamentos dos orixás e dos ancestrais”. (SODRÉ, 2002, p. 97). “A transmissão do axé implica na comunicação de um Cosmos que já inclui passado e futuro”. Nesse processo, “a palavra pronunciada é muito importante”, porque “pressupõe hálito — logo, vida, história do emissor”. (SODRÉ, 2002, p. 104). Acreditamos que esse axé é a força estruturante desse texto. É, de fato, um porta-voz. É a força cósmica assentada nessa escrita-ebó.

Através de rituais, ervas, rezas e outras formas de expressão, a magia nos permite acessar esse poder e manifestar transformações em nossas vidas e na realidade que nos cerca. Aprender com as mais velhas é uma forma de transmitir essa sabedoria ancestral, de passar adiante os conhecimentos e práticas que foram preservados ao longo das gerações. Ao incorporar rituais em minha escrita, pude explorar o significado simbólico por trás deles, a importância que têm para as personagens e a comunidade em que vivem. Os rituais refletiram tradições, valores, crenças ou até mesmo conflitos dentro das tramas, adicionando profundidade na criação de mundos ficcionais.

Por forças de nossos enredos

Aprendi na relação com a ancestralidade que cada pessoa herda de um orixá com as suas características, forças e marcas. Esses rituais, códigos linguísticos e corporais criaram um terreno fértil de inspiração para feitura de minha escrita. “O corpo do ser humano e a terra, considerada mãe e cuidadora dos animais, plantas e minerais”. (HAMPATÉ BÂ, 1981, p. 184). Obviamente que, na produção desses significados, sob os ritos do povo de terreiro, estou cumprindo essa tarefa de continuidade e fortalecimento de laços estabelecidos entre orixá e natureza, orixás, ancestrais e humanos.

Além da manifestação mítico-ancestral, também estão aqui *las ancestras*⁷ que tiveram suas vozes e trajetórias apagadas dos registros históricos oficiais⁸. Minha bisa

⁷Por todo o texto, a palavra “as ancestrais” está grafada em itálico *las ancestras* para acompanhar/repetir um gesto epistêmico de Yolanda Arroyo Pizarro no ensaio *Por que hablar de las ancestras* (2013). Além disso, incorporo essa gramática afro-diaspórica como parte da proposta epistêmica para assentar outros saberes circunscritos nos textos de escritoras e intelectuais negras diaspóricas, assim como provocar os vazios e silêncios da história colonial.

⁸O Baixo sul é formado por grupos étnicos (índios, negros, brancos, japoneses e outros), os quais contribuíram para a diversidade cultural da região. As regiões de Cachoeira e São Félix reúnem terreiros

Rosalina conviveu e frequentou os terreiros de Mãe Bela de Ogum, Dona Olga, Dona Eulália, Dona Lourdes (mulheres de axé do Baixo sul). Foram essas mulheres, benzedoras e Ialorixás que compartilharam as cosmovisões, os rituais e as práticas sócio-religiosas que minha mãe Clarice aprendeu e repassou (aquela que herdou *ibiri* e nasceu sob a proteção das palhas).

Apoiadas em registros orais, as mais velhas contam que minha Bisa experimentou a violência do cativeiro no Baixo sul, na Bahia, no século XIX: “foi pegada no mato e foi morar no Lava Pés, na Vila Operária e em vários bairros de Valença”, diziam. Do equilíbrio com as forças da natureza, dos banhos, dos cuidados sagrados, “sabia rezar para tudo, era benzedora, conhecia o poder curativo de várias folhas e ervas”. “Com a idade, ficou o corpo curvadinho”. “Era a própria orixá em pessoa...” Sem registro que comprovasse lugar e data de nascimento, comemorava seu aniversário sempre no dia 16 de agosto e fazia procissão para São Roque. Retornou ao Orum com mais de cem anos.

No seio desse imenso diálogo necessário, o convívio e a fascinação com essas narrativas orientaram as minhas escolhas, objetivos, recortes temáticos e pretensões de pesquisa. Para virar o meu pensamento do avesso, criei os espaços a novas reflexões no contexto afro-latino-americano e caribenho, valorizando a produção de conhecimento de autoria negra feminina contemporânea. Por isso, não dava para escrever de maneira convencional.

Nesse fecundo trânsito entre a América Latina e o Caribe, fui à busca da produção de conhecimento de autoria negra, encontrei uma tradição intelectual e literária valiosa, que muitas vezes foi marginalizada ou subestimada. Por meio dessa busca, a produção de conhecimento de autoria negra abrange diversos campos, como a literatura, a filosofia, a história, a sociologia, entre outros.

que são seculares. O Recôncavo é reconhecido como um dos lugares de resistência e preservação das práticas religiosas de matrizes africanas: Ketu, Jeje, Angola, etc. Já o município de Valença foi criado pelo Ato Estadual de 10 de novembro de 1849, quando ganhou o título de Industrial Cidade de Valença, através da Lei Provincial n.º 368 do mesmo ano. Em Valença, há uma forte presença negro-africana e afro-brasileira. No Recôncavo Baiano e Baixo sul, o poder feminino no Candomblé se instituiu. Um Candomblé feito e ainda se faz por mulheres extraordinárias que sofreram e sofrem com a intolerância religiosa e o racismo religioso. Mulheres africanas e negras que passaram por uma série de privações e violações. A maneira de sentir e dar significado à existência, numa tentativa de superar o distanciamento dos seus lugares de origem, elas fizeram suas marcações territoriais por força da orientação de seus/suas antepassados/as. Entretanto, por conta das perseguições sofridas, no Baixo sul, são poucos os documentos históricos de casas de axé cuja liderança era exercida por mulheres. Em Valença, por exemplo, apesar da resistência conhecida, muitas trajetórias foram simplesmente apagadas/silenciadas dos registros oficiais. A maioria relatava ter sobrevivido aos dramas da escravização colonial, trabalhando nos engenhos de açúcar, nas plantações de café, etc.

Considero, também, que algumas categorias arrastaram o meu pensamento a outros interesses: racismo, sexismo, epistemicídio e racismo epistêmico. Nos múltiplos caminhos, busquei escritoras e intelectuais negras que reivindicassem visibilidade histórica para as nossas ancestrais (rainhas, guerreiras quilombolas, líderes cimarronas e espirituais). A partir daí, encontrei escritas negras agenciadas por uma nova gramática potencializadora do pensamento, da criação e da reescrita de novos arquivos da escravidão.

Conforme nos diz Conceição Evaristo (2008), “vozes-mulheres” interessadas no assentamento de saberes negro-africanos como tessituras. Ecos da “vida-liberdade” que evidenciassem as histórias e os legados de luta e insurgência de mulheres africanas e negras. Narrativas de resistência negra feminina do passado ao presente, trazendo à luz relatos de existência profunda que, por diversos motivos, reconectam-se em uma sequência de gerações/linhagens femininas, cada uma com grande força expressiva e sonora.

Diante de tais considerações, cabe, porém, destacar que o ato de pesquisar implica em tomadas de decisão. Apresenta-se como um de-sa-fio mais amplo de escolher, selecionar, contextualizar e construir formas de diálogo para construir a problemática. É nesse contexto que, a partir do viés da ancestralidade negro-africana, estão aqui Esmeralda Ribeiro e Conceição Evaristo (Brasil); Mayra Santos-Febres e Yolanda Arroyo Pizarro (Caribe).

Nesse universo de preocupações, por força de nossos enredos, como construir afinidades entre as trajetórias/escritas de Esmeralda Ribeiro e Conceição Evaristo (Brasil); Mayra Santos-Febres e Yolanda Arroyo Pizarro (Caribe)? Por que escolhi estudar essas escritoras e intelectuais negras brasileiras e caribenhas? Por que escolhi apenas os ensaios críticos e contos? É a partir dessas observações preliminares que situamos o presente trabalho.

Cada autora desenvolveu um conjunto de importantes reflexões, orientando os caminhos teóricos, os fundamentos epistemológicos e metodológicos de minha escrita. Desta feita, lidamos com a fortuna crítica de Esmeralda Ribeiro, Conceição Evaristo, Mayra Santos-Febres e Yolanda Arroyo Pizarro. Com base nessa textura, os ensaios críticos e os contos canalizaram as forças e circunstâncias para o assentamento desse texto.

Para a elaboração desta escrita-tese, criamos códigos, sinais e canais de comunicação comuns, compreendendo que essa construção se organizou desde as

vivências e experiências com as minhas mais velhas, enquanto mulheres, negras, que viveram/ vivem em uma sociedade ainda fortemente marcada por inúmeras desigualdades. Em seguida, a partir de referências à ancestralidade negro-africana, às histórias e os legados de luta e resistência de *las ancestras*, visando à análise da produção de conhecimento de autoria negra, trocamos correspondências com as quatro pensadoras negras mencionadas. Tudo isso permitiu a construção de um quadro mais amplo de nosso problema de pesquisa.

Como pilares de nossas indagações, inspirei-me na importância da ancestralidade negro-africana; nas histórias e nos legados de luta e resistência de *las ancestras* nas Américas. Fiz isso revirando arquivos da escravidão para reescrever as suas trajetórias e existências soterradas. Revirar os arquivos da escravidão colonial com o interesse de buscar por relatos sobre esse período, visando entender os seus impactos na produção de conhecimento (literatura e crítica) de mulheres negras latino-americanas e caribenhas.

A partir desses pressupostos, algumas perguntas, então, tornam-se intrínsecas à nossa investigação, como, por exemplo: Como as escritoras e intelectuais negras diaspóricas lidam com o silenciamento e o apagamento dos legados de luta e resistência de nossas *las ancestras*? Ao tempo em que trazem à cena a produção de conhecimento (literatura e crítica), como as intelectuais negras brasileiras e caribenhas se insurgem ao apagamento e ao silenciamento de narrativas, saberes ancestrais e epistemologias? Como Esmeralda Ribeiro, Conceição Evaristo, Mayra Santos-Febres e Yolanda Arroyo Pizarro buscam se insurgir/transcender ao epistemicídio e o racismo epistêmico praticado por epistemologias eurocentradas?

Pensando nessas marcas, enredos e amarrações, bem como na amplitude de pistas encontradas, selecionamos ensaios críticos e contos de Esmeralda Ribeiro, Conceição Evaristo, Mayra Santos-Febres e Yolanda Pizarro, assentados nas histórias e nos legados de luta e resistência de *las ancestras*. Ao revirar esses arquivos, afirmo que mulheres negras produzem um conhecimento assentado na ancestralidade negro-africana. Ao mesmo tempo, visei tornar operatório o conceito de assentamentos de resistência.

Isto posto, no gesto de investigar/interpretar ensaios críticos e contos de Esmeralda Ribeiro, Mayra Santos-Febres, Conceição Evaristo e Yolanda Arroyo Pizarro, reconhecemos que essas pensadoras negras latino-americanas e caribenhas articulam diferentes modos de produção de conhecimento. Todavia, como seus estilos

de produção estão assentados na ancestralidade negro-africana, nas histórias e nos legados de luta e resistência *de las ancestras*?

Para além de todos os sentidos, desejando assentar perspectivas e definir caminhos mais específicos, na etapa de desenvolvimento da investigação, algumas motivações surgiram com a leitura de dois ensaios: *O Dilema do intelectual negro* de Cornel West (1999) e *Intelectuais Negras* (1995) de bell hooks. Ambos os pensadores afro-americanos evidenciam a importância da atividade intelectual desenvolvida por pessoas negras.

Por essa razão, West concorda que “precisamos tentar transformar” o modelo burguês de alguma forma “de dentro da academia burguesa branca”. (WEST, 1999, p. 309). Os intelectuais negros necessitam ultrapassar e superar criativamente o modelo burguês “com sofisticação e refinamento”. (WEST, 1999, p. 310). A criação de uma *intelligentsia* negra é colocada como “uma tarefa monumental”. (WEST, 1999, p. 305, grifos do autor).

Partindo desses fundamentos, as propostas de produção de conhecimento (crítica e literatura) estão pautadas numa insurgência negra. Tal relato sobre a composição permite visualizar os saberes em que se tecem múltiplas e tensas relações com os modos de construção. Desse modo, as análises apontam que essa insurgência negra está assentada como práxis intelectual nos ensaios e contos de Esmeralda Ribeiro, Conceição Evaristo, Mayra Santos-Febres e Yolanda Arroyo-Pizarro.

Em outras palavras, os ensaios críticos e contos organizam “uma possibilidade de resistência efetiva e transformação social significativa”, porque, enquanto intelectuais negras diaspóricas, nessa dupla inscrição da voz, elas assumem como tarefa a criação de práticas novas e “alternativas” na constituição de saberes. (WEST, 1999, p. 314). Entretanto, como é feito esse distanciamento do modelo dominante (branco e burguês)?

De tal modo, sustentando essa(s) hipótese(s), o filósofo afro-americano também me inspira a praticar uma escrita que mobilize uma insurgência negra. Nesse trabalho, chamei de insurgência negra epistêmica como parte/gesto dos assentamentos de resistência. Por esse motivo, quanto à estrutura e demais exigências que, por ventura, sejam fundamentais para escrever uma Tese. Ao subverter a lógica acadêmica de produção de conhecimento, encontramos espaço para a liberdade intelectual, a

diversidade de perspectivas e a inovação. Nessa escrita decolonial, existem dobras e redobras⁹.

Sendo assim, ao nomear como práxis negra intelectual ou práxis de escritoras e intelectuais negras diaspóricas, afirmei que Esmeralda Ribeiro, Conceição Evaristo, Mayra Santos-Febres e Yolanda Arroyo Pizarro cumprem a tarefa de assentar outras epistemologias, as quais se insurgem ao “epistemicídio” (CARNEIRO, 2005) e o “racismo epistêmico”. (GROSFOGUEL, 2007). Tanto o epistemicídio quanto o racismo epistêmico operado pelo “modelo branco e burguês” sempre desvalorizaram saberes alternativos. Saberes de autoria negra.

Na tentativa de entender esse processo, o epistemicídio e o racismo epistêmico construíram variadas artimanhas para matar o conhecimento do outro, controlando e legitimando uma forma de produção, bem como buscaram anular a existência de qualquer outro tipo de humanidade. As “epistemologias eurocentradas” (GROSFOGUEL, 2007, p. 32) se utilizaram de vários artifícios e dispositivos para relegar os saberes de nossas ancestrais ao esquecimento. Assim sendo, essas forças hegemônicas atuaram para negar a produção de conhecimento de intelectuais negras latino-americanas e caribenhas.

Para ter uma visão mais abrangente, práxis é um conceito feito “a partir do nosso próprio chão” que conjuga, ao mesmo tempo, teoria, prática e escrevivências de mulheres negras. (MACHADO, 2014, p. 51)¹⁰. Ao invés de trabalho ou atividade intelectual, preferimos operar a noção de práxis negra intelectual. Entendemos que o termo práxis, apesar de sua origem no pensamento marxista, passa por um processo-ritual que reinventa palavra-sentido.

Apoiada em aspectos inseparáveis à composição de texto, a noção de práxis foi submetida a um ritual para assentar novos modos de dizer-agir. Aqui, a noção de práxis foi preparada na folha de banana, na farinha de milho branco e banhado no mistério do sagrado. Na escrita-Igbá, passou a ser compreendida como território de reflexão da insurgência negra epistêmica; de inscrição da voz/corpo negro para assentar epistemes e forjar teorias. Gestualiza a inscrição de vivências, experiências e escrevivências afrodiaspóricas.

9 A escrita decolonial é uma abordagem crítica e contestatória que busca questionar e desafiar os paradigmas de produção de conhecimento.

¹⁰A práxis negra intelectual abriga uma visão de mundo assentada nos saberes ancestrais negro-africanos. Traduz uma forma de ser/pensar que é própria do povo negro. A ancestralidade negro-africana é principal articuladora dessa abordagem conceitual, porque tudo aqui é assentado do “nosso próprio chão”, com saberes e inspirações nas histórias de minhas mais velhas. (MACHADO, 2014, p. 51).

Encruzilhando línguas, saberes e caminhos

Na tessitura dessa escrita, para entender as dinâmicas de minhas escolhas, conjuguei tempos e espaços distintos enquanto os fluxos transatlânticos se cruzam e entrecruzam. O *Atlântico Negro* de Paul Gilroy (2001) tornou-se referência espacial para a criação de partilhas e reencontros diaspóricos. Por sua vez, esse mar-oceano possibilitou a comunicação/aproximação entre intelectuais negras com suas distintas cosmovisões, histórias, narrativas familiares, memórias, experiências, vivências, religiosidades, saberes e epistemes.

Entendemos que as águas atlânticas, inevitavelmente, lembram-nos Édouard Glissant (1990, p. 1-2) acerca da travessia forçada em *A Barca aberta*. Aquilo que recai “no ventre dessa barca” e “no abismo do mar” remete às experiências do sequestro e cativeiro dos nossos ancestrais nas Américas. Entretanto, “diante da proa do navio negreiro”, “todo o oceano, todo o mar”, converteram-se em territórios de resistência e insurgências negras.

No sentido clássico, a noção de diáspora corresponde a exílio forçado, dor, sofrimento, visto que a sua referência à dispersão dos judeus exilados da Palestina depois da conquista babilônica¹¹. Para além do sentido religioso, representa êxodo, expatriação, deslocamentos e migração não voluntária. Já, nos termos do intelectual jamaicano Stuart Hall (2003), o termo diáspora designa a dispersão forçada do povo africano pelo mundo atlântico.

A fim de organizar uma retrospectiva possível, o conceito de diáspora também é diligente ao grande movimento de negros originários da África que foram sequestrados para o Novo Mundo. Nas barcas, pertencentes a várias etnias, comunidades e tradições, nossos/as antepassados/as criam estratégias de sobrevivência e desenvolveram modos de resistência ao cativeiro colonial. Da travessia forçada, mesmo com línguas diferentes, *las ancestras* inventaram uma gramática comum que permitiu o estabelecimento de alianças.

Com diversos significados, no contexto pós-colonial, a vitalidade da noção de diáspora é examinada sob outra ótica. Nessa escrita, sem minimizar as dores, as perdas e

¹¹Diáspora se baseia na etimologia muito citada do termo do grego *dia* que significa “através” e *speirein* que significa “semear” ou “dispersão”. O termo é encontrado no livro do Deuteronômio 28:25. Em outra perspectiva, os primeiros usos do conceito diáspora africana e atlântica estão ligados aos chamados Estudos Africanos surgidos também na década de 1960. O Brasil foi à região que mais recebeu escravizados/as, seguindo-se o Caribe britânico, o Caribe francês, a América espanhola e a América do Norte.

os sofrimentos e o luto com a desterritorialização, que muitas pessoas africanas experimentaram e ainda experimentam como resultado desse processo, buscamos um caminho para compreender os seus efeitos na produção de conhecimento de mulheres negras.

A desterritorialização refere-se à perda de vínculos com a terra, a comunidade e a cultura de origem, por meio da colonização, da migração forçada, do deslocamento forçado ou de outras formas de desenraizamento. É importante não minimizar nem negligenciar as experiências de dor, perda e sofrimento, mas estamos interessada em outros relatos.

Marcando singularmente, Gilroy destaca a relevância de escritas negras que operem o “trabalho decisivo de investigar os terrores que esgotam os recursos da linguagem em meio aos entulhos de uma catástrofe que proíbe a existência de sua arte, ao mesmo tempo em que exige sua continuação”. (GILROY, 2001, p. 405). Ou seja, essas escritas negras podem reconstruir, ressignificar e recriar as narrativas acerca da experiência afrodiáspórica.

Por latentes mais provocativas, em *A categoria político-cultural de amefricanidade*, Lélia Gonzalez (1988a) propõe a abertura de horizontes teóricos e políticos para refletir, num plano mais geral, a questão das mulheres (as indígenas e negras) no chamado Atlântico Negro. Em pleno, anos oitenta, o seu pensamento assenta também proposições desbravadoras acerca da produção de conhecimento. Influenciada pelos pensadores anticoloniais de Frantz Fanon (1925 – 1961), principalmente, no clássico livro *Pele negra, máscaras brancas* (2008); e Molefi K. Assente (1980) com a *Afrocentricidade*, a antropóloga negra brasileira orienta a uma produção de conhecimento que pratique a descolonização do saber.

É no contexto dessa reflexão que Lélia propõe a categoria Amefricanidade (*Amefricanity*). Nesse oceano-mar, essa categoria teórico-conceitual abre possibilidades para uma compreensão mais profunda da diáspora africana nas Américas na totalidade. Em particular, a autora negra brasileira nos faz pensar experiências diaspóricas entre intelectuais negras de vários lugares. Escolhi como territórios a América Latina e o Caribe hispânico¹².

¹²Por hora, chamarei de Caribe hispânico, considerando delimitações geográficas. O Caribe hispânico é constituído de povos de três regiões: Porto Rico, Cuba, Santo Domingo (atual República Dominicana). Mas, ao longo do texto, por uma questão político-epistêmica, tendo em vista a presença negro-africana nessas ilhas caribenhas com grandes concentrações de afrodescendentes, vou chamar essa região de Caribe Negro. Por força das narrativas silenciadas, um Caribe Negro invisibilizado pela história

Ao anunciar a Afrocentricidade como “uma forma de ideologia antirracista, antiburguesa e antissexista que é nova, inovadora, desafiadora”, Molefi K. Asante (2016, p. 11) também contribui para refletir a práxis negra intelectual ou práxis de intelectuais negras diaspóricas. Na visão afrocêntrica, “como ideia articula uma poderosa visão contra-hegemônica que questiona ideias epistemológicas simplesmente enraizadas nas experiências culturais de uma Europa particularista e patriarcal”.

Consequentemente, uma práxis intelectual afrocentrada ou negra assentada “tem o poder de criar formas excitantes de adquirir/produzir conhecimento baseado no restabelecimento da localização de um texto, uma fala ou um fenômeno”. (ASANTE, 2016, p. 11). A proposta afrocêntrica que me inspira também gira em “torno da cooperação, da coletividade, da continuidade cultural, da justiça restaurativa” nos valores africanos. (ASANTE, 2016, p. 12).

No âmbito da produção do conhecimento, a pensadora negra brasileira também demarca as contribuições dos saberes negro-africanos para a formação desta América. “*A herança africana* sempre foi a grande revivificadora de nossas forças”. (GONZALEZ, 1988a, p. 78, grifos da autora). Nesse aspecto, as reflexões de Lélia contribuem para discorrer sobre uma práxis negra intelectual assentada na ancestralidade negro-africana, nas histórias e nos legados de resistência *de las ancestras*.

No retorno ao ponto, entre os movimentos de correntes e marés, na formulação da noção de uma Amefricanidade e de amefricanos/as, “estreitando relações”, (GONZALEZ, 1988a, p. 79), reconexões e tecendo reencontros, guiada por Lélia e Geri Augusto (2016), visamos aproximar/encruzilhar experiências diaspóricas comuns entre pensadoras negras na América Latina e Caribe hispânico¹³. Assim sendo, escolhemos estudar/pesquisar a produção de conhecimento (literatura e crítica) de intelectuais negras brasileiras e porto-riquenhas.

Em consonância com o exposto, experiências históricas comuns entre intelectuais negras da América Latina e Caribe hispânico permitem uma ampliação da dimensão/definição de diáspora. Sob a supervisão de Stuart Hall (2003, p. 75), referindo-se em particular as identidades negras do Caribe, “a experiência da diáspora,

considerada oficial, o qual encontrei nos contos e ensaios (literatura e crítica) de Yolanda Pizarro e Mayra Santos-Febres.

¹³Refiro-me ao ensaio intitulado *A língua não deve nos separar! Reflexões para uma práxis negra transnacional de tradução*, da intelectual afro-americana Geri Augusto, apresentado em Salvador-Bahia, em 09 de outubro de 2013.

como aqui a pretendo, não é definida por pureza ou essência, mas, pelo reconhecimento de uma diversidade e heterogeneidades necessárias”.

Por essa razão, nessas trocas, Geri Augusto afirma que “tudo isto poderia ser lido, ouvido e apreciado junto, por inteiro, nos desafiando com as suas diferenças e nos provocando com suas similaridades”. (AUGUSTO, 2016, p. 38). Por outro lado, propõe dialogar sobre a diáspora “em todas suas contradições e cruzamentos com outras formas de viver, ser e pensar”. (AUGUSTO, 2016, p. 34). Deste modo, a intelectual negra diaspórica argumenta que “a língua não deve nos separar”. (AUGUSTO, 2016, p. 44).

De tal forma, com Lélia e Geri, decidi me aproximar de outras narrativas negras diaspóricas, produções epistêmicas e de conhecimento, militâncias, feminismos e ativismos. Para isso, escolhi o Caribe hispânico, onde uma das línguas faladas é o espanhol¹⁴.

Prontamente, nas traduções dos textos das intelectuais negras porto-riquenhas, percebi que os ensaios críticos e contos demonstram um compartilhamento de lutas e resistências contra as múltiplas opressões de vidas negras em diáspora, em particular, relacionadas ao racismo e sexismo. Em contrapartida, ao “atravessar fronteiras linguísticas”, na tradução e interpretação das narrativas de assentamento, reconheci “inflexões particulares”, assim como infinitas conexões e fluxos diversos para pensar experiências históricas e diaspóricas, produção de conhecimento de intelectuais negras nas Américas. (AUGUSTO, 2016, p. 34). Mesmo levando em consideração aspectos específicos (Linguísticos, culturais, geográficos e históricos), reconheci expressões companheiras¹⁵.

Diante desse contexto, Carole Boyce-Davies (1994, p. 4) argumenta que a literatura escrita pelas mulheres negras deveria ser considerada “como uma série de cruzamentos de fronteiras e não como uma categoria de escrita fixa geográfica, étnica e nacionalmente”. Logo, foi preciso transcender o elemento relacionado à origem geográfica para reconectar, e agrupar “mulheres negras desconectadas no tempo e no espaço”. (BOYCE-DAVIES, 1994, p. 3). Sem dúvida, esse foi um componente especial

¹⁴O espanhol, falado em Porto Rico, possui influência de elementos de dialetos africanos, palavras do taíno (indígena) e línguas coloniais (inglês). Ver *Puerto Rico Negro* de Jalil Sued Badillo y Ángel López Cantos (1986). Em sua maioria, os livros de Mayra Santos Febres e Yolanda Arroyo Pizarro são escritos em espanhol.

¹⁵As “expressões companheiras” foram muitas, entre elas, a palavra cimarrona que significa em português “quilombola”: escravos revoltosos, mujeres insurrectas. Tonga, palenque, cimarronaje e quilombo possuem significados semelhantes. São tomados como territórios de insurgência negra no Caribe.

para encruzilhar os caminhos de escritoras e intelectuais negras brasileiras e porto-riquenhas.

Desse ponto de partida, encruzilhar significa aproximar olhares, irmanar percursos e dar as mãos para organizar novas trincheiras. Por tudo isso, afirmamos que essas vozes de assentamento compartilham experiências históricas e afrodiaspóricas que permeiam tanto os textos críticos quanto ficcionais, abarcando temas ligados a ancestralidade negro-africana, as histórias e os legados de luta e resistência de *las ancestras*.

Nas tramas para assentar, respeitando tradições e trajetórias, reconecto-me primeiro com Esmeralda Ribeiro. Por ser a mais velha entre as escritoras, estreando na antologia literária *Cadernos Negros* (1978), nos anos oitenta do século XX, os seus escritos reúnem elementos que se tornam um dos fios condutores desse texto. Em um de seus poemas *Ressurgir das cinzas* (2004, p. 63), ao honrar o poder feminino e reconhecer uma linhagem de mulheres negras, pronuncia o seguinte: “[...] sou herança de tantas outras ancestrais”.

Em todas as obras, a pulsão mais forte está assentada, exatamente, nas experiências e vivências diaspóricas de mulheres africanas e negras. Do ponto de vista político-epistêmico, enquanto intelectual, Esmeralda Ribeiro também defende a participação feminina na literatura e destaca o papel da mulher negra como produtora de conhecimento. Sendo assim, escolhi contos em alguns dos volumes dos *Cadernos Negros* (1982-2018), veículo no qual a autora tem publica do por mais de quarenta anos. Já os ensaios críticos foram recolhidos em várias antologias organizadas por diferentes autores/as.

No passo dessas alianças, nas obras de Conceição Evaristo, a ancestralidade negro-africana, as histórias e os legados de luta e resistência *de las ancestras* são algumas de suas potências criativas e políticas. Devido ao amplo repertório, vale destacar que reconhecemos os assentamentos de resistência nos mais variados gêneros textuais e modos de enunciação: poemas, contos, ensaios, artigos e romances. Nesse intento, citamos um dos trechos do ensaio *Da representação a autorrepresentação*, a autora confirma:

[...] 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 uma das maiores formas de resistência e de sobrevivência. Como heroínas do cotidiano, desenvolvem suas batalhas longe de qualquer clamor de glórias. Mães reais e/ou simbólicas, como as das Casas de Axé, foram e são elas,

muitas vezes sozinhas, as grandes responsáveis não só pela subsistência do grupo, assim como pela manutenção da memória cultural no interior do mesmo. (EVARISTO, 2005, p. 54).

No atual contexto da literatura brasileira contemporânea, Conceição Evaristo é uma mais das produtivas e influentes escritoras e intelectuais negras latino-americanas. Assim, desde que fez a sua estreia, nos anos noventa até 2020, a escritora conquistou prêmios de grande relevância literária e política, no âmbito (inter)nacional. Pensadora, ficcionista e ensaísta, que faz da vida sua escrita, que vira personagem para narrar experiências, tornou-se referência para sua geração.

Por outro lado, a sua produção de conhecimento assenta-se nas narrativas das mulheres de sua família. Destacam-se também aspectos da cultura, identidade e religiosidade afro-brasileira, perpassando por temas quase sempre relacionados à memória, história, gênero, solidão, sexismo, afetividade, violência de gênero, entre outros. O conceito de experiência proposto em sua dissertação em 1994, que marca a obra/trajetória da escritora, chama atenção para o seu percurso intelectual enquanto teórica e crítica literária¹⁶.

Nessa perspectiva, pertencentes a gerações próximas e ao movimento da literatura negra brasileira, Esmeralda e Evaristo demonstram como o engajamento no campo político e artístico podem ser bem sucedidos. Considerando, especificamente, projetos liderados por intelectuais negras brasileiras, suas obras operam para transformação radical das condições históricas, políticas e emancipatórias de comunidades negras.

No início dos anos 80, Esmeralda Ribeiro entrou para o Grupo Quilombhoje e, em seguida, fez sua estreia como escritora nos Cadernos Negros. Logo, tornou-se organizadora dessa série literária, sendo a única mulher e uma das mais atuantes até 2020. Com mais de quarenta anos, a autora participa da mais antiga e tradicional antologia composta por escritores/as negros/as brasileiros/as, fazendo circular vozes desconhecidas e conhecidas com seus poemas e contos, as quais possuem dificuldades de acesso ao mercado editorial brasileiro.

Em vista disso, cumprindo um papel significativo, em vários trabalhos, Esmeralda e Evaristo narram também os problemas que afligem a vida de mulheres

¹⁶Em depoimento, Conceição Evaristo contou que fez um jogo de palavras entre “escrever, viver, escrever-se vendo e escrever vendo-se e aí surgiu a palavra escrever”. Mais tarde, começou a utilizar o conceito de experiência. Disponível em <https://www.pucrs.br/revista/esse-lugar-tambem-e-nosso/#:~:text=Como%20surgiu%20o%20termo%20escreviv%C3%Aancia,tarde%20comecei%20a%20usar%20escreviv%C3%Aancia>. Acesso em 07 de abril. 2019.

negras afetadas pelo racismo, o sexismo e outras formas de violência. Porém, cientes de outras tarefas políticas, afirmam as suas vozes como sujeitas e produtoras de conhecimento (literatura e crítica), as quais se insurgem ao epistemicídio e o racismo epistêmico.

Do mesmo modo, Esmeralda e Evaristo ainda defendem que, desde os dias de escravização até o momento atual, as mulheres negras são as guardiãs de saberes ancestrais femininos, sendo protetoras da família e comunidades negras. Além da ficção, com múltiplas habilidades e talentos, elas acreditam que ocupamos posições estratégicas em terreiros, universidades, movimentos sociais, coletivos literários e associações. Estamos por toda a parte.

Ao trilhar caminhos epistêmicos com Conceição Evaristo para conjecturar acerca dos assentamentos de resistência, explorei as narrativas selecionadas nas antologias de contos de Conceição Evaristo, *Olhos d'água* (2014) e *Histórias de leves enganos e parecenças* (2016). No que concerne aos ensaios críticos, estão publicados em coletâneas de diversos pesquisadores/as, assim como em revistas, livros e periódicos nacionais e internacionais.

Não há dúvida de que me aproximar das escritoras e intelectuais negras caribenhas, em particular, da literatura negra porto-riquenha, tornou-se fundamental para ampliar a minha compreensão acerca da condição afrodiaspórica vivenciada pelos/as meus/minhas antepassados/as. Enquanto fui lendo, traduzindo e interpretando, tanto textos críticos quanto ficcionais, apesar da língua estrangeira, resguardadas algumas peculiaridades, chama atenção o compartilhamento de experiências históricas comuns. Aos fluxos transatlânticos, guiada pelos assentamentos de resistência na produção de conhecimento de Esmeralda Ribeiro e Conceição Evaristo, duas intelectuais negras porto-riquenhas compõem essa Roda epistêmica¹⁷: Mayra Santos-Febres e Yolanda Arroyo Pizarro. Conforme demonstrado, encruzilhamos os nossos caminhos, saberes e escrevivências.

Diante de todas as possibilidades, a minha reconexão com as águas caribenhas ocorreu através da escrita de Mayra Santos-Febres, lendo os ensaios críticos em *Sobre*

¹⁷Além da própria escrita-tese, há um tópico somente com nomes de intelectuais negras diaspóricas que intitula *Na Roda todas nós*. Nesse transe-trânsito afro-atlântico, encontrei muitas mulheres negras (irmãs em diáspora). Na Roda, onde a energia transborda os corpos e espaços, também é sinônimo de brincar, dançar, divertir-se... Nela, formamos um grande *Xirê* em que todas in(corpo)ram, dançam e cantam para reverenciar a nossa ancestralidade. Juntas, compartilhamos segredos e festejamos a chegada de nossos orixás. Através cruzamento de mãos, atendemos ao apelo dos deuses e renovamos as nossas forças no Aiyê (terra).

Piel y Papel (2005); e, em seguida, a antologia poética *Anamú y manigua* (1991). Na primeira seção, intitulada *Conjuro de anamú*, os versos reverenciam mulheres negras de várias gerações, cujas lutas e resistências foram imprescindíveis para o sustento de sua família.

Em *Anamú y manigua*, através da voz poética, Mayra Santos-Febres enfatiza a importância de uma linhagem de mulheres negras que, apesar de pouco estudo formal, com seus saberes ancestrais, construiu os caminhos necessários para que as mais jovens tivessem acesso à escola e universidade. Assim, os ensinamentos trocados entre “la abuela, la madre y la hija” revelam as crenças, as inspirações, os valores e as suas visões de mundo.

Por todo o livro, Santos-Febres faz questão de reverenciar os legados de resistência de *las ancestras* e a ancestralidade negro-africana. Para tal, os versos celebram os segredos curativos das plantas aprendidos com suas mais velhas, a sua relação com a natureza: “el anamú... las recetas salvavidas... con qué té me curo”. (SANTOS-FEBRES, 1991, p. 27). Exalta a natureza, a magia e a sua negritude: “[...] Las yerbas y los ríos son para mí para esta negra que nació en carolina”. (SANTOS-FEBRES, 1991, p. 43).

Os poemas exploram temas como amor, sensualidade, natureza, história e espiritualidade, trazendo uma visão íntima e sensorial da experiência caribenha. A autora nos convida em uma jornada emocional e a explorar as múltiplas camadas da vida no Caribe, abordando as vivências e perspectivas da região, assim como os desafios enfrentados pelos afrodescendentes.

Nessas heranças que acompanham mulheres negras da família de Mayra Santos-Febres, despontam as ligações com as grandes mães ancestrais e divindades míticas africanas. Assim, a transmissão desses ensinamentos ancestrais ao longo das gerações funciona como uma conexão profunda com as raízes culturais, históricas e espirituais em Porto Rico. Fornecem um arcabouço de conhecimento e sabedoria que permite que as pessoas afrodescendentes se reconectem com suas origens, entendam sua história e resistência, e afirmem sua identidade em um sociedade que muitas vezes as marginaliza ou nega sua existência.

Em seus versos, as Mães Anciãs conhecem o segredo da criação do mundo, possuem a força da espiritualidade e intuição como prática. Na escrita, esses ensinamentos ancestrais podem ser uma fonte poderosa de inspiração e empoderamento

feminino. Por essa razão, estabelecemos muitas conexões e organizamos algumas indagações dessa pesquisa:

abuela, si tú fueras iyalocha
todavía me dirías
“hija de Yemayá”
[...]
o la le, abuela
pero iyami me sigue reclamando
con la mano llena de caracoles sabios
(SANTOS-FEBRES, 1991, p. 25).

avó, se fosse uma ialorixá
ainda me diria
“Filha de Yemajá”
[...]
ou eu li isso, vovó
mas iyami continua me reivindicando
com a mão cheia de caracois sábios.
(SANTOS-FEBRES, 1991, p. 25, tradução minha).

Quando a voz poética negra pronuncia: “filha de Yemanjá... “quiero ser el cuerpo negro de la provocación”, imediatamente, identificamos as relações estabelecidas com a cultura e religiosidade afro-porto-riquenha. Ambas simbolizam uma fusão de elementos africanos e indígenas que se desenvolveram na ilha de Porto Rico ao longo dos séculos¹⁸. No entanto, é importante destacar que foram (e ainda continuam sendo), muitas vezes, alvo de intensa discriminação e repressão durante a história do país, especialmente no período de dominação espanhola e nos primeiros anos da República de Porto Rico.

Por isso, consideramos o cenário político, social e racial vivido pela população afrodescendente em Porto Rico, o qual pressiona para a negação e o apagamento de referências negro-africanas. Na Ilha, ainda impera uma visão etnocêntrica responsável pela prática de epistemicídio e racismo epistêmico, a qual rejeita as contribuições culturais dos antepassados africanos para a história do Caribe hispânico.

No cenário de múltiplas manifestações de racismo e racismo epistêmico contra os afrodescendentes, urge demonstrar que, ao enfatizar as suas raízes negro-africanas, Santos-Febres traz às memórias e narrativas afrodiaspóricas. Saliente-se que, por essa razão, na produção de conhecimento dessa autora, encontrei os fundamentos

¹⁸A religião predominante é a Santeria, uma mistura de crenças católicas e africanas, também conhecida como Regla de Ocha ou Lucumí. Outras religiões afro-caribenhas, como a Umbanda e a Vodou, também são praticadas por alguns porto-riquenhos. Além da religiosidade, a cultura afro-porto-riquenha também é marcada por danças, músicas e práticas culinárias típicas, como a salsa, o merengue, o reggaeton e o arroz com feijão. Muitos elementos dessa cultura também foram incorporados à cultura geral de Porto Rico e se tornaram parte da identidade nacional.

epistêmicos para tornar operatório o conceito de assentamentos de resistência (SANTOS-FEBRES, 1991, p. 23).

Considerada uma das mais influentes intelectuais de sua geração, desde a sua estreia nos anos noventa, Santos-Febres tornou-se referência para outras escritoras negras, entre elas, Yolanda Arroyo Pizarro¹⁹. De mãos dadas, conheci e reestabeleci vinculações importantes com um Caribe Negro por memórias e histórias recontadas nos textos. Um Caribe Negro invisibilizado e apagado dos registros oficiais por certa historiografia.

Vale lembrar que Mayra Santos-Febres figura como uma das mais premiadas escritoras de Porto Rico. Enquanto autora de obras literárias, tornou-se uma das prosadoras negras mais lidas de seu país. Por tudo isso, fortalecendo o debate sobre negritude e gênero na América Latina e Caribe, acumula uma vasta produção de conhecimento. Nesse texto, trabalhei com os assentamentos de resistência em *Pez de vidrio* (1995); *El cuerpo correto* (1996) e o conto *La Cazadora* (2019).

Quanto aos ensaios críticos, foram selecionados na coletânea em *Sobre Piel y Papel* (2005)²⁰. Esses ensaios oferecem uma perspectiva valiosa sobre a literatura e a sociedade caribenhas, proporcionando uma compreensão mais profunda das complexidades e peculiaridades dessa região. Ela examina a literatura caribenha contemporânea, analisando as obras de diversos/as escritores/as e explorando as questões socioculturais e políticas presentes na região.

Nesse cenário, as obras de Mayra e Yolanda também registram os esforços individuais e coletivos para debater acerca das relações raciais, realizar estudos das populações negras (ou desigualdades raciais e sociais no Caribe hispânico). Com o olhar voltado a Porto Rico, as intelectuais negras se inscrevem no debate político e público com uma vasta produção de conhecimento: ensaios, artigos, romances, autobiografias, crônicas, contos, poesias, questionando a rejeição de contribuições negras para a vida nacional.

No campo acadêmico, Mayra e Yolanda são professoras que lideram grupos de pesquisas em universidades, visando resgatar as histórias e os legados de luta e

¹⁹O *I Encontro de Mulheres Negras Latinas e Caribenhas*, realizado em Santo Domingos, na República Dominicana, no ano de 1992, foi um marco importante dessa época. Este encontro ainda propiciou a instituição do Dia da Mulher Negra Latina e Caribenha, dia 25 de julho, data que foi reconhecida pela ONU e celebrada por todas nós. Esse encontro permitiu a aproximação de intelectuais, ativistas, militantes, feministas negras da América Latina e Caribe, produzindo uma ampla agenda de mobilização e combate ao racismo e sexismo.

²⁰Disponível em <http://www.latinamericanliteraturetoday.org/es/2019/mayo/la-cazadora-de-mayra-santos-febres/> acesso em 24 de outubro de 2019.

resistência *de las ancestras* e, dessa forma, combater o epistemicídio e o racismo epistêmico. As autoras realizam revisões importantes das leituras acerca da escravização em Porto Rico, construindo novas interpretações acerca da presença negro-africana nesse território. Seus estudos revelam interlocuções com outras produções de conhecimento, revisitando vozes, corpos e trajetórias silenciadas.

Além disso, Mayra e Yolanda constroem outros repertórios epistêmicos, denunciando a exclusão da literatura negra porto-riquenha do cânone literário, problematizando o discurso da democracia racial, bem como promovendo algumas transformações radicais na mobilização da política racial no Caribe. Por esse motivo, as duas pensadoras negras abrem um espaço considerável para dar visibilidade às histórias, culturas, estratégias de resistência, lutas de homens e mulheres afrodescendentes nas Américas.

Dentre as intelectuais negras diaspóricas, Yolanda Arroyo Pizarro é a mais jovem a compor esse Ajobó epistêmico, uma vez que a autora fez a sua estreia somente em 2003,. Ao escrever prosa e poesia de maneira visceral, transformou-se em uma das mais celebradas vozes da literatura negra porto-riquenha. De pensamento aguçado e destacando-se pela potência narrativa, mergulha de modo profundo nos dilemas raciais e sociais no Caribe, mobilizando questões políticas e epistêmicas como provocação ao conceito de assentamento de resistência.

Sendo assim, acerca das contribuições intelectuais, Yolanda Pizarro reivindica visibilidade histórica às mulheres da diáspora negra, ao passo em que reescreve as histórias e os legados de luta e resistência *de las ancestras* da América Latina e Caribe. Para além dos caminhos percorridos pela historiografia oficial em Porto Rico, argumenta a necessidade de articular uma produção de saberes que enfatize a resistência feminina em posições de protagonismo e liderança.

Por meio de análises de fontes primárias documentais, para além do corpo-objeto, corpo-sexual, Yolanda Arroyo Pizarro recupera episódios históricos da escravização na América Latina e Caribe, evidenciando o protagonismo de *las ancestras*, chamadas de “mujeres rebeldes, insurrectas e cimarronas”. Em *Hablar de las Ancestras* (2003), trazendo novos olhares que rasuram a história oficial, Yolanda Pizarro assinala que precisamos recontar o passado de nossas ancestrais para ultrapassar visões hegemônicas²¹.

²¹Esse ensaio resulta de uma conferência apresentada no *Primer Foro Internacional de Afrodescendencia y descolonización de la memoria Museo de Arte Contemporáneo* de Caracas, Venezuela, em 20 de agosto

Num vasto repertório de publicações, pensando em tornar operatório o conceito de assentamentos de resistência, nossa abordagem se fundamenta nas seguintes antologias de contos: *Ojos de luna* (2007) e *las Negras* (2013). Quanto aos ensaios críticos, aparecem na coletânea *Tongas, palenques y quilombos: ensaios y columnas de afroresistencia* (2013).

Diante de tais assertivas, que atravessam fronteiras para encruzilhar experiências afrodiaspóricas, tomei as bênçãos necessárias aos ensinamentos recebidos de algumas pensadoras negras contemporâneas. Cito: Lélia Gonzalez (1988a), Carole Boyce Davies (2010) e Geri Augusto (2017). Sob essas lentes, a favor de reconexões amefricanas e caribenhas, estimulando a necessidade de ultrapassar perspectivas geográficas e linguísticas, as reflexões nos convidam a compreender e apreciar a diversidade de narrativas.

A tradução literária desempenhou um papel fundamental nesse processo, tornando obras acessíveis a uma audiência mais ampla. Através da tradução de contos e ensaios críticos, as histórias e perspectivas de diferentes culturas afrodiaspóricas foram compartilhadas, enriquecendo o diálogo intercultural e construindo pontes entre mulheres negras e diferentes comunidades.

Ao articular uma série de discursos, na dupla dimensão ensaística e literária, as narrativas afrodiaspóricas selecionadas apresentam alguns pontos de convergência. Percebemos haver um sinuoso percurso que unem escritas e práxis intelectual de mulheres negras. Com isso em mente, além-mar, tudo parece revelar significados que ultrapassam a sua materialidade textual, formando uma enorme teia de conexões afrodiaspóricas que transcendem fronteiras geográficas, culturais, linguísticas e temporais.

No jogo de búzios

No seu modo de criação, essa escrita tem como fundamento um dos rituais mais importantes nas religiões de matriz africana: o assentamento de um orixá. O assentamento possui uma relevância importante, uma vez que está ligado ao assentamento de orixá e a própria iniciação. Em *Meu Tempo é agora*, Mãe Stella de

de 2012, onde foi inaugurado o *Foro Internacional de Afrodescendencia y Descolonización de la Memoria*. O texto foi publicado na coletânea *Tongas, palenques y quilombos: ensaios y columnas de afroresistencia* (2013).

Oxóssi (2010, p. 166), a Ialorixá e intelectual considera que o “assentamento é um ritual em que se efetiva a ligação com os Orisas”.

De acordo com Leda Maria Martins (1997, p. 27-28), *las ancestras* que “cruzaram o Mar Oceano, não viajaram e sofreram sós”. Elas trouxeram uma “memória ancestral” nos oris (cabeças), nos corpos, nas falas, nos gestos. (MARTINS, 1997, p. 37). Trouxeram seus repertórios culturais, as divindades com os seus segredos: o culto aos orixás e aos ancestrais. Assim, fomentando estratégias simbólicas de resistência, investiram em “novas conotações semânticas” para professar a sua fé. (MARTINS, 1997, p. 40).

Dentro desse campo sagrado, Muniz Sodré (1988, p. 50) observa que os nossos antepassados atuaram de várias maneiras para a “transmissão e preservação” de seus conhecimentos ancestrais, assim como para salvaguardar uma configuração própria de explicação do mundo. Nesse sentido, outros “fundamentos simbólicos foram plantados”, compondo outras sinfonias e liturgias para assentar seus saberes. (SODRÉ, 1988, p. 54).

Com suas vestes, turbantes e fio de contas, mulheres e homens reinventaram os objetos de culto que simbolizam a resistência negra na diáspora em suas diversas manifestações. Logo, os objetos naturais como animais, árvores, rios e pedras eram usados por nossos ancestrais para proteção, cura, divinação e reconexão espiritual. Por meio de rituais de encantamento e evocações espirituais, utilizavam amuletos e patuás, em geral, relacionados às divindades e santos, que os ajudavam a dar sentido aos objetos africanos.

Esses objetos de culto e objetos naturais subverteram uma lógica de pensamento hegemônico imposta pelo colonialismo e o cristianismo. Como ferramentas de resistência, trouxeram ao mundo uma cosmovisão negro-africana como um sistema de sentido, de compreensão da existência e, sobretudo, para respostas às questões humanas, espalhadas por toda a diáspora. Desse modo, sustentaram o fortalecimento do axé, do sagrado, do corpo, da vida. Mantiveram princípios civilizatórios ligados à origem, destino e continuidade. Expandiram as possibilidades de dimensões cósmicas e ancestrais.

A partir do enfoque nos assentamentos, os objetos rituais mostram-se também importantes na construção e preservação de laços com África. De acordo com Miriam Rabelo (2008, p. 194), o assentamento “é a presença material de um componente não-eu da pessoa: seu orixá”. Estabelece uma série de “vínculos religiosos que conectam”.

Assim sendo, cuidar do assentamento é cuidar do corpo, da energia, do Orí, dos caminhos. É cuidar da ancestralidade! É para garantir o equilíbrio, força e energia do axé.

Segundo Rabelo (2011, p.24), “os assentamentos são, de fato, um foco importante de toda uma série de operações”. De tal maneira, a lógica do ritual e toda a sua complexidade traduz sensibilidades e disposições adquiridas por princípios. Compostos por elementos sagrados, o assentamento coloca em movimento um sistema de significados, de comunicação, de proteção e de construção da intimidade com o sagrado. Entre um objeto e uma ideia, o Otá funciona para representar, mediar ou evocar.

Sob outro olhar, o Otá (a pedra) é, portanto, a ferramenta teórico-crítica e político-epistêmica desse texto. Entendemos, então, que o Otá (a pedra) planeia a sobrevivência material e espiritual de nossos ancestrais, os quais, arrancados/as de suas realidades, tiveram que se adaptar à nova condição imposta. Os objetos rituais possibilitavam uma reconexão para aqueles/as que não se desligavam de crenças e práticas religiosas. Transformavam-se num elo entre as pessoas e as práticas comuns de seus antepassados.

Dentre os objetos rituais, as conchas, os obis, os búzios, “pequenas ferramentas de metal” e outras insígnias de orixás e ancestrais, tudo isso vibra como produção de conhecimento na práxis intelectual de Esmeralda Ribeiro, Mayra Santos-Febres, Conceição Evaristo e Yolanda Arroyo Pizarro. (RABELO, 2011, p. 23). Como “oferendas epistêmicas”, especulamos que vibram nos ensaios críticos e contos como assentamentos de resistência. (AKOTIRENE, 2020).

Gramática afro-atlântica

Ao dispor da oferenda-ritual, os assentamentos de resistência se inscrevem num duplo território enunciativo: o ensaístico e o literário; o crítico e o epistêmico. Apresentam-se como uma gramática resultante da ancestralidade negro-africana²². A ancestralidade negro-africana tem um papel fundamental na formação dessa gramática, pois reflete a herança linguística e cultural trazida pelos nossos antepassados africanos

²²Uma “gramática afro-atlântica” reflete uma diversidade de formas de comunicação que resultante dos saberes, das experiências e da herança cultural das pessoas de ascendência africana nas Américas.

durante o período da escravidão transatlântica. É uma manifestação da resiliência e da preservação da cultura negro-africana no Novo Mundo.

Conforme já indagamos, a ancestralidade negro-africana, as histórias e os legados de luta e resistência de *las ancestras* ocupam um lugar fundamental na produção de conhecimento de Esmeralda Ribeiro, Conceição Evaristo, Mayra Santos-Febres e Yolanda Arroyo Pizarro. No tocante a isso, notamos que os ensaios críticos e contos (literatura e crítica) apresentam diversas especificidades que influenciam as nossas análises.

Essas escritoras negras latino-americanas e caribenhas usam a literatura e o discurso crítico como uma ferramenta de resistência e empoderamento feminino, desafiando as estruturas de saber-poder. Suas obras são um testemunho do alcance da escrita como um instrumento revolucionário na produção de novos arquivos da escravidão.

Através da escrita, autoras negras reafirmam a importância da representatividade e da diversidade epistêmica, estimulando a construção de novos espaços de conhecimento. A literatura e o discurso crítico são poderosas estratégias nas mãos dessas escritoras e intelectuais, permitindo-lhes desafiar, reimaginar e transformar a sociedade. Ao mesmo tempo, elas atuam de maneira radical para preservar e celebrar aspectos culturais, identitários e as histórias dos afrodescendentes na América Latina e Caribe.

Por isso, entrecruzando perspectivas epistêmicas diversas, buscamos especular como os assentamentos de resistência se inscrevem como uma nova gramática na produção de conhecimento de escritoras e intelectuais negras latino-americanas e caribenhas. Por meio desse gesto epistêmico resultante da ancestralidade negro-africana, observamos como a literatura e a crítica de autoria negra feminina, nas maneiras de sentir, de ver, de agir e de pensar/teorizar: **i) restituem a nossa humanidade violada pela dominação colonial; ii) restabelecem o protagonismo de nossas existências; iii) reencantam o mundo.**

Repartindo o Obi

Entretanto, como se organizaram as nossas forças de inspiração? Trazendo a visão de múltiplas autores/as, reparto esse Obi com aqueles/as que assentaram antes. De acordo com Eduardo Oliveira (2003, p. 32), “o culto aos ancestrais é um dos elementos

mais constantes na cosmovisão africana que retira do culto aos ancestrais praticamente todos os seus elementos”. Desse modo, pode significar de maneira “exemplar a cosmovisão africana”, tanto porque passa a compor as “camadas mais importantes dessas sociedades (princípio masculino, princípio feminino e o coletivo), quanto pela riqueza de funções que possuem os ancestrais”.

Seguindo as orientações de Oliveira, a ancestralidade pode ser encontrada em qualquer parte do planeta, mas, “por motivos históricos e ideológicos”, fiz opção pela ancestralidade africana e pelo recorte de pensar a África que interessa ao Brasil e Porto Rico. Assim sendo, a ancestralidade, aqui, é “empregada como uma categoria analítica”. Converte-se em um “conceito-chave para compreender uma epistemologia que interpreta seu próprio regime de significados a partir do território que produz seus signos de cultura” (OLIVEIRA, 2007a, p.128).

Desse modo, a ancestralidade negro-africana, inicialmente, é tomada como o princípio “que organiza o candomblé e arregimenta todos os princípios e valores caros ao povo-de-santo na dinâmica civilizatória africana”. (OLIVEIRA, 2007a, p.128). É aquela que se refere “às linhagens de africanos e seus descendentes”. É entendida como “um princípio regulador das práticas e representações do povo-de-santo”. (OLIVEIRA, 2007a, p.128).

Por outro lado, evocamos uma ancestralidade que se torna “o signo da resistência afrodescendente”. Ademais, gesta essa ancestralidade um “novo projeto sócio-político assentado no respeito à experiência dos mais velhos”. (OLIVEIRA, 2007a, p. 129). A ancestralidade negro-africana passa a configurar-se “como uma epistemologia”. Ela é uma epistemologia que “nasce do movimento, da vibração, do acontecimento”, das inspirações, dos saberes, das experiências diaspóricas. (OLIVEIRA, 2007a, p. 130).

Nessa escrita, reconhecendo a centralidade dos saberes negro-africanos, não compreendo “episteme como conhecimento racional cravejado pela dinâmica civilizatória grega”. Ao contrário, em sintonia com Eduardo Oliveira, “concebo epistemologia como um ramo da filosofia ocidental que se ocupa da questão do conhecimento (uma Teoria do Conhecimento)”. O filósofo afro-brasileiro me inspira a conceber a epistemologia “como a fonte de produção de signos e significados concernentes ao jogo de sedução que a cultura consegue promover”. (OLIVEIRA, 2007a, p. 126).

De acordo com Oliveira, a epistemologia, neste caso, tem um vínculo estreito “numa relação umbilical” com os valores e princípios negro-africanos que “regem um conjunto de significados e sentidos” ligados à nossa ancestralidade. (OLIVEIRA, 2007a, p. 127). Imediatamente, entendemos que a produção de conhecimento de Esmeralda Ribeiro, Mayra Santos-Febres, Conceição Evaristo e Yolanda Arroyo-Pizarro está assentada na ancestralidade negro-africana: tanto aquela tecida pelo “povo-de-santo” quanto um “signo da resistência” negra na diáspora. (OLIVEIRA, 2007a, p. 128).

Outras peças fundamentais para a construção do aspecto teórico desse trabalho, estão nas reflexões de Molefi Kete Asante (2016); Leda Maria Martins (2002); Mel Adún (2017). Ao falar das/nas culturas negras, nos seus variados “modos de asserção” e inscrição no mundo, Leda Martins afirma que elas “fundam-se dialogicamente, em relação aos arquivos e repertórios das tradições africanas e indígenas”, bem como “nos jogos de linguagem, intertextuais e interculturais, que performam”. (MARTINS, 2002, p. 74).

Nessa dupla inscrição, observamos que Esmeralda Ribeiro, Conceição Evaristo, Mayra Santos-Febres e Yolanda Arroyo-Pizarro assentam a produção de conhecimento, que visa à preservação dos saberes ancestrais, reconhecendo sua importância e relevância para intelectualidade de mulheres negras. Na recriação de atos e rituais da escrita, elas mobilizam as forças das “divindades, a natureza cósmica, a fauna, a flora, os elementos físicos, os mortos, os vivos e os que ainda vão nascer”. (MARTINS, 2002, p. 84).

Dessa maneira, também divido esse Obi com a intelectual negra diaspórica Paula Melissa (Mel Adún). Os rastros epistêmicos que despontam da dissertação de mestrado intitulada *Assentamentos literários: Arqueo-genealogia das afroescrituras brasileiras em Criação Crioula Nu Elefante Branco* (2017), propondo uma ampla discussão acerca da formação do campo literatura negra brasileira, mobiliza o conceito de “assentamentos literários”.

Neste tocante particular, a partir de escritas de autores/as negros/as contemporâneos/as, reflete acerca de conceitos, metodologias e abordagens. Numa sintaxe expressiva, utiliza como *corpus* a obra *Criação crioula, nu elefante branco* (1987). Assim, “[...] a minha alma escuta/lá longe, / do solo ancestral/ um ijexá”. (ADÚN, 2011, p. 153). Ao toque do ijexá, os processos poéticos e criativos de Mel Adún me inspiram fortemente. Logo, num transe e ritual, os assentamentos de

resistência também se banham e se fortalecem nos rios, lagos e em fontes de águas doces.

Assentar o Otá

No rol das coisas destinadas à realização dessa escrita, o emprego litúrgico das substâncias e dos objetos sagrados que contém e produzem os assentamentos de orixá. Os assentamentos de resistência transformam-se em energia que circula através da palavra-ritual. O Otá (a pedra) é, portanto, a ferramenta teórico-crítica e político-epistêmica desse texto. Nos rituais de escrita, seus preceitos e fundamentos, como ação e/ou prática, estão circunscritos em cinco rituais.

Em um primeiro momento, *Otá: Rituais epistêmicos*, utilizamos códigos de entrada como provocação à noção de assentamento de resistência. Para tal, selecionamos poesias/poemas, cenas de romance e reflexões diversas produzidas por Esmeralda Ribeiro, Conceição Evaristo, Mayra SANTOS-FEBRES e Yolanda Arroyo Pizarro.

No **Rito II**, *Desde las ancestras: assentamentos de resistência*, buscamos reverenciar aquelas que nos antecederam. Para tal, após desdobrar diálogos com os ensaios críticos *Hablar de las Ancestras: hacia una nueva literatura insurgente de la afrodescendencia* de Yolanda Arroyo Pizarro (2011, 2013); *África: âncora dos navios de nossa memória* de Conceição Evaristo (2013), investimos nos assentamentos de histórias de nossas antepassadas africanas e negras na América Latina e Caribe para enfatizar os legados de resistência empreendidos na diáspora.

Já, no **Rito III**, *Intelectuais negras diaspóricas: vozes de assentamento*, realizamos uma apresentação das trajetórias intelectuais (bio-grafias e fortunas críticas) das quatro pensadoras negras em destaque. Para tal, utilizamos como *corpus* entrevistas, depoimentos e trechos de cartas. Contudo, nesse percurso, assentamos outras trajetórias e chamamos por outros nomes.

Quanto ao **Rito IV**, *Assentamentos de resistência: fundamentos epistêmicos*, ressaltamos como os assentamentos de resistência fazem emergir saberes, narrativas e epistemes silenciadas por epistemologias dominantes. Evidenciamos como os assentamentos de resistência se insurgem ao epistemicídio e o racismo epistêmico. Nele, lidamos com o conceito de intelectual, mas, especialmente, produzimos uma reflexão acerca do papel/função da intelectual negra. Aqui, utilizamos como *corpus* analítico os

ensaios críticos de Esmeralda Ribeiro, Conceição Evaristo, Mayra Santos-Febres e Yolanda Arroyo Pizarro.

Finalmente, **no Rito V**, intitulado *Assentamentos de resistência em outras insurgências, epistêmicas*, faço análises dos contos de Esmeralda Ribeiro em *Cadernos Negros*, Conceição Evaristo em *Olhos d'água* e *Histórias de leves enganos e parencas*; Mayra Santos-Febres em *Pez de vidro*, *El cuerpo correcto* e o conto *La Cazadora*; e Yolanda Arroyo Pizarro em *las Negras* e *Ojos de luna*, considerando as especificidades das narrativas selecionadas, buscamos especular como os assentamentos de resistência se insurgem como tessitura literária.

Diante do exposto, nesse Igbá - cabaça, águas que se abraçam, encontram-se e reverberam a comunhão e os sentidos da ancestralidade negro-africana. Assim, o oceano-mar que nos, distância, ao mesmo tempo, também nos une por outras correntezas e subjetividades. Para reacender o pacto da criação, “aqueles passos anteriores, nossos presentes e os que virão hão de se emparelhar, nos possibilitando o cruzamento de mãos”. (EVARISTO, 2017, p. 23).

Na **Roda: todas nós**, unimos em força e axé para continuarmos louvando os orixás e os ancestrais, dos voduns, dos *nkisis*, *loa*, *mpungo*. Em outro momento litúrgico, a síntese desse processo é o ritual/escrita, dança/transe de escritoras e intelectuais negras diaspóricas. Com saudações específicas e Ilás (vozes/gritos), reunimos um entendimento entre todas as cenas criadas aqui. Num Xirê, há uma práxis - ritual que se movimenta no rufar dos tambores.

Em **Àkàsà: assentar passagens**, evidenciamos como a produção de conhecimento (literatura e crítica) de escritoras e intelectuais negras latino-americanas e caribenhas preserva os saberes ancestrais negro-africanos. Ao revirar os arquivos da escravidão, dão voz às histórias e os legados, perspectivas e lutas das mulheres africanas e negras na diáspora. Assim, escritoras e intelectuais negras brasileiras e porto-riquenhas ampliam os cânones literário e historiográfico ao trazer à tona narrativas e experiências afrodiaspóricas que desafiam/ se insurgem as estruturas do saber-poder. Dessa forma, em várias dimensões, as suas escritas estão assentadas em uma práxis intelectual de resgate, reafirmação e reescrita da história negra feminina na América Latina e Caribe²³.

²³ Segundo Muniz Sodré (2002, 140), o *Xirê* designa a ordem em que são entoadas nas festas as cantigas para os orixás, mas também a própria festividade.

OTÁ: RITUAIS EPISTÊMICOS

1.1 Paó nas encruzilhadas²⁴

Misture coragem, vontade de vencer.
[...]
coloque dentro de um alguidar
humilhações, pessimismo,
migalhas de dignidade,
tempere com dendê
e amasse até virar farofa
decore com sete pimentas
num sagrado ritual
sirva na encruza para cada um,
o homem da cruz,
Maria Padilha e Exu saborear
(RIBEIRO, 2004, p. 60-61, grifos meus)²⁵.

Laroiê!

Nesses rituais epistêmicos, esforço-me em tornar operatório o conceito de assentamentos de resistência. Para tal, utilizo-me de alguns códigos de entrada como provocação à noção de assentamento: poesias/poemas, cenas de romance e reflexões diversas de Esmeralda Ribeiro e Conceição Evaristo (Brasil); Mayra Santos-Febres e Yolanda Arroyo Pizarro (Porto Rico). Como primeiro ponto a ser firmado, antes de me lançar à leitura dos ensaios críticos e contos das intelectuais negras diaspóricas mencionadas, vou organizar uma argumentação que vislumbre um exercício de pensamento analítico submetido a uma série de fases-rituais. Do mesmo modo, nestas próximas linhas, para começar assentar algumas intenções que me impulsionam, pedimos licença a Exu, senhor dos caminhos, das encruzilhadas, do movimento. Com Exu, buscaremos realizar todas as formas de insurgência para compreender/pensar os assentamentos de resistência.

Bater paó

Como lugares de fundamento, de dimensão de proteção e cuidado, das oferendas e das cosmovisões – de dimensão da circulação das ideias e dos conhecimentos – nas encruzilhadas, organizamos a nossa práxis intelectual. Dentre os muitos modos de

²⁴“Palmas cadenciadas, usadas em alguns rituais do culto aos orixás. Também, forma de comunicação, por palmas, usada pelas iaôs proibidas de falar. Do iorubá owó, “mão”, acrescido do elemento “pa”, ligado à ideia de “esfregar”, “bater”. É uma sequência ritmada de três palmas seguidas por sete palmas. Ver *Enciclopédia Brasileira da Diáspora Africana* de Nei Braz Lopes (2014, p.1046).

²⁵Para explicar o significa esse ritual (*Ritual de Ageum*) poeticamente traduzido por Esmeralda Ribeiro, Nei Lopes (2011) diz que o “ajeum é uma refeição comunal da tradição dos orixás. Por extensão, designação genérica de qualquer comida”. Do Yorubá *jeun*, comer. Ver *Enciclopédia Brasileira da Diáspora Africana* de Nei Braz Lopes.

significação, as encruzilhadas são espaços de vozes ancestrais, de mediação de palavras-rituais e de vibração criativa com múltiplas potências. Espaços onde os nossos antepassados ergueram suas vozes corajosas e movimentaram-se para confrontar o poder colonial. Por isso mesmo, do místico ao espiritual, também podemos compreender como territórios em atos de luta revolucionária e resistência.

Nessa via de elaboração, com significados específicos, Leda Martins assevera que nas encruzilhadas, “os ritos e as celebrações dramatizam uma sobrevivência e rematizam uma África em terras d’Américas”. (MARTINS, 1997, p.36). Também se assentam as “falas e gestos mnemônicos dos arquivos orais africanos” que, no processo dinâmico de interação, continuamente, “transformam-se e reatualizam-se”. (MARTINS, 1997, p. 26).

De acordo com Leda Martins, a encruzilhada é “o lugar radial de centramento e descentramento, interseções e desvios”, assim como “de traduções, confluências e alterações, influências e divergências”; de preservação de dispositivos culturais de origem nagô-yorùbá e impulso insurgente dos contra dispositivos negro-africanos²⁶. (MARTINS, 2000, p. 65).

Por outra ótica, cabe frisar ainda que a encruzilhada é o lugar de encontros, reencontros entre culturas negro-africanas na América Latina e Caribe. Esses diálogos permitem encruzihar visões de mundo, experiências históricas comuns e modos de cognição ética e política. Exu é “o mediador” e o dono dessa comunicação. (MARTINS, 1997, p. 26). Logo, Exu é quem promove essa reconexão entre as escritoras e intelectuais negras brasileiras e porto-riquenhas.

A partir dessa perspectiva, Leda Martins garante que a cultura negro-africana é “cultura das encruzilhadas”. Lugar de produção de conhecimento de intelectuais negras diaspóricas latino-americanas e caribenhas, cuja práxis se diferencia dos intelectuais tradicionais, dos intelectuais brancos. Na encruzilhada, organizamos caminhos alternativos à lógica de poder do “mundo intelectual branco e burguês”. (WEST, 1999, p. 306). Nossos saberes epistêmicos são produzidos através de nossas emoções, sensibilidades, inspirações e sentidos. Considerando outros elementos-rituais, conteúdos e canais de produção, temos como mediadores os orixás e os ancestrais em que Exu

²⁶Os nagôs foram os últimos grupos africanos a se estabelecerem no Brasil, no século XVIII e início do século XIX. Nas religiões de matriz africana, é preciso saudar Exu antes de assentar o orixá. Por isso, explicamos que nós não utilizaremos o conceito de encruzilhada ou Exu como epistemologia. Este não é o objetivo do trabalho, além de ser um assunto bastante extenso e merecer uma investigação mais profunda, o que resultaria numa outra escrita.

conecta o entendimento, traduz e transforma. Com os caminhos de leitura abertos, minhas reflexões críticas e teóricas se assentam nas encruzilhadas, onde muitas intelectuais negras constroem estratégias de sobrevivências e redes de solidariedades fundamentais para a resistência do povo negro na diáspora.

Como lugares de fundamento, de dimensão de proteção e cuidado de nós negros e negras, das oferendas e das cosmovisões — de dimensão da circulação das ideias e dos conhecimentos — nas encruzilhadas, organizamos a nossa práxis intelectual. Nas encruzilhadas, onde convergem diferentes caminhos e perspectivas, as escritoras negras latino-americanas e caribenhas organizam sua práxis intelectual. Elas trazem consigo múltiplas vivências e experiências, entrelaçando identidades raciais, de gênero, culturais e sociais em sua escrita.

Dentre os muitos modos de significação, as encruzilhadas são espaços de vozes ancestrais, de mediação de palavras-rituais e de vibração criativa com múltiplas potências. Espaços onde os nossos antepassados ergueram suas vozes corajosas e movimentaram-se para confrontar o poder colonial. Por isso, do místico ao espiritual, também podemos compreender como territórios em atos de luta, rebelião e de resistência.

Nessa via de elaboração, com significados específicos, Leda Martins assevera que nas encruzilhadas, “os ritos e as celebrações dramatizam uma sobrevivência e rematizam uma África em terras d’Américas”. (MARTINS, 1997, p.36). Também se assentam as “falas e gestos mnemônicos dos arquivos orais africanos” que, no processo dinâmico de interação, continuamente, “transformam-se e reatualizam-se”. (MARTINS, 1997, p. 26).

De acordo com Leda Martins, a encruzilhada é “o lugar radial de centramento e descentramento, interseções e desvios”, assim como “de traduções, confluências e alterações, influências e divergências”; de preservação de dispositivos culturais de origem nagô-yorùbá e impulso insurgente dos contra dispositivos negro-africanos. (MARTINS, 2000, p. 65). Por outra ótica, cabe frisar ainda que encruzilhada é o lugar de encontros, reencontros entre culturas negro-africanas na América Latina e Caribe. Esses diálogos permitem encruziar visões de mundo, experiências históricas comuns e modos de cognição ético-política. Assim, Exu é “o mediador” e o dono dessa comunicação. (MARTINS, 1997, p. 26). Logo, Exu é quem promove essa reconexão entre as escritoras e intelectuais negras diaspóricas.

A partir dessa perspectiva, Leda Martins garante que a cultura negro-africana é “cultura das encruzilhadas”. Lugar de produção de conhecimento de escritoras e intelectuais negras diaspóricas, cuja práxis se diferencia dos intelectuais tradicionais, dos intelectuais brancos. Na encruzilhada, organizamos caminhos alternativos à lógica de poder do “mundo intelectual branco e burguês”. (WEST, 1999, p. 306). Nossos saberes epistêmicos são produzidos através de nossas emoções, sensibilidades, inspirações e sentidos.

Considerando outros elementos-rituais, conteúdos e canais de produção, temos como mediadores os orixás e os ancestrais em que Exu conecta o entendimento, traduz e transforma caminhos e horizontes epistêmicos. Assim, vale ressaltar que os nossos saberes são efetuados desde o corpo: o corpo é o produtor, porta-voz e território de conhecimento. Dessa forma, produzimos conhecimento (literatura e crítica) mantendo uma escuta atenta a tudo que nos chega de muitos lugares: do visível ao invisível. A energia que chega tão repleta de axé. Por isso, percebemos essas forças operando de várias maneiras. De repente, no toque das mãos na tela e no papel; de ouvir e escrever ao som de outros ritmos; daquela sensação que vem de um arrepio e toma corpo-escrita como em um barravento.

Nessa acepção, Leda Martins acredita que a encruzilhada é gênese da produção “espiralada do conhecimento”. É o “princípio de construção retórica, filosófica e metafísica”. Enquanto operador semântico, “oferece-nos a possibilidade de interpretação dos fluxos e trânsitos epistêmicos que emergem de processos inter e transculturais”. (MARTINS, 1997, p. 28).

Logo, a encruzilhada é lugar “da multiplicidade e convergência”; dos entrecruzamentos de sentidos plurais e “sistemas simbólicos de processos ritualísticos diversos e diferenciados”. (MARTINS, 2000, p. 65). Ao mesmo tempo, nela, acontecem as contendas necessárias, onde os inimigos se perdem nas armações e conspirações de Exu. É um território de conflito, desvio das regras impostas, denúncia, questionamento e ruptura, onde também nos insurgimos ao “epistemicídio” (CARNEIRO, 2005) e o “racismo epistêmico” (GROSFUGUEL). Assim sendo, é o nosso espaço inicial de engajamento teórico e ético-político, onde nos colocamos contra os “mecanismos institucionais para a persistência de uma tradição intelectual hegemônica”. (WEST, 1999, p. 306).

Da esfera do rito, pode ser lido como um espaço de enunciação da práxis de Esmeralda Ribeiro e Conceição Evaristo (Brasil); Mayra Santos-Febres e Yolanda

Arroyo Pizarro (Caribe). Se há algo, antes de tudo, a encruzilhada é um espaço da produção de conhecimento afrodiaspórica onde começamos a especular os assentamentos de resistência. Com essa atmosfera única que traz consigo e que ilumina, nós somos.

Texto-padê ou oferendas epistêmicas?²⁷

Operadora de outras linguagens e discursos, na sua dupla dimensão ensaística e literária, a encruzilhada é o lugar de experimentação teórica. É um território estético-crítico e sensorial que expande as possibilidades de “insurgências epistêmicas”. (WALSH, 2008, p. 131). Onde se toca, canta, dança para chamar o Orixá e assentar saberes. “Lugar terceiro” de preparação das palavras (sonoridades, musicalidades e gestualidades). (MARTINS, 1997, p. 28). De tentativas de decifração: Ser e não Ser e Ser.

É o território de reflexão epistemológica que realça o debate acerca do surgimento de outras formas de saber-conhecer. Espaço de preparação dos despachos onde as insurgências negras epistêmicas são misturadas aos alimentos ritualísticos: farofa de azeite-de-dendê, cachaça, pimenta e velas. De fusão e confusão, onde Exu abre os caminhos para podermos erguer as nossas vozes como sujeitas do conhecimento.

No âmbito da encruzilhada, tudo que se produz é profundo e intenso. Com os seus vários paralelos e múltiplas direções, expomos a riqueza e a diversidade da práxis de escritoras e intelectuais negras diaspóricas. Propomos um modo de fazer ciência que transborda, atravessa, vaza, extravasa e excede. Embora saibamos utilizar essas ferramentas, não há como nos submeter aos padrões tradicionais instituídos por epistemologias hegemônicas. Somos convidadas a criar outros modelos, pois pensamos como mulheres negras.

De tudo que se desvia, “o modelo burguês de atividade intelectual é problemático”. (WEST, 1999, p. 307). É preciso escrever lucidamente sob a mediação de Exu e Maria Padilha, porque sentimos o apelo para enfrentar o medo “de se

²⁷Padê ou Ipadê é a mais importante cerimônia do candomblé. É o primeiro ritual realizado na casa de asé visando invocar a Ésú. No Ipadê, Exu recebe sempre tudo primeiro (comidas, sacrifícios, oferendas, rezas, etc.), segundo Nei Lopes (2014, p. 1033). É “rito preliminar das cerimônias da tradição iorubana para invocação de todos os orixás e ancestrais, por intermédio de Exu”. Portanto, antes de realizar os assentamentos de resistência, práxis negra assentada, peço autorização, licença e proteção de Exú para propor conceitos e realizar afirmações.

manifestar e, com coragem”, o que “significa dizer coisas no papel”. (hooks, 2019, p. 30).

Segundo bell hooks (2019, p. 32), podemos “falar do nosso jeito chocante, indomável e sagaz” para “celebrar o alcance da voz”, escrita e práxis intelectual. (hooks, 2019, p. 36). Além de produzir conhecimento com os significantes operados por rituais religiosos afro-brasileiros, também podemos nos insurgir epistemicamente: comer, beber e gargalhar. Tudo isso é feito antes de assentar e teorizar. Tudo realizado para Exu!.

Texto-alguidar

Exu e Maria Padilha são divindades de transformações imbricadas numa dualidade: masculino/feminino. São consideradas forças das culturas negro-africanas que se impõem, cruzam fronteiras de pensamento e criam possibilidades de reelaboração na diáspora. São composições de energias criativas, dinâmicas e onipresentes de domínios das ruas. Na tarefa de leitura e tradução do real, em suas várias dimensões, embaralham o jogo: do estético ao poético; do afetivo ao ético; do político ao crítico; do teórico ao intelectual.

Exu e Maria Padilha abrigam o verbo encruzilhado através do dito e do não-dito, do tangível e do intangível. Atuam como porta-vozes de gestos de linguagem e cosmovisões que se anunciam de variadas maneiras. Através do corpo, da voz, do transe, do riso, da risada, assim como da travessura e do deboche. Dos versos feitos como feitiços, despachos, oferendas e ebós. Da práxis negra feita com as mãos da cintura.

Entre o humano e o sagrado, entidade do panteão umbandista, Maria Padilha transgrede imagens de feminino sob a ótica do passivo e submisso. Vinculada aos caminhos, a vida pulsante, a liberdade de expressar sentimentos e ao poder da sexualidade feminina, nos seus vários nomes e identidades, é uma reinvenção negro-brasileira²⁸. Maria Padilha é considerada uma mulher insubmissa que se rebelou contra

²⁸Da personagem histórica Maria Padilha (1334 – 1331), Maria Padilha (*Ayêkuru*) é uma entidade espiritual dos cultos afro-brasileiros, tanto na Umbanda e no Candomblé. A umbanda é uma religião afro-brasileira que diferencia do candomblé negro-brasileiro. Participa do entrecruzamento de várias religiões: afro-brasileiras, espíritas. Em estudo realizado por Reginaldo Prandi (1990), o pesquisador afirma que, por volta de 1950, umbanda já se encontrava difundida pelo Brasil, embora a primeira casa tenha sido aberta no Rio de Janeiro nos anos vinte do século XX. Nesse culto, misturam-se várias religiões: o catolicismo, o sincretismo, o espiritismo e o culto aos orixás do candomblé.

ordens estabelecidas. Bonita, sedutora, poderosa, sensual, inteligente, valente e astuta. Traz o arquétipo das mulheres independentes, feiticeira, perversa e sábia. Dinâmicas, subversivas, fascinantes e polissêmicas. Adoradas e temidas!

Em *Ritual de Ageum*, abrindo a Roda de Xirê, Esmeralda Ribeiro é quem primeiro gargalha e ergue a voz para curar nossas feridas “(dores causadas pela dominação e exploração e opressão)”; restituir a nossa humanidade violada pela dominação colonial; restabelecer o protagonismo de nossas existências; reencantar o mundo. (hooks, 2019, p. 35). Sob múltiplas tessituras da ancestralidade negro-africana, a intelectual negra brasileira oferece os assentamentos de resistência num alguidar; temperado com dendê e amassado até virar farofa; decorado com sete pimentas vermelhas; “num sagrado ritual”; servido na encruza para cada um: a ideia, a palavra, a episteme, a práxis, o conhecimento, o conceito, a teoria e a crítica. (RIBEIRO, 2004, p. 61).

Exu sopra o verbo

Na cosmovisão negro-africana, Exu é o Senhor dos caminhos, dono das encruzilhadas e das porteiras. Exu faz a ponte entre este mundo e o dos orixás e dos ancestrais. É o intérprete do sistema Orun (céu) e Aiyê (terra). Desse modo, capaz de desvendar segredos e desfazer demandas, respeitando uma ordem ritual, Exu é quem primeiro recebe as oferendas. Por isso, antes de assentar, Exu é o primeiro que come.

Nesse ponto, segundo o pensador africano nigeriano Wandé Abimbólá (2011, p. 1), nada se pode realizar sem Exu. Sem Exu, nada é possível! “Ésú também é conhecido como Elégbára (o deus da justiça), que ganha o divino de chamar o asé”. Aquele que realiza acordos com as divindades. Exu é quem primeiro sopra o verbo, o hálito, a palavra.

Nessa ordem de pensamento, a intelectual negra brasileira Leda Maria Martins (1995, p. 56, grifos da autora) afirma que Exu “simboliza um princípio estrutural significativa da cultura negra, um operador semântico da alteridade africana na sua interseção cultural nos Novos Mundos”. Exu é quem domina todas as direções, tanto a esquerda como a direita. É senhor da “encruzilhada dos sentidos e dos discursos”. “Ele é um *tickster*”.

A partir dessa dimensão de sentidos, para Exu, pronunciamos as primeiras palavras desse texto e iniciamos os rituais epistêmicos, pois reconhecemos a sua

importância na provocação ao conceito de assentamentos de resistência. Dessa forma, não há dúvida, pois Exu é a força do sagrado que se materializa como dicção epistêmica e teórico-crítica. É a energia do axé que faz parte desse jogo cognitivo que estamos recriando.

De acordo com Muniz Sodré (1997, p. 31), Exu “movimenta o sistema, transportando a fala, propiciando os contatos, acelerando as trocas”. É o “dono do corpo”, sendo, ao mesmo tempo, representação coletiva do individual. É o equilíbrio de trocas coletivas. Perigoso, erótico e sedutor. Ambivalente e intenso. Orixá da transgressão, da liberdade de expressão, das insurgências. É a nossa potência subversiva.

Em outros estudos, Sodré garante que “Exu é quem transporta o axé”. (SODRÉ, 1988, p. 103). “Exu é o princípio dinâmico do sistema simbólico inteiro, relacionando-se, portanto, com tudo o que existe, desde as divindades (os orixás) até os entes vivos e os mortos”. Ele, um “dinamismo mítico, pode também ser lido como a própria natureza do inesperado”, bem como “da penetração nas fissuras para o bem o para o mal”. (SODRÉ, 2017, p. 174).

Nessa direção, Eduardo Oliveira (2007a, p. 77) confirma que Exu “é o princípio de individuação que está em tudo e a tudo empresta identidade”. É “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. Exú é sempre o primeiro a ser homenageado. Fala todas as línguas e conhece, ao mesmo tempo, a língua do Aiyê, dos ancestrais e a dos Orixás.

De fato, Exu é a “síntese da sabedoria” produzida pela experiência diaspórica que se expressa na práxis de intelectuais negras diaspóricas de Esmeralda Ribeiro e Conceição Evaristo (Brasil); Mayra Santos-Febres e Yolanda Arroyo Pizarro (Porto Rico). Exu fortalece a nossa condição para uma nova existência no mundo como intelectuais. “Ele é a matéria de todas as coisas existentes” que utilizamos como substâncias: nos poemas/poesias, nos romances, nos contos, nos ensaios críticos e artigos. (OLIVEIRA, 2007, p. 84).

De acordo com Vanda Machado (2010, p. 14), “Exu fez do mundo inteiro o seu banquete cósmico, engolindo tudo que existe, para em seguida vomitar renovado cada ser que é vivo”. Logo, Exu se firma no princípio de todo ser. “Toda matéria individualizada no Aiyê está acompanhada do seu próprio Exu”. “Pulsante, ele corre os

caminhos do mundo, os caminhos da vida e o caminho dos encontros amorosos para soprar primeiro o verbo”.

[...] Anfitrião que não se põe apenas diante das porteiras convencionais, ele está diante da porta do gozo por onde se concebe a vida. Está na porteira de onde brota a vida. Exu é a vida que brota em cada ser. É o que se divide, derrama e junta o que precisa ser juntado. Exu é o que vivifica e movimenta tudo que há no mundo. O que não se renova e não se recria continuamente apodrece e morre. É preciso mover-se e se aquecer sempre para manter aceso o pavio da vida. Ele é o absurdo, é o sol que não deixa apodrecer o juízo. (MACHADO, 2010, p. 14).

De acordo com José Henrique de Freitas Santos (2017, p. 56), o orixá Exu “não pode ser mapeado através das noções de bem e mal”, e, tampouco, “confundido erroneamente no sistema de leitura dicotômico das religiões judaico-cristãs como diabo”. Longe dessa visão distorcida, Exu atua como o mensageiro dos orixás e propicia a comunicação como emissário das orientações das divindades. E, sem dúvida, Exu é nosso porta-voz! É palavra-refrão!

Evocar Exu é a nossa tática de proteção/comunicação, mas, igualmente, um gesto de experimentação teórica para tentar me aproximar dos assentamentos de resistência. Com a permissão de Exu, faremos vários desvios às normas; infringindo regras; pregando peças nos conceitos; trapaceando modelos e estruturas; imagens e representações.

Dito isso, os assentamentos de resistência são feitos para dar de comer e beber nas encruzilhadas. É gargalhada! Escrita-transe. É ilá como práxis! É ancestralidade! É oralidade, literatura, mandiga, ebó, oferenda, despacho... Tudo isso se opera como episteme, conceito, teoria e crítica. Por essa razão, seguimos essa prática-ritual. Exu é quem primeiro sopra o verbo para que tudo possa ganhar movimento. Palavras em ato/gesto de um Paó!

Exu, Mojubá!

1.1 Da Sassanha ao peji

[...] el tiempo no existe y todo lo que existe es tiempo. Tan solo se materializa a través de ritos que sacralizan ese inmenso vacío, lo vuelven fijo, fijado con sangre. Cada rito convoca una fuerza de la cual surgen los nombres y los dioses. También, surgen los ancestros, aquellos que fueron descubriendo los ciclos de la cosecha y de la pesca, los movimientos de los astros, las maneras como todo lo que vive está conectado con la sangre que fluye, con los minutos que pasan. Los ancestros son la duplicidad y la contradicción. Los ancestros (y el acopio de sus saberes) son lo que nos fija en el tiempo. Esas largas genealogías de muertos intentan trazar una línea que, atravesando una masa informe de cuerpos, se desplaza por el espacio infinito. Eso es la Historia, una tenue línea que va uniendo en el aire a los ancestros —a esos pobres animales sacrificados en la pira del tiempo.

[...] o tempo não existe e tudo o que existe é tempo. Só se materializa através de ritos que sacralizam este imenso vazio, o tornam fixo, fixado com sangue. Cada rito convoca uma força da qual surgem os nomes e os deuses. Surgem também, os ancestrais, aqueles que foram descobrindo os ciclos da colheita e da pesca, os movimentos dos astros, as maneiras como tudo, o que vive está conectado com sangue que flui, com os minutos que passam. Os ancestrais são a duplicidade e a contradição. Os ancestrais (e a colheita de seus saberes) são o que nos fixa no tempo. Essas longas genealogias de mortos tentam traçar um linha que, atravessando uma massa disforme de corpos, desloca-se para o espaço infinito. Isso é a História, uma linha tênue que vai unindo no ar aos ancestrais – a esses pobres animais sacrificados na pira do tempo. (SANTOS-FEBRES, 2009, p. 89, tradução minha).

Do Paó nas encruzilhadas, do conceito-padê colocado num alguidar, lanço-me a tarefa arriscada de produzir outras especulações teóricas e formular outros enunciados. Dessa vez, visando pensar acerca dos assentamentos de resistência, escolho algumas cenas do romance afrodiaspórico *Fe en Disfraz*, da intelectual negra caribenha Mayra Santos-Febres (2009)²⁹. Trata-se, sem dúvida, de atravessar o espaço-território daquilo que se nomeia.

Assim, o título *Fe en Disfraz* pode ser traduzido como “fé disfarçada”. A expressão “disfraz” em espanhol significa “disfarce” ou “máscara”, e “fé” refere-se à crença religiosa ou espiritual. Nesse contexto, a ideia de “fé disfarçada” sugere que as pessoas negras escravizadas eram frequentemente forçadas a esconder sua verdadeira fé ou identidade por trás de uma máscara para se protegerem dos castigos físicos, da discriminação ou do preconceito.

²⁹O romance afrodiaspórico *Fe en Disfraz* não faz parte do meu corpus de investigação. É um código de entrada e parte do Ritual Epistêmico para tornar operatório o conceito de assentamentos de resistência.

Dessa maneira, a escrita literária de Mayra Santos-Febres, muitas vezes, mergulha na diáspora africana e nas histórias de luta e nos legados de mulheres africanas e negras, explorando as complexidades de suas identidades, vivências e os movimentos lutas pela liberdade e emancipação feminina nas Américas. Diversos textos literários trazem à tona personagens femininas fortes e complexas, cujas histórias são fundamentais para a construção de uma nova narrativa que revaloriza a experiência dos afrodescendentes em Porto Rico.

Nesse gesto, a autora caribenha utiliza a ideia de reescrever a história negra feminina e dar voz às experiências das mulheres africanas e negras como um ponto de partida para suas obras. Por muito tempo, as vozes e experiências dessas mulheres foram silenciadas ou distorcidas pelos cânones literário e historiográfico. Assim, *Fe en Disfraz* funciona como uma importante ferramenta de reversão de paradigmas dominantes proposta pela literatura negra de autoria feminina para revisão da historiografia porto-riquenha.

Em linhas gerais, a obra desempenha um papel significativo ao reescrever a história das mulheres africanas e negras submetidas ao escravismo nas Américas. Por esse motivo, *Fe en Disfraz* surge como uma forma de recontar essas narrativas soterradas, oferecendo perspectivas alternativas. Assim sendo, elas resgatam a humanidade dessas mulheres, a qual foi violada pela dominação colonial, constantemente.

Ao explorar a diáspora africana e suas consequências, *Fe en Disfraz* resgata as experiências das mulheres africanas e negras ao longo da história, revelando suas lutas, suas conquistas e sua resiliência. No romance, a autora apresenta personagens femininas complexas e multifacetadas, cujas histórias desafiam estereótipos e oferecem visões mais completas e verdadeiras de suas vidas, restituindo o protagonismo de suas existências.

Além disso, o romance afrodiaspórico resgata e celebra as tradições culturais e ancestrais das mulheres africanas e negras, reafirmando a importância de suas heranças e conhecimentos ancestrais que trazem reencantamento ao mundo ocidental. Na tessitura, a voz narrativa explora temas como a identidade, a resistência, o racismo, o sexismo, a opressão, a memória e a busca por liberdade de grupos historicamente marginalizados.

Ao reescrever a história das mulheres africanas e negras, o romance afrodiaspórico oferece uma perspectiva crítica dos acontecimentos históricos,

desafiando narrativas hegemônicas e contribuindo para a construção de uma memória individual e coletiva. Desse modo, Santos-Febres abre espaço para que as vozes das mulheres negras sejam ouvidas e suas histórias sejam valorizadas, permitindo uma compreensão mais profunda da complexidade e diversidade das experiências femininas afrodiáspóricas.

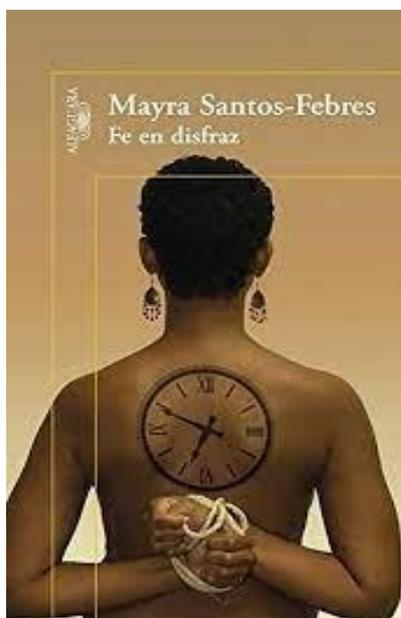


Figura 1 Capa da primeira edição de *Fe en disfraz*, 2009, da Editorial Alfaguara, Porto Rico. Fonte: Santos-Febres (2009).

Dessa maneira, nas cores e design geral da capa do romance *Fe en Disfraz* faz alusão aos corpos de mulheres negras escravizadas tratadas como objetos de exploração, violência e opressão dentro do sistema de escravidão. A capa é um elemento-chave na construção da identidade do livro e da autora. Na capa, os braços amarrados relembram como as mulheres negras escravizadas foram tratadas como propriedade e, portanto, não tinham direitos legais ou proteção contra abusos.

Deslocando-se das narrativas dominantes, os textos literários de autoras negras latino-americanas e caribenhas, em sua força e potência, desempenham um papel vital, pois fornecem *insights* poderosos, orientações e arquivos adicionais para ajudar a moldar a narrativa de maneira mais fecunda e significativa. Ao contar as histórias dessas mulheres, essas vozes apresentam um contexto mais amplo sobre os desafios que nossas antepassadas enfrentaram devido à discriminação racial, sexismo e outras formas de opressão.

Essas violações de raça e gênero ocorreram em diferentes contextos. Durante o período da escravidão no Novo Mundo, mulheres africanas e negras foram submetidas a

condições extremamente desumanas e foram alvo de discriminação racial e de gênero sistemática. Igualmente, elas eram frequentemente sujeitadas ao trabalho forçado, tortura física, abuso sexual e separação de suas famílias. Além disso, eram negadas oportunidades educacionais, acesso à saúde adequada e qualquer forma de autonomia pessoal.

Em sua produção literária, Mayra Santos-Febres entrecruza as formas narrativas híbridas, esgarçando os limites entre o ficcional, o ensaístico e o documental, rasurando os estatutos da ficção e da historiografia, assim como as estratégias narrativas contemporâneas para referenciar e visibilizar “los saberes afrodescendientes, caribeños, de género y puertorriqueños... y diásporas”. (SANTOS FEBRES, 2020). Essas formas narrativas combinam elementos de diferentes gêneros literários para criar um resultado que é inovador, complexo e muitas vezes desafiador. Dentre estes pilares, a escritora assevera:

[...] 99% de mi narrativa está basada en investigación. También 99% de mis olvidos están basados en la invisibilización de los saberes afrodescendientes, caribeños, de género y puertorriqueños. [...] Soy una escritora afrodescendiente puertorriqueña. He publicado veintiocho libros que consistentemente trabajan los temas que me apasionan: raza, pluralidades en identidad de género, Caribe, diásporas, modernidad. En poesía, cuento, ensayo, performance, novela, teatro, guion de cine. Y me falta todavía. Veremos a ver con qué salgo en el futuro. (SANTOS FEBRES, 2020).

Na contra-corrente de tudo, elas reviram os arquivos da escravização, dando enfoque nas conquistas e nas ações de resistência negra feminina, bem como à busca pela justiça social e à sua influência nas mudanças sociais e políticas. Elas também reconhecem que as experiências podem variar amplamente, evitando uma visão monolítica.

A escravidão colonial na América Latina e no Caribe teve um impacto profundo na sociedade, na economia e na cultura da região. Milhares de africanos escravizados foram considerados propriedade, privados de seus direitos básicos e tratados como mercadorias. Mulheres e homens foram forçadas/os a trabalhar em condições extremamente difíceis, sujeitos a maus-tratos, violência e exploração. (KLEIN, 2014). Nesse contexto, a violência sexual era uma realidade particularmente devastadora para as mulheres escravizadas, já que eram frequentemente estupradas ou forçadas a ter relações sexuais contra a sua vontade pelos seus proprietários. Isso resultou em uma geração de crianças nascidas de relações forçadas e que muitas vezes eram separadas de suas mães

Assim sendo, mulheres africanas e negras escravizadas eram frequentemente forçadas a trabalhar em condições extremamente difíceis nas plantações e nas casas dos senhores, executando uma variedade de tarefas físicas exaustivas. Seus corpos eram utilizados como mão de obra barata e desumanizados. Esses atos violentos resultaram em traumas físicos e emocionais duradouros. (KLEIN, 2014).

Como se não bastasse à violação de seus corpos, mulheres africanas e negras escravizadas também enfrentavam separação de suas famílias, sendo vendidas e transferidas entre proprietários de escravos, o que causava uma profunda dor, trauma e sofrimento. Elas eram tratadas como propriedades e não tinham autonomia sobre seus próprios corpos ou vidas. Eram impedidas de viver a sua maternidade e criarem seus filhos.

Em *Fe en Disfraz*, a escritora porto-riquenha denuncia as violências sexuais sofridas por mulheres africanas e negras submetidas ao escravismo colonial nas Américas. Conforme já dissemos, nesse contexto, elas eram privadas de seus direitos básicos, incluindo o direito à educação, à maternidade, à liberdade religiosa e ao controle de seus próprios corpos. A esse respeito, o romance destaca como elas eram frequentemente separadas de seus filhos e familiares, vendidas para outras plantações e tratadas como propriedade:

[...] Era el año de 1719, cuando María y Petrona, ambas de casta lucumí, declaraban ante el gobernador Diego de la Haya Fernández que hacía ya más de diez años que habían llegado a la provincia de Costa Rica en dos barcos grandes de ingleses, que las llevaron a tierra en unas canoas de los mismos navio [...] De dichas violaciones, resultó el que Petrona fuera vendida con hijo en el vientre. Luego, fue separada de la criatura que ya contaba con nueve años de edad. [...].(SANTOS-FEBRES, 2009, p. 40).

[...] Corria o ano de 1719, quando María e Petrona, ambas da casta Lucumí, declararam perante o governador Diego de la Haya Fernández que fazia mais de dez anos que haviam chegado à província da Costa Rica em dois grandes navios, de ingleses, que os desembarcaram em canoas dos mesmos navios [...] Em decorrência das ditas violações, Petrona foi vendida com o filho no ventre. Então, ela foi separada da criança que já tinha nove anos. [...].(SANTOS-FEBRES, 2009, p. 40, tradução minha).

Apesar dessas circunstâncias terríveis, as mulheres africanas e negras escravizadas demonstraram uma incrível resiliência e resistência. Elas encontraram maneiras de preservar sua dignidade, de cuidar de suas comunidades e de resistir à opressão, mesmo em meio às condições mais adversas. O romance comprova isso

através das narrativas de três personagens negras. São elas Diamantina, Pascuala e Petrona.

Por essa razão, a obra destaca como é importante reconhecer e lembrar dessas experiências traumáticas das mulheres negras escravizadas como parte essencial da história e confrontar os legados de opressão e desigualdade que persistem até os dias atuais. Mas, é preciso ultrapassar esses discursos de que eram apenas vítimas do sistema colonial.

É notório que a escravidão colonial deixou um legado duradouro de sofrimento na região, afetando as estruturas sociais, as relações raciais e a formação da identidade. É fundamental compreender e confrontar esse legado histórico, reconhecendo o sofrimento e a resistência dos povos africanos escravizados e valorizando suas contribuições para a cultura, a música, a arte e a identidade da América Latina e do Caribe. (ARROYO PIZARRO, 2012).

A história do escravismo de mulheres negras no Caribe é uma lembrança dolorosa da crueldade do sistema de escravidão. Sob uma nova ótica, o romance opera uma intervenção transgressora à história oficial, porque examina as estratégias de silenciamento e apagamento de vozes e corpos de mulheres escravizadas. Esse apagamento é uma prática que ocorreu durante séculos. Ao fazer isso, a narrativa afrodiaspórica questiona o lugar de submissão e reexamina representações depreciativas atribuídas aos corpos negros femininos; problematiza as relações sociais e os esquemas do autoritarismo patriarcal para reescrever identidades. Além disso, o romance inclui personagens e eventos marginalizados ou ocultados pela história oficial nas Américas, desconstruindo narrativas hegemônicas.

Assim, nas obras de Santos-Febres, as personagens recusam os estereótipos femininos que primam pela submissão à voz masculina colonial e pela negação dos saberes ancestrais de mulheres africanas e negras. Os seus escritos tomam consciência de sua negritude, devolvem protagonismo às figuras femininas e restituem a humanidade violada pela dominação patriarcal. O romance corrige desequilíbrios históricos e promove uma representação mais justa e equitativa da história latino-americanas e caribenha.

Publicado em 2009, o romance promove um deslocamento pelo “atlântico Negro” (GILROY, 2001), apresentando diversas narrativas de mulheres africanas e negras escravizadas, no Brasil, Costa Rica, Porto Rico, Venezuela, dentre outros países que fizeram parte do processo diaspórico, durante a colonização portuguesa e

espanhola, buscando observar aspectos que evidenciam a composição de dicções suplementares acerca da história da negro-africana no chamado Novo Mundo.

Para demonstração de como isso ocorre na obra, as memórias traumáticas de mulheres africanas e negras se entrecruzam aos vários acontecimentos ocorridos entre os séculos XVII, XVIII e XIX – em colônias espanholas e portuguesas, o que revela as dinâmicas e a criação de oportunidades para a resistência. Mesmo diante tanto obstáculos, ao deixarem legados e heranças, essas mulheres falaram de suas vidas, das experiências da escravidão, das suas expectativas por liberdade e emancipação; das suas afetividades e relações familiares, entre outras.

Em decorrência disso, a obra se desenvolve a partir do achado de uma coleção com documentos históricos sobre mulheres escravizadas alforriadas de diversas regiões dos impérios português e espanhol. Por outro lado, a trama está assentada na trajetória de dois personagens: o porto-riquenho Martín Tirado (narrador da maior parte do enredo), um historiador que chega a Chicago para trabalhar sob as ordens de Maria Fernanda Verdejo, ou simplesmente Fe Verdejo, pesquisadora e intelectual afro-venezuelana. Entrecruzando os seus destinos de variadas formas, a narrativa afrodiaspórica desenlaça a trajetória dos protagonistas para tornar audíveis e visíveis perspectivas dissonantes em relação à história oficial.

Desse modo, a obra dialoga e assenta duas temporalidades — o passado, através das narrativas de nossas ancestrais escravizadas de diversos países das Américas, no período da colonização — a saber: Colômbia-Cartagena de Índias, 1743, Costa Rica — Valle de Matina, 1719, Venezuela — Mérida 1645 – Maracaibo, 1985 e Brasil-Minas Gerais, 1785. E o presente — nas metrópoles Chicago, Madrid e Porto Rico por meio das personagens com questões atualizadas e ressignificadas, em que as mulheres negras assumem lugares de poder, mas que conversam com o passado escravocrata. Dessa maneira, Santos Febres retira as nossas antepassadas do lugar de vítimas do sistema colonial, narrando como algumas delas puderam subverter a ordem e as relações de poder estabelecidas.

É a partir desse “tempo espiralar” que Fe Verdejo conta a sua história e reconta outras, num movimento de idas e voltas, que tudo prossegue e também recua, cujos tempos se confundem e se estabelecem um jogo ligado à ancestralidade negro-africana. (MARTINS, 2002, p. 85). Assim, o presente e o passado colonial são postos em paralelo, explicitando suas diferenças e continuidades em relação às vivências e experiências de mulheres africanas e negras.

No romance, “passado pode ser definido como o lugar de um saber e de uma experiência acumulativa, que habita o presente e o futuro, sendo também por eles habitado”. (MARTINS, 2002, p. 85). Dessa forma, “o passado habita o presente e o futuro, o que faz com que os eventos, desvestidos de uma cronologia linear, estejam em processo de uma perene transformação e, concomitantemente, correlacionados” pelas personagens. (MARTINS, 2002, p. 79).

Desta forma, a autora assume uma posição epistêmica e política revolucionária, pois reconstrói os papéis femininos, especificamente o das mulheres africanas e negras para um caminho de luta e resistência contra o escravismo, o patriarcado colonial e o racismo. Assim, os documentos trazem relatos de mulheres que se tornaram fazendeiras ou proprietárias de outros bens que lhes garantisse autonomia financeira e protagonismo. Por conseguinte, visibiliza outros registros históricos de abusos físicos e sexuais que levaram as escravizadas a pedir ajuda ao Santo Ofício e, além disso, declarações de atormentações e castigos, com relatos minuciosos de violação de seus corpos.

Algunos de aquellos papeles narraban cómo esclavas manumisas de diversas regiones del Imperio lusitano y del español lograron convertirse en dueñas de hacienda. Otros tan solo recogían testimonios de “abusos”, en los cuales las esclavas pedían amparo real. Encontró, además, documentos de condena por el Santo Oficio, declaraciones de tormentos y castigos. Mariana Di Moraes, Diamantina, la mulata Pascuala, los testimonios se sucedían uno tras otro. Relataban estupro y forzamientos con lujo de detalles. Su contenido sexual era particularmente violento. (SANTOS-FEBRES, 2009, p. 22).

Prontamente, no que diz respeito à personagem-protagonista, Fe Verdejo (María Fernanda Verdejo) é uma intelectual negra responsável por um estudo em Chicago que encontra um documento de valor inestimável relacionado aos escravos negros latino-americanos do século XVIII. A personagem também desempenha um papel fundamental na preservação da história, cultura e conhecimentos das comunidades negras nas Américas. Do mesmo modo, ela valoriza e amplifica as vozes femininas da diáspora africana, resgatando histórias apagadas e contribuindo para uma visão mais completa e precisa da história e da experiência negra. Vejamos um dos trechos da narrativa:

[...] no abundan mujeres como Fe en esta disciplina; mujeres preparadas en Florencia, en México; [...] No son muchas las estrellas académicas con su preparación y que, como Fe, sean, a su vez, mujeres negras. (SANTOS-FEBRES, 2009, p. 16).

No enredo, conferindo protagonismo a uma personagem que é uma mulher negra, às vezes, como intelectual, artista, pensadora, pesquisadora; outras vezes como uma mulher insubmissa que domina um homem branco e é detentora de poder, principalmente de poder sexual. Nesse movimento, a escritora porto-riquenha evoca imagens de mulheres negras como “professoras, pensadoras, críticas e teóricas culturais” e intelectuais. (hooks, 1995, p. 466).

Em contrapartida, nossas ancestrais transcendem o lugar da subalternização. Na narrativa, o corpo negro feminino também é colocado em cena com a intenção de produzir um novo olhar e sentido para o mesmo. Sendo uma obra contemporânea, Santos-Febres distancia-se das representações estigmatizadas de mulheres negras muito recorrentes em textos canônicos de autoria masculina (mucama, ama de leite etc.), incluindo uma crítica que trabalha as dimensões de gênero e raça.

Dessa maneira, o romance afrodiaspórico se inicia a partir de um prefácio no qual o narrador- personagem informa que sua história ficará como testemunho se por acaso ele ou a museógrafa Fe Verdejo não regresses da festa de Véspera de Todos os Santos. Em seguida, avisa ainda como iniciou sua relação com Fe. A narrativa afrodiaspórica se desenlaça com o achado de uma coleção com documentos sobre mulheres negro-africanas escravizadas e alforriadas de diversas regiões do império português e espanhol.

Nesses documentos, a voz narrativa conta que *las ancestras* resistiram de várias formas ao escravismo colonial. Muitas mulheres africanas e negras conseguiram a liberdade e tornaram-se proprietárias de fazenda. Ao contrário dos relatos oficiais, outros registros evidenciam estratégias de insurgência, especialmente diante da violência patriarcal e dos abusos sexuais. Assim, denunciavam a violência colonial e pediam a intervenção ao Santo Ofício.

Ana María, mulata de doce años, se presentó ante el gobernador del Valle, bañada en sangre, que provenía de varias heridas, que — disse — le hizo en la cabeza don Manuel Joseph García, sobrino de Manuela Sancho (su ama), por orden de esta, sin haberle dado motivo para ello. Vino a acogerse al amparo real. (SANTOS-FEBRES, 2009, p. 49).

Ana María, uma mulata de 12 anos, compareceu perante o governador do Vale, banhada em sangue, proveniente de várias feridas, que, diz ela, lhe foram feitas na cabeça por Manuel José García, sobrinho de Manuela Sancho (sua amante), por ordem deste, sem ter dado razão para isso. Ele veio para se refugiar na proteção real. (SANTOS-FEBRES, 2009, p. 49, tradução minha).

Com novos paradigmas interpretativos, corpos e vozes negras assumem outros lugares de enunciação que instigam outras análises. Diante deste cenário, por um olhar mais abrangente, Santos-Febres destaca os relatos de mulheres escravizadas como sujeitos portadores de direitos, humanidade e protagonismo. Ao atribuir protagonismo às mulheres africanas e negras escravizadas em sua escrita, permitindo que suas histórias sejam contadas e valorizadas como parte essencial da narrativa individual e coletiva.

[...] Diamantina declaró haber venido anteriormente a pedir protección real ante el gobernador Alonso Pires, por los excesos cometidos por su ama. Era de edad desconocida, con três incisiones en la mejilla derecha, posiblemente fulá, proveniente de tierras costaneras. [...]“que la señora no para de injuriarme, de pegarme con un palo sobre el vientre y empujarme para ocasionarme caídas”. Mostró cicatrices de golpes y carnes moradas al veedor, una vez presentada la denuncia. Diamantina pedía la venia para buscar otra casa donde servir y otro amo que la comprara con sus hijo (SANTOS-FEBRES, 2009, p. 27).

Ao pinçar recortes específicos da obra, vale destacar que as denúncias feitas por las ancestras Diamantina, Maria, Petrona, Ana María e Pascuala, situadas nos capítulos III, V, VI, VIII y XII, reconstroem imagens de corpos negros como testemunhos de uma memória negro-africana em diáspora. Santos-Febres compõem o romance com nomes e narrativas de várias ancestras: Pascuala (1645); María y Petrona (1719); Ana María (1743); Francisca da Silva de Oliveira, ou apenas Chica da Silva (Serro, ca. 1732 - 15 de fevereiro de 1796).

Logo, partindo para outros territórios de investigação, Fe Verdejo inicia os seus estudos em Minas Gerais, na cidade de Tejuco, pois, de lá resultavam a maior quantidade de documentos e relatos com conteúdos mais dramáticos sobre o escravismo nas Américas. Em terras brasileiras, Fe encontra o luxuoso vestido de Xica da Silva, traje que a ex-escravizada encomendou diretamente de Portugal, para ser apresentada por Fernádes de Oliveira à sociedade colonial da época. Oliveira fazia questão que Xica exibisse bastante luxo que era para apagar as marcas da escravidão do corpo de sua amante. (SANTOS-FEBRES, 2009, p. 76).

No romance, o reencontro entre Fe Verdejo e Xica da Silva (Chica da Silva) promove uma reconexão entre mulheres negras diaspóricas. Prontamente, Fe se identifica com a história de Xica da Silva e, ao vestir seu vestido, descobre reverberações da sua própria história como mulher negra. “[...] sabré que, bajo el

disfraz, su piel rasgada por alambres cuenta una misma historí-la repetida, la inmutable”³⁰. (SANTOS-FEBRES, 2009, p.114).

Profundamente afetada por essa reconexão ancestral, a personagem decide conhecer todos os meandros da vida da famosa Xica da Silva³¹. Nesse fluxo de encontros e reencontros afrodiaspóricos, ao descobrir em Xica da Silva como uma de suas ancestrais, Fe Verdejo se reconecta com as suas antepassadas. Por isso, a venezuelana mergulha no terrível passado para desvendar, além das histórias dessa importante ancestral, a de outras diversas ancestrais que se insurgiram em busca de suas liberdades.

Se convertirá en cortesana haitiana de los tiempos de Henri Christophe, en la mismísima Xica Da Silva, en todas esas mujeres negras, trasplantadas por un extraño curso del azar (y de la Historia) a ese traje, a esa otra piel. (SANTOS-FEBRES, 2009, p. 12).

Ela se tornará uma cortesã haitiana dos tempos de Henri Christophe, na própria Xica da Silva, em todas aquelas mulheres negras, transplantadas por um estranho curso do acaso (e História) para aquele terno, para aquela outra pele. (SANTOS-FEBRES, 2009, p. 12, tradução minha).

Além disso, com Xica da Silva e Fe Verdejo Santos-Febres desafia a visão hegemônica de que elas eram meras propriedades sem autonomia ou dignidade. Essa abordagem de Santos-Febres busca resgatar a humanidade das mulheres escravizadas, contrapondo-se à visão desumanizadora, racista e sexista que permeava o sistema escravocrata. Imediatamente, Xica da Silva desafiou as normas sociais de sua época ao conquistar sua liberdade e se tornar uma mulher ex-escravizada de destaque na sociedade.

Em outra perspectiva, Fe Verdejo denuncia que as universidades estão cheias de homens brancos. Esse aspecto demonstra porque inúmeras histórias de mulheres negro-africanas ficaram encarceradas a certos estereótipos e enquadramentos nos arquivos da escravidão. Nossas ancestrais foram aprisionadas a circulação de certos saberes, modos

³⁰[...] saberei que, sob o disfarce, sua pele rasgada por fios conta a mesma história — o repetido, o imutável. (Tradução minha).

³¹As referências a Xica da Silva possuem uma simbologia ancestral importante para o desenvolvimento da trama, assim como para as percepções de Fe Verdejo acerca das histórias e os legados de luta e resistência de suas antepassadas. O vestido de Xica da Silva possui uma forte simbologia ancestral, uma vez que, ao vestir o traje, a protagonista revive as feridas abertas pela dominação colonial nos corpos das mulheres negras. Ela passa a pertencer/ se reconhecer nessa linhagem feminina negra que sofreu as agruras do escravismo colonial e a reviver as feridas provocadas por essas recordações. Fe Verdejo reinterpreta essas memórias traumáticas, e as subverte. Ela se tornará uma cortesã haitiana dos tempos de Henri Christophe, na própria Xica da Silva, em todas aquelas mulheres africanas e negras, que foram transplantadas por um estranho curso do acaso (e História) para aquele terno, para aquela outra pele.

de dizer e imaginários. E aponta: “[...] Somos hombres de extensa preparación libresca, tan blancos como los pergaminos con los que nos rodeamos para sobrevivir nuestra inadecuada pertenencia al mundo de los vivos”. (SANTOS-FEBRES, 2009, p.17)³².

Por outro lado, isso também expõe um posicionamento crítico e um incômodo em relação à ausência de relatos históricos que visibilizem a história de *las ancestras* na América Latina e Caribe hispânico. Além disso, muitos eventos foram produzidos por colonizadores e escritores brancos, que muitas vezes ignoraram ou distorceram as perspectivas das mulheres escravizadas. Nesse romance histórico, Santos-Febres aponta para uma narrativa incompleta e distorcida, perpetuando estereótipos e a invisibilidade das mulheres africanas e negras na história. Nesse caso, a intelectual negra caribenha também se insurge ao epistemicídio (CARNEIRO, 2005) e racismo epistêmico (GROSFOGUEL, 2007).

[...] la Historia está llena de mujeres anónimas que lograron sobrevivir al deseo del amo desplegándose ante su mirada. [...] ¿Cómo hacer ahora para que esa piel cuente la verdadera historia de estos seres que accedieron a la esfera limitadísima de su libertad, a cambio de un asco disfrazado de ardor, de una violencia hecha devoración sagrada? (SANTOS-FEBRES, 2009, p. 46).

A história é cheia de mulheres anônimas que conseguiram sobreviver ao desejo do almoz desdobrando diante de seus olhos. Como fazer aquela pele contar agora a verdadeira história desses seres que acessaram a esfera muito limitada de sua liberdade, em troca de um nojo disfarçado de ardor, por uma violência tornada sagrada devoção? (SANTOS-FEBRES, 2009, p. 46, tradução minha).

Ao longo dos capítulos, os tópicos demonstram a obsessão de Fe Verdejo em tornar públicos documentos históricos que narram às denúncias feitas de “las esclavas manumisas” contra o regime colonial. Eram escravas libertas se referiam a mulheres escravizadas que conseguiram obter sua liberdade legalmente, seja por meio de alforria por seus senhores ou por outros meios. A manumissão era o ato formal de libertar uma pessoa escravizada e conceder-lhe a liberdade. Ao conquistar a liberdade, essas mulheres puderam tomar decisões sobre suas próprias vidas, trabalhar por conta própria e ter certa autonomia. A existência de escravos libertos evidencia a resistência e a luta dos escravizados contra a opressão. Apesar das dificuldades, essas mulheres buscaram ativamente sua liberdade e contribuíram para a construção de uma comunidade mais livre e igualitária.

³²São homens de extensa preparação de livros, tão brancos quanto os pergaminhos com os quais nos cercamos para sobreviver à nossa inadequada pertença ao mundo dos vivos. (Tradução minha).

Nesses termos, a protagonista encontra vários arquivos e recupera alguns artefatos de mulheres africanas e negras escravizadas. Soma-se a isso, ao organizar uma exposição, a personagem colabora para inscrever narrativas múltiplas de resistência e de reexistências:

Comenzó a catalogar documentos, a digitalizar los que ya estaban deshaciéndose en el papel y a ponderar la posibilidad de montar una vistosa exposición histórica. (SANTOS-FEBRES, 2009, p. 21).

[...]

Fe se encaminó hasta la Hermandad y allí pasó semanas hurgando entre sus archivos. Se topó con más documentos de una esclava llamada Diamantina, con cartas firmadas por la Xica Da Silva (la Chica que Manda), de su puño y letra. (SANTOS-FEBRES, 2009, p. 24).

Por esse motivo, evidenciando uma das funções da literatura negra feminina caribenha, o romance contemporâneo opera rasuras discursivas para reconstruir uma memória afro-atlântica, dando visibilidade às insurgências negras femininas soterradas pelo cânone literário e, conseqüentemente, pela história oficial. Nessa tessitura literária, expondo as cicatrizes e as feridas produzidas pelo colonialismo, Mayra aproveita para subverter discursos estereotipados e dismantelar toda uma tradição de pensamento que incutiu “na consciência de toda a ideia de que eram [...] só corpo sem mente”. (hooks, 1995, p. 468-469).

[...] En esa ocasión, declaró la esclava: “que la señora no para de injuriarme, de pegarme con un palo sobre el vientre y empujarme para ocasionarme caídas”. Mostró cicatrices de golpes y carnes moradas al veedor, una vez presentada la denuncia. Diamantina pedía la venia para buscar otra casa donde servir y otro amo que la comprara con sus hijos. (SANTOS-FEBRES, 2009, p. 28).

Podemos pensar, assim, que o romance afrodiaspórico reencena a história de mulheres escravizadas, denunciando a tortura, as experiências traumáticas e suas às sucessivas perdas. Ao mesmo tempo, esse cenário funciona para reler a história da escravização/escravidão sob um olhar negro feminino comprometido com a reescrita. De certa maneira, diante dos achados de Fe Verdejo, as mulheres africanas e negras escravizadas passam a ser ouvidas e têm suas histórias reeditadas, invertendo as representações produzidas pela tradição eurocêntrica. Dentro dessa abordagem decolonial, Santos-Febres promove o entrecruzamento dos discursos literário, crítico e histórico:

Esta obra está montada sobre documentos falsos, falsificados, reescritos con retazos de declaraciones de esclavos que recogí de múltiples fuentes primarias y secundarias; que recombiné, traduje o

que, francamente, inventé. Recompongo (e ilustro) fragmentos del pasado. Los ofrezco al presente en tiempo hiperreal, un tiempo que pretende burlar la muerte de lo orgánico, la quietud del papel, la lentitud de los hechos (SANTOS-FEBRES, 2009, p. 109).

Nessas águas atlânticas, *Fe en Disfraz* é uma obra que se move entre historiografia e literatura, descortinando outras formas de presença do passado no presente, assim como permitindo emergir novos espaços de experiência de escrita afrodiaspórica e práxis negra intelectual. Baseada em narrativas de escravizados e em documentos sobre a existência de escravizados rebeldes, Santos-Febres multiplica os horizontes epistêmicos, o que abre caminho para o conceito de assentamentos de resistência:

Fe en disfraz es muchas cosas, pero, también, es una novela acerca de la memoria, de la herida que es recordar. Esta montada sobre documentos falsos, falsificados, reescritos com retazos de declaraciones de esclavos que recogí de múltiples fuentes primarias y secundarias; que recombiné, traduje o que, francamente, inventé. (SANTOS-FEBRES, 2009, p. 116).

Fé disfarçada é muitas coisas, mas também é um romance sobre a memória, da ferida que é lembrar. Está montado em documentos falsos e falsificados, reescritos com fragmentos de declarações de escravos que coletei de várias fontes primárias e secundárias; que recombinei, traduzi ou, francamente, inventei. (SANTOS-FEBRES, 2009, p. 116, tradução minha).

Por sua vez, ao deixar escapar o diálogo entre o discurso ficcional e o discurso histórico, *Fe en Disfraz* mobiliza a montagem de outros “arquivos da escravidão”. (HARTMAN, 2020). Ao revirar esses arquivos, a autora amplia e enriquece o conhecimento sobre esse período histórico, preenchendo as lacunas na documentação existente e garantindo que as vozes e experiências das pessoas escravizadas sejam registradas e reconhecidas.

Dessa forma, para compor as tramas e desfechos, Santos-Febres se utiliza de vários recursos narrativos. Constatamos, assim, a forte presença da verossimilhança: datas simbólicas, festejos: “[...] Isla de Puerto Rico/Aldea de Río Piedras/1984/[...] 31 de octubre, Víspera de Todos los Santos. (SANTOS-FEBRES, 2009, p. 95). Destaca-se, ainda, referências a documentos históricos dos séculos XVI até o XVIII, com vários relatos chocantes de meninas negras ainda adolescentes na condição de escravizadas. Mas, também, é possível escutar ecos de rebeldia feminina. Ao longo da história, encontramos exemplos de mulheres que se destacaram como líderes, ativistas e símbolos de resistência.

Portanto, o romance evidencia que, desde a época da escravidão, as mulheres africanas e negras têm estado ativamente envolvidas em lutas pela liberdade, emancipação, igualdade e justiça. Elas desafiaram as estruturas de poder colonial existentes, enfrentaram adversidades e deixaram um legado revolucionário de coragem e determinação. Frente ao exposto, concebido sob o formato de indagações e tentativas de respostas sem respostas, procuro assentar sentidos extraídos de algumas hipóteses, combinando conceitos e noções que me interessam mais adiante: práxis; intelectual negra; assentamentos de resistência; diáspora; ancestralidade negro-africana; epistemologias; epistemologias negras; insurgências epistêmicas; insurgências negras epistêmicas.

Sassanha: energias das folhas

Finda a leitura dessas cenas, o que temos? Por onde começar? Como se sabe, esse é um capítulo chamado de *Ritual Epistêmico* em que uso alguns códigos de entrada como provocação ao conceito de assentamentos de resistência. Nele, faço alusão a Sassanha ou Sasanhe que é uma prática ritual onde se cantam as folhas (ewé) e se realizam os Ófòs (as rezas) para o orixá Ossaim: cantar as folhas e louvar esse orixá. Poderíamos, neste caso, dizer que, com a intenção de despertar o axé contido nas folhas, citar a passagem do conto *Salve as folhas: Kò sí ewé, kò sí òrìsà*, da escritora negra brasileira Fátima Trinchão:

[...] Naquela mata, Ossanha reina! Kò sí ewé, kò sí òrìsà. [...] Guardiã da floresta, fez-se pássaro, então as folhas, flores, frutos, árvores, caules, arbustos [...] As folhas curam. As folhas que curam, as folhas que perfumam, as folhas que fortificam, as folhas que energizam. (TRINCHÃO, 2009, p. 58-59)³³.

Na Sassanha, em uma relação espiritual, afetiva e ancestral com a natureza, canta-se para alma de cada folha, pois sem folha não existe orixá (*Kò sí ewé, kò sí òrìsà*). Por isso, além da Sassanha ao Peji (altar), recorro a outros fundamentos mediante vários objetos ritualísticos: louças, talhas, alguidares, búzios, cabaça, conchas, obis... Ókúta (Pedra-fundamento). A seguir, encherei as quartinhas de omin (água). Mas, por hora, guardo outra intenção. Aos rituais secretos internos do axé, adentrando matas e cantando as folhas, devo afirmar que nem tudo pode ser dito: awô (segredo e

³³Conto intitulado *Salve as folhas: Kò sí ewé, kò sí òrìsà*, da escritora negra brasileira Fátima Trinchão publicado nos *Cadernos Negros: contos afro-brasileiros*, volume 32, 2009.

mistério). Awô - fundamentos secretos da liturgia aos quais só atendem aqueles que tiverem a idade de santo específica. Contudo, a ética de awô é um gesto que também aprendemos com nossos mais velhos.

Ritos de awô (segredo)

Em *A verdade seduzida*, Muniz Sodré (2005, p. 103) explica que a palavra *awô* pode ser traduzida como “mistério ou segredo”. Contudo, lembrando-se como os Nagôs guardavam “as sutilezas do processo iniciático”, considera que a palavra segredo pode ser mais ampla do que mistério. Numa mirada etimológica, observa que o termo tem a sua origem “no latim *secretum*”, que significa separar ou “colocada à parte”. É um “ato de hierarquia daquele que sabe alguma coisa — que o outro não sabe”³⁴.

Para Sodré, entrar no segredo é fazer parte de um jogo. Nesse jogo, somos submetidos a regra que permite “as identificações” num determinado nível em que “circula, distribui-se e divide-se entre os parceiros”. (SODRÉ, 2005, p. 103). Referindo-se ao processo iniciático, o autor reforça que “quando o segredo é institucionalizado — como o *awô* — na cultura negra”, um conjunto de atos ritualísticos se transmitem, gradualmente, “respeitando conteúdos secretos”. (SODRÉ, 2005, p. 104).

Por outro lado, Muniz Sodré (1988, p. 126 – 127) orienta que “o culto aos deuses, com seus rituais, onde vigora a linguagem não conceitual dos gestos, das imagens, movimentos corporais, cânticos”, o segredo deve ser “a matriz de todo o jogo” que assegura o fortalecimento do axé. O culto é gerador de saberes rituais, aos quais têm acesso os iniciados, “aqueles autorizados a conhecer o processo da força vital e as relações entre homens e deuses”.

Segundo Sodré, “existe axé plantado nos assentamentos dos orixás, dos ancestrais e no interior (*inu*) de cada membro de terreiro, de cada pessoa que traz no seu Orí”. (SODRÉ, 1988, p. 97, grifos do autor). O segredo é um dos princípios da ancestralidade. O segredo e o mistério se voltam para “expansão do Ser”. (SODRÉ, 1988, p. 118). O segredo é a criação, a realização e potência ritualística. O segredo existe para renovar a nossa força. No âmbito dessas práticas rituais, como já dito, a noção de segredo não acompanha o raciocínio ocidental. Na visão ocidental, o segredo

³⁴Existem passagens que só podem ser pronunciadas no espaço do terreiro, das comunidades-terreiros, axés, roças ou ilês. Terreiro é uma palavra de vastíssima circulação no universo das classes populares do Brasil. Ela designa tanto o espaço geográfico quanto à associação ou comunidade religiosa dos cultos negros. (SODRÉ, 1981. Prefácio).

está ligado “ao enigma”, a qual para “dar sentido mediante a manifestação da verdade que virá salvar alguém ou alguma coisa”. O segredo para “enunciar a própria verdade”. Ao contrário dessa leitura, evocamos a noção de segredo como fundamento na cultura negro-africana. (SODRÉ, 2005, p. 104 – 105).

Nas palavras de Sodré, no awô, no segredo Nagô “não há nada a ser dito que possa acabar com o mistério, daí a sua força”. Assim sendo, “o segredo é uma dinâmica de comunicação, de distribuição do axé, de existência e vigor das regras do jogo cósmico”. Nesse jogo com suas regras, o segredo produz valores, princípios, ritualidades, visões de mundo e um sentido ético-político. (SODRÉ, 2005, p. 107). Na perspectiva do pensador, o segredo e a luta são tomados como estratégias de resistência da cultura negro-africana, ao fazer frente à cultura ocidental em um movimento de autoafirmação e legitimação de sua cosmovisão. Tais estratégias se ligam ao sistema escravocrata, quando nossos antepassados “reviviam clandestinamente os ritos, cultuavam deuses e retomavam a linha do relacionamento comunitário”. (SODRÉ, 2005, p. 93).

Nessa passagem, é possível inferir que “[...] já se evidencia aí uma estratégia africana de jogar com as ambiguidades do sistema, de agir nos interstícios da coerência ideológica”. (SODRÉ, 2005, p. 93). Buscavam fortalecimento espiritual por meio de sacrifícios de animais, com objetos sagrados, otás (pedras), patuás, ervas, árvores. Embora fosse um empecilho, a violência do cativo não impediu a ressignificação de crenças e práticas de rituais de reconexão com a ancestralidade. Na mesma medida, os encantamentos de objetos por meio de palavras, rezas, cânticos e a experiência do transe.

Da mesma forma, concordando com Muniz Sodré, a pensadora negra brasileira Helena Theodoro (2008, p. 69) reafirma que “o segredo é institucionalizado, estabelecendo a própria dinâmica das relações internas de um grupo”. Sendo assim, acredita que o segredo contribui para “redistribuição de axé, de existência e vigor”. Tal observação considera que “os mistérios e os conteúdos secretos” são como fundamentos da cultura negro-africana. Por isso, no contexto do culto aos orixás e ancestrais, “o mistério (*awô*) constitui um aspecto importante na invocação das forças cósmicas, práticas ritualísticas e transmissão do conhecimento. (THEODORO, 2008, p. 73). [...] El culto a los ancestros: a los ancestros animales, a los ancestros frutales, a los ancestros humanos, a los muertos”. (SANTOS-FEBRES, 2009, p. 92).

De tudo que pude escrever, pensar, sentir e operar teoricamente acerca dos assentamentos de resistência, o segredo ganha contornos de reflexão teórica e consciência de sua prática. Segredo como fundamento aprendido com *las ancestras*. É importante indicar, desde já, que ao compartilhar saberes e conhecimentos religiosos do candomblé, não há registro de imagens ou detalhes de rituais. Este texto se move a partir dessa ética: Awô!

Nessa escrita, o segredo, o uso de ferramentas e conhecimentos teóricos, possuem suas exigências próprias. O segredo “circula enquanto tal, mas sem a necessidade de revelação”. Por tais razões, as palavras, os gestos, os sons, os objetos, os cânticos, os sentidos. “O sopro vital!”. Uma ética captada. Logo, isso pode “conduzir o axé”. Todavia, não se pode dizer tudo! Essa é uma parte desse jogo para assentar as nossas resistências. (SODRÉ, 2005, p. 123).

***Ewè* (folha) em toda liturgia**

Não me parecia, então, adequado, ir ao ritual da Sassanha, sem contextualizar a obra. Contextualizar é importante para uma atribuição adequada de sentido, de modo que, por ora, apenas algumas circunstâncias podem ser compreendidas. Neste ritual epistêmico, sublinharei outras abordagens, pois o romance *Fe en Disfraz* continua como objeto de especulação sobre os assentamentos de resistência.

Assentamentos de resistência são criados como uma forma de resistência política, social ou ética. Por meio da literatura, ensaios, poesia e outras formas de expressão, desempenham um papel significativo na promoção da conscientização sobre questões sociais, raciais e políticas. Oferecem uma perspectiva única e crítica sobre as dinâmicas sociais, expondo as desigualdades e opressões enfrentadas pelas mulheres negras latino-americanas e caribenhas.

Todavia, feitas estas preparações, voltemos às indagações: *Fe en Disfraz* pode ser lido somente como uma narrativa afrodiaspórica escrita por uma intelectual negra que traduz a captura, a travessia e o cativo de nossas ancestrais na América Latina e Caribe hispânico? Reverbera uma práxis negra intelectual assentada na ancestralidade negro-africana e na história de *las ancestras*? A narrativa apresenta traços da memória afro-atlântica e os seus significados culturais? O corpo negro feminino é traduzido como o lugar da memória negro-diaspórica? Investe-se nos assentamentos de histórias de nossas antepassadas africanas e negras, enfatizando os legados de resistência

empreendidos na diáspora? Nessas cenas, encontramos os assentamentos de resistência que fazem emergir saberes, narrativas e epistemes silenciadas por epistemologias dominantes? Na narrativa, localizamos os assentamentos de resistência que restituem a nossa humanidade violada pela dominação colonial e restabelecem o protagonismo de nossas existências?.

De acordo Mayra Santos-Febres, cada rito convoca uma força da qual surgem os nomes e os deuses. Nessa Fé disfarçada, “surgem também, os ancestrais, aquelas/es que foram descobrindo os ciclos da colheita e da pesca, os movimentos dos astros, as maneiras como tudo o que vive está conectado com sangue que flui, com os minutos que passam”. São os ancestrais (e a colheita de seus saberes) que nos fixam no tempo. Os saberes que os ofós despertando o seu poder e força para conectar com essa magia é o grande Awô.

Partindo de *Fe en Disfraz*, a hipótese dos assentamentos de resistência na produção de conhecimento de escritoras e intelectuais negras diaspóricas latino-americanas e caribenhas, colocamos em conexão a outras narrativas: Maria Firmina dos Reis (*Úrsula*, 1859); Aline França (*As mulheres de Aleduma*, 1981); Maryse Condé (*Eu, Tituba: Bruxa Negra de Salem*, 1986); Jamaica Kincaid (*A autobiografia de minha mãe*, 1996); Carolina Maria de Jesus (*Diário de Bitita/1977*); Conceição Evaristo (*Ponciá Vicêncio*, 2003/ e *Becos da Memória/ 2006*); Ana Maria Gonçalves (*Um Defeito de Cor*, 2006); Alice Walker (*A Cor Púrpura*, 1982); Miriam Alves (*Bará: na trilha do vento*, 2015/ *Mareia*, 2019); Eliana Alves Cruz (*Água de Barrela*, 2016/*O crime do cais de Valongo/2018*), entre outras³⁵.

No entanto... como conduzir a uma eventual materialização das suposições aqui levantadas? Santos-Febres orienta caminhos: “[...] mi piel era el mapa de mis ancestros”. (SANTOS-FEBRES, 2009, p. 89). “Fe disfarçada é muitas coisas, mas também é um romance sobre a memória, da ferida que é lembrar”. Logo, é uma obra para o recordar/visibilizar os nomes de nossas ancestrais: “ancestros femeninos escogidos —Xica, Petrona, Mariana—. Todas, Fe, y yo!”. (SANTOS-FEBRES, 2009, p. 45).

³⁵Os romances afrodiaspóricos não constituem o meu *corpus* de investigação. As cenas criadas funcionam como códigos de entrada para tornar operatório o conceito de assentamentos de resistência. Ressalto ainda que observo os assentamentos de resistência se inscreverem na teoria, na crítica e na ficção de autoria negra feminina. Por trazerem a ancestralidade negro-africana e as histórias e os legados de resistência *de las ancestras*, promovendo o protagonismo de nossas existências e restituindo a nossa humanidade violada, especulamos que, além dos ensaios críticos e contos, os assentamentos de resistência se tecem nessas narrativas.

1.3 Omin para quartinhas

Diosa te salve, Yemayá
llena eres de ashé
la babalawo sea contigo
bendita tus hijas que toman
la justicia en sus manos
y bendito es el fruto de tu
océano-río Oshún
Santa Yemayá
madre de diosas
[...]
rueguen por nosotras los orishas
Obatalá
Orula madre y padre
[...]
ahora y en la hora
de la libertad
de la desobediencia civil
[...]³⁶
*En honor a Nosotras las Mujeres
y nuestro ejército*
[...]
Que a deusa Yemanjá nos salve
com seu asé
o babalawo esteja contigo³⁷
abençoe suas filhas que levam
a justiça em suas mãos
e abençoado é o fruto
do seu oceano-rio Osún
Santa Yemajá
mãe de deusas
[...]
Que os orixás nos abençoem
Obatalá
Orumilá mãe e pai
[...]
agora e na hora
de liberdade
de desobediência civil
(ARROYO PIZARRO, 2018, tradução nossa)

Neste tópico, desejo realizar outros rituais epistêmicos, visando construir uma compreensão mais abrangente acerca do conceito de assentamentos de resistência na produção de conhecimento (literatura e crítica) de escritoras e intelectuais negras

³⁶Publicado em 08 de março de 2018 no Blog Afrofemininas. Ver em <https://afrofemininas.com/2018/03/08/diosa-te-salve-yemaya-yolanda-arroyo-pizarro/> acesso em 22 de julho de 2018.

³⁷Babalawo (sacerdote de *Ífá*) é um sábio da cultura afro-brasileira, especialmente do candomblé. Orunmilá – o deus do oráculo – transmitiu o segredo para os babalaôs (pai-de-santo) – que são os sacerdotes do oráculo de Ifá.

diaspóricas brasileiras e porto-riquenhas. Num contexto em que me esforço em formular essa hipótese, estabelecemos uma conexão com as águas e as quartinhas.

Em princípio, nos versos que reverenciam a ancestralidade negro-africana, trataremos da dimensão especial das quartinhas nos assentamentos de orixá. Por sua vez, a água assume também um significado consoante às memórias da escravização e às relações aos assentamentos. Sendo assim, parto da premissa de que as águas possuem uma conexão com a práxis de escritoras e intelectuais negras diaspóricas e os assentamentos de resistência. As águas do Atlântico, dos oceanos, dos rios, das cachoeiras, dos mares.

Águas das Yabás, das mães rainhas, Oxum e Iemanjá, são invocadas nos versos diaspóricos da intelectual negra caribenha Yolanda Arroyo Pizarro (2018). Donas dos domínios das águas doces e salgadas: Iemanjá, orixá feminino ligada às águas salgadas, responsável por todos nossos oris (cabeças); e, Oxum, orixá feminino ligada às águas doces, responsável por todos os ventres. Águas ligadas à fecundidade, à maternidade, à feminilidade, à riqueza, à liberdade... os mistérios da vida e espiritualidade. Dessa maneira, as águas são a personificação do sagrado e poder feminino ancestral.

Quanto à personificação do poder feminino e ancestralidade, as águas estão relacionadas com as várias Yabás do candomblé: **Obá** (orixá do rio Obá ou Níger); **Oyá** (também conhecido como Iansã, tem o nome proveniente do rio do mesmo nome na Nigéria); Oyá, além de orixá das águas, é também do elemento ar, dos ventos. **Oxum** (orixá das águas doces, seu nome advém do rio Osun, que corre na região de Ijexá e Ijebu, também na Nigéria); Oxum, por exemplo, além de ser orixá das águas doces, é também das cachoeiras. **Iemanjá** perdeu o rio Níger, e no Brasil ganhou o mar. Iemanjá (rainha do rio Oxum, na África) ganhou outros arquétipos. (PRANDI, 2001/ 2005).

Elemento da natureza, de potência transformadora, a água, fonte da vida e de axé, é indispensável no litúrgico contexto nagô-iorubá. As águas e as quartinhas são artefatos de culto, de encantamento e de vibração de nossas divindades (orixás, nkisi, voduns). Ambas se unem na profundidade de seus mistérios. São como duas em uma. Vida, criação e renovação. As águas e as quartinhas integram os assentamentos dos orixás e são imprescindíveis para proteção de nossas passagens desde o ritual do ìpàdè³⁸.

³⁸É um ritual feito antes de qualquer cerimônia interna ou pública do Candomblé. Exú é sempre o primeiro a ser homenageado. A palavra *Ipádé* significa “encontrar com”. Encontro entre vivos e mortos. Ver *Meu Tempo é Agora* (2010, p.181).

Do oceano-rio

Nesse oceano-rio de Yolanda Arroyo Pizarro, recorro ao cosmo e às influências espirituais das águas e quartinhas para evocar os domínios do axé e contribuir no adensamento da compreensão dos assentamentos de resistência. Com isso, capturamos outras dimensões simbólicas (ancestral, afetiva, identitária, religiosa, social) da vida em diáspora.

Na poesia *Diosa te salve, Yemayá*, notamos que as referências negro-africanas conseguiram sobreviver e se ressignificar nas águas do Caribe (Porto Rico). Assim, localizamos a forma de sentir, existir e dar significado à vida através da ancestralidade negro-africana. Aliás, tendo isso em vista, como práxis intelectual, observamos a tentativa do sujeito poético em superar o distanciamento de seus lugares de origem; de vivência de um tempo-espaço; mobilizando práticas litúrgicas assentadas nas energias dos orixás e aos ancestrais.

Segundo George Reid Andrews e Alejandro de la Fuente (2018, p. 19), os nossos antepassados africanos “começaram a chegar às ilhas do Caribe no início do século XVI, e a escravidão não foi totalmente abolida nessas ilhas até 1886, quando os últimos escravos foram emancipados em Cuba”. Trabalhando numa perspectiva “dos estudos afro-latino-americanos”, esses autores enfatizam que, somente dois anos depois, o Brasil tornou-se o último país das Américas a abolir a escravidão³⁹. Quanto a Porto Rico, o regime colonial permaneceu até 1873. (ANDREWS & DE LA FUENTE, 2018, p. 19).

Assim descrito, o Caribe foi o local do primeiro encontro entre Cristóvão Colombo e o continente americano, em 1492. Constituída por diferentes ilhas, anteriormente habitadas pelas populações Tainos, Caraíba e Galibi, a região foi colonizada/explorada por diferentes povos: espanhóis, franceses, ingleses, holandeses, dinamarqueses e, posteriormente, por estadunidenses. Ao longo dos mais de três séculos de colonização, o arquipélago foi também o lugar onde aportavam os primeiros navios negreiros, trazendo ancestrais africanos sequestrados para serem depois transferidos e escravizados em diferentes locais das Américas. Portanto, as ilhas do Mar do Caribe guardam histórias de genocídio, escravidão e brutalidade física contra africanos e taínos (indígenas).

³⁹Por razões históricas, o Brasil é a segunda maior população afrodescendente do mundo, superada em tamanho apenas pela Nigéria.

Logo, Stuart Hall (2003, p. 30) concorda que “denominamos Caribe renasceu de dentro da violência e através dela”. Trata-se de uma região marcada pela “conquista, expropriação, genocídio, escravidão e pelo sistema de engenho”. Por outro lado, o intelectual jamaicano diz que “a cultura caribenha é essencialmente impelida por uma estética diaspórica”, marcada pela impureza, a mistura e a transformação. (HALL, 2003, p. 34).

De acordo com Hall, o Caribe se tornou um dos “cenários chave para o apogeu do imperialismo no final do século XIX”. Porém, no século XX, “a região também é marcada por duas guerras mundiais”, pelos movimentos de independência e pós-colonial. (HALL, 2003, p. 35). Das várias ilhas e estados, o território experimentou movimentos pela descolonização no pós-guerra, no processo de insurgências das colônias europeias na Ásia e a África⁴⁰.

De modo geral, o autor considera que “retrabalhar” a África na trama caribenha se converte no “elemento mais poderoso e subversivo de nossa política cultural” no século XXI. Dentro dessa narrativa, é uma oportunidade para reler e reinterpretar uma África na diáspora, cujos “sinais e o traços” estão por toda a parte. Por isso, África vive não apenas na “retenção das palavras e estruturas sintáticas africanas na língua”, mas nos ritmos, nos jeitos de ser e “falar do povo caribenho”. (HALL, 2003, p. 40).

No caso da região caribenha, Porto Rico é uma ilha situada geograficamente no Caribe hispânico. É um espaço interessante para pensar as relações raciais, assim como muitos aspectos da experiência colonial e diaspórica. A ilha caribenha não conquistou a soberania política e vive uma situação pós-colonial peculiar até 2020. Em 1898, a derrota espanhola frente aos Estados Unidos teve como um de seus principais desdobramentos o domínio norte-americano sobre suas antigas colônias (Cuba, através da Emenda Platt à Constituição; Porto Rico; Filipinas e a ilha de Guam, no Pacífico).

Na geopolítica do século XX, a região permanece como colônia política dos Estados Unidos desde 1902. A partir de 1952, a ilha caribenha obteve o estatuto de Estado Livre Associado. Mas, essa condição revela que Porto Rico experimenta uma forma de dominação colonial ou pós-colonial imposta pelos norte-americanos. A presença dos estrangeiros reforça também o racismo na ilha caribenha, estimulando a

⁴⁰A Revolução Haitiana, também conhecida por Revolta de São Domingos (1791 – 1804), foi considerada um período de conflito brutal na colônia de Saint-Domingue, levando à eliminação da escravidão e, por conseguinte, à independência do Haiti, tornando-o a primeira república governada por pessoas de ascendência africana. O Haiti foi o segundo país americano a conquistar a independência. A ilha de Cuba se tornou independente em 1902, mas esteve sob a influência dos EUA até a Revolução Cubana, em 1959.

negação das identidades negras, embranquecimento da população ancorado no discurso de uma pretensa democracia racial.

Dessa perspectiva, ao mesmo tempo, em que Porto Rico pode ser reconhecida como uma ilha caribenha, há também demandas geopolíticas que inserem o país no contexto latino-americano ou nas discussões sobre o afro-latino-americano. Esse aspecto geográfico e debate político aproximam Brasil e Porto Rico. Contudo, aqui, a partir do que foi lido nos textos de Mayra e Yolanda, optamos por situar/tratar como uma região do Caribe hispânico. Preferimos reconhecer a região como uma parte do Caribe Negro.

No que concerne à temática racial, aparecem outras confluências entre Brasil e Porto Rico. Nesse sentido, alguns pontos interligam os dois países: a herança da escravização colonial; a negação da influência negro-africana na formação identitária e cultural; a interpretação das relações raciais; a negação ao racismo; o racismo estrutural; a intolerância religiosa; a democracia racial defendida pelas elites econômicas, políticas e alguns intelectuais; a vulnerabilidade social e econômica da população negra.

Embora não enfatize a presença de mulheres africanas e negras em rebeliões e cimarronajes, a obra Guillermo A. Baralt *Esclavos rebeldes: conspiraciones y sublevaciones de esclavos en Puerto Rico (1795 – 1873)* também promove uma revisão na historiografia porto-riquenha. Criticado por Yolanda Pizarro no ensaio *Por que Hablar de las ancestras*, por trazer apenas o protagonismo masculino “en las conspiraciones y sublevaciones de esclavos”, é uma obra que enfatiza a presença negro-africana no Caribe. (ARROYO PIZARRO, 2013, p. 24).

Por tal constatação, Jalil Sued Badillo y Ángel López Cantos (1986) realizam uma investigação sobre a temática racial em Porto Rico, promovendo uma revisão profunda na historiografia durante a época colonial. A partir de uma série de investigações, concentradas entre os séculos XVI e XVIII, analisando o ciclo da escravização, ambos defendem que a racialização dos porto-riquenhos começa com a colonização espanhola⁴¹.

Ademais, partindo de um conjunto de fontes documentais, Badillo e López Cantos, numa perspectiva que distanciada das narrativas produzidas por epistemologias dominantes, traçam os caminhos para se repensar a trajetória dos nossos ancestrais,

⁴¹Em Porto Rico, a cidade de Loíza é considerada um dos máximos expoentes da cultura negro-africana. No século XVI, a região recebeu um contingente expressivo de escravizados pela Coroa Espanhola para trabalhar nas minas de ouro.

silenciada pelo racismo epistêmico e o epistemicídio no Caribe. Entre as inúmeras abordagens, os historiadores enfatizam modos de vida das formas culturais africanas.

Em *Puerto Rico Negro*, além de demonstrarem a existência de povos africanos por todo o Caribe, Sued Badillo e Ángel López Cantos defendem que a população negra não se limitava aos escravizados. Os ensaios oferecem relatos impressionantes de seres humanos livres com suas visões de mundo a partir de um elo muito forte com a ancestralidade. Os autores visibilizam momentos de transição do cativo a liberdade, enfatizando laços e redes de sociabilidade, insurgências negras, vidas comuns e casamentos.

Por todas essas razões, com suas raízes coloniais e ressaltando as complexidades política, econômica e social, Brasil e Porto Rico guardam semelhanças históricas. De maneira particular, nesses e em outros aspectos, Esmeralda, Conceição, Mayra e Yolanda também têm os seus caminhos encruzilhados, especialmente quando a tarefa intelectual potencializa uma revisão de narrativas canônicas em seus respectivos países. A esse respeito, essas escritoras e intelectuais negras diaspóricas comparecem movidas por sentimentos de justiça e liberdade, insurgem-se com assentamentos de resistência.

Agó, Omi mimọ!

Segundo a Ialorixá e intelectual negra Mãe Stella de Oxóssi (2014), no Candomblé, vários são os objetos sagrados feitos de barro. Além da manifestação mítica, a quartinha, o pote, a talha “todos são utensílios ricos em simbolismos”. Na quartinha, guarda-se a água, “símbolo de vida, que deve ser sempre renovada”⁴². Sacralizadas em cerimônias, as quartinhas estabelecem um poderoso laço entre a pessoa e o seu orixá. De barro ou de porcelana, dependendo do orixá, as quartinhas são portadoras de axé e, por esse motivo, jamais podemos deixá-la secar. A ideia de um desígnio pessoal, as quartinhas ficam perto do assentamento. Nesse sentido, quando de barro, elas transpiram e parecem ter vida própria. E o axé, a força sagrada, transmite-se.

Segundo Sodré (1988, 2017), o axé é uma força de ação — realização apoiada no corpo, convertido num paradigma de pensamento. “A transmissão do axé implica em comunicação de um Cosmos que já inclui passado e futuro”. Já, para Helena Theodoro

⁴²<https://www.geledes.org.br/mae-stella-que-maus-atos-nao-quebrem-vasos/> acessado em 06 de junho de 2018.

(2008, p. 66), sendo “o *axé* (poder) uma força contida e transmitida por certas substâncias”, por meios materiais e simbólicos.

Para Oyèrónké Oyèwùmí (2016, p. 66), o conceito de *axé* é igualmente “central para a espiritualidade iorubá”. “*Axé* se traduz como poder, autoridade, comando”. O *axé* está presente em “todas as coisas vivas e não-vivas”. Há, sem dúvida, fontes diferentes de *axé*. Por esse motivo, tanto as águas quanto as quartinhas são portadoras de *axé*.

Portadoras de fundamento, as águas estão em todos os rituais das religiões de matriz africana, ao serem veiculadoras de mensagem à mobilização das divindades no *orun* (céu) e no *aiê* (terra). Seguramente, é o agente de purificação de nossos caminhos, pois as águas banham, limpam, nutrem...

É, pois, nesse espaço de águas sagradas e quartinhas cheias que assinalamos outros fundamentos epistêmicos para realizar os assentamentos de resistência. As quartinhas criam movimentos e transpiram a energia de *Omi mimọ*. Essa energia cheia de *axé* e vida que restabelece o protagonismo de nossas existências, restitui a nossa humanidade violada e reencanta o mundo.

1.4 No fiar de contas

Meu Rosário

Meu rosário é feito de contas negras e mágicas.
Nas contas de meu rosário eu canto Mamãe Oxum e falo
padres-nossos, ave-marias.

Do meu rosário eu ouço os longínquos batuques do
meu povo

e encontro na memória mal-adormecida
as rezas dos meses de maio de minha infância.

[...]

As contas do meu rosário fizeram calos
nas minhas mãos,

[...]

As contas do meu rosário são contas vivas.

(Alguém disse que um dia a vida é uma oração,
eu diria porém que há vidas-blasfemas).

Nas contas de meu rosário eu teço entumecidos
sonhos de esperanças.

Nas contas do meu rosário eu vejo rostos escondidos
por visíveis e invisíveis grades

e embalo **a dor da luta perdida nas contas
do meu rosário.**

Nas contas de meu rosário

eu canto,

eu grito,

eu calo.

[...]

eu falo de mim mesma em outro nome.

E sonho nas contas de meu rosário lugares, pessoas,
vidas que pouco a pouco descubro reais.

Vou e volto por entre as contas de meu rosário,
que são pedras marcando-me o corpo-caminho.

E neste andar de contas-pedras,
o meu rosário se transmuda em tinta,

me guia o dedo,

me insinua a poesia.

E depois de macerar conta por conto do meu rosário,
me acho aqui eu mesma

e descubro que ainda me chamo Maria.

(EVARISTO, Conceição Evaristo em

Poemas de recordação e outros movimentos,
p. 16-17, grifos meus).

Os fios de contas ou guias desempenham inúmeros papéis para os povos de terreiros. Por meio de um sistema de cores predefinido, identificamos quem é o orixá. Quando usadas como braceletes, colares, bordadas nas palhas ou nas vestimentas, associamos a pessoa ao seu orixá: desde o grau de iniciação no candomblé e até as nações (Kêtu, Jeje e Angola). Em termos de filiação mítica, revelam outros laços de devoção. Os fios de contas são de uso obrigatório para quem quer se tornar um filho de

santo do candomblé. Catalisadores de forças com seus poderes míticos e litúrgicos, são utilizados como amuletos de proteção espiritual. Podem ser encontrados e utilizados em uma variedade de formatos e materiais: miçangas, cerâmica, contas de vidro e bolas. Com os seus significados mágicos, tornaram-se signos de emancipação e liberdade.

Nessa vinculação sagrada, ao trazer o simbólico das contas, brajás, guias ou colares de santo, além de resguardar, cada fio de conta tem um significado e conta uma história de nossa. Seus coloridos deixam fluir o que os unia, a luta e a resistência mediante gestos, dança, canto e práticas religiosas. Os fios de conta são bordados com palavras e sentidos: “[...] nas contas eu canto, eu grito, eu calo...”. Eu resisto e re-existo. (EVARISTO, 2008, p. 16-17). Os fios de contas lavadas com *omi ewé mimo* (água com folhas sagradas), evidenciam aspectos da religiosidade e ancestralidade negro-africana na diáspora. As cores, os adornos e a riqueza de materiais transformam-se em um dos símbolos de grande valor espiritual. Mais do que isso, os fios e as folhas sagradas são elementos de resistência numa complexa rede de comunicação com os orixás e os ancestrais.

Neste tópico, dos colares feitos de contas que levam o nome de guias, tecemos os fios, a gama de cores e as formas, a montagem de seus usos e significados para os assentamentos de resistência. Conforme Conceição Evaristo, nesse andar de contas-pedras munidas de fé, os rituais epistêmicos se firmam como se fosse um rito de preparação, de lavagem e de entrega dos fios-de-contas para assentar os conceitos. De contas-pedras douradas e cristalinas que se transmudam em tinta, ouço longínquos batuques guiando os nossos dedos. Criar as miçangas e compartilhar suas histórias e saberes, pois, elas carregam um profundo significado político e cultural. Com os fios de contas translúcidas de Mamãe Osun e Iemanjá, insinuamos os assentamentos de resistência na produção epistêmica de Esmeralda Ribeiro, Conceição Evaristo, Mayra Santos-Febres e Yolanda Arroyo-Pizarro.

Macerar as contas-pedras

Por que tantas mulheres negras têm devoção a Nossa Senhora do Rosário? Sem aprofundar o assunto, esse gesto pode ser fruto de uma conversão “ao catolicismo no Brasil” e a familiarização com a devoção a Nossa Senhora do Rosário, mas existem outras hipóteses levantadas pela historiadora Mary Karasch (2012, p. 54). Embora utilizassem o rosário católico no pescoço, as mulheres negras “rezavam em sua língua”.

Além disso, a pesquisadora diz que o uso do rosário parecia “despertar a sensação de estar em pátria”. Muitas também consideravam como “um talismã contra o mal”.

Por outro lado, Jurema Werneck (2008, p. 79) lembra que essas práticas ritualísticas ressignificadas na diáspora também ocorriam dentro de “associações religiosas abrigadas no interior dos rituais cristãos”, especialmente “na religião católica hegemônica no período escravocrata”. Essas irmandades, como eram chamadas essas algumas associações “tiveram grande importância no estabelecimento de condições materiais de subsistência e sobrevivência para as mulheres de diferentes etnias africanas e para as afro-brasileiras”. (WERNECK, 2008, p. 79).

Ainda segundo a intelectual negra brasileira, as irmandades negras “propiciaram as articulações necessárias para o confronto ao regime da época”, assim como desenvolveram um poder de agência e “estratégias políticas de massa, como as revoltas urbanas” e a preservação de rituais religiosos negro-africanos. (WERNECK, 2008, p. 55). Dessa forma, nossas ancestrais também conquistaram a “permissão para homenagear seus santos numa capela lateral de outra igreja”, entre elas Nossa Senhora do Rosário e Santa Efigênia (tida como uma princesa da Núbia). (KARASCH, 2012, p. 55). Algumas dessas são atuantes até hoje, como a irmandade da Boa Morte, no interior da Bahia. Nas irmandades, palenques ou quilombos tecemos fios de nossa resistência coletiva:

Vinculada à igreja católica, ela reúne mulheres negras idosas da mais alta hierarquia das religiões afro-brasileiras, especialmente do Candomblé. Seus rituais públicos explicitam as articulações entre religiões e matrizes culturais, ainda que seus mistérios sejam profundamente afro-brasileiros. (WERNECK, 2008, p. 55)

Disto isso, as irmandades foram espaços onde nossas mais velhas tinham autonomia e costumavam exercer papéis de liderança. Normalmente, eram mulheres negras livres e libertas, as quais tinham funções destacadas na estrutura religiosa e administrativa. Nelas, “podiam-se honrar os santos negros e consolar os irmãos com ritos religiosos fundamentais”, inventar padroeiros para si e inclusive arquitetar maneiras de obter a própria liberdade. (KARASCH, 2012, p. 55).

No amassi

No ritual de fiar e trançar as miçangas, que, além de unidas, estão protegidas pelas Yabás, como interpretar a práxis de escritoras e intelectuais negras diaspóricas? Do ponto de vista de uma canalização e composição de forças de nossos guias, vou e

volto por entre as contas de meu rosário, “que são pedras marcando-me o corpo-caminho”. (EVARISTO, 2008, p. 16).

Dos gestos de leitura: como interpretar e teorizar a partir da produção de conhecimento de Esmeralda, Conceição, Mayra e Yolanda? E quanto aos assentamentos de resistência? Dos primeiros fios simples, como pensar a existência de uma práxis intelectual negra ou práxis de escritoras e intelectuais negras diaspóricas sob a ótica dos assentamentos de resistência? No que diz respeito aos fios de contas, utilizarei as miçangas miúdas, fios com pedras e contas de vidro que estão cheias de axés, do *amaci*, lavagem com as ervas sagradas. Quanto aos assentamentos de resistência? São modos de produzir conhecimento que no mistério e no encantamento nas forças do axé de herança familiar? Saberes encontrados nas escrituras e oralituras de mulheres negras na diáspora? Aquilo que constitui, afeta e inquieta como sujeitos diaspóricos experimentando a dispersão, a perda, a dor, mas o reencontro? Organização de um pensamento negro-africano tornado tessitura/elemento do enredo ficcional? Lugar de gestação criativa de teorias negras assentadas? Reflexo de uma práxis negra intelectual eloquente das feministas negras diaspóricas? Territórios de insurgências negras epistêmicas? Na perspectiva da ancestralidade negro-africana e na história de las ancestras, restabelecem o protagonismo de nossas existências, restituem a nossa humanidade violada e reencantam o mundo.

Ìlèkè (fio de contas)

Ao levar em consideração algumas questões teóricas já mencionadas/assentadas, podemos trançar/compreender outros sentidos inscritos. Daí em diante, a partir de múltiplos trançados, a montagem de cada colar em um fluxo contínuo, a composição de miçangas coloridas se refaz e se entrelaça. No contexto de uma “insurgência negra”, da produção de um pensamento negro transgressor ou insurgente de Cornel West (1999)? Na categoria política e cultural de uma amefricanidade de Lélia Gonzalez (1988b)? Uma práxis intelectual que se torna um instrumento para a luta pela libertação e descolonização mental de todas as pessoas oprimidas e/ou exploradas em bell hooks (1995)?

Deriva do conceito de afrocentricidade delineado por Molefi Asante (1970 – 1980) como possibilidade de produção de conhecimento negro-assentado? No contexto de uma “vivência da afro-descendência em todas as suas dobras” agenciada por Leda Maria Martins (1997, 2002)? Textualidades dos povos africanos e seus repertórios

narrativos e poéticos, seus domínios de linguagem e modos de aprender e figurar o real em Leda Maria Martins (2003)? Podem ser lidos numa perspectiva filosófica ou epistemológica ancorada na ancestralidade negra africana de Eduardo Oliveira (2007)? Situa-se na proposta conceitual de “transmigração” e “transatlanticidade” do corpo negro no Atlântico Negro (por exemplo, da senzala para o quilombo, do campo para a cidade...) de Beatriz do Nascimento (2006)?

São novas insurgências político-epistêmicas na proposta decolonial de Catherine Walsh (2008)? Na perspectiva de um uso criativo que as intelectuais negras têm feito “de sua marginalidade, do seu *status* de *outsider within*” (forasteira de dentro) na produção de um conhecimento negro feminista, conforme Patrícia Hill Collins (2016)? Em Geri Augusto (2016, p. 25), quando pensamentos “e as aberturas epistêmicas possíveis no universo acadêmico ou “quando conhecimentos marginalizados e multifacetados são postos”?

“É o pensamento nagô como provocação à reversibilidade dos tempos e à transmutação dos modos de existência” diaspóricos, segundo Muniz Sodré (2017, p. 24)? Os assentamentos de resistência estão fundados na “arkhé” para caracterizar as culturas que se fundam na vivência e no reconhecimento da ancestralidade de Muniz Sodré (1988)? Seria “a literatura-terreiro que se liga aos textos produzidos desde o corpo negro permeado pela cosmogonia africana e negro-brasileira” de Henrique Freitas (2016)? Ou permeado pela cosmogonia africana e negro-diaspórica?

São compostos dos assentamentos literários da escritora-poeta negra Paula Melissa — Mel Adún (2017)? Rastros da história, memória e concepção filosófico-religiosa da cultura ioruba na América do Sul e das Ilhas Caribenhas lembra Wándé Abimbólá (2011)? “A escrita negra enquanto transescrita que, semelhante às práticas de cura de trauma, atravessa o luto na tentativa de trabalhar a perda e a ausência?” de Roland Walter (2009).

Na visão de Carole Boyce Davies (1994), delinea a experiência de mulheres negras como um documento histórico marcado pelo gênero e pela raça que permite compreender mais claramente os múltiplos movimentos da diáspora caribenha e das migrações em geral? Uma práxis assentada numa desobediência, numa prática de liberdade nas reflexões e propostas de Ângela Davis (2016)? Saberes estético-corpóreos como resistência e luta em Nilma Lino Gomes (2017)? Possibilidade de construir para si um lugar de enunciação negro assentado, ou seja, “um lugar de fala” na visão de Djamila Ribeiro (2017)? A partir da noção de epistemicídio cunhada pela filósofa negra

brasileira Sueli Carneiro (2005), que explica que o epistemicídio como uma das estratégias de desvalorização do mundo branco e burguês para negar ou ocultar as contribuições do continente africano e da diáspora africana ao patrimônio cultural da humanidade?

Trata-se de uma perspectiva que adotada por Ramón Grosfoguel (2007) ao propor uma reflexão acerca do racismo epistêmico e a descolonização do conhecimento, incluindo a perspectiva/cosmologias de visões de outros pensadores críticos, incluindo intelectuais negras? Nesses fios de conta, juntam-se os enredos de descolonização do conhecimento que se tecem nos domínios de pensamento e prática de Grada Kilomba (2019)?

Cada fio de conta um saber, uma prática, um rito. Desde a confecção e utilização dos fios de contas, é sempre um exercício da criatividade: a montagem, a lavagem e a entrega. Dos primeiros fios: colares confeccionados com pedras, conchas, madeiras, sementes, ossos, dentes de animais, pérolas, búzios, ferro (para Ogum); até outros traçados diaspóricos com miçangas fiadas: Yian/Inhãs, Delogum, Lagdibá /Delogum e Brajás.

Os fios de contas contam e recontam as estratégias de resistência na diáspora. Fios de conta da ancestralidade negro-africana. Fios que tecem os ensaios críticos e contos e entrelaçam os assentamentos de resistência. Parafraseando Conceição Evaristo (2008), há contas vivas de um rosário poetizado e narrado (com cores variadas) por escritoras e intelectuais negras diaspóricas. É possível compreender que fios se tecem continuamente.

Fios, búzios e miçangas se entrelaçam... e, em certa maneira, nesse texto, um longo colar de significações se firma. Os rosários, as pedras, as missangas, os búzios nos mais variados arranjos, tamanhos, sentidos. Esses elementos simbólicos marcam a práxis de intelectuais negras... Numa discussão epistêmica que inclui tantas indagações, os rituais continuam. Vou falar de Ori. Cuidar do Igbá-Orí!. Escrita-bori... Dar de comer a cabeça.

1.5 Igbá-orí: cabeça que carrego⁴³

[...] Que minha mãe Iyemonjá Ogunté, alimente e frutifique nossas cabeças para dias melhores em nossas tão árduas vidas cidadãs!
Beatriz Moreira Costa /Mãe Beata de Iyemonjá⁴⁴

[...] vou escrevinhando **um poema-bori** que harmoniza **minha cabeça**, diminuindo a ansiedade, o medo, a dor, a tristeza, trazendo esperança, a harmonia. (ESMERALDA RIBEIRO, 2016, p. 163, grifos meus)⁴⁵.

Assentar o *Igbá – Ori*. Nesse tópico, a partir do “poema-bori” de Esmeralda Ribeiro, vou ensaiar algumas ideias para reverenciar a natureza e constituição filosófico-religiosa do *Ori*. No *Ori*, reside a personalidade e o Odu (destino) de uma pessoa. *Ori* é uma força mítico-sagrada de dimensão sensível de todas as escritoras e intelectuais negras diaspóricas latino-americanas e caribenhas. *Ori* é uma parte fundamental para existir os assentamentos de resistência.

“*esi ondaye orisa lo npa eni da*”

“Ori é o criador de todas as coisas

Ori é que faz tudo acontecer, antes da vida começar”.

E, por que louvar o Ori? Mãe Beata de Iemanjá e Esmeralda Ribeiro respondem com seus Oris e escritas. O Ori é o regente de nossas decisões e emoções a determinados estados e atitudes frente ao mundo. Ori é uma palavra da língua Iorubá que significa literalmente cabeça, possuindo dimensões simbólico-filosóficas importantes para compreensão de nossa vida-existência, ao ter a ver com intuição espiritual e destino.

Segundo o filósofo nigeriano Wandé Abimbólá (2011, p. 10), através de cerimônias ritualísticas, assenta-se a força dinâmica que, ao nascer, trazemos no Ori (cabeça-interior), Ori-cabeça e no Odú (destino). Ori é o Orixá pessoal, em toda a sua força, energia e distinção. Por isso, o Ori tem seu próprio assentamento. “*Ori é o elemento que representa o destino humano*”.

⁴³O título desse tópico faz referência à Matripotência: iyá nos conceitos filosóficos e instituições sociopolíticas [iorubás] Oyèrónkè Oyèwùmí (2016), assim como se agrega ao estudo realizado por DIAS, João Ferreira. À cabeça carrego identidade: o *orí* como um problema de pluralidade teológica. *Afro-Ásia* [online]. 2014, n.49, p.11-39.

⁴⁴Ver texto completo de Mãe Beata de Iemonjá em Olhardeumcipo.blogspot.com/2016/03/mae-beata-de-iyemonja-afirma-que-nao-vai.html acessado em 07 de março de 2019.

⁴⁵Trecho de um ensaio de Esmeralda Ribeiro intitulado *Quem disse que meu lugar é na cozinha?* publicado no livro organizado por Dawn Duke *A escritora afro-brasileira: ativismo e arte literária*.

Para Abimbólá, Ori é a síntese de nossa existência no Aiê (terra). Igba ori, ou ibá ori o é o nome do assentamento sagrado da cabeça de um sujeito na cultura iorubá. (ABIMBÓLÁ, 2011, p. 10). Dessa forma, no pensamento iorubano, uma pessoa é compreendida como sendo o seu corpo ou seu ara (corpo); *emi* (mente/alma) e ori (cabeça interior). Em síntese, o Ori comporta um importante conceito metafísico, espiritual e mitológico para os povos iorubás.

Por outro lado, Oyèrónké Oyěwùmí (2016, p. 59), talvez o conceito mais importante na articulação da cosmopercepção iorubá seja orí. Nessa explicação, orí-inú (cabeça interna) e orí-òde (cabeça externa). “Orí é elaborado como a sede do destino ou sina individual”. Portanto, podemos dizer que “destino e sina são dois sinônimos para orí-inú”. Na cosmologia iorubá, a tarefa mais importante que enfrentamos na forma “pré-terrena é escolher um orí no Orum (outra dimensão do mundo), antes de fazer a viagem para a Terra”. Segundo a pensadora nigeriana, em Ifá, nós também “aprendemos que Orí é uma divindade de pleno direito”. Assim, uma narrativa de Ifá “nos diz que a divindade mais fiel e, a mais importante para o bem-estar de qualquer indivíduo é seu orí”. O Orí é o “mediador entre o indivíduo e outros orixás (divindades)”. (OYĚWÙMÍ, 2016, p. 60).

De acordo com Muniz Sodré (1997, p. 31), “o ser humano é indivíduo-corpo, com elementos singulares e intransferíveis na cabeça, ligados ao seu destino pessoal”. Assim, ara, emi e ori vão além dos atributos físicos ou concepção racional desenvolvida na perspectiva ocidental de pessoa, corpo, mente e alma. Corpo (*àrá*), cabeça (orí), espírito (emí), coração (okán) são portadores de conhecimento, de sabedoria, e, especialmente, de axé. Em uma ordem simbólica, um axé que se transmite, mas também se planta pela palavra. Transmitido e plantado como práxis negra.

Nessa ótica, além do Ara, emi e ori, “a pessoa é o resultado de forças divinas e naturais”. “Sua essência está indissociavelmente ligada às divindades e aos elementos da natureza”. (OLIVEIRA, 2003, p. 26). Diante disso, a pessoa não pode ser compreendida como um “ente individual”. A pessoa é o resultado de uma ação coletiva. (OLIVEIRA, 2003, p. 26).

Por outro lado, a despeito de sutilezas etimológicas, Abimbólá reforça que “o Orí é um importante componente da personalidade humana”. (ABIMBÓLÁ, 2011, p. 16). O Orí também atua como canalizador de poder e “identidade pessoal”. (ADEOFÉ, 2004). É, pois, “um intermediário entre cada pessoa e o orisá da família”. (ABIMBÓLÁ, 2011, p. 11).

Imediatamente, cada *Orí* é moldado no Orum (céu) por um artesão divino de nome Àjàlá (divindade oleira que fabrica os orís), ligado a Olódúmáré (ser supremo criador do ayê). Assim, “a porção original ou matéria original que cada cabeça é modelada, é o Ìpòrí de cada pessoa”, acrescentam Juana Elbein dos Santos e Deoscóredes M. dos Santos (2011, p. 3). Ela (cabeça) determina o Òrìsà ou entidade que deveremos cultuar, bem como estabelece “possibilidades e escolhas”. O *Orí* é uma divindade.

Desde antes do nascimento, durante toda vida e após a morte (Iku), o *Orí* é o guia, acompanha e ajuda a pessoa. O *Orí* referencia a nossa caminhada e assiste o cumprimento de nosso Odú (destino) no aiê (terra). *Orí* odè (cabeça exterior) e *orí* inú (cabeça interior ou mística). Grandeza espiritual “[...] todas as coisas boas que tenho no mundo, é ao meu *Orí* que devo agradecer. Meu *Orí* é só você. Meu *Orí*, eu te louvo”. (ABIMBÓLÁ, 2011, p. 8).

Ainda no contexto da filosofia africana, Abimbólá afirma que Àjàlá fabrica muitas cabeças e cada ser humano que vive no Orum — céu, e está para viajar para o aiê — terra, vai à casa de Àjàlá para escolher o seu *Orí*. E a vida do sujeito na terra dependerá crucialmente da escolha do *Orí* que ele fez: *Àjàlá mo orí mo yò àlà forí kòn/Àjàlá* fez a minha cabeça. O Oke ipori é a matéria da qual se faz a cabeça física e interna, o Ori (LUZ, 1995, p. 53). Ao modelar os Oris, Àjàlá trabalha com diversos materiais e, todos os dias, o artesão produz muitas cabeças diferentes: boas, fortes e fracas. Antes de nascer, “todo indivíduo é livre para selecionar qualquer tipo de *orí* [destino] que ele deseja, seja grande ou pequeno, assado ou sem assar”. (ABIMBÓLÁ, 2011, p. 10, grifos do autor). A escolha do Ori determinará nossa sorte e caminhos no aiê:

Enquanto Orìsànlá é o criador do corpo, e Olódùmarè é o responsável pela criação do èmí (alma), Ajàlá, “o oleiro que faz cabeças” no céu, é responsável pela criação do *orí* (cabeça interna), [ou *orí*-destino]. Após Òrìsànlá ter modelado os seres humanos [incluindo *orí*-cabeça], ele passa os modelos sem vida para Olódùmarè, que, ao dar-lhes o èmí, dá-lhes também sua força de vida vital. Os seres humanos, assim criados, movem-se para a casa de Ajàlá, que dá-lhes, um *orí* [destino]. (ABIMBÓLÁ, 2011, p. 9, grifos do autor).

Por que essa narrativa africana me interessa? Por que insistir nessa explicação? Carregar um *Orí*. Dar importância à cabeça. Louvar a cabeça. Dar de comer a cabeça. Na relação conceitual e semântica traduzida como práxis negra intelectual, dentre tantas, torna-se uma de nossas potências criativas. É um ponto de partida produtivo para

desafiar outros modos de produção de conhecimento. É a nossa fonte de sabedoria, concepção de si e cosmovisão assentada nos ensaios críticos e contos de Esmeralda Ribeiro, Conceição Evaristo, Mayra Santos-Febres e Yolanda Arroyo Pizarro.

Em uma das obras fundamentais de Beatriz Nascimento, no Filme “Ôrí”, produção que documenta os movimentos negros brasileiros entre 1977 e 1988, passando pela relação entre Brasil e África. Na obra, a intelectual negra brasileira afirma que Ôrí “significa uma inserção a um novo estágio da vida, a uma nova vida, um novo encontro”. (ÔRÍ, 1989, n.p). Segundo Nascimento, o Ôrí estabelece “enquanto rito e só por aqueles que sabem fazer com que uma cabeça se articule consigo mesma”. Desse modo, uma cabeça articulada consigo mesma se completa “com o seu passado, com o seu presente, com o seu futuro, com a sua origem e com o seu momento...”. (ÔRÍ, 1989, n.p)

Nas reflexões de Beatriz Nascimento, “existe uma linguagem do transe e a linguagem da memória, é, neste momento, que a matéria se distende e traz com muito mais intensidade a história, a memória, o desejo de não ter vivido em cativeiro [...]”. (ÔRÍ, 1989, n.p.). O Ôrí é o lugar/território simbólico da memória ancestral: da travessia até a liberdade. O Ori concentra nossa inteligência, segredos, heranças, memórias, histórias individuais e coletivas. Território de celebração da vida, da existência, de renascimento. Ori é o território de inspiração. Força de nossa espiritualidade que confere singularidade aos nossos caminhos. Ori, entendido como ancestralidade, desígnios, atribuições. O Ori é o território de outras narrativas e assentamentos de resistência.

Relendo Abimbólá, o Orí de escritoras e intelectuais negras diaspóricas é dotado de uma “forte personalidade”. Para tanto, na narrativa de Ájálá, ao renascermos, escolhemos cabeças consideradas boas. Visando cumprir uma trajetória marcada por lutas e disputas no campo da produção científica e em outros campos, selecionamos um Ori forte.

Pontuadas nas falas de Mãe Beata de Iemanjá e Esmeralda Ribeiro, em diferentes conjunturas, lutam e resistem contra as mais difíceis situações: “do medo à tristeza” e “da dor à harmonia”. Isso exige ter um bom Ori. Por essa razão, interessadas no equilíbrio, um poema-bori/uma escrita-bori é preparado para louvar a cabeça, possibilitando o alinhamento de nossas energias com o sagrado: corpo e cabeça/cabeça e corpo.

Como em um ritual, ao evocar as palavras, convidamos o Ori... “[...] a cair em si, conhecer o Odu e Ori e aceitar o que somos”, diz a escritora negra brasileira Cristiane Sobral (2016, p. 91). Buscamos modos possíveis de ser, viver e existir mediante outras escritas. Escritas-bori que recebem oferendas e fundamentos epistêmicos para cuidar do nosso Orí. “Para cuestionar, desafiar y enfrentar las estructuras dominantes del Estado” com nossas insurgências político-epistêmicas. (WALSH, 2008, p. 134).

Quanto ao Bori, ialorixá e escritora Mãe Stella de Oxossi (2010, p. 102) afirma que “é uma cerimônia de grande significado” por meio da qual se transmite força à cabeça da pessoa. “É adoração à cabeça”. É o ritual específico para alimentar o Orí (dar de comer à cabeça). Durante a cerimônia do bori (bo + orí = cultuar a cabeça), são oferecidas cantigas e sacrifícios para *orí-inú*. Uma cerimônia sobre a cabeça da pessoa; e para o igbá-orí, a cabaça simbólica que representa sua contraparte no Orun (céu). De acordo com Eduardo Oliveira (2003, p. 25), em terra, devemos sempre fazer oferendas e sacrifícios aos orixás para termos “uma cabeça forte e boa”. Dessa forma, as oferendas-poemas, por sua vez, aumentam o axé dos oris, que garante o sucesso.

O axé que atravessa o corpo (ará), cabeça (orí), espírito (emí), coração (okán) de escritoras e intelectuais negras diaspóricas. Escrever é um movimento imperativo de louvação e fortalecimento do Ori. Escrever para proteger contra os feitiços epistemicidas do mundo branco e burguês, buscando frutificar “nossas cabeças para dias melhores em nossas tão árduas vidas cidadãs”, diz ialorixá e escritora Mãe Beata de Iemanjá (2016). Proteção contra os sortilégios do medo, da dor, da tristeza, das angústias e todas as formas de discriminação existentes.

Desta forma, para a escritora negra brasileira Lívia Natália (2011, p. 26), escrever é de “[...] onde canta o estalido da quartinha, um Ori se planta no profundo”, celebrando o nosso *Ori asé*. Esse gesto espelha a sorte, a fortuna, o caminho e o destino. Por isso, rezando para Orí, registramos os pedidos, os agradecimentos e/ou simplesmente fazemos as nossas louvações:

**Oríkì Orí
Ògúndá Méjì**

Orí, pèlé Atèté níran.
Atèté gbe ni kòdàsà
Kò sódàsà tíí dá níí gbè
Lẹyin orí eni
Orí, pèlé Orí àbíyè
E ni orí bá gbeboo rè

Kó yò sèsè
Àse.

Orí, eu saúdo você
Você, aquele que sempre se lembra de nós.
Você, que abençoa o homem antes que qualquer Òrìṣà
Nenhum Òrìṣà
abençoa um homem
Sem o consentimento de seu Orí.
Orí, eu saúdo você.
Você, que permite que as crianças nasçam vivas.
Aquele cujo sacrifício é aceito por seu Orí
Se alegrará abundantemente.
Àse⁴⁶

Na práxis de escritoras e intelectuais negras diaspóricas, simbolicamente, damos de comer à cabeça, pois um Ori forte é quem nos protege de tudo na vida e no mundo. Ori forte é escrita da memória ancestral ritualizada. Ori é, ao mesmo tempo, resistência e existência. Além da criação em poesia e prosa, Ori permite a invocação de nossa força vital, o axé.

Ademais, seguindo esse entendimento, Orí nos convoca a pensar os ensaios críticos e contos de Esmeralda Ribeiro, Conceição Evaristo, Mayra Santos-Febres e Yolanda Arroyo Pizarro. Ori é a força/potência que assenta a produção de conhecimento de escritoras e intelectuais negras diaspóricas na América Latina e Caribe. Imediatamente, precisamos cuidar do Ori para articular os assentamentos de resistência. Ori é orixá forte! Logo, restituímos a nossa humanidade violada pela dominação colonial; restabelecemos o protagonismo de nossas existências e reencantamos o mundo. Nesse compasso, Ori “se alegrará abundantemente... Orí, saudamos você!.

⁴⁶Disponível em www.scribd.com/document/393374701/Oriki-ori-docx/acesso: em 07 de setembro de 2018. Ver Rowland Abiodun, Verbal and Visual Metaphors: Mythical Allusions in Yorùbá Ritualistic Art of Orí, Word and Image 3, no. 3 (1987), p. 266.

1.6 Otá: entre rezas e cânticos

Com a proteção das Iabás...
De onde eu vim ainda me contam lendas
[...]
ainda vejo máscaras de Deuses Africanos
ainda assisto danças tribais do meu povo
que lindo, que lindo
mas é aqui
aqui
eu misturo
danças, lendas, jongos, candombes, batuques
num alquimia do saber
[...]
de que África-Africana eu falo agora?
[...]
que eu cultuo
num candomblé reinventado
todas as divindades
mesmo com as proibições eu sou umbanda,
candomblé, quimbanda e outras mais
[...]
eu “Canto Palmares”
para essas grandes Mães Feiticeiras.
(RIBEIRO, 2002, p. 82)

Entre “Águas, Mares, Travessias e Diásporas”, Leda Maria Martins (1997, p. 24) recorda-se que “a história de nossos antepassados nas Américas escreve-se” e inscreve-se numa “narrativa de migrações e travessias, nas quais a vivência do sagrado”. De modo singular, constitui um índice de resistência cultural e de sobrevivência étnica, política e social. Transplantados à força para as Américas, através da Diáspora Negra de seu *domus* familiar, esse corpo, individual e coletivo, sobreviveu às desumanas condições de travessia marítima transcontinental. (MARTINS, 1997, p. 24, grifos da autora).

Segundo Martins, nossos ancestrais foram “destituídos de sua humanidade, desvestidos e seus sistemas simbólicos menosprezados pelos ocidentais”, por olhares amparados numa “visão etnocêntrica e eurocêntrica” que “desconsiderou a história, as civilizações e culturas africanas”. Assim, investiu para menosprezar a sua rica textualidade oral; invalidar seus panteões, cosmologias, teogonias; buscou impor como “verdade absoluta, novos operadores simbólicos”, uma visão de mundo, “um *modus* alheio e totalizante de pensar”, interpretar e organizar-se. (MARTINS, 1997, p. 24-25, grifos da autora).

Em um estudo sobre as religiões afro-latino-americanas, Johnson e Palmié (2018, p. 505) concordam que os nossos antepassados africanos (homens e mulheres)

que foram escravizados/as trouxeram para “a diáspora visões de mundo que incluíam proposições sobre divindades, espíritos e forças ancestrais com que os humanos tiveram que lidar e interagir ritualmente”.

Os pesquisadores explicam que religiões afro-latino-americanas pode ser traduzido como “o resultado do deslocamento violento de mais de seis milhões de africanos escravizados (quase dois terços de todos os escravos enviados para as Américas) para as colônias de Portugal e Espanha no Novo Mundo”. (JOHNSON& PALMIÉ, 2008, p. 505).

Em contraste com a visão de mundo ocidental, algumas das práticas rituais foram “objetivadas como magia, feitiçaria ou insubordinação baseadas em superstições nocivas – pelas leis que regulavam o comportamento de escravos, e no contexto da cristianização forçada”. Os autores reafirmam que, apesar dessas condições, “os africanos que sobreviveram e resistiram aos horrores da travessia atlântica levaram consigo concepções complexas do mundo”. (JOHNSON& PALMIÉ, 2008, p. 524).

Retornando ao diz que Leda Maria Martins, a África aparecia no imaginário europeu como o território do primitivo e do selvagem que se contrapunha às ideias de razão e de civilização. Apesar da transmigração para as Américas, o sistema escravocrata e a divisão do continente africano “não conseguiram apagar no corpo/corpus africano e de origem africana os signos culturais”, textuais e toda a complexa constituição simbólica assentada “nas culturas, diversidade étnica, linguística, de suas civilizações e histórias”. (MARTINS, 1997, p. 25).

Partindo dessas perspectivas, Johnson & Palmié elucidam que nossos antepassados trouxeram cosmovisões que incluíam “ideias sobre a relação entre os humanos e as forças ou entidades”. Nossos ancestrais povoaram as Américas e o Caribe hispânico “com divindades e forças originárias de seus antigos ambientes sociais”. (JOHNSON & PALMIÉ, 2008, p. 506). Eles citam as práticas rituais africanas em países como Brasil, Cuba, Argentina, Porto Rico, México, entre outros. E completam:

[...] os escravizados se envolviam em práticas que não podiam ser simplesmente explicadas por suas condições no cativeiro, mas que eram relacionadas às suas vidas passadas na África e às visões de mundo que haviam dado estrutura e coerência a suas vidas. (JOHNSON& PALMIÉ, p. 507).

Nesse contexto, os nossos antepassados africanos buscaram “reafirmar noções de suas relações com entidades, espíritos, divindades, ancestrais, forças da natureza - que eram parte integrante de seu mundo”. (JOHNSON& PALMIÉ, 2018, p. 510). Dito

isso, trouxeram “os orixás, voduns, eguns e nkisi para muito além dos espaços específicos de seu culto ritual local, assim como para além de uma procedência étnico-racial específica”. (JOHNSON& PALMIÉ, 2018, p. 542).

La Regla de Ocha

Apoiado nas fontes primárias e orais para o estudo de uma tradição, com seu centro no culto a uma pedra, Yoel Enriquez Rodriguez (2016, p. 103) afirma que, em Havana-Cuba, nossos antepassados “deram origem ao nascimento do culto à Pedra de Obbatalá”, contribuindo à salvaguarda dessa tradição. O pesquisador ressalta que entre “los años 1799–1883” trazidos inúmeros escravizados pertencentes “a los grupos étnicos-lingüísticos, congos, lucumí, carabalí, gangá, mina y mandinga”.

Nesse sentido, o autor enfatiza que foram “los pueblos yorubas, los iniciadores del culto a una piedra identificada con Obbatalá”, considerada “deidad mayor del panteón yoruba”, tendo sido assentada num lugar onde nossos antepassados tinham sobrevivido à violência do cativo. Apesar da perseguição, “la práctica del culto de la Regla de Ocha y otras religiones de matrices africanas” não desapareceram. (RODRIGUEZ, 2016, p. 103).

Segundo Rodriguez, quando esses homens e mulheres “iban a trabajar al campo, pasaban por el lugar donde se encontraba la piedra”[...] “le rezaban y le pedían ayuda; costumbre que fue transmitida de generación en generación”. A esta pedra, eram atribuídas qualidades milagrosas, “acudía el pueblo para peticiones relacionadas fundamentalmente con la salud, aunque no exclusivamente”. (RODRIGUEZ, 2016, p. 104).

Assim sendo, conforme as práticas religiosas cubanas “de ascendencia lucumí (yoruba), el santo se asienta en una piedra (otá) debidamente sacralizada, la cual es conservada y adorada por el practicante”. (RODRIGUEZ, 2016, p. 104). “Estas piedras han recibido ceremonias de consagración de *iyalochas*, *babalochas*, *obbá* y *babalawos*”. (RODRIGUEZ, 2016, p. 108, grifos do autor). Na parte da ritualística, observamos que:

[...] Estos objetos religiosos de la santería cubana son personales, muchas de sus ceremonias son secretas y, de ellas, sólo participan santeros. Las bases del ritual a estas piedras atribuidas a Obbatalá son las mismas que se realizan en las casas templo por los practicantes de la Regla de Ocha. (RODRIGUEZ, 2016, p. 105).

Em Cuba, a Santería - de base iorubá ou, mais propriamente, a regla de ocha e ifá (também conhecida) como lucumí ou regla de ocha-ifá; a chamada reglas de congo, que se baseia em fontes da África Central Ocidental, trata-se de um conjunto de sistemas religiosos que funde tradições e crenças católicas, espíritas com a religião tradicional Ioruba. No Caribe hispânico, ressalvadas as diferenças e recriações, a Santería também é uma prática religiosa muito presente em Porto Rico e República Dominicana.

Na busca por conexões africanas e espiritualidade negra, na Santería, há várias formas de rituais. Em Cuba, existem múltiplas denominações, mas, no geral, todas as formações religiosas afro-cubanas relacionam com divindades que “governam o destino - divindades conhecidas como orichas (*ou orishas*)”. (JOHNSON& PALMIÉ, 2018, p. 531, grifos do autor). Em todos os casos, “é dos orichas ou muertos a iniciativa de intercâmbio com os seres humanos”. (JOHNSON& PALMIÉ, 2018, p. 532).

[...] as divindades e os mortos se comunicam com os vivos através de vários sistemas divinatórios (ifá, diloggún e obí na regla de ocha, chamalongo nas reglas de congo), falam diretamente com eles durante o transe da possessão, se dão a conhecer em sonhos ou infligem aflições aos humanos que seriam, de outra maneira, inexplicáveis. [...] Os orichas e os mortos fazem isso para obrigar os humanos (sejam eles devotos ou não) a se envolver com eles através de cerimônias públicas (“tambores”), sacrifícios (ebó), do uso de amuletos de proteção (“resguardos”). [...] culminar na sua consagração a um oricha (kari ocha ou “hacer santo”), no caso de regla de ocha, ou nos rituais (“rayamiento”) que estabelecem uma interdependência vitalícia (JOHNSON& PALMIÉ, 2018, p. 532, grifos dos autores).

Referindo a esse caráter religioso, Stuart Hall (2003, p. 83) lembra que “os deuses africanos se combinaram com os santos católicos” num complexo jogo constituído por negociações, “reinvenções e misturas específicas” que só se pode encontrar no Caribe ou na América Latina. O autor jamaicano chama atenção para Vodou Hatiano (desenvolvido entre os séculos XVI e XIX), o qual se transformou numa forma de espiritualidade negra e uma maneira de reconexão única com a ancestralidade negro-africana.

Apesar do desenraizamento gerado pela diáspora negra desde a escravidão, Leda Martins ainda enfatiza que, como “o baobá africano”, as culturas negras nas Américas constituíram como “lugares de encruzilhadas, interseções, inscrições, disjunções, fusões, negociações e transformações”. Essas transformações que se instalam são responsáveis por outras movimentações: “confluências e desvios, rupturas e relações, divergências, disseminações, origens e disseminações”. (MARTINS, 1997, p. 25).

No contexto caribenho, a pesquisadora Luz María Martínez Montiel (2002, p. 116-117) diz que a fé religiosa atuou como motivação ética de um projeto de emancipação do corpo-mente. “[...] en la práctica, los cultos afrocaribeños, deben interpretarse como una vía de reemigración, en el trance el negro regresa a su patria africana”. De todas las manifestaciones colectivas la más representativa de la fuerza y la conservación de las tradiciones, es la religiosidad⁴⁷.

Por outro lado, Martínez Montiel afirma que “[...] queda, pues, el candomblé como bastión de la africanidad y como medio de resistencia a la asimilación homogeneizante, en la que están por medio los valores originales de la población de origen africano”⁴⁸.

[...] el candomblé en Bahía, los xangós en Recife, las macumbas en Río de Janeiro, los vodús en Maranhao, los batuques en Porto Alegre. La santería arraigó en toda la isla de Cuba, de donde salió para llegar hasta los Estados Unidos y desde las cuatro últimas décadas hasta España, Costa Rica, Santo Domingo y otros países de América Latina. (MARTÍNEZ MONTIEL, 2002, p. 117).

[...] o candomblé na Bahia, os xangós no Recife, as macumbas no Rio de Janeiro, os vodus no Maranhão, os batuques de Porto Alegre. Santeria criou raízes em toda a ilha de Cuba, de onde partiu para chegar aos Estados Unidos e das últimas quatro décadas à Espanha, Costa Rica, Santo Domingo e outros países da América Latina. (MARTÍNEZ MONTIEL, 2002, p. 117, tradução minha).

Logo, isso interveio na definição de sentido acerca de necessidade de resistência para viver em liberdade, bem como forneceu outras explicações às representações de casa e origem. Após a travessia, a fé religiosa se transformou em um dos projetos anticoloniais mais revolucionários, bem como em uma das formas de amenizar as dores e os sofrimentos motivados por condições precárias (física, psicológica e emocional). A fé no sagrado se constituiu em um modo de vida alternativo. Os nossos antepassados reagiram com reinvenções singulares de culto à ancestralidade, as quais se difundiram por toda diáspora.

No contexto brasileiro, nos altares, ao lado dos santos católicos, entre imagens e crucifixos, entre cantigas e rezas, nossas mais velhas colocavam pedaços de ferro, metal, madeira, conchas, pedras... entre outras ferramentas sagradas, onde também eram

⁴⁷Na prática, os cultos afro-caribenhos devem ser interpretados como uma forma de re-migração, no transe que o negro retorna à sua pátria africana. De todas as manifestações coletivas, a mais representativa da força e da preservação das tradições é a religiosidade. Reflete não só o legado africano é também um código de regras e preceitos que se aplicam ao controle social. (Tradução minha).

⁴⁸Portanto, o candomblé é o bastião da africanidade e como um meio de resistência à assimilação homogeneizante, no qual estão envolvidos os valores originais da população de origem africana. (Tradução minha).

assentados o Otá e feitos outros fundamentos. Objetos de cultos representativos de uma fé que se moveu e modificou através dos mares.

Assim, enquanto demonstram o seu fervor religioso com pedidos à Oyá e Osun, faziam suas promessas, cheias de esperanças, à Santa Bárbara e à Nossa Senhora da Conceição. As pedras-fundamentos estavam entre os objetos de culto católico. E, dessa forma, cultuavam-se suas deidades e cuidavam de seus *Oris* (cabeças), além de promoverem transformações em seus/nossos respectivos destinos. E “[...] se propició la conservación de las creencias y las tradiciones africanas”. (MARTÍNEZ MONTIEL, 2002, p. 107)⁴⁹.

A Santería e o Vodun Hatiano são práticas religiosas que sustentam tradições que ajudaram na “subsversão da ordem, das hierarquias escravistas e os saberes hegemônicos”. (MARTINS, 2000, p. 72). Outrossim, também assinalam formas de resistência e reverência ao sagrado. Todavia, são expressões religiosas de referência negro-africanas fundamentadas nas forças espirituais dos orixás, dos ancestrais, dos voduns, dos nkisis, loa, mpungo. Por seu “tecido cognitivo e cosmogônico”, colocam-se questões num campo de forças que optamos por não explorar. (MARTINS, 2000, p. 66).

Pedra sacralizada

De acordo com Ialorixá e escritora Stella de Oxóssi (2010, p. 39), “o assentamento de orixá é uma pré-iniciação”. A partir do assentamento, um poderoso laço entre pessoa e orixá é criado, e uma história de vínculos afetivos, trocas simbólicas e cuidados passam/possam a ser composta.

Desse modo, Mãe Stella de Oxóssi reitera que tudo nos assentamentos parece sugerir ou pertencer a uma força divina por meio de um complexo sistema regido por cosmogonia e ancestralidade. O assentamento simboliza a própria aliança da pessoa com o seu orixá. Força e energia que habita o *ori* (cabeça) e se descola para irradiar e proteger por onde for.

Já, a partir da conexão que estabeleço com o pensador negro brasileiro Muniz Sodré (2017, p. 118, grifos do autor), nos assentamentos, tudo pertence à outra

⁴⁹Em tais circunstâncias, Roger Sansi (2013, p. 112-113), ao investigar a historicidade e materialidade dos objetos no candomblé, tomando o *Otá* como objeto de estudo, lembra que esses e outros objetos de culto eram descritos como instrumentos de feitiçaria (“armas de feitiçaria”) e sintomas de patologia de “uma raça inferior”. Em particular, Sansi cita a influência do pensamento do médico legista Raimundo Nina Rodrigues em obras como *Animismo fetichista dos negros baianos*, publicado em 1900.

existência que diferencia, porque “o indivíduo-corpo passa a ser duplo”: “parte localiza-se no espaço invisível (*orun*) e parte no visível (*aiê*)”. É uma inscrição intensiva da força do orixá: *ori* (cabeça) e corpo (*ara*)

Nessa comunhão, o assentamento (também chamado de *igbá*) é, ao mesmo tempo, a morada do orixá, o próprio orixá materializado e o local onde a relação entre pessoa e orixá constitui-se e prolonga. A partir daí, no assentamento, são feitos cânticos e saudações, ofertadas comidas, as velas são acessas com seus pedidos, – toda uma série de ritualística a ser obedecida que movimenta as forças sagradas que atravessam pessoas.

Em *Religiões afro-brasileiras* (2008, p. 66), Helena Theodoro afirma que os assentamentos são “elementos portadores de axé”. Um axé que assegura a existência dinâmica no *aiê* (terra), “o princípio que possibilita o processo vital” de ligação ancestral. “É uma força que só pode ser adquirida por introjeção ou contato, podendo ser transmitida a objetos ou seres humanos”. Materialização da força que ali se assenta. Energia fundamental para ativar determinadas relações entre os humanos e as divindades.

Cada pessoa possui seus próprios assentamentos, tornando-se uma parte constitutiva: uma extensão energética e corporal da pessoa. Os assentamentos podem ser realizados ao pé de uma árvore sagrada, chamada *Iroko*, que funciona como Peji (altar). No peji, estão guardados ainda os assentamentos dos devotos. O assentamento de orixá é também concebido por um objeto, uma árvore, uma pedra sagrada, um símbolo metálico, representativo de uma divindade.

Para Juana Elbein dos Santos (1976, grifos da autora), “as forças da natureza podem ser invocadas por meio dos assentamentos (objetos em que elas se instalam para ser cultuadas e de verdadeiros “altares vivos”, pessoas que têm o privilégio de recebê-las no próprio corpo)”. Os assentamentos de cada orixá ficam dispostos de acordo com a sua morada simbólica que pode ser à beira do rio ou aos pés de uma árvore.

Segundo a antropóloga Miriam C. M. Rabelo (2008, p. 4), nos assentamentos, “vamos encontrar não apenas o orixá que possui dramaticamente o corpo na possessão”. Neles, vamos também encontrar “o orixá que repousa ou reside silenciosa e reservadamente em um conjunto de objetos”: cores, oferendas, pratos, *igbá*, quartinhão, búzios, ferramentas e otá (pedra). Os assentamentos dos orixás individuais são firmados, geralmente, em pedras preparadas ritualmente.

Seguindo o seu entendimento, “o assentamento do orixá em objetos materiais pede certas práticas, aciona atitudes e afetos”. (RABELO, 2010, p. 8). Afetos e atitudes como parte da construção da pessoa no candomblé. Citando Roger Sansi (2006, p. 5), observa que, nesse espaço sagrado, os assentamentos são dotados de agência. [...] “a feitura do orixá na cabeça é acompanhada — às vezes precedida — pelo assentamento do orixá no terreiro”. E complementa:

[...] O orixá individual é fixado numa pedra – o otá – que é guardada ao interior de uma vasilha (ibá), de louça ou barro a depender do orixá. Pequenas ferramentas de metal, insígnias do orixá, são também dispostas junto à vasilha que é colocada no centro de uma bacia rodeada por pratos usados para oferendas, e o conjunto, disposto sobre uma jarra comprida. Os assentamentos são guardados usualmente em aposentos de acesso restrito no terreiro – os quartos de santo – sob os cuidados da mãe de santo (RABELO, 2008, p. 5)⁵⁰

Os assentamentos são “objetos animados”, dotados de poder. No assentamento reside o orixá, “é dele que emana o poder dos objetos”. Para Rabelo, em um terreiro, o cuidado que se tem com os assentamentos é, literalmente, um cuidado com o santo, com o corpo, a sua energia ancestral. Logo, cuidar do assentamento é cuidar de si e do outro, cuidar do orixá. “Mas também no assentamento está à presença do filho de santo em relação a quem este orixá se constitui como único e singular”. (RABELO, 2008, p. 8). Os assentamentos são forças mediadoras entre os corpos e as divindades. Longe de ser uma entidade fechada e acabada, os assentamentos pedem certos percursos, organiza relações e afetos. (RABELO, 2008, p. 8). “Os assentamentos constroem uma relação de pertença e envolvimento — uma relação de habitar”. (RABELO, 2008, p. 8). O Peji, é o local onde o orixá habita, fortalece-se, alimenta-se e resguarda-se da vida.

Em outro estudo, Miriam Rabelo (2014, p. 207) acrescenta que corpo do assentamento é um “corpo composto” que, numa complexa relação entre corpo e objetos e o Ori. Por conseguinte, essa relação é composta por um núcleo (uma sopeira ou alguidar) onde tudo ou quase tudo é oculto, onde o visível-invisível se completam.

No assentamento, fica o otá, a pedra-orixá, e mais uma série de elementos que compõem o fundamento do santo (entre eles, a depender do orixá, a ferramenta de santo). As pedras, elementos dos assentamentos, detém um axé intrínseco. (RABELO,

⁵⁰Ainda para Rabelo (2008, p. 5), quando completam a obrigação de sete anos – ganhando o status de *ebômis* – os iniciados podem, caso desejem, levar seus assentamentos do terreiro. A maioria deixa-os onde foram feitos, com exceção, é claro, daqueles que pretendem se estabelecer como pais ou mães em seus próprios terreiros.

2014, p. 207). Elas podem ser recolhidas em diferentes lugares: nos rios, nas praias, na mata. As pedras são elementos considerados imprescindíveis no culto aos orixás.

Desse modo, sendo um receptáculo de energia sagrada, é preciso lembrar que o Otá “não esgota a presença do orixá”, assim como não se exaure a energia ancestral presente no assentamento. O orixá nunca se reduz ao seu assento, mas, tampouco, forma o “símbolo do orixá”: “É o orixá”. (RABELO, 2008, p. 194). Quando uma pedra (o Otá) passa a ser o assentamento de um orixá, ela se torna única. Mas, somente as pedras que respondem no jogo de búzios.

Por que se encontra a pedra em algum lugar? Ou ela nos encontra? De acordo com Coelho (2015, p. 13), esse evento, no contexto das narrativas míticas diaspóricas, poderia ser considerado um “chamamento muito direto, um encontro ao acaso que fosse marcado por alguma conexão particular ou uma identificação muito forte”. “Um encontro por onde o sagrado se manifestaria e a prova material desse evento”. Pedra-orixá. “Sua preparação, seu uso, sua relação com as pessoas e com as coisas”. (COELHO, 2015, p. 13). O Otá é um cordão umbilical com a nossa ancestralidade negro-africana.

Dessa forma, o Otá, “pedra sagrada do candomblé, morada do santo”, torna-se um ponto de referência da pessoa. Prolongamento da vida: do passado no presente. (COELHO, 2015, p. 17). É o reconhecimento da memória coletiva e ancestral. Expressão de uma mentalidade e fé no sagrado. É, ao mesmo tempo, história, memória e tradição. Na visão de Glissant (2003), cada “barca” tomou uma direção diferente e as pedras se movimentaram. As pedras sagradas e as práticas rituais também atravessaram o Atlântico.

Por isso mesmo, “entre o que é visível, o que é invisível, o que pode ser visto e o que não pode ser visto”, dito e não dito (awó/segredo), acontece o inexplicável reencontro com uma parte de si ainda não conhecida. (COELHO, 2015, p. 12). Em seguida, cumprem-se os mistérios, os destinos e os poderes são multiplicados do corpo-Orí:

[...] O otá é uma poderosa pedra que, a partir do momento de sua consagração, deve permanecer no igbá - altar sagrado - guardada dentro de uma vasilha tampada de modo que ninguém possa vê-la, somente o pai ou mãe de santo. O otá é um elemento primordial na vida do filho de santo, ambos construirão juntos sua história numa relação de interdependência, desde o momento de sua iniciação e assentamento até a sua morte. (COELHO, 2015, p. 10).

“Consagrar a sua pedra”. (COELHO, 2015, p. 10). Por que isso tem a ver com falar de nossas ancestrais? E por que estabelecer essa relação entre o Otá e a resistência? Por que Otá tem conexão com resistência negra feminina? Por que tem a relação com ancestralidade? Transgressão? Quebrar a ordem? Com as Fugas? Por que tem a ver com uma práxis intelectual de resistência? Não há dúvida que estamos falando de experiências sociais e religiosas fruto da desobediência, da insubmissão, da insurreição e do desejo de liberdade agenciado por nossas ancestrais. Elas nos ensinaram como assentar.

Como os assentamentos de orixá podem ser lidos/compreendidos sob o ponto de vista dos assentamentos de resistência? Em outra leitura provável, nos assentamentos encontram-se a “dinâmica de continuidade de nossa existência”. (SODRÉ, 2017, p. 151). As formas de ritualizar as pedras e as palavras. As pedras e as palavras que respondem no jogo de búzios. As palavras com seus vários sentidos, e jogo de búzios com as suas múltiplas configurações.

Os assentamentos, portanto, relacionam-se intimamente à ancestralidade negro-africana, à história *de las ancestras*. Nestes termos, os assentamentos são canais diretos de conexão com os orixás e os ancestrais. Em contraponto ao pensamento ocidental, alarga o conceito de humanidade, assim como amplia as noções de ser e existir na diáspora. Isso posto, os assentamentos se referem a outras cosmovisões, saberes, memórias, histórias, religiosidades, epistemologias. Possuem uma relação com a resistência e insurgência negra ao “epistemicídio” (CARNEIRO, 2005) e o “racismo epistêmico”. (GROSFOGUEL, 2007). Sendo assim, argumentamos acerca da “possibilidade de um genuíno pensamento por parte de intelectuais ‘orgânicos’ da diáspora africana”. (SODRÉ, 2017, p. 25).

Dito de modo explícito, na dimensão ensaística e literária, essas produções de conhecimento (literatura e crítica) assentam um ponto de vista radical da intelectuais negra feminina. Para abordar outras perspectivas, como bem aponta Grada Kilomba: “aqui, nós estamos falando em nosso próprio nome” (...) e sobre nossa própria realidade, a partir de nossa própria perspectiva, a qual tem sido (...) silenciada por muito tempo”. (KILOMBA, 2019, p. 11, grifos da autora).

Gbà àwọn ibugbe (Salve os nossos assentamentos)

II
DESDE *LAS ANCESTRAS*:
ASSENTAMENTOS DE RESISTÊNCIA

2.1 No mar vagueia... águas-lembranças

[...] Navegar é preciso, embarcar nas águas da memória, içar velas mar adentro, retomar o caminho, buscar a história emaranhada em direção à volta. Recordar é preciso. (EVARISTO, 2013, p. 160).

Ao descrever a barca como algo que “petrifica”, Glissant (1990, p. 1) destaca o aspecto desumanizante e brutal dessa experiência. A palavra “petrificar” sugere a ideia de congelamento, rigidez e imobilidade, transmitindo a condição desumana e aprisionadora imposta aos africanos durante a travessia forçada. Dessa maneira, a “barca” também evoca a perda de liberdade e autonomia dos povos africanos, que eram arrancados de suas terras natais, comunidades e lançados em um mundo desconhecido. A barca simboliza não apenas uma jornada física dolorosa e traumática, mas também a desintegração das comunidades africanas, dos laços familiares e culturais que foram rompidos durante a travessia. Prontamente, esse processo histórico originou profundas cicatrizes.

Ao utilizar essa imagem da barca, Glissant destaca a importância de reconhecer e enfrentar o legado traumático da escravidão nas Américas e no Caribe. A metáfora serve como um lembrete poderoso das violências históricas infligidas aos africanos e de como esses eventos deixaram marcas profundas e duradouras nas sociedades e nas identidades afrodescendentes. Do mesmo modo, ao compreender a “barca” como símbolo dessa experiência de deportação, o autor nos convoca a refletir sobre as consequências desse passado traumático. O reconhecimento da violência e injustiças do passado colonial é um passo fundamental para a cura e a reconciliação. Ou seja, o sofrimento, a violência e a opressão experimentados durante o período colonial continuam a ter impacto psicológico e emocional nas comunidades afrodiáspóricas.

Por outro lado, a imagem da “barca” pode ser interpretada como um símbolo de resiliência, resistência e resgate da humanidade, representando a força dos povos afrodiáspóricos, da cultura africana e a capacidade de superação de nossos antepassados diante das adversidades. A “barca é aquilo que petrifica, na experiência da deportação dos nossos antepassados africanos” para as Américas e Caribe durante o período da escravidão transatlântica. (GLISSANT, 1990, p. 1). Simboliza a memória afro-atlântica desse passado doloroso, lembrando-nos das atrocidades da escravidão e dos impactos

duradouros que ela teve e, ainda tem, nas vidas e nas comunidades afrodescendentes. É uma recordação poderosa da necessidade de preencher os vazios e injustiças históricas.

Em *África: âncora dos navios de nossa memória*, Conceição Evaristo (2012, p. 160) destaca como “espaço de morte e ressurreição”, dos caminhos de escravatura até o reencontro da terra-mãe. Nesse ensaio, notadamente, a intelectual negra brasileira reverte à figura vitimizada da pessoa escravizada, transformando-a em personagem de uma nova narração. Além disso, os navios também podem ser vistos como um local de solidariedade e cooperação entre os africanos escravizados. Durante a travessia, homens e mulheres resistiam coletivamente às adversidades. Esses momentos de união e resistência foram fundamentais para a sobrevivência física e psicológica dos/as africanos/as escravizados/as.

Logo, Evaristo relembra que a resistência nos navios se estende além da própria viagem transatlântica. Uma vez chegados às Américas e ao Caribe, os/as africanos/as continuaram a lutar por sua liberdade e direitos, enfrentando e resistindo à opressão e à exploração dos sistemas escravistas. Assim, mulheres e homens buscaram salvaguardar suas tradições culturais e religiosas, lutaram pela preservação de sua identidade e desenvolveram estratégias de resistência, como fugas, rebeliões e formas sutis de sabotagem ao sistema.

Deste modo, Glissant e Evaristo defendem que, embora os navios sejam um símbolo do sofrimento e da desumanização infligidos aos africanos durante a escravidão, também simbolizam a resiliência, a resistência e a capacidade de manter a humanidade e a identidade cultural em face de adversidades extremas. Ambos os pensadores nos lembra de que, mesmo nas condições mais opressivas, os nossos antepassados escravizados encontraram maneiras de afirmar sua existência e reverter à subjugação.

Em *África: âncora dos navios de nossa memória*, Evaristo evoca a ideia de que a África é uma âncora que nos liga ao passado, ao mesmo tempo em que nos proporciona uma compreensão do presente. Uma África que permanece como memória e um elemento central na compreensão da experiência e da resistência dos afrodescendentes nas Américas. Dessa forma, a autora reforça a importância de uma memória coletiva e valorização herança negro-africana.

Mais precisamente, a autora corrobora que os/as nossos/as antepassados/as “souberam resistir à escravidão” colonial desde o sequestro em África. (EVARISTO, 2012, p. 160). Um dos pontos fortes do argumento de Evaristo se assenta na narrativa

Kalunga⁵¹. Kalungas eram “companheiros” de travessia Atlântica e barco, *os quais compartilhavam os sofrimentos, constituíam* laços de solidariedade e parentesco simbólico. (SLENES, 1992, p.52-53).

Ora, acontece que kalunga também significava a linha divisória, ou a “superfície”, que separava o mundo dos vivos daquele dos mortos; portanto, atravessar kalunga (simbolicamente representada pelas águas do rio ou do mar, ou mais genericamente por qualquer tipo de água ou por uma superfície refletiva como a de um espelho) significava “morrer”, se a pessoa vinha da vida, ou “renascer”, se o movimento era no outro sentido. (SLENES, 1992, p. 52-53, grifos do autor).

Essa interpretação de Kalunga como a linha divisória entre os vivos e os mortos é uma crença profundamente enraizada nas tradições africanas e afro-brasileiras e tem um significado ritualístico e simbólico importante para essas comunidades. Nesse contexto, “atravessar Kalunga” simbolicamente significa atravessar essa linha divisória entre os dois mundos, estabelecendo uma comunicação ou conexão com os ancestrais e com o plano espiritual.

Através dessa travessia, essa crença Kalunga reflete a importância dos ancestrais e da espiritualidade nas culturas africanas e afro-brasileiras, onde a conexão com o mundo espiritual é valorizada e vista como uma fonte de sabedoria, apoio e fortalecimento. Nesse caso, atravessar Kalunga simbolicamente pode ser entendido como cruzar a fronteira entre a vida e a morte para renascer em um novo estado ou existência.

De acordo com Evaristo, “o navio negreiro, signo comum de ruptura, para os povos da diáspora africana, marca o início da história dramática dos povos descendentes de africanos na América. Assim, o navio constitui o rompimento de um espaço físico e simbólico com terra-mãe”. (EVARISTO, 2012, p. 160). Apesar das circunstâncias brutais da escravidão, os africanos escravizados e seus descendentes resistiram e criaram estratégias de sobrevivência, preservando elementos de suas culturas e tradições.

Dessa maneira, Conceição Evaristo destaca o significado simbólico do navio negreiro na história dos povos descendentes de africanos na América, enfatizando o rompimento físico e simbólico que ocorreu com a terra-mãe africana. (EVARISTO, 2012, p. 160). Assim, o navio negreiro era usado para capturar, transportar e escravizar

⁵¹De acordo com Robert Slenes (1992, p. 52-53), os estudos mais densos sobre o conceito de kalunga se referem aos bakongo, os falantes de kikongo. Baseamo-nos aqui, portanto, nessa bibliografia, ressaltando, no entanto, que o vocábulo kalunga existe também em kimbundu e umbundu e tem para os falantes desses idiomas basicamente o mesmo conjunto de sentido.

milhões de africanos durante a escravidão transatlântica. Ao serem arrancados de suas comunidades, homens e mulheres foram separados de suas famílias, línguas, culturas e tradições, entre outros. Do mesmo modo, o navio negreiro tornou-se o ponto de partida de uma história dramática para os povos da diáspora africana nas Américas. Nesse sentido, os territórios onde esses povos foram levados como escravos, como as Américas e o Caribe, foram transformados pela presença e influência dos povos africanos. Suas contribuições culturais, como a música, dança, culinária, religião e língua, ajudaram a moldar a identidade dessas regiões e influenciaram as culturas locais de maneiras significativas.

Desse ponto de vista, Evaristo considera que “atravessar tantas águas”, para muitos de nossos antepassados submetidos ao escravismo colonial, “causava-lhes a sensação de terem sido transformados em “mortos-vivos””, uma vez que “havia cruzado o mar, espaço guardador do espírito da morte”. (EVARISTO, 2012, p. 160, grifos da autora). A sensação de ser transformado em “morto-vivo” pode ser entendida como uma perda de identidade e humanidade. Os africanos escravizados eram tratados como mercadorias, desprovidos de direitos básicos e reduzidos a uma condição de objetos.

Nessa direção, essa sensação de “morto-vivo” também pode estar relacionada à perda de conexão com suas origens e à despersonalização que ocorria durante o processo de escravização. Assim, essa compreensão nos ajuda a reconhecer o processo de desumanização e a violência infligida aos africanos escravizados, bem como a importância de compreender e valorizar suas experiências, as histórias e os legados de luta e resistência de mulheres africanas e negras.

Por esse motivo, segundo Glissant, a barca estava “grávida tanto de mortos como de vivos condenados a uma morte adiada”. Essa frase expressa à ideia de que a travessia nessas embarcações representava não apenas a morte física de muitos africanos, mas também a morte simbólica de sua liberdade, identidade e humanidade. (GLISSANT, 1990, p. 1). Nesse sentido, vou relembrar uma passagem desse aterrador abismo:

[...] Imaginem duzentas pessoas amontoadas num espaço que mal poderia conter um terço delas. Imaginem o vômito, a carne viva, os piolhos pululantes, os mortos jacentes, os agonizantes apodrecendo. Imaginem, se forem capazes, a embriaguez vermelha das subidas ao convés, a rampa que é necessário subir, o sol negro no horizonte, a vertigem, esse deslumbramento do céu colado às ondas. (GLISSANT, 1990, p. 1).

Ao destacar essa perspectiva, Glissant nos ajuda a compreender a magnitude da violência e do sofrimento infligidos às pessoas que foram submetidas a esse sistema brutal. Ressalta a gravidade e a profundidade do impacto da escravidão na vida dos africanos e seus descendentes. O pensador busca evidenciar a violência sistemática e a negação da humanidade que acompanharam todo o processo, desde a captura e sequestro até o cativeiro nos sistemas escravistas. Lembra o sofrimento físico e emocional era intenso, e muitos africanos escravizados adoeciam e morriam durante a viagem.

Dessa forma, Evaristo também nos lembra de que, nesse “mesmo barco gigante”, onde muitos africanos (muitos e muitos) “foram entregues ou tragados por Kalunga”, outros, “muitos e muitas” também resistiram e conseguiram se salvar. (EVARISTO, 2012, p. 163). Apesar das dificuldades, algumas pessoas foram capazes de se organizar, resistir e encontrar maneiras de preservar sua dignidade e sua cultura. Isso inclui atos de rebelião, resistência cultural, solidariedade e outras formas de luta contra a opressão.

Diante da proa do navio negreiro, a melancolia das travessias também significou promessa. Segundo Evaristo, o oceano-mar, contudo, significou também promessa, onde se guardou “a esperança, a possibilidade da volta”. (EVARISTO, 2012, p. 162). É importante salientar que, nesse “rumor pálido que tanto pode ser nuvem de tempestade”, (GLISSANT, 1990, p. 2), nossos/as antepassados/as enfrentaram “novamente a imensidão e os mistérios de Kalunga para reencontrar a Terra-mãe”. (EVARISTO, 2012, p. 163).

Com efeito, “de ambos os lados da barca desapareceram as margens do rio”. Glissant lembra que nesse “atravessar assim a terra-mar que não se sabe ser o planeta-terra”. (GLISSANT, 2013, p. 2). Por isso, Evaristo chama atenção de que “corpos jogados ao mar, corpos se jogam no mar, o mar guardando corpos”. Mar, espaço de morte e de ressurreição. Agora, fazemos “a travessia” através da “memória e da arte”. (EVARISTO, 2012, p. 162).

Por essas razões, Evaristo assevera que os vários espaços em que a África é revivida no solo brasileiro, “há um em que ela se torna o centro de gravidade”. “É o espaço do terreiro”. No espaço do terreiro, “em um dado momento histórico”, a autora negra brasileira considera/acredita que “funde o presente do africano escravizado ao seu passado imediato, assim como ao longínquo e ao tempo ancestral”. (EVARISTO, 2012, p. 162).

Em linhas gerais, nas casas de axé, os afro-brasileiros podem vivenciar uma “religiosidade marcada por uma cosmogonia negro-africana”. Por isso, em espaços sagrados, podem ser encontrados, “na entrada da casa, fixado ou pendurado, um pequeno barco, objeto-lembrança da travessia do emigrante forçado”. (EVARISTO, 2012, p. 162).

Em outras palavras, esses objetos-rituais traduzem “o sentimento de banzo, triste e enfeitado desejo de retomar ao navio e voltar em busca da Mãe-África”. Contudo, especialmente, assentam a resistência negro-africana na diáspora. (EVARISTO, 2012, p. 162). Num diálogo com Glissant, Evaristo diz que o africano, “emigrante nu”⁵², trazido como escravo, tendo perdido o seu território físico, ao chegar na diáspora, busca a reterritorialização no terreiro:

[...] Desse modo, entre feridas e cicatrizes, identidades mutiladas são reconstruídas com o auxílio de uma memória mítica, que circula pela oralidade e que se afirma, muitas vezes, como um contra-discurso à história oficial brasileira. Foi a África, portanto, âncora dos navios de nossa memória, que vestiu a nudez do africano [...] (EVARISTO, 2012, p. 162).

Nessa perspectiva Evaristiana, o Candomblé assume neste contexto uma significação política forte e torna-se elemento estruturante da narrativa. Segundo Sueli Carneiro e Cristiane Cury (2008, p. 102), o Candomblé “nasce como um campo possível de resistência e sobrevivência cultural”. No Brasil, o Candomblé se constituiu originalmente numa comunidade eminentemente feminina. “O passado de luta, a determinação e a resistência da mulher negra marcam profundamente o povo de santo”. (CARNEIRO & CURY, 2008, p. 123).

As Ialorixás “são as grandes depositárias e transmissoras dos conhecimentos ancestrais herdados: seus mistérios e segredos, de sua magia”. (CARNEIRO & CURY, 2008, p. 124). Por isso, os terreiros de Candomblé ofereceram às mulheres espaços de preservação de conhecimentos, assim como novos modelos de comportamento ético que se “contrapõem aos papéis institucionalizados pela ideologia dominante”. (CARNEIRO & CURY, 2008, p. 140). Nesses espaços, as práticas sócio-religiosas sacralizadas e ritualizadas proporcionaram também o alcance da simbolização máxima do poder feminino.

Sendo assim, ao lado da memória dolorida há também, graças a Olorum e a “outras forças onipotentes das teogonias africanas” aportadas no Brasil e Caribe, uma

⁵²Foi a África, portanto, âncora dos navios de nossa memória, que vestiu a nudez do africano, do migrante nu, utilizando o termo de Glissant (2005, p. 17).

memória de “feridas cicatrizadas para os afro-brasileiros e afro-caribenhos”. E ainda, recorda-se Evaristo: “como conforto e fé, desde os tempos da escravidão, certos mitos católicos foram apropriados pelos africanos e seus descendentes”. (EVARISTO, 2012, p. 162).

Em outras palavras, e como os nossos antepassados não viajaram sozinhos, “Zâmbi testemunha e salvaguarda o futuro”. (EVARISTO, 2012, p. 168). Zâmbi é uma divindade associada à ancestralidade, à sabedoria e à proteção. Não obstante, o fortalecimento dos laços sócio-religiosos e a resistência negra feminina ganharam reforços importantes. Segundo Evaristo: “Nossa Senhora do Rosário, Santa Efigênia, São Benedito, Santo Antônio de Categeró, Escrava Anastácia e outros se bandearam para o lado do povo escravizado, cumpliciando com as nossas dores e lutas até hoje”. (EVARISTO, 2013, p. 162).

Para Evaristo, a “lembança do negreiro nos persegue”. (EVARISTO, 2012, p. 163). O oceano-mar guarda “nas tuas cristas o barco secreto dos nossos nascimentos, os teus abismos são o nosso próprio inconsciente, povoados de fugidias memórias”, assim como ainda exala “o cheiro persistente da terra ocre e das savanas”. (GLISSANT, 1990, p. 2). Essas narrativas desafiam a ideia de que os africanos escravizados eram meras vítimas passivas, destacando sua capacidade de se agarrar à esperança, preservar sua identidade cultural e lutar por sua liberdade.

Nesse caso, o mar ganha um sentido poético, uma vez que passa a significar uma imensidão de sentimentos que se espriam e se interligam simbolicamente. O mar expressa a ideia de contaminação, mistura, interferências, movimento de rotas e de fluxos contínuos. O mar e suas marés! Afirmção da vida! Uma conjunção de forças que podem orbitar uns nos outros diminuindo distâncias entre gritos que se desesperam para voltar a terra. É o lugar de partida e o de chegada. Nele, mistura-se saudade, cheiros, gostos, gritos e esperanças à espuma marinha formada pela agitação das águas no branco-sangue:

[...] Essa ascese de atravessar assim a terra-mar que não se sabe ser o planeta-terra, sentindo desvanecer-se não só o uso da palavra dos deuses, mas também a imagem próxima do objeto mais cotidiano, do animal mais familiar. O gosto evanescente da comida, o cheiro persistente da terra ocre e das savanas. (GLISSANT, 2011, p. 2).

Segundo Paul Gilroy (2001, p. 38), o mar-navio também lembra o transporte por onde foram trazidos corpos negros aprisionados. Os navios negreiros funcionaram como espaço de resistência importante: “um sistema vivo, microcultural e micropolítico” que

colocou em “circulação, ideias, ativistas, artefatos culturais e políticos”. Nesse sentido, na barca, estão as nossas “chagas estriadas de alcatrão, as nossas bocas ensanguentadas e os nossos gritos silenciados”. (GLISSANT, 1990, p. 2). Estão os eventos traumáticos “dispersão dos africanos pelo tráfico, como o momento fundador dos povos do Caribe e que, por extensão, podem ser pensados para o continente americano em sua totalidade”. (EVARISTO, 2012, p. 163).

Da mesma forma, nas barcas também estão corpos negros sobreviventes de “ontem e de hoje”. (EVARISTO, 2012, p. 163). Tal resistência se assenta fundamentalmente numa memória de um passado de lutas ancestrais e, com efeitos, nas lutas contemporâneas. Ao reconhecer essas histórias de resistência, A luta e a resistência dos africanos escravizados devem ser vistas como uma resposta à opressão e uma busca por liberdade e dignidade, e não como uma justificativa para a escravidão em si. No entanto, é importante lembrar que a resistência não significa que o sistema de escravidão tenha sido justificado ou tolerável.

[...] navios, águas, passagens, desterro, dores, assim como formas diversas de reterritorialização, tentativas e práticas de reencontros entre os povos diaspóricos são lembradas e sonhadas, principalmente nas artes. E como a memória é também fruto de uma construção, elegemos quais navios flutuarão nas águas de nossas lembranças. (EVARISTO, 2013, p. 163).

Por sua vez, Evaristo acrescenta que o “nosso navio é outro”. Apesar “de uma memória em tormento velejando em nossa história”, a produção de conhecimento de escritoras e intelectuais negras diaspóricas mobiliza “diferentes embarcações” que “singram por outros mares” e com outros nomes. “O navio da impotência não é invenção nossa”. Escrevemos sobre um “navio quilombola, sim”. “Aquele que navega nas águas da resistência” negra feminina. (EVARISTO, 2012, p. 164).

A resistência contemporânea dos corpos negros é alimentada por uma memória coletiva das lutas ancestrais. Ao reconhecer e valorizar a memória das lutas ancestrais, a resistência contemporânea ganha força e significado. Ela se baseia em um legado de resiliência e coragem, e serve como um chamado à ação para enfrentar as desigualdades persistentes e construir um futuro mais justo.

Na dupla inscrição ensaística e literária, escritoras e intelectuais negras diaspóricas latino-americanas e caribenhas vivem o transe de memórias ancestrais. Memória afro-atlântica. O corpo da escrita, corpo-transe, da escrita-transe, do transe ritualístico que incorpora, dramatiza, traduz e se multiplicam em *corpus*, corpos e

assenta histórias de resistência. Observe um fragmento do conto *Regina Anástacia* de Conceição Evaristo (2011, p. 107).

Lembranças de outras rainhas [...] Mãe Menininha de Gathois, Mãe Menizainha d'Oxum, as Rainhas de Congadas, reelezas que desdobi, na minha infância, em Minas, Clementina de Jesus, D. Ivone Lara, Lia Itamaracá, Lea Garcia, Ruth Sousa, Sra. Laurinda Natividade, a Prof. Efigênia Carlos, D. Iraci Graciano Fidelis, Toni Morrison, Nina Simone... E ainda várias mulheres, minhas irmãs do outro lado do Atlântico, que vi e Moçambique e no Senegal, pelas cidades e pelas aldeias. Mais outras e mais outras.

Nesse transe e trânsitos, Conceição Evaristo e Yolanda Pizarro compartilham que é preciso reverter os valores, introduzir outras narrativas e personagens na história, dar-lhes um espaço/ tempo e uma outra movimentação a partir de uma ótica e de uma criação próprias. No movimento de vaivém nas águas-lembranças, escritoras e intelectuais negras diaspóricas articulam que é fundamental reencontrar nossos heróis e heroínas para embarcar “nas águas da memória, içar velas mar adentro”. (EVARISTO, 2012, p. 162).

A partir dos assentamentos de resistência, é preciso buscar “a história emaranhada em direção à volta”. (EVARISTO, 2012, p. 162, grifos da autora). Prontamente, “a saga Palmarina” e os silêncios impostos nas máscaras de ferro serão sempre retomados. Mulheres insurretas como Dandara, Luiza Mahin, Aqualtume, Anastácia... e as lutas encabeçadas com as suas versões contemporâneas serão lembradas na produção de conhecimento de escritoras e intelectuais negras diaspóricas nas Américas.

Nesse contexto, as mulheres africanas e negras na América Latina e no Caribe hispânico, apesar das inúmeras opressões sofridas, produziram uma experiência diaspórica diferenciada dos homens negros, conforme enfatiza Yolanda Pizarro (2013). Diante da prática de desumanização e coisificação, Dandara, Luiza Mahin, Aqualtume, Maria Felipa, Anastácia e tantas outras ancestrais, responderam com as mais variadas formas de resistência.

Na labuta diária, “na luta contra os (des)mandos do senhor”, na procura de parceiros para a vida afetiva e as redes de sociabilidade, Dandara, Luiza Mahin, Aqualtume, Anástacia e tantas outras ancestrais formaram laços com pessoas de outras origens, redesenhando as fronteiras entre etnias para manterem vivas parte de suas identidades. (SLENES, 1992, p. 57).

Dessa forma, longe da abordagem da visão colonial sexista e racista, driblando a distância da terra-mãe, o medo e os estereótipos ligados a uma suposta fragilidade/passividade, elas construíram condições sócio-políticas, desde os navios, reconfiguram os seus modos de vida e de seus descendentes. Mesmo sob os constantes ameaças, destacam-se as maneiras de formação/organização nos quilombos, expressões culturais e religiosas, entre outros.

Destarte, Evaristo reafirma que “navegar é preciso” para assentar outras epistemes num “tom épico invade o texto recuperando uma identidade aviltada, a começar pelo ventre das mulheres”. (EVARISTO, 2012, p. 164). Contudo, “a bússola indica a direção, mas é importante diante da imprecisão do tempo”. (EVARISTO, 2013, p. 162). Recordar é preciso, pois “o mistério subsiste além das águas”. (EVARISTO, 2008, p. 9).

[...] Impreciso é, muitas vezes, o desenho amorfo no quase vazio de nossa memória. Inventar-se, pois, uma história, preenche-se com a ficção e o vácuo produzido não pelo esquecimento, mas pelo desconhecimento do evento histórico silenciado em sua profundidade. Cultivemos as nossas molhadas lembranças, retirando o mofo do tempo. E uma imagem há de persistir sempre. A do navio.

Partindo dessas considerações, para reencontrar Kalunga no mar, na mortalha envolvente daquelas que “cruzam o espaço de tantas águas” com suas articulações e estratégias de sobrevivência. (EVARISTO, 2012, p. 161). Kalunga, “o lugar próprio para espíritos junto com os vivos, ou melhor, com seus vivos, seus descendentes”. (SLENES, 1992, p. 54).

Las ancestras que passaram diretamente “do ventre do navio negreiro para o ventre violeta dos fundos do mar”, sabiam que, mais dia menos dia, seus “espíritos voltariam para ficar perto de seu povo e aldeia de origem”. (SLENES, 1992, p. 54). Por esse motivo, recorriam “ao suicídio através do afogamento, ou seja, da imersão na água, numa espécie de “batismo” que liberasse a alma para a travessia para a África”. (SLENES, 1992, p. 54).

Com Evaristo, percebemos os significados mais amplos do navio, onde começamos a descobrir-nos como irmãos e irmãs “no suplício da viagem para a costa”. (SLENES, 1992, p. 54). Iniciamos uma descoberta de que a comunicação com os companheiros e companheiras dessa viagem não era impossível. Ao que parece, desde a barca, construímos planos de rebelião e encontramos outras afinidades para além da comunidade da palavra.

Na experiência compartilhada da terrível travessia para as Américas e Caribe, nossas antepassadas foram obrigadas a “fazer uma aliança com a terra imposta, sofrida, redimida”. (GLISSANT, 1990, p. 2). De ambos os lados da barca desapareceram as margens do rio, mas, não esvaneceram as referências da terra-mãe: o uso da palavra dos deuses... o cheiro persistente da comida... a força espiritual encontrada nos amuletos e nas pedras-fundamento.

Evidentemente, nessa tarefa de navegar e recordar o passado, assentando a âncora dos navios da memória bravia como práxis, estão escritoras e intelectuais negras diaspóricas: Esmeralda Ribeiro, Conceição Evaristo, Mayra Santos-Febres e Yolanda Arroyo Pizarro. Logo, graças a Olorum e a Zâmbi, as histórias e os legados de luta e resistência de mulheres africanas e negras jamais serão esquecidos. Essas escritoras e pensadoras buscam resgatar e dar voz às histórias, experiências e perspectivas de suas antepassadas, que foram muitas vezes silenciadas e marginalizadas pela narrativa dominante.

2.2 Por qué hablar de las ancestras?

[...] Las mujeres negras tomaron partido en las miles de fugas individuales y grupales que se desataron en épocas esclavistas y subsiguientes... Cansadas como estaban de la institución de la esclavitud y todo tipo de otras restricciones a la libertad, **transgredieron, infringieron y quebrantaron** el orden. (SONYA apud ARROYO PIZARRO, 2013).

[...] As mulheres negras tomaram partido em milhares de fugas individuais e de grupo que eclodiram em períodos escravistas subsequentes... Cansadas como eram da instituição da escravidão e todos os tipos de outras restrições à liberdade, transgrediram, infringiram, quebraram a ordem. (Gabriela Soyna, tradução minha).

Falar sobre nossas ancestrais é importante porque nos permite reconhecer e honrar o legado das mulheres africanas e negras que vieram antes de nós. As ancestrais são aquelas mulheres das gerações anteriores, cuja influência e sabedoria marcaram nossa história e nossa identidade. *Las ancestras* simbolizam uma conexão com nossas raízes e nos ajudam a entender nossa própria trajetória. Por meio de sua experiência e sabedoria transmitidas de geração em geração, elas nos dão uma perspectiva mais ampla sobre nossas tradições, valores e lutas passadas.

As nossas antepassadas foram líderes comunitárias, curandeiras, ativistas ou simplesmente mulheres que enfrentaram desafios e deixaram um legado significativo para as gerações futuras. Isso nos permite reconhecer sua resiliência e coragem em um mundo que muitas vezes marginalizou e subestimou o papel das mulheres. Essas narrativas fazem parte da produção de conhecimento de escritoras e intelectuais negras brasileiras e caribenhas.

No ensaio *Hablar de las ancestras: hacia una nueva literatura insurgente de la afrodescendencia* (2013) e na antologia de contos *las Negras* (2012), Yolanda Arroyo Pizarro dar voz às experiências coletivas e individuais de mulheres africanas e negras que foram escravizadas nas Américas. Ao reescrever o passado escravista, essas escritoras procuram desafiar estereótipos, dismantelar discursos e apresentar uma visão mais complexa acerca dos afrodescendentes do Caribe hispânico.

Nesse sentido, elas exploram as resistências, as rebeliões, as formas de sobrevivência e a contribuição cultural e social dos africanos escravizados e seus descendentes. Ao questionar e reescrever o passado escravista, escritoras negras caribenhas buscam resgatar a memória coletiva, buscando resgatar as vozes e as

histórias que foram silenciadas ou apagadas pela narrativa oficial. Dessa forma, ela traz à tona as histórias e os legados de luta, enfatizando a importância de reinterpretar e reconstruir a história a partir de uma perspectiva afrodescendente.

No âmbito epistemológico, Arroyo Pizarro propõe um novo projeto que busca ampliar as perspectivas desafiando a centralidade do conhecimento ocidental e eurocêntrico. *Hablar de las ancestras: hacia una nueva literatura insurgente de la afrodescendencia* (2013) e na antologia de contos *las Negras* (2012), a autora visa à transformação das estruturas de poder, questionando as hierarquias existentes, como o patriarcado, o colonialismo e o racismo.

Ao mesmo tempo, Yolanda Pizarro assenta um novo modo de narrar essas histórias para além das dores e dos sofrimentos provocados pelo escravismo colonial. Trata-se, em síntese, de uma construção alternativa à visão hegemônica acerca da presença negro-africana nas Américas e Caribe. Nesse sentido, a partir de uma crítica radical às epistemologias dominantes, evidencia o legado intelectual e histórico de povos africanos.

Nesta dupla dimensão ensaística e literária, a autora porto-riquenha questiona o processo de invisibilização da história das mulheres africanas e negras no Caribe hispânico, fazendo emergir não apenas as experiências traumáticas⁵³. Yolanda Pizarro ressalta a importância de evidenciar histórias de insurgências como uma maneira de refazer imaginários: “las mujeres negras tomaron partido en las miles de fugas individuales y grupales que se desataron en épocas esclavistas y subsiguientes”. (SOYNA apud ARROYO PIZARRO, 2012).

Assim, Arroyo Pizarro sugere uma produção de conhecimento que promova o resgate do passado escravista em Porto Rico, destacando *las ancestras* como sujeitos históricos que “transgredieron, infringieron y quebrantaron el orden”. Mulheres africanas e negras que se tornaram protagonistas de histórias de resistência contra a dominação colonial: “[...] Cansadas como estaban de la institución de la esclavitud y todo tipo de otras restricciones a la libertad”. (ARROYO PIZARRO, 2013, p. 31).

Para além do que foi registrado nas fontes oficiais, percorre alguns episódios de insurgência ocorridos na América Latina e Caribe hispânico no século XIX. Levando

⁵³O ensaio *Hablar de las ancestras* foi inicialmente apresentado no formato de conferência no *Primer Foro Internacional de Afrodescendencia y descolonización de la memoria Museo de Arte Contemporáneo* de Caracas, Venezuela, em 20 de agosto de 2012, onde se inaugurou o *Foro Internacional de Afrodescendencia y Descolonización de la Memoria*. Em Caracas, dialogando sobre “las Ancestras afrodescendientes invisibilizadas” pela história oficial, Yolanda Pizarro traz à tona as trajetórias de insurgência.

em consideração outros documentos históricos, assenta narrativas diaspóricas compostas por testemunhos orais, cartas, fotografias, entre outras, interessadas em comprovar “la valentia y firmeza de las mujeres negras”. (ARROYO PIZARRO, 2013, p. 31).

Em suas obras literárias, Arroyo Pizarro explora não apenas o sofrimento, mas também a riqueza cultural, a capacidade de resistência e a construção de identidades resilientes. Ela busca romper com as representações estereotipadas e limitantes dos afrodescendentes, oferecendo narrativas que celebram sua humanidade, criatividade e contribuições para a história caribenha.

Assim, é importante destacar que essa abordagem epistemológica não nega a realidade do sofrimento e da opressão vivenciados pelas pessoas negras durante o período escravista. No entanto, ela amplia o foco para além dessas narrativas dolorosas, buscando resgatar a humanidade, a resistência e as conquistas das comunidades afrodescendentes. Isso permite uma compreensão mais ampla da experiência afrodescendente, reafirmando a dignidade e a capacidade de sobrevivência dessas comunidades.

Em *Hablar de las Ancestras*, Arroyo Pizarro traz à luz as experiências das mulheres africanas e negras durante o período do escravismo, buscando restaurar sua agência e humanidade. Nesse aspecto, ela procura resgatar as vozes das mulheres africanas e negras, dando-lhes protagonismo e visibilidade histórica. Ao fazer isso, não apenas desafia os silêncios e lacunas na historiografia tradicional e no cânone literário. Mas, em particular, reconhece as lutas, as insurreições e as resistências das mulheres africanas e negras, trazendo à tona sua coragem, criatividade e força diante de tantas adversidades.

Desse modo, Arroyo Pizarro se interessa por contar histórias que vão além da representação estereotipada dos afrodescendentes como vítimas passivas do sistema escravista. Ela busca retratar a complexidade das experiências afrodescendentes, explorando não apenas as adversidades, mas também as conquistas, a inventividade, a solidariedade e as formas de resistência cultural que emergiram no contexto do escravismo.

Nessa direção, essa abordagem de narrar uma história suplementar é uma forma de imprimir justiça histórica e de enfrentamento dos apagamentos e das injustiças cometidas contra as mulheres africanas e negras durante o período do escravismo. É

uma maneira de honrar e valorizar suas contribuições para a formação das sociedades das Américas e do Caribe, destacando sua resiliência e seu legado de resistência.

Ao elaborar tal proposição, estrategicamente, Yolanda Pizarro inventou um pseudônimo chamado Gabryela Sonya para dialogar com as formulações de obra de Guillermo A. Baralt na obra *Esclavos rebeldes: Conspiraciones y sublevaciones de esclavos en Puerto Rico. (1795-1873)*⁵⁴. Segundo a autora caribenha, tomada pela “responsabilidad poética” que nos obriga a contar a trajetória de nossas “antepasadas y antecesoras” e tratar de um imenso “vacío de la historicidad”. (ARROYO PIZARRO, 2013, p. 24).

Nessa linha de raciocínio, Arroyo Pizarro vai afirmar que esses processos, marcados por uma violência epistêmica, podem ser revertidos. Segundo Castro-Gomes (2005), a violência epistêmica refere-se à negação sistemática e à desvalorização dos conhecimentos, perspectivas e contribuições das pessoas africanas e negras, especialmente de mulheres negras, dentro das estruturas acadêmicas e intelectuais dominantes.

Essa forma de violência se manifesta na exclusão de vozes e saberes marginalizados, na imposição de paradigmas eurocêntricos como padrões universais de conhecimento e na perpetuação de estereótipos e preconceitos. Ela reforça e perpetua desigualdades, opressões e hierarquias, contribuindo para a marginalização e a exclusão de grupos sociais. Isso implica em valorizar os saberes tradicionais, abrir espaços para vozes subalternizadas, questionar narrativas hegemônicas e promover diálogos interculturais.

De acordo com Castro-Gomes, “a modernidade é uma máquina geradora de alteridades que, em nome da razão e do humanismo, exclui de seu imaginário a hibridez, a multiplicidade, a ambiguidade e a contingência das formas de vida concretas”. (CASTRO-GOMES, 2005, p. 87). Deste ponto de vista, a imposição de estruturas de saber-poder coloniais é respaldada pela supervalorização do conhecimento produzido pelos colonizadores, ao mesmo tempo em que os saberes das culturas colonizadas são marginalizados, desqualificados ou apagados.

Apesar da violência epistêmica, escritoras e intelectuais negras diaspóricas resistem e desafiam essa marginalização por meio de sua produção crítica e literária.

⁵⁴De acordo com o pesquisador Alcione Alcione Alves (2015, p. 19), ao criar um pseudônimo, Yolanda Pizarro evidencia a dimensão dupla complementar entre ficcionalidade e ensaio, “visando à constituição de uma rede integrada de mais mulheres”.

Com efeito, elas têm se dedicado a contar suas próprias histórias, reescrever narrativas, expressar suas experiências e construir discursos que desafiam as estruturas opressivas. Assim, elas promovem uma visão que escapa ao controle da “colonialidade do poder e colonialidade do saber”, que perpetuam a dominação e a opressão decorrentes do legado colonial. (CASTRO-GOMES, 2005, p. 91).

Dessa maneira, por meio de sua produção literária e ensaística, elas não apenas resistem à violência epistêmica, mas também contribuem para a construção de uma nova narrativa coletiva, na qual as vozes e perspectivas negras são valorizadas, reconhecidas e celebradas. É importante destacar que a resistência dessas escritoras e intelectuais negras diaspóricas não é apenas individual, mas também coletiva. Elas estão inseridas em redes de solidariedade e colaboração, fortalecendo-se mutuamente e contribuindo para a construção de uma frente comum contra a violência epistêmica e a marginalização.

En 1998 inventé un seudónimo. Para esa fecha yo asistía a una iglesia muy fundamentalista que sin duda se escandalizaría por mis escritos de tendencia transgresora. Bajo el nombre de Gabriela Soyna me inventé esta cita intentando dialogar de algún modo con el escrito de Baralt [...] (ARROYO PIZARRO, 2013, p. 25).

Em 1998, inventei um pseudônimo. Para essa data, frequentei uma igreja fundamentalista que, sem dúvida, ficaria escandalizada pelos meus escritos de tendência transgressora: sob o nome de Gabriela Soyna, fiz esse encontro tentando dialogar de alguma forma com os escritos de Baralt [...].(ARROYO PIZARRO, 2013, p. 25, tradução minha).

Assim sendo, baseada principalmente em fontes documentais de vários municípios de Porto Rico, Baralt restabelece o passado do homem negro e evidencia várias histórias de insurgência na sua luta por liberdade e emancipação. Ao contrário do que se registrou na historiografia oficial, os escravizados resistiam e rebelavam-se com frequência. Nesse sentido, o autor apresentou relatos detalhados sobre as lutas e insurreições dos homens e mulheres negros/as durante o período da escravidão. Ele deu voz às histórias dos líderes negros que lideraram revoltas e rebeliões, como José Leonardo Chirino e José Antonio Páez, entre outros.

Ao trazer essas histórias à luz, Baralt desafiou a narrativa dominante que retratava os afrodescendentes como passivos e submissos. Ele reconheceu o papel ativo e combativo dos negros na busca por sua liberdade e na luta contra a opressão e a exploração, mas invisibilizou as mulheres. Ao restabelecer o passado do homem negro e evidenciar suas histórias de insurgência, Baralt contribuiu para a revalorização da

identidade afrodescendente nas Américas e para o reconhecimento da importância da luta por liberdade e emancipação na construção da nação. Além disso, suas pesquisas e relatos abriram caminho para estudos posteriores sobre a história e a cultura afro-latino-americana e caribenha, ajudando a promover uma visão mais inclusiva e justa da história nacional.

Na obra, o historiador porto-riquenho confirma as inúmeras conspirações e sublevações na ilha caribenha, além dos vários incidentes para matar os brancos. Suas pesquisas e estudos ajudam a desvendar uma história muitas vezes omitida ou sub-representada nos relatos oficiais, ampliando nosso conhecimento sobre a resistência negra e a busca por emancipação em Porto Rico:

[...] el número de conspiraciones... sobrepasa los cuarenta intentos. Mas, si tomamos en consideración la secretividad y el clandestinaje de estos movimientos, el número resultaría, indiscutiblemente, muy superior". (BARALT apud ARROYO PIZARRO, 2013, p. 25).

O número de conspirações[-conspirações?] supera quarenta tentativas. Mas, se levarmos em conta o sigilo e a natureza clandestina desses movimentos, o número seria, sem dúvida, muito mais alto. (BARALT apud ARROYO PIZARRO, 2013, p. 25, tradução minha).

Ao destacar essas conspirações e sublevações, os historiadores porto-riquenhos contribuíram para a valorização da história e da identidade porto-riquenha, bem como para a compreensão das lutas anticoloniais em Porto Rico. O trabalho de Baralt permitiu que as vozes daqueles/as que se rebelaram contra a opressão fossem ouvidas e reconhecidas, enriquecendo nossa compreensão da história caribenha e da resistência anticolonial.

Entretanto, em virtude de uma negação sistemática da participação de mulheres africanas e negras na história do colonialismo caribenho, com o nome fictício de Gabriela Soyna, Arroyo Pizarro realizou outras investigações para compreender estruturas de dominação e distorções dadas. Durante o período colonial, as mulheres africanas e negras desempenharam papéis cruciais na construção e resistência das sociedades caribenhas. Elas foram submetidas à escravidão, exploradas e violentadas, mas também lutaram ativamente por sua liberdade e dignidade.

Dessa forma, Arroyo Pizarro recuperou vestígios e reconstituiu narrativas importantes de acontecimentos da historiografia da escravidão em Porto Rico. Ao explorar essas fontes históricas, traz à luz narrativas que, muitas vezes, foram marginalizadas ou esquecidas pela história oficial. Ela investigou os registros e documentos relacionados à comunidade afrodescendente em Porto Rico, revelando as

lutas e as estratégias adotadas pelos/as negros/as escravizados/as e libertos/as para desafiar o sistema opressivo e conquistar sua liberdade.

Essas histórias de insurgência mostram a resiliência e a coragem das mulheres e homens negros/as em face das adversidades. Eles e elas organizaram revoltas, fugas, formaram comunidades autônomas e lutaram contra a escravidão e a opressão colonial. Essas ações demonstram o desejo inabalável de liberdade e a busca por uma vida digna e autônoma. Muitas mulheres desempenharam diversos papéis nas sociedades caribenhas, incluindo o trabalho nas plantações, a criação de famílias e comunidades, o desenvolvimento de práticas culturais e religiosas.

Essas narrativas também ressaltam a importância de documentar e preservar a história dos movimentos de resistência negra, pois elas inspiram as gerações futuras e fortalecem a identidade e a autoestima das comunidades negras nas ilhas caribenhas. Além disso, elas desafiam a narrativa hegemônica que muitas vezes retratou mulheres e homens negros/as como passivos/as e submissos/as, evidenciando sua agência e sua contribuição para o declínio do sistema.

A partir do crescimento das lutas dos movimentos negros e da emergência de novas produções acadêmicas no Caribe hispânico, Yolanda Pizarro propõe outras formas de racionalidade que resgatam a humanidade dos povos africanos, contrapondo-se à visão eurocêntrica que historicamente desumanizou e inferiorizou esses grupos. Essas outras formas de racionalidade reconhecem e valorizam os saberes, as cosmovisões e as contribuições dos povos africanos, que foram frequentemente marginalizados e subjugados pela dominação colonial.

Nesse aspecto, Arroyo Pizarro busca descolonizar o conhecimento, questionando as hierarquias e os padrões impostos pelo pensamento ocidental dominante. Ela procura analisar as formas persistentes de subjugação e desigualdade resultantes do colonialismo. Ela se manifesta contra a manutenção de hierarquias raciais e sociais nas ilhas caribenhas.

Ao questionar a negação histórica da existência dos não-europeus em Porto Rico, Yolanda Pizarro problematiza a violência epistêmica, o epistemicídio e o racismo epistêmico presentes nesse contexto. (CASTRO-GOMES, 2005; CARNEIRO, 2005; GROSFUGUEL, 2016). Sendo assim, “o epistemicídio” (Carneiro, 2005) vai além da violência epistêmica, envolvendo a destruição sistemática de saberes, culturas e formas de conhecimento de grupos marginalizados. A negação histórica da existência dos não-europeus em Porto Rico pode ser entendida como uma forma de epistemicídio, pois

implica apagar e invalidar suas histórias, culturas e contribuições para a sociedade porto-riquenha.

Por outro lado, o “racismo epistêmico”, por sua vez, refere-se à hierarquização e desvalorização de conhecimentos, perspectivas e formas de sabedoria com base em critérios raciais. No contexto de Porto Rico, o racismo epistêmico (GROSFOGUEL, 2016) é evidente na negação e na marginalização dos saberes e das experiências dos afrodescendentes, o que perpetua a supremacia branca e a opressão racial por toda a Ilha.

Na contramão de concepções dominantes, Yolanda Pizarro busca destacar a participação de nossas antepassadas nos levantes e nas cimarronajes, no alcance da liberdade e a emancipação. As histórias de iniciativas e resistências negro-africanas frente à dominação colonial: “[...] Mujeres insurrectas, cimarronas subversivas, transcorpóreas que piedieron voz, cuerpo, armas y venganza”. (ARROYO PIZARRO, 2013, p. 35).

[...] de manera autodidacta, me di a la tarea de estudiar las obras: ‘Historias al margen de la historia’ de Nelly Vázquez Sotillo; ‘Por la encendida calle antillana: las culturas étnicas de los africanos esclavizados que fueron traídos al Caribe en Siglo XVI’ de Mirta I. Nieves Mejías; ‘Esclavos Prófugos Y Cimarrones: Puerto Rico, 1770-1870’ de Benjamin Nistal Moret; ‘The Slave Ship: A Human History’ de Marcus Rediker e ‘Incidents in the Life of a Slave Girl’ de Harriet A. Jacobs. Todo ello para poder hablar de mis propias Ancestras desde la ficción narrativa. (ARROYO PIZARRO, 2013, p. 28, grifos da autora).

No ensaio *Por qué hablar de las ancestras* e na coletânea *las Negras*, Yolanda Pizarro deixa evidente o seu incômodo com a ausência de fontes documentais sobre suas antepassadas. Mulheres capazes de conquistas admiráveis: “mujeres valientes que explotaron los límites de la posibilidad humana, sin ninguna historia que las guiara”. “En pura manifestación de rebeldía”. (ARROYO PIZARRO, 2013, p. 25-26). Amadurecendo esse pensamento, Yolanda Pizarro observa que “los historiadores (as) han centrado sus investigaciones en las rebeliones realizadas por los esclavos y hombres negros”. Percebe-se a partir das citações que a autora argumenta: “se han invisibilizado todas las gestiones realizadas por las mujeres negras”. (ARROYO PIZARRO, 2013, p. 31).

Ao resgatar essas memórias, histórias e cosmovisões, emerge uma compreensão mais profunda e complexa do papel desempenhado pelas pessoas negras na história caribenha. Isso inclui não apenas as lutas pela liberdade e a resistência à escravidão,

mas também o desenvolvimento de estratégias de sobrevivência, práticas culturais e formas de organização comunitária. Por outro lado, ao destacar o protagonismo negro-africano, Arroyo Pizarro desafia a ideia de que a história é universalmente contada a partir de uma perspectiva eurocêntrica, abrindo espaço para múltiplas narrativas e interpretações.

Nesse universo de preocupações, na obra *las Negras*, ao dedicá-la aos historiadores, de forma irônica, a escritora negra insinua uma crítica ao silenciamento e ao apagamento do passado da mulher africana e negra pelas historiografias disponíveis na ilha caribenha, redigidas a partir de pontos de vistas masculinos. Por essa razão, a autora caribenha mostra que surge a perspectiva de introduzir outros discursos:

A los historiadores,
por habernos dejado fuera.
Aquí estamos de nuevo...
cuerpo presente,
color vigente,
declinándonos a ser invisibles...
rehusándonos a ser borradas.
(ARROYO PIZARRO, 2012)

Ao se dirigir aos historiadores, Arroyo Pizarro denuncia a ausência dessas vozes e corpos nos relatos históricos vigentes. Assim, neste enfoque crítico, em *Hablar de las ancestras* e em *las Negras*, Yolanda Pizarro argumenta que as nossas antepassadas “[...] se resistieron de manera activa y respondieron frontalmente contra el sistema esclavista y todas sus formas de opresión”. Apesar dos processos de desumanização, elas lutaram para “obtener la libertad y por mejorar sus condiciones de vida estuvo presente aunque no se narre en la historia ni se nombre a las mujeres negras”. (ARROYO PIZARRO, 2013, p. 35-36).

A partir da formulação, é tendência entre os historiadores associar a bravura, a inteligência e a estratégia somente a figuras masculinas: “[...] de éstos están llenos los anales de la historia. Hasta la saciedad les han dedicado artículos, ensayos, reseñas, capítulos completos y libros los propios historiadores y historiadoras”. (ARROYO PIZARRO, 2013, p. 23).

Desse ponto de vista, o ensaio crítico de Yolanda Pizarro cumpre o papel fundamental do ponto de vista epistemológico e político de descolonização dos saberes para a construção de outros modos de narrar. Por conseguinte, chama atenção para a força das insurgências negras e epistemologias negras caribenhas, utilizando-se como referência a resistência de *las ancestras*.

A descolonização dos saberes também envolve a crítica e a desconstrução das narrativas históricas e epistemologias coloniais que têm perpetuado desigualdades e injustiças. Isso implica em revisitar, questionar e reinterpretar os eventos históricos a partir de perspectivas subalternizadas, como as de mulheres, pessoas negras, indígenas e outras comunidades subalternizadas.

Situando-nos nessa perspectiva, a escrita ensaística é organizada em quatro argumentos que faremos questão de explorar em outros tópicos: *Por qué hablar de las Ancestras*, *Cómo hablar de las Ancestras*, *Desde dónde hablar de las Ancestras* e *Las otras Ancestras*. Todo esse processo permite que Yolanda Pizarro recorra a outras narrativas e à constituição de uma linhagem ancestral formada somente por mulheres africanas e negras.

Como visto anteriormente, a autora caribenha também reverencia aquelas que vieram antes. Em diálogo com a sua ancestralidade negro-africana e *las ancestras*, Yolanda Pizarro procura as marcas da existência cultural do povo negro-africano em vários lugares da América Latina e Caribe. Esse gesto epistêmico assenta outros modos de produzir conhecimento, tornando-se potências criativas de sua práxis intelectual.

No **tópico I**, Arroyo Pizarro explica que, dentro de sua proposta epistêmica, não utiliza o termo masculino *Ancestro*, uma vez que este se refere a “antepassado ou antecessor”. Por isso, a ensaísta pretende destacar a condição particular e específica das mulheres: “no es lo mismo que decir ‘Ancestra’, un neologismo femenino al que me amarro para narrar mis carencias y obsesiones”. (ARROYO PIZARRO, 2013, p. 31, grifos da autora).

[...] Siento que Ancestra es más adecuado, llena el vacío de la historicidad y de la responsabilidad poética que me obliga a contar la vida de mis antepasadas y antecesoras, seres humanas que son las que deseo resaltar porque entiendo que ellas mismas me lo piden en un trance literario. Lo correcto, dado el machismo y racismo rampante que se vive en mi país hoy, **es hablar de mis Ancestras negras provenientes de África**. Al menos así me siento yo, con la necesidad de escudriñar y plasmar en literatura ese arrebato mental que me alborota los sentidos hasta que pongo manos a la obra. (ARROYO PIZARRO, 2013, p. 29, grifos meus).

[...] eu sinto que Ancestra é mais apropriado, preenche a lacuna de historicidade e responsabilidade poética que me obriga a contar a vida de minhas antepassadas e antecessoras, seres humanos que quero destacar porque entendo que elas mesmas me pedem em transe literário. A coisa correta, dado o machismo e o racismo desenfreado que é vivido no meu país hoje, é falar de minhas ancestrais negras vindos da África. Pelo menos é assim que me sinto, com a necessidade de examinar e traduzir na literatura essa explosão mental que perturba

meus sentidos até que eu comece a obra. (PIZARRO, 2012, p. 23, tradução minha).

Já **no tópico II**, *Cómo hablar de las Ancestras*, a intelectual negra caribenha percorre as estratégias de resistência, emancipação e as maneiras como a mulher africana escravizada buscava a sua liberdade. Baseada em fontes primárias, Arroyo Pizarro reafirma que “todo el tiempo intuí que a pesar de la opresión y los abusos, estas fueron mujeres hábiles, astutas, muy dispuestas para la batalla, muy orientadas a devolver el golpe en la lucha”. (ARROYO PIZARRO, 2013, p. 29). Ela destaca a “valentia e a coragem de las mujeres negras” mayoría en las revueltas. (ARROYO PIZARRO, 2013, p. 31).

Por sua vez, **no tópico III**, *Desde dónde hablar de las Ancestras*, Arroyo Pizarro ressalta a importância dos quilombos ou maniguas, os quais eram lugares de reconstituição de laços afetivos e reconexão ancestral. Ao contrário das informações feitas pela história oficial e canônica, os escravizados se fugaban “de los puertos de desembarque de navios, de los ingenios, de las haciendas, de las minas.... Eram chamados de “cimarrones y cimarronas, esclavos y esclavas revolucionarias”. (ARROYO PIZARRO, 2013, p. 32-33).

No tópico IV, Arroyo Pizarro revisita outras histórias de insurgências de nossas antepassadas. Enquanto eram obrigadas a viver sob a imposição de sistema colonial, viver em um espaço geográfico totalmente diferente e serem exploradas ao máximo que os seus corpos poderiam suportar, demonstra a preocupação das mulheres africanas e negras em sobreviver. Para tal, menciona a presença de ancestras cimarronas em países como Porto Rico, Colombia, Venezuela, Haiti e Jamaica, entre outros. Essas comunidades cimarronas não apenas simbolizam espaços de alternativas de sobrevivência, mas também eram locais de preservação de tradições culturais, práticas religiosas, línguas e formas de organização social.

Realizando diversas travessias na diáspora, apelando fundamentalmente as suas pesquisas, Yolanda Arroyo Pizarro, enquanto ensaísta e ficcionista porto-riquenha, resgata saberes ancestrais, culturas, memórias, histórias, tradições, sociedades, identidades: “[...] lo correcto, dado el machismo y racismo rampante que se vive en mi país hoy, es hablar de mis Ancestras negras provenientes de África”. (ARROYO PIZARRO, 2013, p. 29).

Ao reafirmar o protagonismo de mulheres africanas e negras e ao confrontar as narrativas dominantes que nos silenciaram e nos desumanizaram, essas vozes negras

femininas estão fortalecendo nossa identidade individual e coletiva. Por isso, elas desempenham um papel fundamental ao trazer à tona as histórias e os legados de luta e resistência de las ancestras, bem como ao desenvolver uma análise crítica que desafia as estruturas de saber-poder. Desse modo, oferecem uma perspectiva singular e um conhecimento enraizado em suas próprias experiências e nas tradições de resistência de suas comunidades.

2.3 Como hablar de las ancestras?

Cuando viajé a Caraca... conocí también allí la inspiradora historia de dos negras africanas importantes: la negra Hipólita y esclava Matea que fueron maestras, nodrizas, cuidadoras, cocineras y hasta soldadas en el ejército del libertador Simón Bolívar. (ARROYO PIZARRO, 2013, p. 37).

Quando viajei para Caraca ... também conheci a inspiradora história de duas importantes negras africanas: a negra Hipólita e a escrava Matea que foram professoras, amas de leite, cuidadoras, cozinheiras e até soldados do exército do libertador Simón Bolívar. (ARROYO PIZARRO, 2013, p. 37, tradução minha).

Por meio da abordagem conjunta entre textos críticos e literários, as intelectuais negras diaspóricas almejam seguir os rastros de sua ancestralidade negro-africana, ainda que de forma fragmentada. Provocando os silêncios, elas deflagram o movimento de recuperar os caminhos de insurgência trilhados por nossas ancestras na América Latina e Caribe. Compreende-se, então, que, a esse respeito, essas articulações teórico-críticas fazem parte de um projeto político, ético e epistêmico que intitula de assentamentos de resistência. Considerando essa formulação, vou continuar o meu diálogo com a intelectual negra caribenha Yolanda Arroyo Pizarro através do ensaio *Por qué hablar de las Ancestras*.

Ao estudar os movimentos de resistência e de insurgência negra feminina na América Latina e Caribe, Arroyo Pizarro destaca o papel histórico de “la negra Hipólita, la negra Matea y Juana. Assim, defende que é preciso “llevar sus restos al Panteón Nacional de Venezuela”, uma vez que *las ancestras* foram relegadas ao esquecimento na história da escravidão colonial na América Latina. (ARROYO PIZARRO, 2013, p. 15)⁵⁵.

Em Caracas, dialogando sobre “las Ancestras afrodescendientes invisibilizadas” pela história oficial, Arroyo Pizarro propõe à diversidade epistemológica como produção de conhecimento crítico através das narrativas de “La Negra Hipólita, la Negra Matea”. Em relatos históricos, *las ancestras* Matea (1773-1886) e Hipólita (1763-1835) nasceram em cidades distintas da Venezuela e tornaram-se companheiras

⁵⁵“He conocido mujeres valientes que explotaron los límites de la posibilidad humana, sin ninguna historia que las guiara.” Así pues, guiada por la lógica de la historia, o aún sin ninguna historia necesariamente conocida, me dispuse, retando a “la gloria del cazador. (ARROYO PIZARRO, 2013, p. 24). [...] “Conheci mulheres corajosas que exploraram os limites da possibilidade humana, sem nenhuma história para guiá-las. Assim, guiadas pela lógica da história, ou mesmo sem qualquer história necessariamente conhecida, parti, desafiando a glória do caçador para falar dos ancestrais, de uma nova literatura insurgente de afrodescendência”. (tradução minha)

inseparáveis. Por ser mais velha, Hipólita cuidou de Matea. (ARROYO PIZARRO, 2013, p. 37).

Partindo de rastros de um passado esquecido, Hipólita e Matea são consideradas heroínas cimarronas e herdeiras de um legado espiritual e cultural trazido do continente africano para a diáspora. As marcas da ancestralidade negro-africana ficavam marcadas no desenho das roupas e nos adereços que ambas utilizavam. Apesar do contexto, tornaram-se testemunhas oculares de episódios históricos que envolveram a trajetória de Simon Bolívar e a Formação da República Bolivariana na Venezuela.

Tais elementos discursivos e investigativos constituem, assim, as perspectivas, teorias e olhares críticos de Yolanda Pizarro. É com essa direção atenta ao necessário reconhecimento da importância de falar de *las ancestras*, seus modos de pensar, de existir e de saber, que a autora caribenha organiza a tônica de sua práxis intelectual: “hablar de las Ancestras, desde una nueva literatura insurgente de la Afrodescendencia”. (ARROYO PIZARRO, 2013, p. 25).

Em Porto Rico, “tenemos muy poco o casi nada de literatura que describa a nuestras antepasadas”. (ARROYO PIZARRO, 2013, p. 23). A afirmação de que em Porto Rico há escassez de literatura que descreva os ancestrais é um chamado a reconhecer a falta de representação e visibilidade das experiências e contribuições das mulheres africanas e negras na literatura e na narrativa histórica. Essa afirmação pode ser interpretada como um apelo à inclusão e expansão de vozes e perspectivas femininas na literatura e na escrita da história.

La Negra Hipólita, la Negra Matea, la Juana Agripina (Porto Rico), de Nani na Jamaica e Harried nos Estados Unidos... y tantas otras excluidas da história: “[...] de la travesía oceánica no perdida, sí impuesta, sí obligada, aceptar como viaje de placer agónico, sin boleto de vuelta. (ARROYO PIZARRO, 2013, p. 108-109).

A Negra Hipólita, a Negra Matea, Juana Agripina (Porto Rico), por Nani na Jamaica e Harried nos Estados Unidos ... e tantas outras excluídos da história: [...] da travessia do oceano não perdida, sim imposta, sim obrigada, aceite como uma viagem de prazer agonizante, sem passagem de volta. (ARROYO PIZARRO, 2013, p.108-109, tradução minha).

Dessa maneira, através dos resultados da pesquisa histórica (documental, bibliográfica e oral), Yolanda Pizarro afirma que “para escribir me mueve el motor del coraje, de la indignación, de querer, yo también, devolver el golpe em la lucha”. (ARROYO PIZARRO, 2013, p. 29). Assim sendo, a escritora vai refazendo a historiografia da escravidão na América Latina e Caribe. Em resumo, a afirmação de

que em Porto Rico há escassez de literatura que descreva as ancestrais femininas destaca a necessidade de maior representação e reconhecimento das experiências das mulheres na literatura e na escrita histórica.

[...] Todo el tiempo intuí que a pesar de la opresión y los abusos, estas fueron mujeres hábiles, astutas, muy dispuestas para la batalla, muy orientadas a devolver el golpe en la lucha. En América se llamó cimarrón a todo esclavo rebelde fugado, algunos de ellos fugitivos reincidentes, que llevaron una vida de libertad en rincones apartados de las ciudades o en el campo. A estos sitios ilícitos se les denominó *palenques* o *quilombos*. Para escribir me mueve el motor del coraje, de la indignación, de querer, yo también, devolver el golpe. (ARROYO PIZARRO, 2013, p. 29, grifos da autora).

[...] O tempo todo intuí que, apesar da opressão e dos abusos, essas habilidosas e astutas irmãs, muito prontas para a batalha, muito focadas em devolver o golpe na luta. Na América, todo escravo rebelde era chamado de cimarron, alguns deles fugitivos reincidentes, que levavam uma vida de liberdade em recantos isolados das cidades do interior. Para esses locais ilícitos, os quilombos eram chamados de palenques. [...] Para escrever, me move o motor de coragem, de indignação, de querer, eu também, devolver o golpe. (ARROYO PIZARRO, 2013, p. 29, tradução minha).

Nesse percurso, é interessante notar o registro de redes de sociabilidade, a formação de comunidades cimarronas ou quilombolas, a vontade de existir e de ser coletivamente, a constituição dos agrupamentos de mulheres africanas e negras em condição de liberdade. Todavia, é importante notar como a resistência cultural e política de *las ancestras* vai assentando novos saberes e organizando outros repertórios epistêmicos.

Ao refazer a historiografia da escravidão na América Latina e no Caribe, a escritora está reconhecendo a importância de trazer à tona as vozes e as experiências das mulheres africanas e negras, ampliando assim nossa compreensão do passado e resgatando a humanidade daquelas/es que foram subjugados/as e oprimidos/as. Ao fazer isso, a escritora está remodelando a historiografia e nos convidando a repensar nosso entendimento do passado e a considerar novas perspectivas sobre a experiência da escravidão na América Latina e no Caribe.

Na Jamaica, Yolanda Pizarro menciona a resistência negra feminina empreendida pela Rainha Nanny ou apenas Nanny, que viveu de 1685 a 1755, e foi considerada a mais popular líder dos quilombolas jamaicanos conhecidos como *maroons* do século XVII. Chamada de la “bruja mayor” (*Nanny of the Maroons, o la Obeah Nanny*), Nanny, “de la etnia de los Ashanti”, liderou um exército de duzentos

homens para combater os ingleses. Apesar de existirem poucos dados biográficos, em sua maioria, relatos orais, todos os anos, a partir de 1976, a guerreira cimarrona é celebrada como “heroína nacional”. (ARROYO PIZARRO, 2013, p. 39)

Já no Haiti, lembra-nos Fatime Cecil (1791) que convocou um ritual “vudú a eliminar el sistema esclavista del hombre blanco”. (ARROYO PIZARRO, 2013, p. 38). Filha de uma escrava africana e de um francês branco da Córsega, ela e sua mãe foram vendidas como escravas em Santo Domingo (Saint Domingue), enquanto seus dois irmãos desapareceram no comércio de escravos. Cecil também previu uma revolta que libertaria os escravos de Saint-Domingue e, segundo relatos, teria vivido até a idade de cento e doze anos (112 anos).

Conforme os estudiosos Mariano Negrón Portillo e Raúl Mayo Santana (2007, p. 4), no século XIX, os municípios de Ponce, Mayagüez e Guayama concentraram as atividades econômicas do sistema colonial em Porto Rico. Essas cidades do interior reuniam “la mayoría de los esclavos”. Baseados em fontes primárias e outros documentos, os pesquisadores recuperam registros importantes de antepassadas caribenhas, os quais podem ajudar a recontar a presença negro-africana nessa região.

Em Porto Rico, há relatos de *la ancestra* Juana Agripina que fugiu inúmeras vezes e reclamou a sua liberdade através do Síndico Procurador de Escravos: “[...] Soy Libre, Soy Libre, Demme mi libertad”. Ainda que suas reivindicações não tenham sido atendidas, Juana continuou se rebelando e constantemente escapava. “Se cree que luego de esto fue muerta”. (ARROYO PIZARRO, 2013, p. 41).

Por outro lado, essas histórias individuais podem ajudar a pintar um retrato mais rico e diversificado do passado, destacando as vozes e experiências das mulheres africanas e negras que muitas vezes foram marginalizadas ou omitidas da narrativa oficial. E, numa perspectiva complementar, as investigações de Yolanda Pizarro organizam uma linhagem ancestral constituída por mulheres africanas e negras que foram escravizadas em Porto Rico: Catalina, Feliciano, Leonarda, María Elías, María de la Paz, María Genara, Higinia, entre outras. Apesar de escassas, as informações evidenciam esforços para relações de parentesco e socialização; matrimônios entre escravizados; constituição de famílias e mães conseguiram conviver com seus filhos/filhas.

Ao documentar e compartilhar os relatos de ancestras como Juana Agripina, também se fortalece o sentido de identidade e pertencimento para as comunidades afrodescendentes em Porto Rico. Essas histórias individuais são uma forma de conexão

com as raízes e a ancestralidade, além de contribuírem para a valorização e o empoderamento da comunidade negra.

Em 2017, a autora publicou *Cuando se fugo Catalina*, uma obra de ficção inspirada na trajetória de *la ancestra* Catalina, de trinta anos, cujas fontes foram localizadas no periódico *La Gaceta de Puerto Rico* (1806-1902). “Catalina, de 30 años, tenía dos hijos que no residían con ella y uno se llamaba Juan. ¿Eran Fernando y Catalina padres del mismo Juan? ¿Eran pareja?. (PORTILLO & SANTANA, 2007, p. 91).

Em busca de mais respostas, Arroyo Pizarro coordena *La Catedra de Mujeres Negras Ancestrales de San Germán* que pesquisa, organiza e publica alguns textos literários. *La Catedra* é um projeto composto por pesquisadores/as, professores/as, artistas, ilustradores/as caribenhos/as que realiza investigações históricas. Desse modo, o coletivo organiza e reedita obras literárias, cujas publicações têm por objetivo resgatar informações sobre o sequestro, o cativo, a luta e a resistência de *las ancestras*. *O objetivo é enfatizar a presença negro-africana nos elementos culturais na ilha caribenha de Porto Rico*⁵⁶.

Por intermédio de outras fontes de conhecimento, os trabalhos destacam as lutas feministas e os papéis de liderança exercidos por mulheres africanas e negras nas cimarrajones, tongas, palenques e quilombos. Para isso, Yolanda Pizarro aponta a uma compreensão que enfatiza a maneira como “la mujer ha sido invisibilizada por la historia patriarcal, más aún la mujer negra. (ARROYO PIZARRO, 2018).

Assim sendo, o controle da colonialidade do poder e do saber envolve a descolonização dessas estruturas e práticas. Isso implica em reconhecer, valorizar e promover as vozes/relatos silenciados. Também requer a desmontagem das estruturas de saber-poder. Por esse motivo, denuncia que, duplamente invisibilizada, mulheres africanas e negras “he tenido que enfrentar el discrimen verbal y el ostracismo social”. (ARROYO PIZARRO, 2018). Com registros da movimentação coletiva de mulheres, a ensaísta traz um dado importante, que é a articulação entre as experiências de tempos que se cruzam no presente:

He experimentado el escarnio y el sufrimiento por el color de la piel y los rasgos de mis facciones. Mi ejemplo han sido esas mujeres ancestrales que se escaparon a los montes, participaron en batallas

⁵⁶Desde a sua criação, o coletivo já publicou inúmeros textos entre biografias históricas, contos, poemas etc. Alguns combinam gêneros híbridos (ficção e história), nutrem-se de narrativas históricas e recriam personagens.

emancipadoras, lucharon contra el patriarcado y enseñaron a sus hijos a ser libres. (ARROYO PIZARRO, 2018).

Tenho experimentado o escárnio e o sofrimento por causa da cor da pele e das características de minhas feições. Meu exemplo foram aquelas mulheres ancestrais que fugiram para as montanhas, participaram de batalhas emancipatórias, lutaram contra o patriarcado e ensinaram seus filhos a serem livres. (ARROYO PIZARRO, 2018, tradução minha).

Como pode ser visto, nos estudos de M.A. María de los Ángeles Acuña León (2005, p. 7), “las mujeres africanas llegaron a América donde privaba una visión patriarcal occidental que tenía una imagen sobre los roles de género, muy distinta de la africana”. Segundo a pesquisadora, nossas antepassadas sofreram uma dupla subordinação: “como mujeres y como esclavas”.

[...] Las Antillas menores fue la región adonde arribaron un mayor porcentaje de mujeres y niñas esclavas, pues corresponden al 42.4% de los esclavos desembarcados. Siguen en importancia Barbados y Jamaica, cuyos porcentajes de mujeres y niñas desembarcadas fueron en el orden de 40% y 39.9% respectivamente. En cuanto a la América holandesa el porcentaje de mujeres y niñas que desembarcaron fue del 35.5%, para la América española correspondió a un 32.4% y por último a las islas danesas un 31.8%. Aquí es importante hacer notar que el mayor porcentaje de niñas que llegaron a América fueron precisamente a las islas danesas y el menor porcentaje a la América española. También se debe enfatizar que el porcentaje de mujeres en el colectivo de esclavos que llegaron a puerto de desembarque, se mantuvo en el orden de una tercera parte del total y en algunos puertos supera esta proporción [...].(ACUÑA LEÓN, 2005, p. 7-8)

[...] As Pequenas Antilhas foram a região para onde chegava o maior percentual de escravas e meninas, pois correspondem a 42,4% dos escravos desembarcados. Os próximos em importância são Barbados e Jamaica, cujas percentagens de mulheres e meninas desembarcadas foram da ordem de 40% e 39,9%, respectivamente. Em relação à América Holandesa, a percentagem de mulheres e raparigas que desembarcou foi de 35,5%, para a América Espanhola correspondeu a 32,4% e finalmente às ilhas dinamarquesas 31,8%. Aqui é importante notar que o maior percentual de meninas que chegaram à América foi justamente para as ilhas dinamarquesas e o menor percentual para a América espanhola. Ressalte-se também que o percentual de mulheres do grupo de escravos que desembarcou no porto ficou na ordem de um terço do total e em alguns portos ultrapassa essa proporção [...] (ACUÑA LEÓN, 2005, p. 7-8, tradução minha).

Conforme estudos de Acuña León, esses dados indicam que as ilhas caribenhas foram os maiores “puertos de desembarco para los recién llegados de África, y por tanto, los puntos más importantes en las redes comerciales de redistribución de estos esclavos y esclavas. (ACUÑA LEÓN, 2005, p. 8). Las Teresas; las Adelinas; las

Marías; las Josefinas; las Socorro; “Inocencias, Matildes y Estafanias”; Urzulas; Cristinas; Catalinas Grande; Carmens; Carolinas. (ARROYO PIZARRO, 2013, p. 48-49)⁵⁷.

Nas investigações de Acuña León, conhecemos os testemunhos e as trajetórias de resistência de outras ancestrais africanas de diferentes etnias: María y Petrona, de casta Lucumi (Yorubá), Juana Manuela de etnia Arara; “La negra Magdalena; esclava llamada María de casta Conga”. (ACUÑA LEÓN, 2005, p. 9). De outro lado, reencontramos Carlota que era uma cimarrona de “origen Yoruba” que viveu em Cuba. (ARROYO PIZARRO, 2013, p. 39).

Apesar de fazer referência “a los castigos a que fueron sometidas, a las enfermedades que sufrieron y a algunas de sus estrategias de resistencia ante la explotación y abuso de que fueron objeto”, Yolanda Pizarro assevera que “[...] las mujeres Yoruba, Kongo, Erik-Efok, Ashanti y Fon”, ao contrário dos relatos oficiais, não aceitaram a função de “reproductoras como animales de nuevos esclavizados”. (ARROYO PIZARRO, 2013, p. 38). Da África Occidental –vieram as seguintes etnias: “Ara, Yoruba, Akan, Aja, Igbo, Ibibio, Popo, Mina, Bariba, Angola y Congo”. (ACUÑA LEÓN, 2005, p. 10).

Para Arroyo Pizarro, *las ancestras* que cruzaram o Atlântico, chegaram a “las islas del Caribe” e, em seguida, foram redistribuídas para várias colônias espanholas, criaram condições para preservar sua “familia y sus raíces ancestrales”. (ACUÑA LEÓN, 2005, p. 10). A respeito desse fato, argumenta: “conformaron y lideraron la protección y defensa de los palenques como espacio de resistencia”. (ARROYO PIZARRO, 2013, p. 36).

As constantes violações e ameaças impulsionaram uma outra dinâmica de ações e organização social. Segundo Acuña Leon, “las mujeres esclavizadas implementaron mecanismos para mejorar su situación y la de sus descendientes al interior de la

⁵⁷Os nomes mencionados foram retirados do ensaio *Mulheres escravas em Mayagüez 1872* de Ivonne Acosta Lespier. Nele, é apresentado um estudo historiográfico sobre a escravidão em Porto Rico e o destaque para presença de mulheres nesse contexto. Acosta Lespier diz que as mulheres representavam a maioria entre os escravos Mayaguez. As escravas femininas começam a ser vistas quando se examina a lista de nomes. Algumas foram batizadas com nomes ocidentais, o que implicou desenraizamento do escravo de sua família e seus ancestrais, é claro na ausência de sobrenomes, o que era comum em toda a escravidão. [...] las esclavas que habían nacido en África, implicaba la pérdida de su religión, de sus tradiciones, de sus costumbres, de su lenguaje, de su sentido de pertenencia a una familia y a una comunidad, de su sentido de dignidad, de su sentido de ser mujer y todavía peor, de su sentido de identidad propia.
http://www.mayaguezsabemango.com/index.php?option=com_content&view=article&id=763&catid=74&Itemid=101/acessado em 08 de maio de 2018.

estructura social”. (ACUÑA LEÓN, 2005, p. 12). “Darle voz a esas cimarronas que decidieron no sentarse a esperar ... la libertad, sino que la exigieron...y la lograron”. (ARROYO PIZARRO, 2013, p. 36).

Prontamente, *las ancestras* deflagram ações importantes para alcançar a liberdade e, posteriormente, a emancipação. Elas recriaram as suas formas de organização social e política para o enfrentamento do sistema colonial. Por isso, Yolanda Pizarro repercute essas insurgências: “aplaudamos hoy a estas mujeres y sus pequeñas/grandes victórias”. (ARROYO PIZARRO, 2013, p. 43). E completa:

[...] las esclavizadas ...y optaron por perder la vida o vivir en humillación. Se dieron varios tipos de cimarronajes. Uno que se la mujer africana era violada e salía embarazada tenía três opciones: el aborto, el suicidio o tener el hijo del hombre blanco y luego negociar la libertad de sua hijo mulato”. . (ARROYO PIZARRO, 2013, p. 38).

[...] as esclavizadas ...e a escolha por perder a vida ou viver a humilhação. Produziram vários tipos de cimarronajes. Uma mulher africana que era violentada e ficava grávida tinha três tendências: o aborto, o suicídio ou ter um filho de um homem branco e logo negociar a liberdade de seu filho mulato. (ARROYO PIZARRO, 2013, p. 38, tradução minha).

Mena Ortiz (2012, p. 30) confirma que “el aborto, la manumisión, el infanticidio, la compra de la libertad las prácticas religiosas” foram alguns meios usados frequentemente por “las mujeres esclavizadas para hallar su libertad”. Mulheres africanas e negras que, embora grávidas, afrontaram abiertamente “el sistema machista-esclavista⁵⁸:

[...] La *Multrasse* Soledad de Guadalupe, quien a pesar de estar embarazada, luchó hombro a hombro junto al resto de rebeldes heroicos de Guadalupe que trataron de suprimir la reinstauración de la esclavitud por Napoleón en esa isla colonizada por França. Fue al día siguiente de dar a luz y sufrir una dolorosa tortura el 29 de noviembre de 1802. (ARROYO PIZARRO, 2013, p.40).

[...] A *Multrasse* Soledad de Guadalupe, que apesar de grávida, lutou ombro a ombro com o resto dos heróicos rebeldes de Guadalupe que tentaram suprimir a restauração da escravidão por Napoleão naquela ilha colonizada por França. Ele foi no dia seguinte para dar a luz e sofrer uma dolorosa tortura em 29 de novembro de 1802. (ARROYO PIZARRO, 2013, p. 40).

Por outro lado, Maria Cristiana Navarrete (2001, p. 89-90) observa que as atividades de cimarronajes começaram muito cedo. “Desde los primeros días de la

⁵⁸Yolanda Pizarro cita o livro *Arracando mitos de raíz: guía para una enseñanza antirracista de la herencia africana en Puerto Rico* (2013, p. 40). de Dra. Isar Godreau e sua equipe de pesquisadores. A investigação identificou várias histórias de mulheres de ancestras cimarronas (quilombolas).

colonización, los esclavos se rebelaron contra seus amos”. Fugiam para “os montes” para escapar de “a esclavitud y convetirse em negros fugitivos, llamados de cimarrones”.

Na experiência histórica de violência, de dor humana, de injustiça, de opressão, de ausência de liberdade, nossas ancestras acreditam que viver em palenques ou cimarronajes com um grupo de companheiros/as constituía um caminho para buscar a liberdade definitiva. Particularmente, “un territorio desde donde organizar las revueltas”. (ARROYO PIZARRO, 2013, p. 33). Nesses espaços, elas promoviam vários atos de insurgência:

[...] Éstas fueron comunidades de negros que se negaban a su situación de ser esclavos, y se fugaban de los puertos de desembarque de navíos, de los ingenios, de las haciendas, de las minas, de las casas donde hacían servidumbre doméstica, de las cárceles y aun de las mismas galeras de trabajo forzado para relocalizarse en comunidad y desde allí contratacar. Es decir, ellos eran cimarrones y cimarronas, esclavos revoltosos, esclavas revolucionarias y sediciosas que no se quedaron de brazos cruzados, como casi siempre nos lo pintan, que crearon estos lugares de asentamiento y vivienda. (ARROYO PIZARRO, 2013, p. 32).

[...] Estas eram comunidades de negros que se recusavam a ser escravos, e escapavam dos portos de desembarque de navios, engenhos de açúcar, das fazendas, das minas, das casas onde faziam a servidão doméstica, das prisões e até mesmo de trabalho forçado para se deslocar em comunidade e daí para contra atacar. Ou seja, eles eram cimarrones e cimarronas, escravos indisciplinados, escravos revolucionários e sediciosos que não se sentiam à toa, como quase sempre o representam, que criaram esses lugares de assentamento e moradia. (ARROYO PIZARRO, 2013, p. 32, tradução minha).

Decorrente disso, nessa escrita ensaísta, observamos o esforço intelectual de Yolanda Pizarro para narrar essas insurgências negras como parte de um legado ancestral. Daí, ao recorrer à ancestralidade negro-africana e à história de *las ancestras*, essa produção de conhecimento possui diferentes impactos, desencadeando ações de lutas no presente-futuro, assim como restituindo os protagonismos de nossas existências.

Capaz de trânsitos para os subterrâneos dos arquivos da escravidão nas Américas, a pensadora porto-riquenha recorre a outro horizonte de reflexão e projeto ético, crítico e político que definimos como assentamentos de resistência. Um maneira de pensar múltipla, plural e polifônica, de natureza revolucionária e transgressora, inquietando e desestabilizando narrativas dominantes.

Além do sofrimento, o exílio, a quase-morte, impedidos/as de acessar e de relacionar-se com a natureza, de acessarem saberes próprios, Yolanda Pizarro aborda outras dimensões da vida na diáspora, as quais retiram as nossas ancestrais africanas e negras do lugar de submissão. Muito mais que pensar, a escritora desloca e desconstrói representações, fazendo-a reencontrar o espírito livre, combativo, rebelde e insurgente de *las ancestras*.

Nesse movimento, a pensadora caribenha sustenta uma poderosa dimensão ética, política e epistêmica que somente mulheres e intelectuais negras são capazes de sentir, refletir e assentar. A ousadia de quem se atreve a falar em primeira pessoa, operando por fluxos e cortes permanentes nos cânones literário e historiográfico, arrastando o pensamento e a linguagem para fora dos discursos costumeiros de submissão.

Isso requer uma reavaliação crítica das narrativas e concepções dominantes, abrindo espaço para a diversidade de perspectivas e conhecimentos. Resulta em uma desarquização do saber-poder. Em outras palavras, associada à ancestralidade, à sabedoria e à proteção, podemos nos orgulhar das histórias e dos legados deixados por nossas antepassadas.

Deste modo, criando e tecendo, a partir da convocação feita por Yolanda Pizarro: *¿Desde dónde hablar de las Ancestras?* tiene como respuesta única e indivisible el siguiente enunciado: “hay que hablar de nuestras antepasadas desde el único lugar ideológico y correcto: **desde la Resistencia**”. (ARROYO PIZARRO, 2013, p. 33, grifos meus).

2.4 Trance de mi memoria ancestral

[...] se restieron de manera activa y respondieron frontalmente contra el sistema esclavista y todas sus formas de opresión. Sus estrategias de resistencia fueron variadas e múltiples, su lucha por obtener la libertad y por mejorar sus condiciones de vida estuvo presente aunque no se narre en la historia ni se nombre a la mujeres negras. (PIZARRO, 2013, p. 36, grifos meus).

[...] resistiram de maneira ativa e responderam frontalmente contra o sistema escravista e todas as suas formas de opressão. Suas estratégias de resistência foram variadas e múltiplas, sua luta para obter liberdade e melhorar suas condições de vida estava presente, mesmo que não seja narrada na história ou nomeie as mulheres negras. (PIZARRO, 2013, p. 36).

Resistência é um ato de resistir, de recusar uma condição imposta. Insurgência aos efeitos de poder e dominação. Reação contestatória, oposicionista e subversiva. Uso da criatividade. Inteligência. Característica. Estratégia. Tática. Confronto. Revolta. Movimento. Mobilização negra. Rebeldia. Rebelião. Conspiração. Protagonismo. Desobediência. Insubmissão. Sabotagem. Transgressão. Intervenção. Levante negro. Ação do corpo negro. Liberdade. Emancipação. Sobrevivência. Alforria. Reagrupamento de forças. Ato revolucionário. “Devolver el golpe en la lucha”. (devolver o golpe na luta). “Reexistência”. Assentamentos. Práxis intelectual negra assentada.

Ainda na partilha de ideias com os ensaios críticos em *Por qué hablar de las ancestras e África: âncora dos navios de nossa memória*, relembro uma extraordinária afirmação da intelectual afro-americana Angela Davis (2013, p. 33) em *Mulher: raça e classe*. Nessa obra, a feminista marxista reflete o papel das mulheres negras na resistência à escravidão, que possui uma função de cura, libertação e um alcance revolucionário: “[...]as mulheres negras resistiam e desafiavam a escravidão o tempo todo”.

Dessa memória em transe, Angela Davis (2013, p. 17) endossa o pensamento de Yolanda Pizarro (2013, p. 33) que “hay que hablar de nuestras “antepasadas desde el único lugar ideológico y correcto: desde la Resistencia”. Ao encruzilhar experiências diaspóricas (entre Estados Unidos e Caribe hispânico) e convergências de perspectivas, ambas as escritoras e intelectuais negras diaspóricas acreditam que, falar da resistência negra feminina ao escravismo colonial, traria pistas sobre as lutas contemporâneas das mulheres negras em busca de emancipação.

Decerto, as mulheres negras escravizadas sofreram de maneiras diferentes, “porque eram vítimas de abuso sexual e outras barbaridades de maus tratos que apenas podem ser infligidas a elas”. (DAVIS, 2013, p. 19). Mas, como eram exploradas, violadas, punidas e reprimidas e, mesmo assim, conseguiam resistir? Como resistiram aos açoitamentos e às mutilações? A resistência envolvia apenas revoltas, fugas e sabotagens?

Segundo Davis, o legado da escravatura pode ser ampliado para além do aspecto de vitimização das mulheres negras. Concordando com Yolanda Pizarro, a intelectual afro-americana orienta que façamos um “reexame da história das mulheres negras durante a escravidão”, revendo sua participação, e não apenas nesse, mas em outros contextos históricos. (DAVIS, 2013, p. 17). Contudo, não é busca pela precisão histórica.

Ao contrário, nós reivindicamos o direito a uma memória e uma história que compreenda a presença das mulheres africanas e negras para além das experiências traumáticas. Construções narrativas de uma história que mencione nomes de *las ancestras* como sujeitos que “trabalharam duramente debaixo do chicote, trabalharam e protegeram as suas famílias”. (DAVIS, 2013, p. 31).

De acordo com Davis, as mulheres africanas e negras que foram escravizadas, aprenderam a “extrair das circunstâncias opressoras de sua vida a força necessária para resistir ao processo de violação de sua humanidade”. (DAVIS, 2013, p. 24). Consequentemente:

[...] essas mulheres podem ter aprendido extrair das circunstâncias opressoras de sua vida a força necessária para resistir à desumanização diária da escravidão. A consciência que tinham capacidade ilimitada para o trabalho pesado pode ter dado a elas a confiança em sua habilidade para lutar por si mesmas, sua família e seu povo.

Imediatamente, a partir das afirmações de Davis, é possível conjecturar que estava em curso à formação de uma consciência política e crítica, a qual desafiava e transcendia o sistema de hierarquias raciais, de gênero, de classe. Apesar de terem seus corpos submetidos aos castigos e cicatrizes, “foram essas mulheres que passaram para as suas descendentes nominalmente livres um legado de trabalho pesado, perseverança e auto resiliência, um legado de tenacidade e resistência”. (DAVIS, 2013, p. 31).

Das tramas aos enredos, Davis também nos ensina que aquela que “aceitava passivamente” sua condição, sua “sina de escrava era exceção, não a regra” (DAVIS, 2013, p. 31). Algumas “lutaram contra a escravatura, e foram abatidas e violadas, mas

nunca dominadas”. (DAVIS, 2013, p. 41). Já para Arroyo Pizarro, tudo isso significa a existência de “una diáspora afro-feminina de la dignidade”. (ARROYO PIZARRO, 2013, p. 39).

Nos Estados Unidos, uma mulher negra escravizada chamada de Tia Esther foi violentamente chicoteada por se recusar a romper um relacionamento com o homem que ela amava. Na Carolina do Sul, a abolicionista Sarah Grimké relatou que uma mulher negra cuja resistência não foi bem-sucedida, sendo submetida a inúmeros açoitamentos. E cito outra passagem: “[...] um colar de ferro pesado, suas costas laceradas e ensanguentadas, a boca multilada... ela agarrava qualquer oportunidade de fugir”. (DAVIS, 2013, p. 33).

La ancestra Harriet Tubman aprendeu técnicas de sobrevivência na mata com seu pai, cortando árvores e abrindo trilhas para fugir. Enquanto trabalhavam, seu pai transmitiu seus conhecimentos ancestrais: “ele a ensinou a localizar as plantas, ervas e raízes que serviam de alimento e remédio”. Desse modo, acredita que “por seu extraordinário ato de coragem, conduziu mais de trezentas pessoas” a liberdade. (DAVIS, 2013, p. 35).

Segundo Davis, “[...] durante a Guerra Civil Harriet Tubman “manteve sua oposição incansável a escravidão, e ainda hoje detém o mérito de ter sido a única mulher nos Estados Unidos a liderar tropas numa batalha”. (DAVIS, 2013, p. 35). Muitas mulheres escravizadas também fugiram da escravidão para o Norte dos Estados Unidos. Em 1855, Ann Wood comandou um grande grupo de meninas e meninos que fugiram empunhando armas. Após escapar do cativeiro às vésperas do Natal, envolveram-se em uma troca de tiros com captores, mas, conseguiram chegar ao seu destino.

Por outro lado, Mena Ortiz (2012, p. 30) relembra a resistência negra feminina na Colômbia. Para tal, recupera as trajetórias de *las ancestras* cimarronas Wina, Agustina e Polonia. Segundo a autora, diante da situação de submissão e dominação, essas ancestras lideraram e defenderam palenques (quilombos) como “espacios de resistencia”... “[...] frente à las inhumanas condiciones de los pueblos afrodescendientes secuestrados y maltratados en Colombia”.

Essa prática de resistência era frequentemente mais sutil que somente revoltas, fugas e sabotagens. De acordo com Davis, a insubordinação ao sistema machista-escravista, por exemplo, incluía “a aquisição clandestina de livros e de competências de leitura e escrita e a comunicação destes conhecimentos a outros”. (DAVIS, 2013, p. 34).

Em Natchez, Louisiana, há relatos de uma mulher negra na condição de escravizada que dirigiu o que se chamou na época da “escola de meia-noite” ou “escola noturna”. Lá, naquele espaço de resistência, ela ensinava o seu povo entre as onze e as duas horas, de maneira que conseguiu ensinar a ler e a escrever centenas de irmãos e irmãs. (DAVIS, 2013, p. 34). Além de ser um dos fundamentos da militância antirracista também consideramos que pode ser um assentamento da práxis intelectual negra.

No retorno ao contexto brasileiro, de acordo com pesquisas realizadas pelo escritor e poeta negro brasileiro Elio Ferreira (2008, p. 96), mesmo proibidos pelo sistema escravista, há relatos de escravizado/as que conseguiram se alfabetizar. “Durante os três séculos e meio de escravidão no Brasil, a cada mil escravos, apenas um era alfabetizado”. Apesar das proibições, segundo exemplo de Louisiana, muitos homens e mulheres criaram estratégias para romper esse bloqueio de acesso à alfabetização. Conforme Ferreira, “as barreiras linguísticas e culturais dificultavam a integração e o acesso” dos/as africanos/as e descendentes escravizados/as “às normas ou padrões da língua do colonizador europeu”. Logo, ler e escrever se transformava numa ferramenta de resistência. (FERREIRA, 2008, p. 96).

Conforme Ferreira, a escrava Esperança Garcia, o poeta afro-baiano Luiz Gama (1830 –1882), Luíza Mahin, a mãe desse poeta, dentre outros nomes, ultrapassaram as normas impostas. Eles/elas “podem ser considerados casos excepcionais de quem aprendeu a ler ainda escravo”. Esperança Garcia escreveu uma corajosa “Carta” em 6 de setembro de 1770, endereçada ao Governador da Província do Piauí (MOTT, 1985, 2010)⁵⁹, descrevendo vários tipos de violência que acometia os cativos, especialmente as mulheres.

[...] a escrita firma suas bases na fala oral, na fala do povo pouco letrado, na fala gestual do corpo... [...] do flagelo do corpo [...]da experiência e do olhar de uma mulher negra que, apesar de cativa, utiliza-se da escrita para se defender da violência do sistema escravagista. (FERREIRA, 2008, p. 99).

Sem dúvida, como narram Yolanda Pizarro e Angela Davis, muitas delas escreveram os seus próprios passos dirigindo-se à liberdade e a emancipação. No livro “Roots” de Alex Haley – a sua narrativa ficcionada da vida dos seus ancestrais – a

⁵⁹Os Nagôs e os hauçás (muitos deles alforriados) do Levante dos Malês, em Salvador de 1835, caracterizam um caso especial de escravos alfabetizados coletivamente, que aprendiam a ler pelo Alcorão sob a orientação dos alufás, nome dado aos sacerdotes mulçumanos. <http://www.abralic.org.br/anais/arquivos/20151455937376.pdf>/acesso em 28 de maio de 2018.

esposa de Kunta Kinte, Belle, arduamente ensinou-se a ler e a escrever. Lendo secretamente, “o jornal do seu dono, ela ficou consciente dos eventos políticos e comunicou o seu conhecimento à sua irmã e seu irmão escravizados”. (DAVIS, 2013, p. 34.).

Quando Ângela Davis (2013) e bell hooks (1981) lembram-se da história de Sojourner Truth, as intelectuais enfatizam a importância que as histórias têm para nós, mulheres negras⁶⁰. Davis e hooks recontam a trajetória dessa ancestral, que se dirigiu a uma plateia de homens brancos e algumas mulheres brancas (quando ainda não era permitido às mulheres falarem em público) falando sobre as condições perversas de mulher escrava, contrária à fragilidade da mulher branca atual, afirmando que nem se sentia menos mulher.

As decisões tomadas por Truth garantiram a resistência de modo que outras mulheres negras expressassem a sua visão política quanto à sua condição, especialmente diante do racismo e do sexismo. Davis e hooks destacam as seguintes características na postura adotada pela ex-escrava: força, orgulho, trabalho, determinação, inteligência e coragem. Consideramos um gesto ligado a uma práxis de intelectual negra feminina.

Observando seu contexto, hooks e Davis enfatizam que o papel exercido pelas mulheres afro-americanas, no século XIX, é raramente mencionado pela historiografia oficial norte-americana. Um apagamento feito de modo proposital, alastrando-se por outros contextos históricos nas Américas e no Caribe. A partir desse recorte histórico mencionado que as afro-americanas estiveram conscientes da opressão sexista e racista e, de alguma forma, lutaram para manifestar seu descontentamento em diferentes lugares: nas casas, nas associações, nas igrejas, nos movimentos negros, e, posteriormente, nos clubes, nos bailes, nas universidades, entre outras.

Portanto, diante de um cenário considerado improvável, explorando as possibilidades de reação do corpo e recriação de suas próprias vidas, surgiram abolicionistas, ativistas, feministas, professoras, poetisas, escritoras, acadêmicas e intelectuais negras. E, por que falar de las ancestras? O ato de falar não cumpre somente um movimento de lembrança/recordação, mas de permanência afetiva de uma memória ancestral, a qual continuará a reger e modelar as ações e comportamentos do corpo negro feminino no presente. É um processo ritualístico de exaltação de uma práxis de resistência que exerce uma influência numa práxis intelectual. É impossível

⁶⁰bell hooks é o pseudônimo da feminista afro-americana Gloria Jean Watkins, que o adota grafado em letras minúsculas – grafia que emprego também aqui.

trilhar novos caminhos sem olhar e reverenciar aquelas que vieram antes de nós. Entender e compreender-se como elemento dessa continuidade.

Ora, as escritas em transe de Yolanda Pizarro, Conceição Evaristo, Esmeralda Ribeiro, Mayra Santos-Febres, tomadas por essas presenças, são as vozes de assentamento de nossas resistências ancestrais. Tornam-se também práxis de resistência negra feminina. Elas compreendem que nossas ancestrais são guias de sabedoria de cada ato-ação-criação-inspiração de nossas construções epistemológicas nos romances, contos, personagens, ensaios e artigos. Repetição é uma estratégia: a ancestralidade negro-africana é que sustenta nossos pensamentos, práxis e epistemologias.

Com efeito, dessa escrita-transe, incorporada de/por memórias de nossas ancestrais, desse corpo que acolhe forças dos/as deuses/as da natureza: do mar, do vento, da terra, da mata etc.; do corpo-transe que permite uma passagem ou passagens, os assentamentos de resistência feminina vão se constituindo na sua raiz, assim como fundamento da práxis de intelectuais negras com a função simbólica de cura, libertação e alcance revolucionário. Mas, também, com seu potencial teórico-crítico e político.

Faço questão de lembrar o que diz Geri Augusto (2016, p.51, grifos da autora) quanto à relação escrita e transe sob a ótica de práxis de tradução negra. Nessa relação, a autora afirma que para mover “conceitos de um lado para o outro, e para trás, com extremo cuidado (inclinando mais para o outro significado latino de trans-ladar)”, literalmente, a intérprete entra em *transe*. E reitera: “essa é a única palavra” que posso encontrar para descrever. Nós nos tornamos “um meio humano de comunicação com as ancestrais”.

E, por que hablar de las ancestras? “Quando escrevo, minha ancestralidade está presente”, “com a proteção das Iabás, das Mães Feiticeiras”, responde a escritora negra brasileira Esmeralda Ribeiro (2002, p. 79-80)⁶¹. Fundamento que se assenta como práxis: teoria e prática. Práxis de resistência negra feminina. Práxis de intelectuais negras diaspóricas.

⁶¹Ver *Cadernos Negros* (2002, p. 79), volume 25, organizado Esmeralda Ribeiro e Márcio Barbosa. Nele, há dois poemas de Esmeralda: *África-Brasil e Sabedoria*.

2.5 Gèlèdè e Elekô: no ato, no canto, na fala

[...]Temos também [...] modelos de mulheres fortes, guerreiras, sensuais, muitas delas com os mesmos nomes e atributos das divindades iorubas. [...]são algumas das possibilidades de sermos o que somos, alguns dos exemplos de nosso repertório de identidades, ou de feminilidades, **que encontraram ressonância e pertinência entre nós ao longo dos séculos, sendo atuantes até hoje, século XXI.** Há ainda relatos que apontam a existência e funcionalidade de sociedades secretas, como *geledè e Eleekó*, cujos registros em nossos dias são precários. **Eram responsáveis pelo manejo do sagrado e das articulações entre mulheres em torno de seus poderes mágicos, transcendentais...** (JUREMA WERNECK, 2008, p. 77, grifos meus).

Muitos destes conhecimentos mencionados pela intelectual negra brasileira Jurema Werneck (2008, p. 77), “que apontam a existência e funcionalidade de sociedades secretas” lideradas por mulheres, seus modos de pensamento religioso e visões de mundo, embora os registros historiográficos sejam “precários”, deixaram pistas importantes sobre empoderamento, protagonismo feminino e a luta pela emancipação na diáspora.

Numa aura fascinante de mistério e ensinamentos, podemos reconhecer nas sociedades secretas de Gèlèdè e Eleekó, outras composições de lutas, experiências em grupo e resistências através de arquétipos de mulheres “fortes, guerreiras”, militantes, ativistas, poderosas, cujas características “no manejo do sagrado e das articulações entre mulheres em torno de seus poderes mágicos, transcendentais”, também manifestaram inteligência no campo da organização política. (WERNECK, 2008, p. 77).

Gèlèdè e Eleekó simbolizam aspectos coletivos do poder ancestral feminino, dimensões de liderança exercida e praticada por mulheres que atravessaram o Atlântico para as diásporas na América Latina e no Caribe hispânico. Logo, mobilizar essas forças e seus arquétipos, torna-se um dos principais recursos narrativos da práxis intelectual negra diaspórica. Mobilizar as forças e arquétipos do Gèlèdè e Eleekó tornam-se, portanto, um recurso narrativo importante na práxis intelectual negra diaspórica. Essas expressões culturais e rituais são resgatadas e reinterpretadas para fortalecer a identidade, a resistência e a memória coletiva das comunidades afrodiaspóricas. Elas estão desafiando estereótipos e rompendo com a marginalização e a invisibilidade impostas a elas ao longo da história

Ao incorporar esses elementos em suas práxis, escritoras e intelectuais negras diaspóricas estão acessando uma rica herança cultural e ancestral para recontar histórias,

expressar ideias e reivindicar seu espaço na produção de conhecimento. A mobilização dessas forças e arquétipos permite a criação de narrativas poderosas que desafiam a opressão, resgatam a memória afro-atlântica e promovem uma visão de mundo mais inclusiva e equitativa.

Geledés

Nossos passos vêm de longe
Mas não é um conto de fadas
É uma história marcada por acoites
[...]
Nossas avós, mães, irmãs, ancestrais
Nos ensinaram a não desistir
Jamais!
Nesse legado de resistência nega
[...]
Somos Geledés
Juntas fazemos história
(GARCIA, 2018, p. 92-93)⁶².

É nessa sintonia com a escritora negra brasileira Débora Garcia e Jurema Werneck e tantas outras vozes de assentamento que continuo a falar de nossas ancestrais e a formular uma compreensão acerca da práxis de escritoras e intelectuais negras diaspóricas. Por outro lado, busco organizar uma compreensão sobre a práxis negra assentada.

O poema *Geledés* destaca a força e a determinação das mulheres africanas e negras, conectando-se com a história de resistência transmitida por suas avós, mães, irmãs e ancestrais. Essas mulheres têm um legado de lutas e superações que serve de inspiração para enfrentar as adversidades e lutar por uma sociedade mais justa e igualitária. Portanto, ao dizer “somos Geledés, juntas fazemos história”, as mulheres negras estão reafirmando seu poder, sua resiliência e sua determinação em enfrentar as adversidades. Elas estão unidas em sua luta e em sua busca por justiça social, direitos humanos e igualdade de oportunidades para todas as pessoas negras. Por isso, elas se recusam a serem apagadas ou invisibilizadas, reivindicando seu espaço e protagonismo na narrativa histórica.

[...] Ainda que se tenha perdido o rastro temporal da origem desta história exemplar, é possível afirmar que as lutas contra o patriarcado e a dominação política e econômica associadas a ele vêm de muito longe para nós mulheres negras. E o vigor com que esta narrativa vem sendo atualizada até o século XXI assinala sua pertinência na

⁶²Poema publicado em homenagem aos 30 anos do Geledés - Instituto da Mulher Negra, nos *Cadernos Negros*, volume 41, organizado por Esmeralda Ribeiro e Márcio Barbosa.

modernidade ocidental, guardando uma perspectiva de continuidade fundamental ao longo dos séculos. (WERNECK, 2005, p. 3).

Contudo, antes de destacar as sociedades *Gèlèdè* e as mulheres de *Eleekó*, começo isto aqui, assentando a relevância que mulheres têm na/para cultura yorubá. Além de restituir a nossa humanidade, representando variados papéis sociais, daí busco fortalecer e corroborar a ideia de uma produção de conhecimento e trabalho intelectual feito por mulheres negras sob a forte influência de um poder feminino ancestral. Segundo o pesquisador nigeriano Olúségún Michael Akínrúlí (2011, p. 1), na cultura Yorùbá, “a mulher é vista de diferentes maneiras como mãe, esposa, filha, deusa e até bruxa”. Para os Yorùbá, “o maior valor dado à mulher é de mãe porque os Yorùbá reverenciam as mães que eles também chamam de *Ìyá nlá* (grande mães) ou de *Ìyààmi* (nossas mães)”. Dessa forma, acredita-se que “as mães possuem poderes espirituais ou divinos”.

<i>Òrìsà bí ìyá kòsì</i>	Orixá igual mãe não existe
<i>Òrìsà bí ìyá s'òwón</i>	Orixá igual mãe é raro.

Um outro dito popular Yorùbá diz:

<i>Ìyá ní wúrà</i>	Mãe é ouro
<i>Bàbá ní dínjí</i>	Pai é espelho

De acordo com Akínrúlí, do ponto de vista iorubano, “entre todos os metais no mundo, ouro é o mais valioso e o espelho demonstra o papel do homem como modelo para o filho”. Além disso, todas as mulheres que procuram ser mães são reverenciadas, tendo em vista a crença na continuidade da humanidade. E completa com um dito em Yorubá: “*Òrìsà bí ìyá kòsì* Orixá igual à mãe não existe *Ìyá lá bá máa bo*. Vale apenas cultuarmos nossa mãe”. (AKÍN RÚLÍ, 2011, p. 2)

As mulheres na cultura Yorubá desenvolvem um papel crucial de articulação nas economias locais como “boas feirantes”, tornando-se mais ricas que seus próprios maridos. Ao movimentar a economia, “isso faz com que elas sejam mais autônomas, ao mesmo tempo diluindo a dominação masculina nas famílias yorùbá até nas poligâmicas”. (AKÍN RÚLÍ, 2011, p. 2). Elas desempenham um papel central na criação e na transmissão dos valores culturais, da moralidade e do conhecimento para as gerações futuras.

No tocante aos papéis desempenhados pelas mulheres nessa cultura e sociedade, nas palavras de Olúségún Michael Akínrúlí, em função desse reconhecimento, foi criada a Instituição de *Gèlèdè*, cujo objetivo é honrar e fazer homenagens às mães. É uma

forma de celebrar sua influência e importância na sociedade Yorubá, reconhecendo-as como protetoras, detentoras de sabedoria e responsáveis pela preservação da comunidade.

[...] Gèlèdé também chamado Efe demonstra o reconhecimento do poder especial que as mulheres detêm que pode ser usado para fazer tanto malefícios quanto benefícios. São poderes de “axé, força espiritual de vida entre outros” Aliás, a arte de Gèlèdé é realmente para acalmar, homenagear e agradar estas poderosas - nossas mães. (AKÍNÚLÍ, 2011, p. 3).

A Sociedade Gèlèdé, integrada por homens e mulheres, cultua as Yabás também chamadas *Iyami*, que simbolizam aspectos coletivos do poder ancestral feminino. É uma sociedade dirigida pelas *erelú*, mulheres detentoras dos segredos e poderes de *Iyami*, cuja boa vontade deve ser cultivada por ser essencial à continuidade da vida e da sociedade. De acordo com Akínúlí, Gèlèdé também chamado Efe “demonstra o reconhecimento do poder especial que as mulheres detêm que pode ser usado para fazer tanto malefícios quanto benefícios”. (AKÍNÚLÍ, 2011, p. 3). Acredita-se que as mulheres podem usar estes poderes criativamente para ajudar aos seus maridos, filhos e a sociedade em geral.

Desse modo, sob essa narrativa, quando elas estão enfurecidas, os poderes das Gélédés podem ser usados de uma forma destrutiva para atingir até uma comunidade inteira. Nesta ocorrência, as mulheres são chamadas de *Àjé* (Bruxas). Então, o ritual de Gèlèdé vem para tranquilizar e mimá-las para não usarem esses poderes negativamente. Quanto à caracterização, as Gélédés se vestem com panos coloridos de diferentes procedências. Os panos coloridos representam as diversas raízes que as pessoas podem ter na maternidade. Durante ritual-espetáculo, as máscaras e as roupas coloridas são exibidas junto com muitas artes: “dança, música, acrobacia”. (AKÍNÚLÍ, 2011, p. 3).

O Culto a Gélédé é encontrado principalmente entre os iorubás do ocidente, incluindo os de Ketu, Olori, Anago, Ifoniyin, Awori, Egbado, Ibarapa, povos do estado de Ogun, na Nigéria, e os Sabe, da República do Benin. Ainda sobre o ritual, as máscaras e vestidos cobrem todo o corpo e são usados por homens a fim de homenagear e “reconhecer o poder especial que as mulheres detêm”. (AKÍNÚLÍ, 2011, p. 3). O traje também inclui seios grandes que representam a maternidade como fonte de fortalecimento.

[...] valorizadas pelos trajes, têm um paralelismo na fascinante imaginária de suas máscaras. Ao retratar praticamente tudo o que pode

ser visto no universo iorubá, as máscaras Geleşe documentam e comentam o domínio das mães, isto é, o mundo⁶³.

Numa visão mítica, a máscara Éfé - Gèlèdè, que cobre a cabeça da mulher vai representar o mistério, o maravilhoso, na cultura africana. O uso da máscara significa o símbolo de outro espaço, um espaço vivo, um espaço invisível que não se explica. Por isso, o culto visa apaziguar e reverenciar as mães ancestrais para assegurar o equilíbrio do mundo. Por outro lado, quero destacar o poder feminino ancestral assentado pelas Mulheres de Eleekó. Eleekó era uma sociedade secreta que possuía funções sociais, políticas e religiosas. Liderada pelo orixá feminino Obá (*Obá Elekò a já osí*), em Eleekó, as mulheres cultuavam a ancestralidade e soberania feminina, cujos ritos só participam mulheres.

Refletindo sobre o poder feminino no culto aos orixás, Sueli Carneiro e Cristiane Cury (2008, p. 129), retomam a narrativa de Obá para explicar a importância de sua liderança na sociedade Eleekó. “Obá era um orixá feminino muito enérgico e fisicamente mais forte que muitos orixás masculinos”. Ela desafiou e venceu na luta, orixás masculinos poderosos: Oxalá, Xangô (seu esposo) e até Orunmilá. (CARNEIRO& CURY, 2008, p. 129).

Em outras palavras, sempre pronta para guerrear, Obá está sempre disposta para lutar por aquilo que acredita. Obá é uma yabá guerreira que pune os homens que maltratam as mulheres. No candomblé, “quando se toca para Obá”, somente as mulheres devem dançar, o que demonstra sua liderança e disposição bélica. (CARNEIRO& CURY, 2008, p. 129). Obá é a deusa protetora do poder feminino que se veste de vermelho e branco, usa escudo, arco, flecha (*Ofá*). Na poesia *Obá Xirê* da intelectual negra brasileira Esmeralda Ribeiro, os versos de assentamento de resistência confirmam que Obá é a “deusa do poder feminino/traz das águas silenciosas do rio Obá”. Caçadora temida, senhora de Eleekó, protetora de todas nós:

Deusa do poder feminino
traz das águas silenciosas do rio Obá
a equidade reclusa
para reinar entre nós
[...]
Deusa protetora
quem pode mais é a água
então, senhora jogue água
no canto direito e esquerdo
[...]
Deusa do poder feminino
traz as brasas da justiça

⁶³<https://www.geledes.org.br/as-mascaras-de-gelede/> acessado em 01 de junho de 2019.

sob os nossos pés
aqueça em nós consciência guerreira
seremos certos e temidos
por todos os deuses
seremos certos e temidos
por todos os Orixás
(RIBEIRO, 2006, p. 113, grifos meus)⁶⁴

Obá é considerada a senhora das águas doces revoltas: desde as cheias dos rios até as inundações. “É o símbolo da mulher que não aceita a superioridade masculina e seja de quem for”. (CARNEIRO& CURY, 2008, p. 129). Seu arquétipo é o das mulheres valorosas, aguerridas e intensas. Senhora da magia e do encanto, uma das mais velhas do panteão feminino, Obá “traz as brasas da justiça/sob os nossos pés...”.(RIBEIRO, 2006, p. 113). Obá é considerada uma deusa poderosa e protetora, capaz de trazer equilíbrio e justiça. A menção de jogar água nos cantos direito e esquerdo pode ser parte de um ritual ou prática devocional para invocar a presença e a influência positiva de Obá.

Em todas as narrativas preservadas na diáspora, as sociedades secretas *Gèlèdè e Eleekó* nos remetem às figuras femininas míticas, ancestrais míticos femininos e a representação máxima do poder feminino ancestral, concedido pelo Deus supremo Olodumare. Tanto *Gèlèdè* quanto *Eleekó* são exemplos de como as sociedades secretas Yorubá honram e valorizam o poder feminino ancestral. Elas simbolizam a importância das mulheres na sociedade, sua conexão com o divino e sua capacidade de influenciar positivamente a comunidade. Essas sociedades secretas também desempenham um papel importante na transmissão do conhecimento e da sabedoria ancestral, garantindo que as tradições culturais e espirituais sejam preservadas ao longo das gerações. É a reverência às figuras femininas míticas e ancestrais e o reconhecimento do poder feminino ancestral.

[...] não deve ser coincidência estes mitos terem resistido à travessia transatlântica nas condições sub-humanas com que vieram, resistindo ao regime de aniquilamento e terror racial, às investidas do eurocentrismo cristão, à violência patriarcal, sendo preservados (e, é claro, transformados, pois se trata de culturas vivas) [...].(WERNECK, 2008, p. 79).

Voltemos à indagação de Yolanda Pizarro: por qué hablar de las ancestras? Porque estamos submetidas aos efeitos do poder feminino ancestral, o que implica na construção involuntária de laços sociais, políticos, culturais e religiosos com as

⁶⁴Publicado nos *Cadernos Negros* volume 29, 2006, p. 113, organizado Esmeralda Ribeiro e Márcio Barbosa.

sociedades secretas *Gèlèdè e Eleekó* e com os orixás femininos, as Yabás. Por forças ancestrais do feminino e de nosso *Eledá*, falamos de numa ligação de vida que nem a morte interrompe.

[...] Na África, o valor dado a mulheres é muito mais inerente aos valores culturais e religiosos. Isso assegura a atitude correta de homens para mulheres, porque o valor dado a elas é mais enraizado na religiosidade. Contrário aos seus colegas ocidentais, onde o valor dado para as mulheres é mais baseado em status social. (AKÍNÚLÍ, 2011, p. 7).

Como esses conhecimentos das sociedades secretas *Gèlèdè e Eleekó* adquirem importância nos assentamentos de resistência? Como podem integrar uma práxis negra intelectual? Como constituem o próprio conceito de intelectualidade negra feminina? Na esfera das disputas políticas e teóricas, somos sujeitos definidos por outras lentes. Somos constituídas de vida ancestral. Somos intelectuais constituídas da ancestralidade negro-africana.

Ademais, obras literárias também indicam com todas as letras que os nossos ancestrais são reverenciados através das vozes de assentamento e das escritas negras de várias autoras: *Um defeito de cor* de Ana Maria Gonçalves (2006); *Ponciá Vicêncio* (2003) e *Becos da memória* (2006) de Conceição Evaristo; *Cartas para minha mãe* (2010) de Teresa Cárdenas; *las negras* de Yolanda Pizarro; *Fe en Disfraz* e *Nuestra Señora de la noche* (2006), de Mayra Santos-Febres (2009); *Bará: na trilha do vento* (2016) de Miriam Alves; *O crime do cais do Valongo*, Eliana Alves Cruz (2008), entre outras.

Por isso, além das Geledés, das mulheres Eleekó e de Obá, nesse percurso para reverenciar as histórias e os legados de luta e resistência *de las ancestras*, quero também evocar/saudar outras forças encantadas e poderosas da terra, da caça, da lama, da vida e da morte, da fartura, do sustento, do alimento etc. Na cultura Yorùbá, “as mulheres sempre são ligadas às deusas africanas como Osun, Yemoja, Oya, entre outras”. (AKÍNÚLÍ, 2011, p. 3). A sabedoria ancestral é um elemento central na práxis intelectual negra feminina, transmitindo conhecimentos, histórias e experiências que foram passados de geração em geração. Essa sabedoria é enraizada na vivência de mulheres negras e se manifesta em suas obras intelectuais, na produção de conhecimento e na articulação de narrativas que desafiam as estruturas dominantes.

**III -
INTELECTUAIS NEGRAS DIASPÓRICAS:
VOZES DE ASSENTAMENTOS**

3.1 Escritas/os de Adjá

[...] Sou uma literata por necessidade. Tenho uma mente formada pela língua portuguesa e pela língua *yorubá*. A sabedoria ancestral do povo africano, que a mim foi transmitida pelos “meus mais velhos” de **maneira oral, não pode ser perdida, precisa ser registrada**. Não me canso de repetir: o que não se registra o tempo leva. É por isso e para isso que escrevo. (Mãe Stella de Oxóssi, 2013, grifos meus)

[...]

Na cadeira 33, e em todas as outras que compõem esta nobre instituição, cabe pessoas de todas as profissões, cores, religiões, estilos literários... Na cadeira 33, e em todas as outras desta instituição, só não cabe vaidade, nem modéstia. Não sendo vaidosa, digo que, com certeza, não fui escolhida para ser uma acadêmica pelo fato de escrever livros com sofisticação gramatical. Não sendo modesta, tenho a convicção de que se hoje aqui estou é por escrever minhas experiências de modo a cumprir meu compromisso sacerdotal. Não se esqueçam de que compromisso e união são as bases em que meu discurso foi fundamentado. Sentar-me na cadeira 33 da Academia de Letras da Bahia **era meu destino**. (Mãe Stella de Oxóssi, grifos meus, 2013).

[...] **A ousadia veio da necessidade, mas a coragem veio da permissão dos oríyá**. Diante da modernidade, essa ficou sendo minha única alternativa para evitar deturpações da essência de uma religião milenar. Não sou uma escritora! **Sou uma iyáloríyá que escreve!** Sou uma iyáloríyá que escreve com o objetivo primeiro **de não deixar perder a valiosa herança de nossos ancestrais**. (Mãe Stella de Oxóssi, grifos meus, 2013)⁶⁵.

Do jogo de búzios aos livros, do toque no adjá à escrita, do preparo do amaci (banho de ervas), do cuidado com nossos *oris* (cabeças), dos ebós, das oferendas aos assentamentos de santo, dos segredos às epistemologias de terreiro, das insurgências nas encruzilhadas aos rituais sagrados, as sacerdotisas do candomblé têm se utilizado de novos instrumentos de comunicação para preservação da história/trajetória e resistência do povo negro na diáspora.

Nesse texto, vou continuar falando das histórias e os legados de luta e resistência *las ancestras*. Consequentemente, quero destacar o trabalho intelectual desenvolvido por três Ialorixás e escritoras negras brasileiras no espaço literário e crítico: Mãe Stella de Oxossi, Mãe Beata de Yemanjá e Mãe Valnázia de Ayrá. Conforme José Henrique Freitas dos Santos (2016), são epistemologias produzidas nos espaços de terreiro. As

⁶⁵Ver discurso completo em <http://www.geledes.org.br/discurso-de-posse-de-mae-stella-de-oxossi-na-cadeira-33-da-academia-de-letras-da-bahia/#gs.5kOawgc> acessado em 23 de abril de 2016. Este texto foi construído antes da passagem de Mãe Stella de Oxossi para o Orun no dia 27 de dezembro de 2018. Inicialmente, era o texto de abertura para refletir sobre a questão da mulher enquanto intelectual.

epistemologias produzidas nos espaços de terreiro são formas de conhecimento e compreensão do mundo que emergem das tradições religiosas afro-brasileiras, como o Candomblé e a Umbanda. Essas epistemologias são construídas coletivamente ao longo do tempo, por meio da interação entre as práticas ancestrais, espirituais, rituais, mitos, histórias e sabedorias transmitidas dentro dos terreiros. Os espaços de terreiro são locais onde as tradições religiosas afro-brasileiras foram/são vivenciadas e preservadas. Eles são espaços de conexão com o sagrado ancestral, com os/as antepassados e com as forças da natureza através dos orixás.

Nas práticas e rituais realizados nos terreiros, são mobilizados conhecimentos ancestrais que atravessaram gerações e que são compartilhados e atualizados continuamente. Essas epistemologias valorizam a oralidade, a experiência vivida, a intuição e a conexão espiritual como formas legítimas de conhecimento. Elas enfatizam a importância do corpo, das emoções e da espiritualidade/ancestralidade negro-africana na construção do conhecimento e na compreensão das questões existenciais e sociais. Além disso, essas “epistemologias de terreiro” reconhecem a interconexão entre os seres humanos, os ancestrais, os espíritos e a natureza, e a importância de se viver em harmonia com essas forças.

Nos espaços de terreiro, as pessoas aprendem e compartilham conhecimentos sobre o sagrado, sobre as hierarquias espirituais, sobre a cura, sobre as relações sociais e sobre os princípios éticos que regem a comunidade. Essas epistemologias oferecem uma visão de mundo que valoriza a diversidade, a inclusão, a justiça social e a busca pela harmonia e equilíbrio em todas as dimensões da vida.

Neste contexto, a práxis negra intelectual e os assentamentos de resistência das escritas/os de adjá construídas dentro de comunidades religiosas afro-brasileiras. São formas de reafirmação da agência e da autonomia intelectual das pessoas negras, quebrando estereótipos e construindo narrativas próprias. Essas escritas/os são uma forma de resistência, de afirmar a existência e a dignidade negra, além de uma maneira de documentar e preservar os conhecimentos, as memórias e as experiências das comunidades negras em diáspora.

Sendo assim, o trabalho intelectual das mulheres de terreiro é fundamental para a preservação, valorização e disseminação dos conhecimentos e saberes das religiões de matriz africana. Além disso, essas mulheres, muitas vezes líderes religiosas, têm desempenhado um papel importante como intelectuais e guardiãs do conhecimento ancestral.

Maria Stella de Azevedo Santos (Mãe Stella de Oxóssi) nascida em 2 de maio de 1925 e falecida em 27 de dezembro de 2018, Mãe Stella de Oxóssi foi iniciada em 12 de setembro de 1939, aos 14 anos. Após a iniciação, recebeu o nome (*orúko*) de *Ode Kaiodê*. Em 17 de junho de 1976, aos 51 anos, tomou posse como a nova Íyálórìsà do *Ilê Axé Opô Afonjá*, pelas mãos de Mãe Senhora, Íyálórìsà do Terreiro do *Ilê Axé Opô Afonjá* entre 1942 e 1967. Escolhida pelos búzios pelo *bàbáláwo Pai Agenor* (Luanda, Angola, 8 de setembro de 1907 - Rio de Janeiro, 17 de julho de 2004), ela se tornou a primeira mãe de santo a escrever livros sobre religião⁶⁶.

Dentre as suas publicações, listo as seguintes obras: *E daí Aconteceu o Encanto* (1988); *Meu Tempo É Agora* (1993) relançado em 2010; *Oxóssi – O Caçador de Alegrias* (2006); *Owé - Provérbios - Salvador - (2007)*, o infantil *Epé Laiyé - Terra Viva* (2009); *Opinião* (2012), reunião de crônicas selecionadas entre as que ela publicou na imprensa baiana. Além disso, escreveu inúmeros artigos e crônicas no Jornal *A Tarde*. Graduada em Farmácia pela Escola de Enfermagem e Saúde Pública, a líder religiosa e imortal da academia recebeu dois títulos de Doutor Honoris Causa: o primeiro pela Universidade Federal da Bahia (UFBA) em 2005; e o segundo pela Universidade do Estado da Bahia (UNEB) em 2009. Ainda em 2005, foi uma das cinquenta e quatro mulheres brasileiras indicadas para o Nobel da Paz.

Além de sua atuação como líder religiosa, Mãe Stella também foi uma escritora e colunista do Jornal *A tarde*. Ela escreveu diversos livros sobre o Candomblé e a religiosidade afro-brasileira, contribuindo para a divulgação e preservação desse patrimônio cultural. Suas obras abordam temas como ancestralidade, práticas rituais, simbologia, cosmologia e a relação entre o Candomblé e a sociedade brasileira. Durante sua vida, foi uma defensora incansável da cultura afro-brasileira e da valorização das religiões de matriz africana, lutando contra o preconceito e a discriminação religiosa. Em 2013, passou ocupar a cadeira 33 (trinta e três), da Academia de Letras da Bahia.

Desse modo, a trajetória de Mãe Stella de Oxóssi evidencia como as mulheres de terreiro têm se destacado cada vez mais como produtoras de conhecimento acadêmico e cultural. Elas têm participado de debates acadêmicos, produzido artigos, livros e teses, contribuindo para a construção de uma epistemologia afrocentrada e para o reconhecimento das religiões de matriz africana como formas legítimas de conhecimento.

⁶⁶É uma sacerdotisa e chefe de um terreiro de candomblé Ketu. Ver *Enciclopédia brasileira da diáspora africana* de autoria de Nei Lopes (2004).

Com isso, essas mulheres também têm utilizado à escrita e outras formas de expressão artística para contar suas histórias, compartilhar experiências e reivindicar a visibilidade e o respeito de suas tradições religiosas. Suas produções literárias, poéticas, musicais e audiovisuais têm sido importantes ferramentas de criação e reinvenção para desmistificar estereótipos, combater o racismo religioso e promover o respeito à diversidade cultural.

Além do trabalho intelectual propriamente dito, as mulheres de terreiro também têm atuado como agentes de transformação social em suas comunidades. Elas são líderes espirituais, conselheiras, curadoras e defensoras dos direitos humanos. Por meio de sua atuação, contribuem para o fortalecimento das comunidades negras, a promoção da igualdade racial e a luta contra a intolerância religiosa.

Na força viva e ativa do pensamento, o trabalho intelectual das mulheres de terreiro é essencial para a preservação e o fortalecimento das religiões de matriz africana, bem como para a construção de uma sociedade mais justa e inclusiva. Sua dedicação e resistência têm sido fundamentais para a afirmação da identidade negra, o reconhecimento dos saberes ancestrais e a valorização das contribuições das comunidades afrodescendentes. Mãe Stella de Oxóssi foi reconhecida e homenageada por seu trabalho ao longo de sua vida. Ela recebeu títulos honoríficos, prêmios e reconhecimentos por sua contribuição para a cultura afro-brasileira e a promoção da diversidade religiosa. Na dupla afirmação entre pensamento e vida, sua trajetória inspirou muitas pessoas, dentro e fora da religião, e seu legado continua vivo através de seus ensinamentos, escritos e exemplos de resistência e empoderamento.

No *Ilê Axé Opô Afonjá*, também montou o primeiro museu aberto em uma casa de candomblé, em que o público podia conhecer as vestimentas e os objetos litúrgicos usados pelas mães de santo da casa e pelos orixás. Na roça de candomblé, fundou a Escola Municipal Eugênia Ana dos Santos, em homenagem à Mãe Aninha, a primeira Ialorixá do Afonjá. E, antes de partir para o *Orun*, criou uma biblioteca móvel, voltada para fundir o conhecimento, em particular, a diversidade religiosa como uma estratégia de combate ao preconceito e à intolerância.

Enfermeira, escritora e mãe de santo, Maria Stella de Azevedo Santos foi nomeada, no dia 25 de abril, para ocupar a cadeira número 33 da ALB, cujo patrono é o poeta baiano Castro Alves. Fundada em 1917, a Academia de Letras da Bahia reúne nomes de escritores como Cipriano Barata, Ruy Barbosa, Zélia Gattai, Jorge Amado,

Roberto Santos, Thales de Azevedo, Afrânio Coutinho, Ubiratan de Castro, Myriam Fraga e João Ubaldo Ribeiro etc.

Nesse contexto, a posse de ialorixá e escritora Mãe Stella de Oxóssi, na Academia Baiana de Letras, tem um simbolismo bastante expressivo, uma vez que a presença de uma mãe de santo, nesse espaço de poder, confere legitimidade a uma produção de conhecimento, especialmente assentada numa ancestralidade negra africana. Diante disso, a eleição de uma mulher negra e ialorixá para ocupar uma cadeira na Academia de Letras é, sem dúvida, um marco significativo e um triunfo importante para as intelectuais negras de terreiro e para as religiões de matriz africana. Essa conquista simboliza o reconhecimento do valor intelectual e cultural das mulheres negras, bem como a abertura de espaços historicamente excluídos para suas vozes e perspectivas marginalizadas.

Ainda que seja no plano simbólico, essa eleição consagra uma conquista das mulheres negras, das mulheres de axé, das lideranças religiosas que historicamente foram e são tão perseguidas por força da intolerância. “[...] Para nós, ela adentra pela porta da frente à ABL pelo fato de ser uma escritora notável de textos literários diversos”, pois sempre foi uma referência literária (SANTOS, 2016, p. 64).

Ao ocupar uma cadeira na Academia de Letras, essa mulher negra e ialorixá tem a oportunidade de trazer para o centro do debate acadêmico e literário os conhecimentos e saberes das religiões de matriz africana, bem como as experiências e vivências das comunidades negras. Sua presença nesse espaço tradicionalmente elitista e eurocêntrico desafia e questiona os padrões estabelecidos, ampliando a diversidade de vozes e contribuindo para uma academia mais inclusiva e plural.

A presença de uma líder religiosa na Academia Baiana de Letras desenha um mapa de possibilidades e consolida um novo gráfico de expressão de nossas vozes em papéis sócio-religiosos: mulheres negras que são universitárias e filhas de santo; acadêmicas e ialorixás; ialorixás e escritoras; escritoras e filhas de santos; intelectuais-ialorixás-filhas de santos (Ekédis, Yaós, Yakekerês/Mães pequenas etc.). Mulheres de axé que produzem conhecimento de seu lugar. Mulheres que escrevem e tocam o adjá (instrumento sagrado para invocar os orixás a terra). Um instrumento-guia de suas escritas.

Por isso, ao ser escolhida/o para pertencer às academias, a/o artista/escritora apresenta os diferenciais específicos, passa a ser dotado de um espírito criativo, um talento considerado singular, muitas vezes até incomparável. Daí o nome da/o

artista/escritora/intelectual tem a chance de ficar eternizada/o na cultura nacional ou até no cenário mundial. A obra da escolhida poderá transcender gerações diferentes. Esse também é o aspecto extremamente bem-sucedido alcançado e reconhecido por Maria Stella de Azevedo Santos no seu discurso de posse:

[...] É objetivo da Academia de Letras da Bahia manter viva, na memória de todos, a contribuição que ilustres homens e mulheres deram, no sentido de colaborar para o aperfeiçoamento da sociedade e da humanidade. Se um dia, no Ilé Àxé Opo Afonjá, eu recebi grossas correntes que simbolizam elos de união com os oríyá, com meus ancestrais e meus descendentes espirituais; hoje recebo uma corrente que me une a todos que um dia pertenceram e os que ainda pertencem a esta nobre instituição.

Em outro trecho de fala, Mãe Stella de Oxóssi explica as razões pelas quais se coloca como ialorixá e escritora: “não sou escritora. Sou uma iyáloríyá que escreve!” (Mãe Stella de Oxóssi, 2013). Isso promove uma situação interessante no contexto da produção intelectual de mulheres negras, assim como dentro da própria academia. É uma mãe de santo que escreve os textos. É uma intelectual que escreve de adjá nas mãos.

A presença de uma ialorixá e escritora numa academia de letras desafia a compreensão e amplia o debate do que é ser e como se formam os/as escritores e intelectuais no atual contexto. A eleição de Mãe Stella de Oxóssi desfaz uma massa homogênea de pensamento sobre onde se formam os escritores e os intelectuais numa sociedade. Percorremos distâncias e refizemos caminhos: dos cativeiros aos quilombos, das cimarronajes caribenhas; dos terreiros de candomblé às academias de letras.

De outra perspectiva, o pioneirismo ialorixá e escritora Mãe Stella de Oxóssi gera uma dupla imortalização de suas obras: aquela conferida pela ancestralidade e a segunda concedida pela academia de letras (“com a permissão dos orixás”). “É considerado imortal todo aquele que fez ou faz de sua vida uma obra a ser lida, a ser internalizada” (Mãe Stella de Oxóssi, 2013).

Descobrir a natureza da criação literária de uma Ialorixá e escritora, compreender aquilo que a movimenta e sustenta seus escritos, conhecer as razões do processo criativo, tudo isso tem valor imensurável. Conforme enfatiza a líder religiosa, embora formada pela cultura ocidental, seu processo criativo se assenta na sabedoria ancestral dos povos africanos, especialmente dos povos iorubás.

[...] Sou uma literata por necessidade. Tenho uma mente formada pela língua portuguesa e pela língua *yorubá*. A sabedoria ancestral do povo africano, que a mim foi transmitida pelos “meus mais velhos” de

maneira oral, não pode ser perdida, precisa ser registrada. (Mãe Stella de Oxóssi, 2013, grifos da autora).

Logo, os seus escritos têm como fonte de inspiração a ancestralidade negro-africana: desde composição de uma linguagem específica às expressões em iorubá, às técnicas de escrita, às palavras-rituais, às metáforas, aos provérbios, à visão de mundo, às narrativas e às fontes orais etc. Tudo isso faz parte dos assentamentos de resistência. Tudo isso é práxis negra assentada. Tudo isso é lido no contexto das epistemologias negras insurgentes.

Desse modo, a Ialorixá e escritora recolhe os saberes na ancestralidade negro-africana que sustenta a potência de sua atividade intelectual. Por outro lado, Mãe Stella de Oxóssi ainda destaca que para ser alguém capaz de transmitir os ensinamentos passados pelos mais velhos, precisa reunir algumas características: “[...] A **ousadia** veio da necessidade, mas a **coragem** veio da permissão dos oríyá”. (Mãe Stella de Oxóssi, 2013, grifos meus). A ousadia, a coragem e a insurgência são atributos fundamentais da práxis intelectual de mulheres negras, da práxis negra assentada, dos assentamentos de resistência feminina.

Naquela situação, ao refletir a importância dada à escrita, a ialorixá e escritora Mãe Stella de Oxóssi diz que essa é utilizada como instrumento para “não deixar perder a valiosa herança de nossos ancestrais”. Escrever suas experiências é um modo de cumprir seu “compromisso sacerdotal”. E completa: [...] “Não me canso de repetir: o que não se registra o tempo leva. É por isso e para isso que escrevo”. (Mãe Stella de Oxóssi, 2013).

Sem tomar muito tempo de quem me escuta/ler, quero falar da relação entre escrita e oralidade, tomando como ponto de parte o que diz Hampâté Bâ (1980, p.175). O autor africano lembra que os povos sem escrita foram julgados como povos “sem cultura”. Segundo o autor africano, dada à importância do ocidente à escrita, essa resulta em “um relato da realidade mais fidedigno do que o testemunho oral transmitido de geração a geração”. Mais que isso, penso que não é dessa forma para as tradições africanas.

Eternizando a força que a palavra exerce na tradição oral africana, o escritor malinês lembra que “nas sociedades orais não apenas a função da memória é mais desenvolvida, mas também a ligação entre o homem e a Palavra é mais forte”. “Onde não existe a escrita, o homem está ligado à palavra que profere. Está comprometido por ela”. “O homem é a palavra, e a palavra encerra um testemunho daquilo que ele é”. A

palavra além de um apresentar um “valor moral fundamental, de um caráter sagrado vinculado à sua origem divina e às forças ocultas nela depositadas” (HAMPÂTÉ BÂ, 1980, p. 181).

Com efeito, a partir do que enfatiza Mãe Stella, “a tradição oral africana não se limita a histórias e lendas, ou mesmo a relatos mitológicos ou históricos”. Para Hampâté Bâ, “a tradição oral é a grande escola da vida, e dela recupera e relaciona todos os aspectos”. “Dentro da tradição oral, na verdade, o espiritual e o material não estão dissociados” (HAMPÂTÉ BÂ, 1980, p. 182).

[...] Escrevo com a intenção maior de **salvaguardar a língua e a sabedoria de meus ancestrais africanos**, pois tendo sido este povo ignorado por séculos, seus conhecimentos correm o risco de serem esquecidos ou transmitidos de maneira deturpada. [...] tenho tendência a resguardar os mistérios, evitando retirar os véus que os encobrem. Por isso, não foi uma decisão nada fácil fazer uso da tradição escrita para registrar os conhecimentos que adquiri através da tradição oral. (Mãe Stella de Oxóssi, 2013, grifos meus)

No lugar onde se cruzam e entrecruzam saberes negro-africanos, “a tradição oral consegue colocar-se ao alcance dos homens, falar-lhes de acordo com o entendimento humano, revelar-se de acordo com as aptidões humanas” (HAMPÂTÉ BÂ, 1980, p. 182). “É ao mesmo tempo religião, conhecimento, ciência natural, iniciação à arte, história, divertimento e recreação”. Mãe Stella de Oxóssi também concorda com essa afirmação:

[...] Assim foi que optei por oferecer a todos, indistintamente, a riqueza da filosofia yorubá, de maneira escrita, porém respeitosa, evitando expor fundamentos que interessam, apenas, aos sacerdotes, por serem eles responsáveis pela execução de rituais. A busca pela ampliação do conhecimento deve ter como interesse principal o aprimoramento pessoal, visando uma amplificação das capacidades enquanto ser humano. (Mãe Stella de Oxóssi, 2013, grifos meus).

A tradição oral é o princípio da práxis intelectual de Mãe Stella de Oxóssi, assim como das escritas negras assentadas. No processo de transmissão do saber, a oralidade orienta a nossa forma de existir, pensar, escrever e teorizar sobre as experiências empíricas e valores ancestrais herdados. Assentamentos de resistência oriundos de narrativas orais.

Retornando à posse, a Ialorixá e escritora Stella de Oxóssi é uma intelectual negra que desponta das cadeiras sagradas dos terreiros para integrar a Academia de Letras. De lá, desse espaço sagrado, ela faz circular os ensinamentos que aprendeu

através da/na tradição oral. Ela lidera um movimento de mulheres negras e intelectuais que ultrapassaram os muros de suas comunidades.

Ao escrever, demonstra que as intelectuais negras de terreiro são capazes não apenas de produzir conhecimento radical e radical, mas também de ocupar posições de liderança e influência nos espaços de saber-poder. Marcando em seu discurso a sua condição sócio-política e religiosa, faz questão de homenagear outras mulheres negras e sacerdotisas:

[...] Sou uma acadêmica oriunda da família Opo Afonjá, que tem como Iyá Nlá – a Grande Mãe – Ôba Biyi, Mãe Aninha (1839-1938).
[...] Mulher com a cabeça muito além de seu tempo, que queria ver seus filhos com anel no dedo servindo a Bàngó. A fala de sua mais velha é uma sentença que seus filhos espirituais procuram obedecer e cumprir, como manda a sabedoria ancestral.

De acordo com José Henrique de Freitas Santos (2006, p. 20), a inclusão de Mãe Stella de Oxóssi na Academia de Letras da Bahia “é um reconhecimento da contribuição da cosmovisão e dos sentidos que as comunidades-terreiro disseminaram sobre o nosso país”. No caso específico da inclusão de Mãe Stella na ALB, o intelectual negro brasileiro diz que tudo isso é ótimo, no entanto, ele ressalva o seguinte: “[...] onde fica a questão literária que não passa apenas pela questão sociocultural e mesmo pelos livros impressos que ela publicou? Onde está a fortuna crítica de sua produção literária?”.

Segundo Santos, “ela adentra pela porta da frente à ALB pelo fato de ser uma escritora notável de textos literários diversos”. Contudo, “as matérias que cobriram sua entrada na ALB relutaram em chamá-la de escritora e nenhuma associa sua entrada à importância de sua literatura”. Dessa forma, é preciso “investir nessa questão para dimensionar a complexidade de suas produções no plano literário para além do grafocentrismo” (FREITAS, 2016, p. 65).

No entanto, concordando com Freitas, é importante ressaltar que a representatividade em si não é suficiente para promover a transformação social e combater as desigualdades estruturais. É fundamental que essa conquista seja acompanhada por ações concretas de enfrentamento ao racismo, de valorização dos saberes tradicionais e de promoção da equidade de oportunidades para todas as mulheres negras no campo intelectual.

Mesmo despertando controvérsias, as academias legitimam, consagram, atribuem exclusividade e mantêm viva parte dos interesses de uma considerada elite intelectual.

Nela, encontram-se aqueles merecedores da chamada imortalidade. É uma instituição canonizada que confere poder aos seus eleitos e frequentadores, situação da qual Mãe Stella estava consciente:

[...] a cadeira deixa de ser apenas um lugar de assento, para se transformar em um trono simbólico, onde ilustres cidadãos se imortalizaram. [...] É considerado imortal todo aquele que fez ou faz de sua vida uma obra a ser lida, a ser internalizada. [...] A imortalidade de uma pessoa pode estar em sua vida, em sua obra, em sua descendência. (Mãe Stella de Oxóssi, 2013).

Escrevendo desde o século XIX, produzindo conhecimento e participando ativamente da vida cultural e nacional, em seus diferentes momentos e manifestações, as mulheres negras podem desfrutar, mesmo que simbolicamente, dessa posição alcançada por Maria Stella de Azevedo Santos (Mãe Stella de Oxóssi). Diante disso, nós negras passamos a inserir-nos em um campo até então masculino e branco, possuidor de um valor social e político significativo.

De acordo com Isabelle Sanches Pereira (2019), as obras literárias de autoria de mulheres e lideranças religiosas do candomblé demonstram uma relação muito intensa “com a oralidade como fonte histórica, respeito pela palavra proferida, portadora de força”. Por isso, “elas assumem, com isso, o lugar de guardiãs da memória, protagonistas de retóricas como os mitos, onde a palavra tem importância social e estratégica de preservação e movimentação da tradição”⁶⁷.

Isso representa a nossa luta pelo direito de assentar uma produção de conhecimento feita por escritoras e intelectuais negras de dentro das roças (casas) de candomblé. Por isso, ainda que façamos uma reflexão crítica sobre o dia seguinte, conforme nos alerta Henrique Freitas (2016), nós temos que celebrar essas conquistas, pois as nossas ancestrais resistiram para que pudéssemos chegar até aqui. É um triunfo que merece ser celebrado, mas também um lembrete de que ainda há muito trabalho a ser feito na busca pela inclusão e reconhecimento pleno de todas as intelectuais negras.

Ainda que tenhamos inúmeras ressalvas quanto aos mecanismos de seleção, de escolha e, inclusive, de exclusão, precisamos cantar/dançar para celebrar a participação

⁶⁷Intelectual negra baiana que se dedica às ‘escritas de si’, em especial, às obras literárias de autoria de mulheres lideranças religiosas do candomblé. Ver entrevista concedida ao jornalista André Santana do Portal Correio Nagô/acessado em 04 de junho de 2019. Ver tese intitulada “**Onde eu me acho no direito de escrever**”: reflexões sobre obras literárias de autoria de mulheres lideranças religiosas do candomblé e sua inserção na escola, defendida no Programa Multidisciplinar em Estudos Étnicos e Africanos da Universidade Federal da Bahia. São três as lideranças pesquisadas: Mãe Stella de Oxóssi, Mãe Valnizia Bianchi e Makota Valdina.

de mulheres negras nos diversos espaços de saber-poder, incluindo as academias de letras e universidades⁶⁸.

No Brasil, além de Mãe Stella de Oxóssi, há outras escritoras que são ialorixás do Candomblé. Cito algumas: Beatriz Moreira Costa, a Mãe Beata de Yemonjá, *Mãe Valnázia Bianch* e Alzira Rufino, entre outras. Elas escrevem obras de diferentes gêneros que registram pensamentos sobre religiosidade afro-brasileira, herança negro-africana, sabedoria dos terreiros, trajetória sacerdotal, liberdade religiosa, valorização do culto aos orixás, hierarquia e valores éticos. A escrita de terreiro é atravessa toda matéria vivida e vivível de mulheres negras.

Beatriz Moreira Costa, a Mãe Beata de Yemonjá (20 de janeiro de 1931/ 27 de maio de 2017), natural de Iguape, no Recôncavo Baiano, mudou-se para o Rio de Janeiro e, em 1985, fundou no bairro de Miguel Couto, na Baixada Fluminense, a Comunidade de *Terreiro Ilé Omiojúàrò* (Casa das Águas dos Olhos de Oxóssi), em Nova Iguaçu (RJ), na década de 1980, tornando-se uma das figuras mais respeitadas do Candomblé no Brasil. Neto de africanos e portugueses, segundo ela, “tais africanos conheceram a escravidão em seu próprio torrão natal antes de serem trazidos para o Brasil” (EVARISTO, 2011, p. 31).

Desde jovem, ela foi iniciada no candomblé e se dedicou ao estudo e à prática das religiões de matriz africana. Ao longo de sua vida, Mãe Beata se tornou uma figura respeitada e influente na comunidade religiosa e na luta pela valorização da cultura afro-brasileira. Além de sua atuação religiosa, também é reconhecida como uma importante intelectual negra. Ela se dedicou à disseminação dos saberes ancestrais das religiões afro-brasileiras. Sua produção intelectual aborda temas como a ancestralidade, o empoderamento feminino, a resistência negra e a importância da religiosidade afro-brasileira na construção da identidade negra. Também foi uma voz ativa na luta contra o racismo e a intolerância religiosa. Desse modo, o seu legado continua vivo e sua voz ressoa como um exemplo de resistência, sabedoria e amor pela cultura e espiritualidade africana e afro-brasileira.

Antes de retornar ao Orun, publicou as seguintes obras com elementos da cosmogonia africana: *Caroço de Dendê* (1997); *Sabedoria dos Terreiros*; o ensaio *Tradição e Religiosidade* no Livro da Saúde das Mulheres Negras (2000); e *As Histórias que Minha Avó Contava* (2004). Além dos contos, a autora também produziu

⁶⁸A escritora negra brasileira Cristiane Sobral é também ocupante da cadeira 34 da Academia de Letras de Brasília.

poemas e ensaios, a maior parte dos quais provenientes da oralidade, sendo publicados em forma escrita na obra de Haroldo Costa (2010): *Mãe Beata de Yemonjá: guia, cidadã, guerreira*.

Com quarenta e três contos reunidos, *Caroço de Dendê* foi a primeira obra publicada por Mãe Beata, publicada originalmente em 1997 e, reeditada, em 2008. Trata-se de um registro escrito dos princípios transmitidos por suas mais velhas. No livro, a autora reúne a sua sabedoria ancestral, seu engajamento na preservação das tradições afro-brasileiras, bem como a sua contribuição para a valorização da cultura africana negra e a luta por direitos e reconhecimento do povo negro. Um dos trechos revela como esses saberes assentados, resguardados os segredos, transformam as ialorixás em guardiãs da memória:

[...] Quando o mundo foi criado, o caroço de dendezeiro teve uma grande responsabilidade dada por Olorum, a de guardar dentro dele todos os segredos do mundo. No mundo Ioruba, guardar segredos é o maior dom que Olorum pode dar a um ser humano. (Mãe Beata de Yemonjá, 2008, p. 97)

Mulher negra, Ialorixá e escritora, Mãe Beata de Yemanjá possuía uma vida sócio-religiosa e intelectual bastante intensa, tendo em vista que participava de conselhos, programas de saúde, projetos dentro e fora do seu Ilê. Fazia palestras e conferências, militava por lutas antirracistas, justiça social, direitos humanos e liberdade religiosa. A sacerdotisa recebeu inúmeros prêmios e homenagens de diversas instituições.

Segundo Evaristo, Mãe Beata “verbaliza a preocupação em deixar para as gerações futuras os ensinamentos que ela herdou dos seus” (EVARISTO, 2011, p. 33). Assim como acreditava Mãe Stella de Oxóssi, o texto escrito é um meio de preservar esses saberes e difundi-los. Por isso, “distingue a importância e a urgência de traduzir sua voz em letra”, em escrita (EVARISTO, 2011, p. 33). Assim, é a guardiã de uma arte oralizada em que o prazer de contar se funde ao encontro da escuta (EVARISTO, 2011, p. 35).

De acordo com Conceição Evaristo (2011, p. 32, grifos da autora), Mãe Beata deve ser reverenciada por “inaugura[r] assim uma autoria de mulher nos textos de tradição oral dos terreiros”. Logo, essa escrita é uma “tradução de uma linguagem falada” também “implica a modificação do próprio ato de contar”, pois modifica a narração e desloca a narrativa de seu contexto religioso e ritual. E completa: “as palavras da autora do lugar originário em que elas florescem” (EVARISTO, 2011, p. 32).

Da trajetória das Ialorixás e escritoras Mãe Stella de Oxóssi e Mãe Beata de Yemanjá, destaco outra importante liderança do candomblé, Mãe Valnizia Bianch de Ayrá, a qual guiada pela ancestralidade negro-africana tem feito da escrita e da literatura outras ferramentas de transmissão de conhecimentos, tradições e costumes do povo do Candomblé⁶⁹.

Líder religiosa do Terreiro do Cobre, fundado no século XIX pela africana Margarida de Xangô, sediado na Barroquinha, e, posteriormente, localizado no Engenho Velho da Federação - Salvador, a intelectual negra e ialorixá Mãe Valnizia Bianch de Ayrá é autora das seguintes obras: *Resistência e Fé: fragmentos de vida de Valnizia de Ayrá* (2009), uma autobiografia entrelaçada pela religiosidade; e *Aprendo ensinando: experiências em um espaço religioso* (2011), na qual narra a reconstrução do Terreiro do Cobre e aspectos que vão desde a sua iniciação na Casa Branca até a chegada ao posto ialorixá.

Em 2019, publicou *Reflexões escritas de Mãe Valnizia Bianch* com artigos que circularam no *A Tarde*, veículo em que atuou como articulista, num período de dezembro de 2014 a junho de 2016, espaço onde também escreveu sobre temas variados ligados ao cotidiano e ao candomblé. A Ialorixá do Terreiro do Cobre utiliza a escrita não apenas contar suas próprias lembranças. Com atuação destacada no combate ao racismo religioso, ativista contra a intolerância religiosa, organizando caminhadas, participando de palestras e conferências, promovendo encontros com outras lideranças religiosas, Mãe Val tem uma visão muito peculiar sobre o papel desempenhado pela escrita no contexto das comunidades de terreiro:

Eu recebia muita gente que fazia estudos sobre o Candomblé, um dia, após dar uma longa entrevista para um pesquisador francês, eu pensei: por que esse homem vem de tão longe para escrever sobre minha história?. A partir daí eu decidi que eu mesma iria escrever sobre minha história e a história do meu povo, a partir do meu olhar⁷⁰. (Mãe Valnizia Bianch de Ayrá, 2019).

O Candomblé e suas lideranças religiosas sempre despertaram a curiosidade de pesquisadores/as estrangeiros/as que viajam ao Brasil interessados/as em registrar os saberes que circulavam e ainda circulam dentro das comunidades. Entre os mais conhecidos estão Roger Bastide, Ruth Landes e Pierre Verger, entre outros. Todos/as

⁶⁹Bisneta de Flaviana Bianch que veio da África ainda pequena com a mãe, Margarida de Xangô, que instalou na Barroquinha, o Terreiro do Cobre. Lá ele funcionou até que Flaviana, há 127 anos, o trouxe para o Engenho Velho da Federação, onde permanece até hoje.

⁷⁰Ver entrevista concedida ao jornalista André Santana do *Portal Correio Nagô*/acessado em 04 de junho de 2019.

estudaram e escreveram sobre religiosidade afro-brasileira e narraram suas experiências particulares com o povo de santo. Não vou discorrer criticamente sobre esse interesse e convivência, porque, de certa forma, a fala de Mãe Valnizia também traduz minha opinião sobre o assunto.

Assim, para Ialorixá e escritora, Valnizia Bianch, o processo de transmissão de saberes, tradições e conceitos de convivência dentro dos terreiros deve ser feito pelo povo de santo. Concordando com Mãe Stella de Oxóssi, a líder religiosa do terreiro do Cobre diz que as mulheres de axé têm o direito de não deixar morrer as histórias trazidas do outro lado do Atlântico. Todavia, são elas que reivindicam o direito de contar essas histórias.

Referindo-se ao seu livro *Aprendo ensinando: experiências em um espaço religioso*, a ialorixá e escritora reafirma seu posicionamento: “[...] normalmente, essas histórias são escritas pelos historiadores, mas eu preferi contar da minha forma, ao invés de contar para eles e eles escreverem da forma deles” (Mãe Valnizia de Ayrá, 2011, p. 8)⁷¹. Através da fala de Mãe Valnizia, a escrita é uma ferramenta utilizada para além dos espaços tradicionais de produção do conhecimento: escola, universidade e academias. Embora as comunidades de terreiro sejam territórios constituídos de fontes orais, a escrita sempre esteve presente nesses ambientes sagrados.

Por isso, pensando na importância do adjá enquanto instrumento litúrgico de comunicação com os orixás, vou dar ênfase ao que diz a ialorixá e escritora Mãe Valnizia. Certas narrativas preservadas nos ritos e ações como substratos das lutas e resistências de nossas ancestrais só podem ser recontados/as pelas vozes de nossas mais velhas, de nossas Ialorixás... Só pode sair da boca do povo negro, do axé que compartilhamos. Por corpos de mulheres negras que in(corpo)ram e vivenciam o cotidiano das relações sociais e ancestrais no contexto do Candomblé.

Estudiosa da fortuna crítica de Mãe Valnizia Bianch de Ayrá, a intelectual negra Isabelle Sanches Pereira (2019) reflete o papel da escrita para as lideranças religiosas do candomblé:

Ao refletir sobre seus movimentos de escrita penso que, por um lado, Mãe Val como liderança do candomblé, de certa forma, ignora, enfrenta interdições presentes na sociedade sobre quem pode escrever e o que se deve escrever para que seja considerado literatura, e se

⁷¹Ver resenha de autoria de Isabelle Sanches Pereira (2011) *Memórias e travessias do povo de santo: o terreiro de cobre em Salvador*. <https://www.revistas.uneb.br/index.php/pontosdeint/article/viewFile/2176/1509> /acessado em 05 de junho de 2019.

apropriada de espaços geralmente ocupados por outras pessoas, na maioria das vezes homens brancos. (PEREIRA, 2019).

Segundo Pereira, Mãe Valnília e outras escritoras lideranças do candomblé, ao tomar a escrita e, em particular, a literatura como territórios possíveis de inscrição de suas vozes e experiências negras assentadas, “criam processos insubmissos em relação à natureza e à função desta enquanto arte, ciência e área de conhecimento”. Dos seus lugares de enunciação, desempenham uma importante tarefa de “explicitar trajetórias de conhecimento invisibilizados, discriminados pelo preconceito racial no Brasil”, transformados em conteúdo histórico e cultural (PEREIRA, 2019).

Por conseguinte, as Escritas de Adjá, literatura feitas pelas mãos das sacerdotisas, a práxis intelectual negra assentada, os assentamentos de resistência feminina, as epistemologias insurgentes estão articulados ao conceito de literatura terreiro de Henrique Freitas. Estão conectados “às epistemes que circulam nas religiões afro-brasileiras” e referem-se “às produções oriundas destes espaços”, os quais, segundo o autor, vinculam-se a “uma dimensão não só oral, mas multimodal diaspórica” (FREITAS, 2016, p. 55). Conseqüentemente, “não é uma literatura sobre as religiões de matriz africana”. É produção de conhecimento (literatura e crítica) assentada na ancestralidade negro-africana.

Vou utilizar uma reflexão de Félix Ayoh Omidire (2016, p. 13) sobre o conceito de “literatura terreiro” de Henrique Freitas para pensar as escritas de adjá como práxis de intelectuais negras, práxis negra assentada e seus assentamentos de resistência. Epistemologias negras insurgentes. Para tal, tomando essa direção, “são produções de intelectuais orgânicos representados pelos babalorixás e ialorixás e outros herdeiros da tradição que perpetuam o saber e a ciência milenar dos povos africanos em solo diaspórico”.

Nas trajetórias das três Ialorixás e escritoras Mãe Stella de Oxóssi, Mãe Beata de Yemanjá e Mãe Valnizia Bianch de Ayrá, evidenciamos que o trabalho intelectual de mulheres negras não se restringe ao espaço acadêmico. É um trabalho amplo e alcance diversificado. Com elas e outras tantas Yás, confirmamos que há mulheres negras que dominam os segredos das folhas, consultam os búzios, exercem liderança nas casas de axé e, com certeza, inserem-se na esfera intelectual e no campo da produção do conhecimento dentro e fora dos espaços acadêmicos.

De modo especial, as Ialorixás e escritoras são vozes de assentamentos de resistência feminina ou simplesmente vozes de assentamentos de resistência, as quais

podem se comunicar com os orixás através da oralidade e da escrita. Suas obras, escritas, literaturas e práxis intelectual possuem uma relação muito sensível com o sagrado. Enquanto leitores/as, somos apresentados/as a uma maneira própria de narrar histórias e experiências individuais entrelaçadas ao/no coletivo. Escrita de/com adjá nas mãos, cuja sonoridade evocada faz o corpo viver a experiência do transe: faz a gente “virar no santo”.

Como estabelecer relação ou relações da práxis intelectual de Conceição de Evaristo, Esmeralda Ribeiro, Mayra Santos-Febres e Yolanda Arroyo Pizarro com as ialorixás-escritoras Mãe Stella de Oxóssi, Mãe Beata de Yemanjá, Mãe Valnizia Bianchi de Ayrá? Em sua análise de Osetura, uma das narrativas pertencentes a Ifá e um mito de origem, Oyèrónkẹ Oyèwùmí (2016, p. 57-58) articula a epistemologia iorubá através da “categoria de Ìyá”.

Ao contrário da visão ocidental que traduz como mãe, no contexto iorubá, Ìyá “é a categoria sócio-espiritual para denotar senioridade e indicar respeito”. De acordo com a pensadora nigeriana, a Ìyá está no centro do sistema baseado na “senioridade, que simboliza o que descrevo como princípio matripotente”. Nesse caso, “a Matripotência descreve os poderes, espiritual e material, derivados do papel procriador de Ìyá. Logo, “como todos os humanos têm uma Ìyá, todos nascemos de uma Ìyá, ninguém é maior, mais antigo ou mais velho que Ìyá”.

Assim, escritoras e intelectuais negras diaspóricas têm a sua Ìyá. Quem procria é a mãe fundadora de nossos caminhos. A Ìyá é a fundadora da sociedade humana (OYÈWÙMÍ, 2016, p. 59). Além disso, a Ìyá é “aquela que introduz uma pessoa na vida terrena”. A Ìyá não é apenas a doadora do nascimento. Ela é muito mais, pois, a Ìyá também é uma cocriadora, uma doadora de vida, porque Ìyá está presente na criação (OYÈWÙMÍ, 2016, p. 62).

O papel de Ìyá é considerado uma vocação ao longo da vida. Como ancestrais, as Ìyá são primus inter pares entre os que partiram, sendo primeiras na fila para serem reverenciadas por sua prole, para buscar sua benevolência e bênçãos a fim de que sua progenitura tenha vida bem-sucedida e sem problemas. A relação de Ìyá com a prole é considerada de outra dimensão, pré-terreno, préconcepção, pré-gestacional, pré-social, pré-natal, pós-natal, vitalício e póstumo. [...] Ìyá é um compromisso para toda a vida. (OYÈWÙMÍ, 2016, p. 63)

Eis um dos princípios da ancestralidade negro-africana, o qual possibilita conexões e reencontros de gerações de mulheres negras. Trajetórias de vida que estão interligadas na diáspora por um passado-presente. Um elo que ultrapassa as barreiras

sanguíneas e geográficas. Mas, especialmente, tece-se no respeito às nossas mais velhas. Nessa poética dos assentamentos, dos assentamentos de resistência, a ancestralidade negro-africana é o que sustenta a práxis intelectual de Stellas e Evaristos, Beatas, Esmeraldas, Valnízias, Yolandas e Mayras. Elas compartilham desse território criativo estratégico em que se podem estabelecer vínculos e construir trocas simbólicas num além mar. Respeitando-se as hierarquias, estão todas juntas na Roda.

Tudo isso se faz atendendo a um chamado ancestral. Afinal, por que ser ialorixá, escritora e intelectual é atender a um chamado ancestral? Sobre o assunto, bell hooks concorda com Mãe Stella de Oxóssi. Assim como ser ialorixá não é uma escolha individual, ser intelectual é como cumprir um destino (Odú) preparado antes de a gente renascer no Ayê (terra):

[...] Sentar-me na cadeira 33 da Academia de Letras da Bahia **era meu destino** [...]. Eu sou o quinto elo que forma a cadeia de ialorixá do Ilê Axé Opô Afonjá. Sou a quinta pessoa a ocupar a cadeira 33. O número 5 é meu guia. Há 74 anos eu fui iniciada para o orixá caçador, Oxóssi. Hoje é uma quinta-feira, dia consagrado ao meu orixá. **Nada disso foi programado, é magia, é destino.** [...] Hoje, 25 de abril, a Academia de Letras da Bahia jogou os búzios e o nome que apareceu foi o de Mãe Stella de Oxóssi [...](Mãe Stella de Oxóssi, 2013, grifos meus)⁷².

Enfim, “somos impelidos até mesmo empurrados para o trabalho intelectual por forças mais poderosas que a vontade individual”... “uma forma de ativismo de contestação e resistência para a nossa luta revolucionária” (HOOKS, 1995, p. 464-465). Do Orun, Mãe Stella de Oxóssi e Mãe Beata de Yemanjá continuam inspirando as nossas existências e resistências no Ayê (terra). “É de conhecimento comum que as Ìyá têm um axé [àṣẹ] especial (poder da palavra)” (OYĚWÙMÍ, 2016, p. 65, grifos da autora). Como num xirê de mulheres, como forma de uma trança inseparável e revolucionária, peço benção a todas grandes mães e as nossas mais velhas que prepararam esse caminho e assentaram primeiro. Pretas velhas! Senhoras de todas as insurgências!

*Benção, Mãe Stella de Oxóssi!!
Benção, Mãe Beata de Yemanjá!
Benção, Minha Mãe Valnízia de Ayrá!!*

⁷²Um dos principais trechos do discurso lido pelo confrade José Carlos Capinan”. Ver <http://atarde.uol.com.br/cultura/literatura/noticias/1533398-mae-stella-e-empossada-na-academia-de-letras-da-bahia/> acessado em 23 de abril de 2016.

3.2 Esmeralda Ribeiro: “sou herança de tantas outras”

Sou forte, sou guerreira,
Tenho nas veias sangue de ancestrais.
[...]
Sou destemida
herança de ancestrais
não haja linha invisível entre nós
[...]
Sou guerreira como **Luiza Mahin**,
Sou inteligente como **Lélia Gonzalez**,
Sou entusiasta como **Carolina Maria de Jesus**,
Sou contemporânea como **Firmina dos Reis**
[...]
Sou herança de tantas outras ancestrais.
(RIBEIRO, 2004, p. 63)

No início dos anos 1980, o Grupo Quilombhoje Literatura recebeu novos integrantes, figuras consideradas importantes para a literatura negra brasileira contemporânea e para a continuidade dos Cadernos Negros (1978), como Esmeralda Ribeiro, Márcio Barbosa, Oubí, e Miriam Alves⁷³. Era um grupo formado por escritores negros brasileiros: Luis Silva, o Cuti, Oswaldo de Camargo, Paulo Colina, Abelardo Rodrigues e outros, os quais tinham idealizado uma antologia para fazer circular a escrita de autoria negra.

Naquela época, após o afastamento de integrantes mais antigos, como o escritor negro brasileiro Oswaldo de Camargo, Esmeralda Ribeiro, Márcio Barbosa, Miriam Alves e Oubi Inaê Kibuko assumiram a organização dos Cadernos Negros, cuja edição era de responsabilidade apenas do Cuti, com apoio de Jamu Minka. “Foi a Marinete que me apresentou ao Cuti [...] descobri que escritores negros tinham uma produção... foi à época da descoberta, senão, da questão racial” (RIBEIRO, 2011, p. 86)⁷⁴.

⁷³Quando surgiram em 1978, os *Cadernos Negros* nasceram do desejo de um projeto político de um grupo de escritores de São Paulo que se inspiraram na trajetória da escritora negra brasileira Carolina Maria de Jesus (1914-1977), entre eles, Cuti (pseudônimo de Luiz Silva), Hugo Ferreira, Oswaldo de Camargo, Paulo Colina, Abelardo Rodrigues. Os *Cadernos* é uma antologia literária que ainda circula a margem do mercado editorial brasileiro, sendo principal veículo de divulgação da literatura negra no Brasil até 2020. De autoria variada, com escritores/as oriundos/as dos diversos estados brasileiros, essa coletânea possui até o momento, quarenta e três volumes: sendo os números ímpares dedicados aos poemas e os números pares aos contos. O primeiro volume da série, contendo oito poetas que dividiam os custos do livro, publicado em formato de bolso com cinquenta e duas páginas, entre eles: Celinha (Célia Aparecida Pereira), Cuti (Luiz Silva), Oswaldo de Camargo, Eduardo Oliveira, Cunha, Ângela, Hugo Ferreira, Jamu Minka, foi lançado no *Feconezu (Festival Comunitário Negro Zumbi)*, reunindo quase 2 mil pessoas em Araraquara, no interior de São Paulo.

⁷⁴Ver depoimento concedido a Eduardo de Assis Duarte em abril de 2003 e revisado pela autora em 2008. Esse depoimento foi publicado na coletânea *Literatura e Afrodescendência no Brasil: antologia crítica, volume 4. História, teoria e polêmica*. Orgs. Eduardo de Assis Duarte e Maria Nazareth Fonseca em 2011.

Convém lembrar que o Grupo Quilombhoje contava com a presença de militantes, ativistas, jovens negros universitários comprometidos em tencionar o discurso da democracia racial, problematizar e questionar o ideário do branqueamento no Brasil. Era um coletivo empenhado em desconstruir a visão estereotipada a respeito da história e cultura africana e afro-brasileira. Evidentemente, nessa atmosfera de tomada de consciência antirracista, inclusive de forte produção intelectual, apoiada em suas próprias experiências, Esmeralda Ribeiro transforma a sua percepção acerca da raça, do racismo:

[...] Naquela época, eu não tinha consciência de ser negra; [...] eu me colocava como pessoa. Eu já tinha sinais e índices e racismo na minha vida, mas eu não conseguia traduzir isso, eu achava que era uma coisa comum ou normal. Aos poucos, isso tudo mudou... (RIBEIRO, 2016, p. 146)⁷⁵.

Nascida em 24 de outubro de 1958, filha de Francisca Maria de Jesus e de Luís Alves dos Santos, é natural de São Paulo, onde reside até os dias atuais com seu companheiro, o escritor negro-brasileiro Márcio Barbosa. Jornalista, escritora e ativista das causas negra e feminista, descreve que encontrou nas reuniões do Quilombhoje um apoio para refletir sobre a situação do negro no Brasil: “[...] Eu, meio, “solta no mundo”, não atentava para essas questões raciais” (RIBEIRO, 2011, p. 86, grifos da autora). Nos Cadernos Negros, “iniciou-se a minha consciência de ser negra e **descobri meu mundo maravilhoso**”. (RIBEIRO, 2016, p. 146, grifos meus).

Em sua segunda fase, à medida que assenta um posicionamento político como integrante do Quilombhoje e se torna uma das colaboradoras dos Cadernos Negros, Esmeralda Ribeiro também escreve e publica seus textos na coletânea. “[...] quando meu pai morreu, escrevi um poema em prosa intitulado “*Sábado*”, e, em seguida, “eu fui adentrando na produção literária” (RIBEIRO, 2011, p. 86, grifos da autora). “*Sábado* e outros três poemas aparecem nas páginas do volume 5, dos Cadernos Negros, em 1982. Assim, “tudo começou a partir dos meus poemas”. (RIBEIRO, 2016, p. 145-146).

[...] o processo de escrever começou quando o meu pai morreu, em justo no momento quando eu me contemplava como poeta. Acho que foi no ano de 1978. Ele morreu num sábado e escrevi um poema naquele mesmo dia. De fato naquela época nem achava que era poema, era mais um texto qualquer. Mas foi escolhido, publicado e ganhou o primeiro lugar num concurso na empresa onde eu trabalhava. Foi quando eu senti que esse o meu caminho. Depois do

⁷⁵Ver entrevista concedida a Dawn Duke em *A escritora afro-brasileira: ativismo e arte literária* em 2016.

sucesso do meu poema, eu conheci a Annete, a esposa do Cuti (Luis Silva).

A partir daí, ao lado de Miriam Alves, Esmeralda Ribeiro se destacou como uma das poucas mulheres negras e escritoras a integrar as discussões do I e do II *Encontros de Poetas e Ficcionalistas Negros Brasileiros*. No primeiro encontro, que contou com a presença de escritores de outros estados, ela defendeu publicamente uma maior participação das mulheres negras na literatura: “[...] eu notei que os homens controlavam muitos os processos, eram muito fechados frente à ideia de compartilhar o espaço de autoridade com as mulheres; a esfera era muito deles” (RIBEIRO, 2016, p. 147).

Segundo Esmeralda, nos anos oitenta e noventa, “os grupos literários tinham poucas mulheres”. Por isso, a autora passou a lutar por representatividade política e visibilidade feminina⁷⁶. Sentindo-se marginalizada, ela revela contradições internas afetadas pela opressão machista: “[...] Os homens e escritores ditavam as regras. “Eles determinavam que era escritor e quem não era”. Eles julgavam os outros”. [...] Eles decidiam quem tinha valor como escritor, quem deveria ser publicado (RIBEIRO, 2016, p. 148).

Depois de algum tempo, sem perder o senso crítico quanto ao papel desempenhado dentro do Quilombhoje, Esmeralda Ribeiro decidiu questionar essa postura sexista que resultava num processo de invisibilização das mulheres dentro do coletivo. É a partir dessa perspectiva que a escritora e feminista decide ocupar uma posição expressiva nas lutas pela igualdade, emancipação e valorização da escrita negra feminina:

[...] Eu me sentia um pouco nas margens. Eu colaborava com outros escritores para fazer antologias, só que, na hora de publicar, eles não me incluíam, não recebiam nenhum reconhecimento mesmo depois de eu ter feito o trabalho. Era muita pretensão [...] Eu queria e gosto de fazer esse tipo de trabalho, mas também reconhecimento é importante. Também tem a questão problemática de estar estabelecendo as normas de quem deveria publicar e quem não. (RIBEIRO, 2016, p. 148).

Ao encontrar espaço para confrontar a autoridade e o poder restritos aos homens negros, uma vez que essa subserviência era questionável, Esmeralda Ribeiro protagonizou uma resistência contra o racismo e o sexismo, assumindo posicionamentos

⁷⁶As marcas desse período estão presentes até hoje, em certo sentido. Diferentemente da situação vivida nos coletivos em 2020, do século XXI, mulheres negras possuem uma presença significativa. Os coletivos, movimentos, grupos e associações não estão isentos do machismo. Mas, é preciso destacar as conquistas obtidas no que diz respeito à visibilidade. Encontramos mulheres negras na coordenação, liderança e, inclusive, definindo agendas de luta e resistência etc.

enquanto escritora, feminista e intelectual negra. De fato, ela lembra que combater o racismo estrutural brasileiro através da literatura era uma pauta que unificava o Grupo Quilombhoje. Todavia, era fundamental combater o sexismo dos homens negros.

Por sua vez, neste enredo, a ativista reconhece que a convivência com o machismo dos homens negros deixava sequelas, pois “é um assunto muito sensível”. Muitas mulheres que emergiam como escritoras com suas “próprias ideias”, percepções e maneiras de ser, desistem. E, mais ainda do que isso: “a mensagem que recebemos é que não devemos escrever mais porque não escrevemos bem” (RIBEIRO, 2016, p. 148).

Sob tantos aspectos, essa parece ser uma posição de uma intelectual negra diaspórica que demonstra de maneira eloquente como a condição das mulheres negras incorpora formas específicas de opressão. Esmeralda Ribeiro se torna uma referência para compreender as pautas, ações e reivindicações políticas das mulheres negras nos anos 80 e 90. Consciência de negritude, raça, racismo, feminismo negro, literatura entre outros, faz com que a escritora negra brasileira se torne uma voz de assentamento de resistência:

Quero falar de nós porque o tempo sempre nos deixou atrás das cortinas, camuflando-nos geralmente em serviços domésticos. Agora o tempo é outro. É deste tempo que quero falar, sem ater-me aqui na culpa separatista que sempre faz com que nós mulheres e homens usemos de estruturas explosivas para nos armar cada vez mais na guerra da ignorância sexual. (RIBEIRO, 1987, p. 59)

Ao postularmos a sua relevância no Grupo Quilombhoje e para a continuidade dos Cadernos Negros, as ações nos movimentos sociais, acompanhamos a riqueza de suas realizações artístico-culturais e trajetória enquanto intelectual negra diaspórica. No âmbito do ativismo político de mulheres e escritoras negras, Esmeralda Ribeiro conseguiu criar suas próprias agendas sempre pautadas na superação da invisibilidade/marginalidade.

Numa coletânea histórica, *Cadernos Negros 2*, de 1979, que ainda não era organizado pelo Grupo Quilombhoje – cuja constituição se deu um ano mais tarde – e sim por Cuti; neste número, temos a presença de poucas mulheres negras, entre elas, Maga, Neuza Maria Pereira, Sônia de Fátima, Abelardo Rodrigues, Paulo Colina, Odacir de Matos, Aristides Theodoro, Aristides Barbosa, Cuti, Ivair, Cunha, J. Correia Leite e Mensain Gambá. As escritoras Maga e Neuza Maria Pereira (não voltaram mais a publicar contos).

[...] a literatura produzida por nós mulheres ainda não pegou a bolsa, a blusa e saiu pra luta; talvez por sermos tão poucas no cenário das

letras ou por não termos dado ainda um click audacioso dentro de nós; as nossas canetas ainda escondem nossos rostos atrás da cortina. (RIBEIRO, 1987, p. 62)

De gerações distintas e de variadas regiões do país, entre os nomes de escritoras negras que já publicaram e/ou publicam até 2020, estão as seguintes vozes: Alzira Rufino, Ângela Galvão, Ana Cruz, Ana Célia da Silva, Andréia Lisboa, Benedita De Lazari, Célia Aparecida Pereira, Cristiane Sobral, Conceição Evaristo, Esmeralda Ribeiro, Fátima Trinchão, Geni Mariano Guimarães, Graça Graúna, Iracema Régis, Marta André, Marise Tetra, Maria da Paixão, Miriam Alves, Mel Adún (Paula Melissa), Lia Vieira, Livia Natália, Regina Amaral, Roseli Nascimento, Ruth Souza Saleme, Serafina Machado, Sônia Fátima, Sueli Ribeiro, Teresinha Tadeu, Vera Lucia Barbosa, entre outras:

[...] Meu texto publicado no *Criação crioula, nu elefante branco* (1986) foi fruto de inquietação que tinha sobre as escritoras. Eu me perguntava: onde estão as escritoras? Eu sabia que existiam muitas, mas nós não as víamos nas publicações. (RIBEIRO, 2011, p. 89)

Naquele momento, esse gesto de insurgência política de Esmeralda Ribeiro, atravessado por um olhar feminista e antirracista, contribuiu para o surgimento de outras produções. Miriam Alves e Carolyn Durham (1995) organizaram e publicaram nos Estados Unidos, a antologia *Finally us / Enfim nós: contemporary Black Brazilian Woman Writers. Enfim nós*, é considerada a primeira coletânea bilíngue (português e inglês) composta por poemas 17 (dezessete) de escritoras negras brasileiras contemporâneas. Citamos: Alzira Rufino, Andréa Cristina Rio Branco, Eliana Potiguara, Gilzete Marçal, Lourdes Dhytta, Esmeralda Ribeiro, Lourdes Teodoro, Maria da Paixão, Marta André, entre outras.

Ao revisitar essas narrativas através de entrevistas e depoimentos, ancorada em algumas cenas históricas da década de 1980 e 1990, evidenciamos as contribuições de Esmeralda Ribeiro para o fortalecimento do movimento literário que chamamos de negro brasileiro ou afro-brasileiro. É possível notar inclusive como a autora experimentou todos os desafios de sua geração, bem como as conquistas alcançadas, apontando como ideário “a questão de volta à África, numa tentativa de descoberta desse lugar” (RIBEIRO, 2011, p. 87).

É nesse contexto que emerge a antropóloga Lélia Gonzalez, cofundadora do Movimento Negro Unificado (MNU), uma das principais responsáveis pela organização do movimento de mulheres negras do Brasil, citada no poema *Ressurgir das cinzas* (Sou

inteligente como Lélia Gonzalez). Nos anos oitenta e noventa, Esmeralda e outros membros do Quilombhoje frequentavam movimentos. Por essa razão, a ativista e militante política considera que o coletivo literário, os Cadernos Negros e os seus integrantes são “uma vertente do Movimento Negro”. (RIBEIRO, 2011, p. 87).

De acordo com Nilma Lino Gomes (2017, p. 21), o Movimento Negro Brasileiro conquistou um lugar de existência afirmativa no Brasil. Nesse ambiente, os integrantes traziam “o debate sobre o racismo para a cena pública e indagam as políticas públicas e seu compromisso com superação das desigualdades raciais”. O MNU resignificou e politizou “afirmativamente a ideia de raça” que influenciou a práxis intelectual de Esmeralda Ribeiro.

Ao ressignificar a ideia de raça, “ter acesso a novos enunciados e instrumentos teóricos” para refletir como “o racismo brasileiro opera não somente de maneira estrutural, mas também na vida cotidiana das suas próprias vítimas”, (GOMES, 2017, p. 21), Esmeralda Ribeiro escreve o livro *Gostando Mais de Nós Mesmos* (1996, p. 6). Essa obra contou com a parceria de Marcio Barbosa e Sônia de Fátima e possui depoimentos de pessoas negras.

[...] Neste país, a violência da discriminação é tanta que, para alguns negros, tentar deixar de ser negro parece a solução. Então, uma discussão maior sobre o nosso amor-próprio se faz necessária. Este livreto é tela onde são colocadas tintas de afro-brasilidade contemporânea, espelho onde podemos ver possibilidades de (re)construção do nosso “eu” fragmentado.

Do aprendizado no Movimento Negro Brasileiro e as inspirações herdadas de Luiza Mahin, Firmina dos Reis, Lélia Gonzalez, Carolina de Jesus, Esmeralda Ribeiro tem impulsionado outras pautas e assentado outras formas de resistência ao racismo e sexismo, uma vez que é uma das idealizadoras do Sarau Afro Mix, realizado na Biblioteca Mário de Andrade, em São Paulo; e integrante do Kult Afro – Rede de Empreendedores e Artistas, e do Feder – Fórum Permanente de Educação e Diversidade Étnico-racial de São Paulo. Faz palestras, conferências, articula encontros, organiza ciclos de debates, participa de eventos científicos e de movimentos sociais.

É também nos anos oitenta que o coletivo literário passa por uma reformulação. Em uma conjuntura de grande efervescência e sob as fortes divergências, o Grupo Quilombhoje sofreu uma ruptura em 1983⁷⁷. As discordâncias internas apontavam

⁷⁷A nova formação contava agora com Cuti, Esmeralda Ribeiro, Jamu Minka, José Alberto (até 1984), Márcio Barbosa, Miriam Alves, Oubi Inaê Kibuko, Sônia Fátima e Vera Lúcia Alves (até 1985). Em 1984 passou a fazer parte também José Abílio Ferreira. Outro nome importante foi o de Marinete Silva (a

novas tendências para literatura negro-brasileira, assim como mudanças no trato da realidade política com as mulheres e escritoras negras. Em 1993, por razões pessoais, Cuti se afastou e, um ano depois, Oubi Inaê Kibuko. Neste contexto, os integrantes remanescentes discutiam/refletiam os novos rumos dos Cadernos Negros (modos de circulação/divulgação, público-alvo, entre outros temas).

[...] Eu, Márcio, Miriam Alves, Sônia Fátima da Conceição, Oubi Inaê Kibuko, Jamu Minka e depois Abílio Ferreira... incorporou novas experiências trazidas pelo Márcio e Oubi: a divulgação dos Cadernos nos bailes. Isso gerou um pouco de resistência interna porque havia gente que achava que literatura não poderia se misturar com outras manifestações de cultura. Mas essa ação era necessária. A partir de então, a divulgação deu uma avançada e também as universidades começaram a conhecer a nossa produção. [...] Com a entrada de novas pessoas, o Quilombhoje e os Cadernos Negros cresceram muito... (RIBEIRO, 2011, p. 88)

Desse modo, muitos deles se afastaram, e, então, desde 1999, o Grupo Quilombhoje ficou sob a responsabilidade de Esmeralda Ribeiro e Márcio Barbosa. Esmeralda e Márcio assumiram também a coordenação, organização e edição dos Cadernos Negros. Com tiragem anual, lançado sempre em dezembro, no Brasil, é a mais antiga série literária a divulgar, circular e publicar textos (poemas e contos) de autores/as negros/as.

[...] É preciso pensar que os Cadernos são uma alternativa à massacrante ausência do nosso ‘eu’ que impera nos livros por aí. É preciso imaginar que as crianças podem ter uma opção a mais de leitura, é preciso ter em mente que não basta deixar crescer a indignação, mas é possível oferecer soluções. (CN 30, 2008, nº12)

No prefácio da edição comemorativa *Três décadas*, Esmeralda Ribeiro (2008, p. 16) afirma que, “a cada lançamento de Cadernos Negros, uma sensação de conquista se espalha pelo ar”, renova-se uma esperança de mais alcance e divulgação da literatura negra brasileira. “Nos *Cadernos Negros* pergunta-se: quem somos nós?”. “De onde viemos?. (RIBEIRO, 2011, p. 87, grifos da autora). Dessa maneira, “os Cadernos possibilitam à pessoa publicar, funcionam como um caminho, um canal para a publicação dos antigos e novos escritores, pois é muito caro publicar no Brasil” (RIBEIRO, 2011, p. 90).

Ao longo desses quarenta anos, os Cadernos Negros se tornaram uma referência no campo da literatura afro-brasileira. Eles têm influenciado e inspirado gerações de

Nete). As informações foram consultadas em <https://www.suplementopernambuco.com.br/edi%C3%A7%C3%B5es-anteriores/77-capa/2052-%C3%A9-o-mundo-negro-que-viemos-mostrar-a-voc%C3%AA.html> / acesso em 19 de maio de 2018.

escritores negros, abrindo caminho para uma maior representatividade e reconhecimento literário. Ao completar quatro décadas de publicação dos CN, Esmeralda Ribeiro reafirmou em entrevista:

Fico feliz por pertencer a um movimento de escritores e escritoras, que desde 1978 escreveu, publicou e atuou para que a escrita feminina negra fizesse assento também na literatura negra e na literatura brasileira. Esse bastão herdamos das nossas ancestrais, como Maria Firmina dos Reis, Auta de Souza, Carolina Maria de Jesus, dentre outras. Hoje, seguramos esse bastão com firmeza para que outras autoras possam publicizar as suas escritas. O caminho em nosso país ainda continua árduo, mas temos que comemorar as frestas das conquistas e fazê-las constar nos autos da História, caso contrário o silêncio fará seu papel de nos calar para sempre⁷⁸.

Dito isto, a produção literária de Esmeralda Ribeiro é composta de poemas, contos e textos críticos (ensaios, artigos). Nesse conjunto, alguns temas são bastante recorrentes: feminismo negro, violência de gênero, desigualdade racial e ancestralidade negro-africana. A autora afirma que, ao escrever um conto ou um poema, ela se apoia “no ativismo e na militância”. Por outro lado, “por ser mulher”, “arrasta” a influência do pensamento Feminista Brasileiro dos anos 1970 e 1980 para “dentro da literatura”. Logo, as suas personagens femininas são influenciadas por essa visão de mundo (RIBEIRO, 2016, p. 147).

[...] Na hora de fazer um conto, eu procuro criar uma figura específica que trabalha o assunto no lugar da mulher. Pode ser uma figura submissa que aproveito para trabalhar **a linha feminista**, ou mostrar **a mulher militante que é consciente**. (RIBEIRO, 2016, p. 147, grifos meus).

Com trabalhos publicados em 35 (trinta e cinco) antologias no Brasil e no exterior, traduzidos para diferentes línguas, em 1988, a autora escreveu *Malungos e milongas*, uma narrativa que trata da história de uma família negra, constituída de quatro irmãos “muito ligados como se fossem filhos de um mesmo orixá” (RIBEIRO: 1988, p. 4). Essa obra negro-brasileira traz apenas um único conto dividido em dez pequenas partes com subtítulos: *Quadro, O começo inesperado, O diálogo*.

Nesse sentido, *Malungos e milongas* explora as histórias de quatro irmãos (Carlos Gabriel, Marta, Mauro e Ruth), cujos laços afetivos são afetados negativamente pelo “racismo estrutural”. (ALMEIDA, 2018). Quanto ao título do conto, Nei Lopes (2009) explica que a palavra *Malungos* tem a ver com a forma como os escravizados

⁷⁸É o mundo negro que viemos mostrar a você. Ver entrevista concedida em <https://www.suplementopernambuco.com.br/edi%C3%A7%C3%B5es-antiores/77-capa/2052-%C3%A9-o-mundo-negro-que-viemos-mostrar-a-voc%C3%AA.html/> acesso em 07 de junho de 2018.

chamavam aqueles que vieram da África no mesmo navio. Significa companheiro, parceiro, camarada. Pode ser associada a companheiro de batalha, guerreiro. Já *Milongas*, possui sentido totalmente contrário, são feitiços, mentiras, fofocas e intrigas lançadas por alguém que tem a habilidade de enganar. Na trama dos quatro irmãos, as milongas estão ligadas às pessoas brancas.

Além dessa obra individual, Esmeralda escreveu, participou e organizou as seguintes produções: *Orukomi- meu nome*. Ilustrações de Edmilson Quirino dos Reis. São Paulo: Quilombhoje, 2007. Quanto ao gênero não ficção, temos os seguintes artigos e ensaios: *Literatura infanto-juvenil*. In: *Reflexões sobre a literatura afro-brasileira*. São Paulo: Quilombhoje, 1982; Conselho de Desenvolvimento e participação da Comunidade negra, 1985 (artigo). p. 25-29. *A Escritora negra e o seu ato de escrever*. In Silva, Luiz (Cuti), Alves, Miriam; e Xavier, Arnaldo (orgs.); *Criação crioula, nu elefante branco*. São Paulo: Secretaria de Estado e Cultura, 1987 (Trabalho apresentado no I Encontro Nacional de Poetas e Ficcionalistas Negros Brasileiros p. 59-65). *A obra de Carolina Maria de Jesus* In. DUARTE, Constância, DUARTE, Eduardo e BEZERRA, Kátia (orgs.). *Gênero e representação na literatura Brasileira*, Col. Mulher & Literatura, Vol. 2. Belo Horizonte: UFMG, 2002. *Gostando mais de nós mesmos*. São Paulo: Ed. Gente, 1999. (Depoimentos); *A narrativa feminina publicada nos Cadernos Negros sai do quarto de despejo*. In: DUARTE, Constância Lima et al. (orgs.) *Gênero e representação na literatura brasileira*. Vol. II. Belo Horizonte: UFMG, 2002, p. 229-233. Quanto às publicações internacionais, listo: *The afro-brazilian mind – a mente afro-brasileira: contemporary afro-brazilian literary and cultural criticism*. (Co-organização, com Niyi Afolabi e Márcio Barbosa). Trenton-NJ / Asmara-Eritreia: África World Press, 2007. *Cadernos Negros - Black Notebooks: contemporary afro-brasilian literary movement*. (Co-organização, com Niyi Afolabi e Márcio Barbosa). Trenton-NJ/ Asmara-Eritreia: África World Press, 2007. *Women righting – mulheres escrevendo: afro-brazilian women's short fiction*. (Edited by Miriam Alves e Maria Helena Lima. Bilingual edition). London: Mango Publishing, 2005, entre outras.

Nos *Cadernos Negros*, Esmeralda Ribeiro organizou, editou e participou dos respectivos dos volumes: 5, 7, 8, 9, 10, 11, 12, 13, 14, 15, 16, 17, 18, 19, 20, 21, 22, 23, 24, 25, 26, 27, 28, 29, 30, 31, 33, 34, 42 e 43. Em quase todos os volumes edições dos CN, os prefácios também são escritos por ela e por Márcio Barbosa. Com temáticas

variadas, essas publicações interferem de maneira sistemática no tecido cultural, político e social brasileiro⁷⁹.

Apesar de inúmeras publicações, quando lançou seus primeiros poemas, em 1982, Esmeralda Ribeiro compartilhou a sensação de fazer parte de um mundo restrito a poucos: a literatura. A escritora sabia que continuava um caminho iniciado por Lima Barreto, Machado de Assis, Cruz e Souza... “Pensando nas mulheres, temos Carolina Maria de Jesus” com seu *Quarto de Despejo*. Escrever e publicar abriria território de enunciação de outras vozes negras brasileiras no campo literário e editorial.

Me sinto como um ébano que resiste a todas as pressões deste mundo branco, tentando me burlar das coisas que tenho direito ou faço ter direito. Procuro, juntamente com todos os negros presentes neste livro, a oportunidade de expressar de todas as formas com o uso do jogo das palavras um espaço conquistado com muita labuta, por profissionais liberais ou não, mas tendo o objetivo de mostrar que o negro saiu ou está saindo do fundo do quintal para sentar na sala de estar. (RIBEIRO, 1985, p. 20)

Na cena editorial, Esmeralda Ribeiro corrobora que os Cadernos Negros viabilizaram a produção e a circulação de textos de autores/as negros/as brasileiros/as contemporâneos/as. Nas palavras da poeta, possibilitaram sair do fundo do quintal para “sentar na sala de estar”. Essa escrita-ébano passou ocupar, enegrecer um espaço de poder destinado aos autores e editores brancos. A escrita da cor de ébano assentou uma postura de insurgência político-epistêmica dotada de uma defesa que assume um discurso emancipador.

Nessa paisagem literária e editorial, o “epistemício” (CARNEIRO, 2005), o “racismo e sexismo epistêmico” (GROSFUGUEL, 2016), que ainda negam a existência de uma produção de conhecimento de autoria negra, Esmeralda contribui para provocar os silenciamentos e apagamentos de nossas epistemes. Segundo ela, a literatura negra e brasileira não surge do acaso: “nós escrevemos a partir de uma tradição preexistente” emudecida pela historiografia literária no Brasil (RIBEIRO, 2011, p. 92). Estamos colhendo os “frutos da herança literária que os nossos ancestrais” (FREDERICO, MOLLO & DUTRA, 2017, p. 279).

⁷⁹Em 2009, conheci Esmeralda Ribeiro em São Paulo. Em 2010, estivemos juntas para participar do Xirê das Letras em Xique-Xique-Bahia. A escritora assistiu a um minicurso que ministrei sobre mulheres negras e literatura. No mesmo ano, recebi dois convites importantes feitos por ela: participei pela vez primeira de um lançamento dos Cadernos em São Paulo e, posteriormente, fui convidada por Esmeralda Ribeiro para escrever a orelha dos *Cadernos Negros*, volume 3. Além disso, colaborei como avaliadora nos processos de seleção de poemas e contos das seguintes antologias: 33, 34, 35 e 37, 38, 39, 40, 41, 42 e 43.

Por outro lado, quando indagada acerca de sua relação com a literatura, Esmeralda Ribeiro adverte que, por causa de sua agenda política de enfrentamento ao racismo e sexismo, sustentada na afirmação de que pessoas negras escrevem, produzem e publicam literatura sempre surge um questionamento: “eu escrevo como militante ou como criadora?”. “Expressar ou não a nossa vivência? Há cobranças”. (RIBEIRO, 2011, p. 87).

Em face disso, Esmeralda acredita que ainda permanece uma visão reducionista acerca da produção literária de mulheres negras, o que traz à tona análises estereotipadas acerca da ressonância do ativismo e da militância política nas obras. Escritora ou militante? Literatura militante? Numa vinculação entre experiências, Conceição Evaristo (2018) afirma que “antes de lerem nossos textos já fazem um pré-julgamento, ou dizem que a autoria negra é uma autoria de militância”⁸⁰. Entretanto, adverte que a militância e o ativismo político “contaminam o texto” de autoras negras. Todavia, Evaristo recomenda que é preciso conhecer os textos para além da biografia:

[...] proferem ébrios discursos sobre a minha literatura, deixando zumbi/zumbindo em meu passado. Em sua total ignorância da arte pela arte... Uns fecham as portas antes de abri-las e nelas inscrevem: isso tudo não adianta. (RIBEIRO, 1985, p. 10-11)

Na tentativa de entender esse processo, Esmeralda questiona os inúmeros dispositivos de controle inventados pela crítica tradicional para definir como os textos literários de autores/as negros/as devem circular. A escritora denuncia que as artimanhas racistas dos grupos editoriais hegemônicos tentam matar a produção literária de mulheres negras: “minha relação é uma batalha diária, porque meus padrões literários não se encaixam no padrão estético de ser uma escritora” (FREDERICO, MOLLO & DUTRA, 2017, p. 276)⁸¹.

Para Esmeralda, “as mudanças são difíceis, a perda de privilégios não é fácil de encarar” (FREDERICO, MOLLO & DUTRA, 2017, p. 277). Por isso, algumas editoras especializadas ainda impõem barreiras ao texto de autoria negra, uma vez que preferem personagens e temáticas, os quais correspondam aos modelos hegemônicos de narrativa. Baseadas numa pretensa universalidade, selecionam um ideal de ser das personagens pautadas no padrão de beleza das pessoas brancas. Por outro lado, dão visibilidade a

⁸⁰Ver entrevista em <https://www.brasildefato.com.br/2018/11/20/conceicao-evaristo-nao-leiam-so-minha-biografia-leiam-meus-textos/> acessado em 04 de junho de 2018.

⁸¹Ver “Escrever é um ato de vida”: entrevista com Esmeralda Ribeiro. <https://www.scielo.br/pdf/elbc/n51/2316-4018-elbc-51-00276.pdf/> acesso em 10 de dezembro de 2017.

textos em que as personagens negras são representadas com inúmeros estereótipos e deprecições.

Nadando contra a correnteza, Esmeralda e outras/os escritores/as negros/as enfatizam que é preciso burlar os meandros do epistemicídio, assim como o racismo/sexismo epistêmico, recriando nossas rotas de fuga e tongagem literária (quilombagem literária). Prontamente, é preciso que a literatura negra brasileira reinvente territórios de enunciação e insurgência epistêmica:

Nas condições desfavoráveis em que muitos escritores e escritoras negros vivem, criar é desafiar a lei da gravidade; escreve-se no ônibus, no metrô, em pé, depois do almoço, no banheiro e, quanto mais obstáculos colocarem para que a minha criação não tenha vazão, mais ela vem com força total. (QUILOMBHOJE, 2015).

Pensando nesse cenário de desigualdades, essa recusa tenta interditar o processo criativo de outras realidades, conhecimentos e saberes. Mas, não impede que Esmeralda e outras escritoras negras brasileiras contemporâneas continuem a escrever e a publicar.

Escrevo para ver a vida de forma positiva. [...] O “não” que me acompanha no meu dia a dia não me assusta. O “não” para mim é algo a superar. Também entre os muitos “nãos” sempre tem os “sims” gratificantes e duradouros”. (FREDERICO, MOLLO & DUTRA, 2017, p. 276, grifos da autora)⁸²

De outro lado, no âmbito da construção de narrativas e insurgências epistêmicas, Esmeralda enfatiza que os escritores que assumem a literatura negra como ofício, “conseguem tirar a literatura do pó mórbido da estante” (RIBEIRO, 1985, p. 10). É importante ter em mente que essa literatura se impõe “não como meio de instrumentar o distanciamento intelectual” da comunidade negra. Ao contrário, é uma literatura para “descer com ela às ruas, cruzar os faróis e ultrapassar as barreiras do conhecimento” (RIBEIRO, 1985, p. 10).

Nesse depoimento, estamos diante de uma possibilidade estratégica de interpelação, a qual despontaria como uma dobra/ um drible nas relações de poder. As afirmações de Esmeralda catalisam uma maneira expandida de ação política diante do mundo. São posições movidas por uma potência expansiva de diferenciação em comparação ao chamado cânone literário brasileiro. Em função disso, a autora se

⁸²Ver “Escrever é um ato de vida”: entrevista com Esmeralda Ribeiro feitas pelos pesquisadores Grazielle Frederico, Lúcia Tormin Mollo e Paula Queiroz Dutra <https://www.scielo.br/pdf/elbc/n51/2316-4018-elbc-51-00276.pdf> acesso em 10 de dezembro de 2017.

insurge contra um fazer literário (“pó mórbido da estante”) que é incapaz de se comunicar com um grupo afetado por circunstâncias históricas específicas.

As tensões decorrentes desse depoimento chamam atenção para um modo de vida concebido num projeto ético-político. Por outro lado, isso tudo se assenta como práxis intelectual. Segundo Esmeralda, a literatura negra brasileira contemporânea está fundamentada em aspirações próprias, porque luta por outro projeto de sociedade. Propõe “reconstrução de uma linha epistemológica que subverte as representações moldadas pelos ideólogos do colonialismo europeu” e desencadeia uma “reelaboração das heranças africanas no contexto brasileiro” (PEREIRA, 2010, p. 320).

Do ponto de vista mais concreto e radical, Esmeralda elabora uma concepção ética e política acerca da função da intelectualidade negra. No campo literário e epistemológico, significa praticar outras formas de arte, de ficção, de narrativa, de cosmovisão, assim como desempenha a tarefa de fazer denúncia social. É movida por causas que realmente pode apoiar por escolha, porque são coerentes com valores antirracistas.

Escrever sobre as minhas vivências, meus sentimentos não me torna uma escritora panfletária. Prefiro pensar que os sons dos meus poemas, contos e romances sejam músicas para os ouvidos de muitos leitores, sejam eles negros, sejam eles não negros. Como posso produzir uma literatura panfletária se na vida real, se policiais matam negros por engano e montam farsa para esconderem o erro? Como eu posso produzir uma literatura violenta se na vida real sou violentada a cada instante? O que nós fazemos enquanto escrevemos é dar beleza aos personagens com almas machucadas. (QUILOMBHOJE, 2015)

Do mesmo modo, Esmeralda se interessa por uma concepção de mundo alternativa e crítica, bem como por questões humanas deslocadas do olhar e pensamentos hegemônicos, uma posição que permite, de fato, “falar a verdade ao poder” (SAID, 2003, p. 99). Em outra leitura, considero que é um “ato de marginalidade auto-imposta” (WEST, 1999, p. 303). Trata-se de uma maneira de ver de fora, de um espaço privilegiado, de assentar outras referências e mobilizar vivências.

Para fazer avançar o debate, Esmeralda mantém convicções e vinculações políticas com a comunidade negra: seu passado, sua história, sua cultura, suas memórias. Dentro desse quadro epistêmico, destacam-se outros modos de narrar a trajetória da população negra. É nessa grafia diaspórica em que os saberes produzidos de maneira orgânica ganham moldura e dicção: “[...] Como eu posso produzir uma literatura violenta se na vida real sou violentada a cada instante? O que nós fazemos

enquanto escrevemos é dar beleza aos personagens com almas machucadas” (QUILOMBHOJE, 2015).

Em contrapartida, essas reflexões nos aproximam de outros dilemas enfrentados por Esmeralda Ribeiro. Para além de somente publicar os seus escritos, é uma intelectual negra diaspórica “dotada de uma vocação para dar corpo e articular uma mensagem, um ponto de vista, uma atitude, filosofia ou opinião para (e também por) um público”. (SAID, 2003, p. 25). Por sua vez, “o que nós fazemos enquanto escrevemos é dar beleza aos personagens com almas machucadas” (QUILOMBHOJE, 2015).

Por conta disso, escrever é uma prática de reflexão, mas de criação (de conceitos) que interferem, de maneira ativa, nos domínios criativos no tecido cultural brasileiro. Escrever é colocar em conexão um movimento de resistência epistêmica, uma potência inventiva, da coragem da criação para tocar “personagens com almas machucadas”. Tal modo de escrita não é uma mera ficção ou reprodução imagética da vida:

É como respirar para viver. No campo literário, tenho que comemorar meu gol como eu sou. Sem cartão vermelho para minha opção de ser mulher negra escritora. Fico os 90 milhões de minutos no campo literário. Não aceito substituições. **Não sou produto que precisa de um rótulo para ser exposto na prateleira da comercialização.** Não estou à venda. Quem deve ficar exposto no mercado literário é a minha produção literária. Quero ser inteira: mulher negra escritora. **Há de se pagar um preço. Eu pago! Prefiro isso a ser apagada da historiografia literária.** (FREDERICO, MOLLO & DUTRA, 2017, p. 276, grifos meus)

Ainda que seja alvo de contestações das mais diversas no seu caráter eminentemente crítico, epistêmico, estético e político, Esmeralda desempenha um papel importante enquanto intelectual negra. Com isso em vista, sinaliza um estilo, estabelece distinções, desafia normas e reafirma a sua “insurgência político-epistêmica” (WALSH, 2002). Ela levanta publicamente “questões embaraçosas” e não deseja ser facilmente cooptada (SAID, 2003, p. 25). Como aí se pode entrever, sem apego, ela nos ensina que “é o preço que se paga questionar tradições”:

Eu publico em Cadernos Negros porque me motiva aparecer nesse espaço. Poderia ampliar as esferas de produção, mas eu posso ser mais independente porque a série não nos prende. **Cadernos me move, me faz, quando escrevo algo novo já estou pensando naquele espaço.** Eu posso abrir a janela da literatura e ver o mundo maior, infinito. Às vezes, eu penso em pegar os meus textos e fazer um livro individual, mas até agora não sinto necessidade. (RIBEIRO, 2016, p. 149, grifos da autora)

Enquanto figura representativa, Esmeralda Ribeiro é uma intelectual negra que, visivelmente, representa um ponto de vista que causa embaraço e visa transtornar. Causar embaraço é uma vocação importante: “[...] Às vezes, eu penso em pegar os meus textos e fazer um livro individual, mas até agora não sinto necessidade” (RIBEIRO, 2016, p. 149). Dessa condição, assenta uma posição político-epistêmica arriscada e legítima: “há de se pagar um preço”. Dito de outro modo, ela busca romper com as estruturas que aprisionam a escrita negra feminina e recusa o seu encarceramento: “mas eu posso ser mais independente porque a série não nos prende” (RIBEIRO, 2016, p. 149).

Na mesma perspectiva, é uma voz de assentamento que se articula a um público-alvo, um público-leitor. Por esse motivo, “cada intelectual tem uma audiência, um público que o instiga a um projeto pessoal”, político, epistêmico e “a pensamentos originais” (SAID, 2003, p. 87). Não obstante, ao invés de mantê-la confortável e conformada, essa audiência negra é, constantemente, desafiada e instigada à perturbação do *status quo*.

[...] Meu antídoto literário deve ajudar aqueles que respiram o gás nocivo [racismo] a ter sempre esperança. As mudanças são difíceis, a perda de privilégios não é fácil de encarar. O racista usa palavras e táticas que não são mais eficazes para sua existência. As tentativas sempre existirão, mas estão enfraquecendo, são pálidas, esqueléticas. (FREDERICO, MOLLO & DUTRA, 2017, p. 277, grifos meus)

Sem jamais pensar no trabalho intelectual como de algum modo divorciado da “política do cotidiano”, Esmeralda Ribeiro opta por entender a realidade e “o mundo em volta e compreender o concreto” (hooks, 1996, p. 466). “Escrevo como antídoto, para que o racismo não me mate”. Essa experiência fornece os elementos para a “compreensão de que a vida intelectual” está vinculada não só a um público-leitor, mas a uma comunidade. Por isso, ela reafirma que “produzir literatura afro-brasileira ou negra” não é souvenir. É uma parte fundamental da luta pela emancipação do povo negro:

[...] Nossa literatura também dará uma compreensão da nossa situação no Brasil. Nossa literatura nos faz refletir que as situações estão interligadas, por meio de romance, conto ou poema. A poesia toca no coração de todas as pessoas. (FREDERICO, MOLLO & DUTRA, 2017, p. 278).

Na mesma entrevista *Escrever é um ato de vida*, posso cogitar que Esmeralda Ribeiro reconhece a escrita literária como circunstância de reconexões, de reencontros coletivos, de desdobramentos de afetos e forças. A escrita, concebida desse modo,

consistiria, assim, numa experiência imprescindível de transformação de seu modo de ser e estar no mundo, tracejando um caminho de libertação e emancipação dos corpos negros:

Escrevo de corpo inteiro. Isso me dá existência literária. Dá visibilidade para um corpo negado na vida real. **Escrevo para entrar e sair inteira na literatura.** Sem mutilações literárias. A leitora ou leitor tem que ler e imaginar a beleza completa dos meus personagens. (FREDERICO, MOLLO & DUTRA, 2017, p. 278, grifos meus)

Ao escrever, ao falar e ao se apresentar publicamente, Esmeralda Ribeiro se coloca como “símbolo de uma causa, de um movimento” (SAID, 2003, p. 26). Há sempre uma inflexão pessoal que organiza os sentidos ao que está sendo dito ou escrito. Para ela, é imperativo trazer à cena uma literatura que produza respostas criativas, ousadas e encorajadoras para comunidade negra. Na esfera epistemológica, notamos que é uma das expressões mais visíveis do “ativismo concreto” da práxis negra intelectual (hooks, 1995, p. 464).

Escrever é a linha invisível que divide a loucura da sanidade. É comandar o universo com uma simples caneta ou com algumas teclas do computador. Às vezes a premonição do escritor transforma os contos em realidade, **às vezes essa premonição transforma seus poemas em belas canções.** (QUILOMBHOJE, 2015, grifos meus)

Nessa esteira, Esmeralda coloca em perspectiva uma relação entre vida e obra. Prontamente, “escrever é um ato de vida”, convertendo-se em um ponto de equilíbrio de saúde mental, espiritual e intelectual. Assim sendo, do vivido e do literário, também acredita “que a literatura não tem a função de solucionar os problemas, mas pode contribuir para que se pense a respeito” (RIBEIRO, 2011, p. 87). Desse modo, assegura que a sua “incorporação literária” se assenta na “ancestralidade, realidade, ficção, premonição” (FREDERICO, MOLLO & DUTRA, 2017, p. 276).

De tal modo, a prática da escrita negra brasileira é um gesto de “incorporação literária”. É um “exercício criativo” que dar corpo, e se reveste de uma forma material e sensível, disseminando saberes e experiências a serem compartilhados. Essa incorporação literária é o estabelecimento de alianças com forças ancestrais. A escrita negra feminina é uma circunstância que deve ser tomada como aviso, presságio, explorando o por vir. É uma voz de assentamento que começa como um “ato de resistência”:

Os temas são diversos: amor, família, condição de vida, entre outros. Às vezes, é o tema do momento: política, violência contra os jovens negros. Minha escrita começa no ato de resistência. Um tema que perpassa pela vida cotidiana dos personagens. Pode ser espiritual,

material. A reflexão reveste a minha escrita. Não há limitação de temas, porque o mesmo tema pode ser poetizado ou contado de diversas formas e por meio de diferentes conteúdos. (FREDERICO, MOLLO & DUTRA, 2017, p. 276)

Ao reconhecer a presença e a influência, essa in(corpo)ração literária é uma “herança de tantas outras ancestrais”. É uma forma de diálogo com a tradição literária, ancestral e intelectual, reconhecendo e honrando as influências que nos antecederam. Ao mesmo tempo, cita essa linhagem: “Luiza Mahin, Lélia Gonzalez, Carolina Maria de Jesus, Firmina dos Reis” (RIBEIRO, 2004, p. 63).

Segundo Esmeralda, essa escrita negra feminina passa por determinados rituais que implicam em renascimento e intermediação com o sagrado. Ao incorporar essas heranças, tudo é parte de uma criação que explora outras possibilidades de existência feminina em poemas, romances, contos e ensaios. Ao absorver influências diversas e reinterpretá-las, a aliança de forças que intensificam a vida: “eu me fortaleço nos braços dos Erês” (RIBEIRO, 2004, p. 64).

Nessas tramas da existência narradas em entrevistas, depoimentos, escritos ficcionais, quero mencionar a troca de correspondências entre Esmeralda Ribeiro e Conceição Evaristo para o projeto *Cartas Negras*. No referido projeto, elas revelam as dimensões de legados ancestrais, reencontros afrodiaspóricos e cumplicidade entre mulheres negras e escritoras⁸³. A carta forma “pacto” afetivo para que busquem “consolo em qualquer parte do planeta” (EVARISTO, 2017, p. 1).

Cartas Negras surgiu na década de 1990, como uma proposta de troca de missivas entre as escritoras negras brasileiras. As primeiras chamadas para a “roda” foram Miriam Alves, Lia Vieira, Esmeralda Ribeiro, Sonia Fátima da Conceição, Geni Guimarães e Conceição Evaristo (EVARISTO, 2017, p. 18). Posteriormente, foram convidadas escritoras mais jovens: Ana Cruz, Ana Maria Gonçalves, Cristiane Sobral, Débora Garcia, Elizandra Souza, Jenyffer Nascimento, Livia Natália, Mel Adún e Raquel Almeida.

Nas relações empreendidas a partir das correspondências trocadas, Esmeralda Ribeiro confia a Conceição Evaristo: o seu desejo de, além da prática da escrita com as cartas, compor uma “confraria” de mulheres escritoras negras que trilhem nas “frentes pela independência da escrita feminina negra”. Ao projetar essa aliança, ela

⁸³O projeto das *Cartas Negras* foi retomado pela Fundação Itaú Cultural que homenageou a escritora Conceição Evaristo com a Ocupação Itaú Cultural, em São Paulo. OCUPAÇÃO CONCEIÇÃO EVARISTO. São Paulo: Itaú Cultural, 2017.

almejava sempre “mais e mais mulheres negras escrevendo com liberdade” sobre suas orientações sexuais, sobre o corpo negro, sobre “o nosso íntimo” (RIBEIRO, 2017, p. 43).

A carta revela os registros de amizade entre mulheres, escritoras e intelectuais negras brasileiras. Traz à tona determinados assuntos que certamente eram tratados pessoalmente: visões de mundo, percepções da existência, situação do negro no Brasil, publicação de coletâneas. As formulações de um projeto literário que pudesse “feminizar a escrita” e “tornar os textos ainda distante das amarradas impostas pela tradição com seu veneno e censura”. Esmeralda conta que “queria ter asas; asas literárias para instituir na nossa escrita “corpo negro””. (RIBEIRO, 2017, p. 43, grifos da autora).

Através das cartas trocadas, Esmeralda e Conceição contracenam com o mundo das letras pretas sob os influxos da participação na vida literária brasileira dos anos noventa com sua efervescência social, cultural e política. Na outra ponta, podemos notar como as ideias e os pensamentos se assentam nesse cenário. No momento seguinte, os lugares de enunciação a partir dos quais elas se inscrevem e se reescrevem num universo já estabelecido.

Por sua vez, destacamos também que a correspondência de Esmeralda para Conceição tem uma grande importância para as discussões em torno da literatura negra brasileira. A correspondência intensifica o debate acerca de temas e situações que atingem o processo criativo. Um movimento de ideias renovadoras que estabelece fortes conexões entre o passado e o futuro; a distância física; as dificuldades financeiras. As dificuldades de falar amor, de esperança; de letras que “esbanjassem luxo e riqueza” (RIBEIRO, 2017, p. 44).

Nesse grande “xirê”, encontraremos alguns dos elementos considerados essenciais para se compreender ativismos, redes de solidariedade entre mulheres negras e a mobilização de afetos represados, impedidos – tecidos pela dor, resiliência e resistência de nossas ancestrais. Da condição de humanidade vilipendiada, os vínculos entre Esmeralda e Conceição transbordam para a reconstrução dos laços de afetividade. Essa reconstrução dos laços de afetividade também representa uma forma de cura e resiliência.

A carta, nesse sentido, é um marco simbólico dessa interação afetiva e ancestral, assim como se torna um espaço testemunhal para irradiar energias positivas “umas com outras”, culminando com um pedido de bênçãos entre irmãs. Creio que Esmeralda

Ribeiro assenta sua voz, escrita negra e cumplicidade. Ao indagar a Evaristo: “[...] Qual mulher negra quero ser?”. “Que bom, amiga, você me trouxe de volta para a roda”... Somos heranças de tantas outras ancestrais... “[...] Quero segurar a sua mão e das demais e, num grande xirê”. “[...] Sempre. Axé! Mojubá, Mukuiu, Motumbá...” (RIBEIRO, 2017, p. 44).

3.3 Mayra Santos-Febres: soy mujer, negra, caribenha!

[...] Escribir se convirtió en mi manera de ir descubriendo verdades y buscando respuestas dentro de mí y de mi cabeza [...] desde que tengo conciencia: el Caribe, las sensaciones de estar viva en el Caribe (raza, género), **las historias de mis ancestros**[...]La raza es una experiencia demasiado definitoria para la gente negra en este momento **en la historia**⁸⁴. (SANTOS-FEBRES, 2015, grifos meus)⁸⁵.

[...] A escrita se tornou a minha maneira de descobrir verdades e buscar respostas dentro de mim e minha cabeça [...] desde que eu tenho consciência ciente: o Caribe, as sensações de estar vivo no Caribe (raça, sexo), as **histórias de meus antepassados** [...] a corrida é também a definição de experiência para os negros neste momento na história. (SANTOS-FEBRES, 2015, grifos meus, tradução minha)

Nascida na Ilha Caribenha de Porto Rico, em 26 de fevereiro de 1966, na Carolina, conhecida como *Tierra de Gigantes*, Mayra Santos-Febres publicou a sua primeira novela com menos de vinte anos, porque, segundo afirma, o mundo não cabia em sua cabeça. É poeta, romancista, professora de literatura, ensaísta e crítica literária porto-riquenha.

Devido ao incentivo da professora de espanhol do colégio de freiras, Mayra Santos-Febres relembra que aprendeu o rigor e a disciplina de leitura e pesquisa inerentes ao ofício da escritura, começando a publicar poemas em 1984, em jornais e revistas internacionais, antes mesmo de entrar para faculdade. Assim, ingressou na Faculdade de Letras da Universidade de Porto Rico, graduando-se com honras em 1987 e, a seguir, vai para a Cornell University, em Nova York, para prosseguir com os estudos de pós-graduação.

Fez as suas primeiras publicações em 1991, na coletânea *Anamú y manígua*, demonstrando um trabalho cuidadoso com a linguagem. Seus poemas e relatos foram publicados em diversas revistas de Porto Rico, recebendo bastantes elogios da imprensa local. Ao escrever sobre suas experiências como mulher negra, publicou outros trabalhos, entre eles, *El orden escapado*, arrancando novos aplausos da crítica e dos jornalistas.

⁸⁴Escrever tornou-se a minha maneira de descobrir verdades e buscar respostas dentro de mim e minha cabeça [...] desde que eu estou ciente: o Caribe, as sensações de estar vivo no Caribe (raça, sexo), histórias de meus antepassados [...] a raça uma experiência bastante definidora para os negros neste momento na história.

⁸⁵Entrevista concedida a Lucía Asué Mbomío Rubio para o blog afro-femininas. <https://afrofemininas.com/2015/07/01/ser-negra-es-la-razon-primordial-por-la-cual-soy-escritora-entrevista-a-mayra-santos-febres/> acessado em 10 de outubro de 2015.

Ainda nos anos noventa e início do século XX, as suas produções literárias foram consideradas as melhores do ano. Nesse contexto, lançou ainda *Pez de vidrio* (1994) e, logo em seguida, *El cuerpo correcto* (1996). Em 2000, a editora mexicana Trilce publica *Tercer mundo* (2000). Através da escrita, Santos-Febres pode denunciar injustiças, inspirar mudanças sociais e desafiar o *status quo* em Porto Rico, mobilizando grupos minoritários em torno de causas importantes.

Com mais de vinte e cinco livros publicados, dentre eles, sete antologias, Mayra Santos-Febres diz que seu projeto literário e intelectual se define por alguns aspectos importantes: a necessidade de refletir o Caribe; a sensação de estar viva no Caribe por causa das tensões de gênero e raça. Ademais, utiliza a escrita para recontar a história das mulheres caribenhas e falar de “las historias de mis ancestros”. (SANTOS-FEBRES, 2015).

Nesse contexto, Santos-Febres possui uma escrita versátil, utilizando diferentes gêneros literários, como poesia, contos, romances e ensaios. Sua obra é marcada por uma abordagem sensível e crítica, mergulhando nas complexidades da condição humana e das relações sociais e raciais no Caribe. Ela é uma figura política ativa na cena literária porto-riquenha e tem participado de eventos literários e conferências em várias partes do mundo. Ao desafiar narrativas hegemônicas, a escrita se tornou um poderoso instrumento de libertação, uma forma de resistência, especialmente para aqueles/as que enfrentam opressão, discriminação ou restrições à liberdade de expressão nas ilhas caribenhas. Por esse motivo, ela afirma que “[...] escribir se convirtió en mi manera de ir descubriendo verdades y buscando respuestas dentro de mí y de mi cabeza” (SANTOS-FEBRES, 2015).

Conseqüentemente, a escrita literária tem sido uma ferramenta de resistência e empoderamento para mulheres negras caribenhas, permitindo que suas vozes sejam ouvidas, suas experiências sejam valorizadas e suas narrativas sejam reescritas. Santos-Febres têm aberto caminhos, desafiado padrões e transformado a literatura nas ilhas caribenhas, enriquecendo a diversidade e a representatividade na literatura contemporânea.

Mayra Santos-Febres publicou até o momento as seguintes obras: *Anamú y manigua* (1991); *Pez de vidrio* (1994); *Oso Blanco* (1996); *El cuerpo correcto* (1996); *Tercer mundo* (2000); o romance *Sirena Selena vestida de pena* (2000), já traduzido para o inglês, francês e italiano e finalista do Premio Rómulo Gallegos na categoria romance em 2001; *Cualquier miércoles soy tuya* (2002); *Sobre piel y papel* (2005);

Nuestra Señora de la Noche (2006); *Fe en disfraz* (2009); a obra de título sugestivo *Tratado de medicina natural para hombres melancólicos* (2011), *La amante de Gardel* (2015) e *Huracanada* (2018)⁸⁶.

Nas entrevistas que concede, Santos-Febres constrói uma imagem de si que fornece elementos autobiográficos interessantes, situando o entrevistador e o público a partir de diferentes cenas de sua vida, ao recolher momentos da infância, da adolescência e da vida adulta. A vida como viagem temporal e suas estações obrigatórias: infância e juventude até chegar à escritora. Ela desafia as normas estabelecidas e traz à tona vozes marginalizadas, oferecendo uma perspectiva complexa sobre a sociedade porto-riquenha e as experiências humanas em geral.

Nos diálogos com os entrevistadores, a intelectual negra caribenha coloca-se como a personagem principal. Santos-Febres é uma voz importante na literatura contemporânea de Porto Rico e tem contribuído para o enriquecimento do cenário literário latino-americano. Sua escrita provocativa, envolvente e carregada de significado faz dela uma figura relevante e inspiradora para leitores e escritores ao redor do mundo.

[...] cuando tuve 13-14 años, una maestra me arrebató mi libreta de apuntes porque no estaba haciendo caso en clase. Fue lo mejor que me pudo pasar. Ella sí leyó mis poemas. Me pidió que le trajera más. Los criticó y empezó a formarme (SANTOS-FEBRES, 2015.)⁸⁷.

[...] Quando tinha treze e catorze anos, uma professora tomou minha caderneta de anotações porque não estava fazendo nada na sala. Foi o melhor que pôde acontecer. Ela leu meus poemas. E me pediu que produzisse mais. Fez críticas e começou a me orientar. (SANTOS-FEBRES, 2015, tradução minha)

Filha de uma professora primária e um ex-atleta, Santos-Febres começou a escrever aos cinco anos de idade por causa de um problema de saúde. Na escola, suas poesias chamaram atenção de sua professora de Espanhol Ivonne Sanavitis. Com ela, aprendeu um conjunto de saberes ou habilidades de escrever. Aprendeu também a respirar e a ser escritora. Respirar e escrever são para Mayra parte de um grande milagre.

O reconhecimento de Mayra Santos-Febres como uma das vozes mais importantes de sua geração e da literatura caribenha contemporânea é reflexo de sua habilidade em romper com as estruturas de poder e dar voz aos marginalizados. Seu

⁸⁶Em sua maioria, as obras possuem traduções em espanhol, inglês e francês. Nenhuma delas foi traduzida para o português.

⁸⁷ Ver entrevista completa em www.otratrenza.blogspot.com/ acessado em 10 de outubro de 2014.

trabalho ressoa além das fronteiras de Porto Rico, alcançando leitores ao redor do mundo e inspirando um maior entendimento e empatia em relação às experiências daqueles que foram historicamente silenciados.

Os estudos de Mayra Santos-Febres em uma universidade norte-americana proporcionaram a ela uma experiência de interação com estudantes de diferentes origens e nacionalidades, o que desencadeou uma reflexão profunda sobre sua identidade porto-riquenha. Essa experiência despertou nela uma consciência aguçada em relação ao seu lugar no mundo e a fez questionar as estruturas sociais e as relações de saber-poder nas ilhas caribenhas.

Assim, ao refletir sobre o papel subalterno designado aos porto-riquenhos e, especialmente, às mulheres na atual geopolítica mundial, Santos-Febres compreende os motivos que levaram a literatura caribenha a ser pouco conhecida e, conseqüentemente, pouco estudada. A partir desse despertar, Santos-Febres passou a direcionar seu olhar crítico para as questões do Caribe e da diáspora negra, explorando as dinâmicas sociais, políticas e culturais que moldam essas regiões e suas populações. Sua escrita passou a refletir essa consciência, abordando as lutas e as experiências da comunidade negra em suas várias dimensões.

De tal modo, a trajetória intelectual e literária de Santos-Febres é permeada pela busca por uma compreensão mais profunda das realidades sociais e culturais do Caribe e da escravização africana, e pela sua posição crítica em relação às estruturas do saber-poder. Sua escrita se torna uma forma de atuar e de contribuir para a transformação dessas realidades, ao oferecer uma perspectiva única e necessária sobre as experiências e lutas da comunidade negra.

[...] enseñó disciplina (escribir todos los días por una hora, editar poemas, leer como endemoniada) y me dijo por primera vez que había una profesión-oficio-vocación que le podía dar cauce a ese juego sin el cual ya yo no podía respirar. Ese fue el comienzo de todo esto. (SANTOS-FEBRES, 2000)⁸⁸.

[...] Ensinou disciplina (escrever todos os dias por uma hora, editar poemas ler vorazmente e me disse pela primeira vez que havia uma profissão-vocação que podia dar causa a esse jogo sem a qual já não podia viver). (SANTOS-FEBRES, 2000, tradução minha)

No que diz respeito à opressão racial, o Caribe tem uma história marcada pela escravidão, colonialismo e lutas por independência. Esses sistemas históricos deixaram

⁸⁸Ver entrevista completa em http://www.barcelonareview.com/17/s_ent_msf.htm acessado em 16 de agosto de 2014.

um legado de desigualdades raciais e discriminação estrutural. Em muitos países caribenhos, as pessoas de ascendência africana ainda enfrentam racismo e marginalização, tanto social quanto econômica.

Movimentos feministas, grupos de defesa dos direitos das mulheres e organizações antirracismo têm trabalhado incansavelmente para combater essas formas de opressão e promover a igualdade e a justiça social. Diante de um contexto de acirramento das tensões ideológicas no contexto caribenho, afetado por questões relacionadas à raça, à classe e ao gênero, Santos-Febres revela os riscos que assume ao dar voz aos grupos considerados minoritários em suas obras:

[...] A fin de cuentas, hay que admitir que **esto de ser negra caribeña y escritora en español me hace un ave rara**. No hay muchas intelectuales como yo que tengan la proyección internacional de la que gozo. Así que decidí hacerme escritora gestora y asegurar que haya más escritores y escritoras como yo. **Fue una decisión política. Que más personas negras, de clase trabajadora, mujeres, tengan acceso a la alta educación, a escribir y a publicar literatura de altura**. (SANTOS-FEBRES, 2014, grifos meus).

[...] Afinal, você tem que admitir que ser negro no Caribe e escritora em espanhol faz-me de um pássaro raro. Não há muitos intelectuais como tendo a projeção internacional. Então, decidi me tornar um gerente escritora e garantir que haja mais escritores e escritoras como eu. Foi uma decisão política. A maioria das pessoas negras, mulheres da classe trabalhadora, tem acesso ao ensino superior, para escrever e publicar literatura de altura. (SANTOS-FEBRES, 2014, grifos meus, tradução minha).

Santos-Febres busca denunciar as injustiças, sem abrir mão de projeto epistemológico ético-político que desafia narrativas dominantes, criando um espaço para diálogos críticos e transformação social. Dessa maneira, a escrita se converte em uma ferramenta de resistência para buscar justiça e emancipação de grupos minoritários, rompendo com os estereótipos e os discursos hegemônicos que perpetuam a invisibilidade e a marginalização.

Ao desafiar as estruturas de saber-poder e trazer à tona as experiências de grupos subalternizados, acredita na força da linguagem como estratégia para assentar outros saberes e modificar a realidade de mulheres negras latino-americanas e caribenhas. Ao ampliar o cânone literário e desafiar os estereótipos, o seu ativismo político e arte literária aparecem entrelaçados:

[...] comunicar la experiencia humana con una carga emocional, particularmente su experiencia como una mujer caribeña...la filosofía caribeña se basa en la historia de la tierra, la esclavitud, y la voluntad fuerte para sobrevivir. (SANTOS-FEBRES, 2014).

[...] Comunicar a experiência humana com uma carga emocional, em particular a sua experiência como uma mulher Caribenha ... A filosofia baseada na história da terra, escravidão e a forte vontade de sobreviver. (SANTOS-FEBRES, 2014, tradução minha).

Escrever é um prazer que carrega suas dores, em particular, porque nota as profundas contradições sociais e políticas existentes na ilha caribenha de Porto Rico. Por essa razão, ela se posiciona contra todas as formas de desigualdades, o que não tem sido uma tarefa tão simples. Seu trabalho literário engaja-se com a memória histórica e cultural das comunidades afrodescendentes no Caribe.

Novamente, Santos-Febres mobiliza um projeto ideológico não apenas em detrimento de seu compromisso com a arte, mas com os problemas sociais e raciais no contexto caribenho. Assim, a literatura se transforma em um instrumento poderoso de denúncia e desalienação através do comparecimento de uma proposta engajada. No processo da emergência de sua voz, enquanto escritora negra caribenha, percebo o assentamento de uma postura político-ideológica, ética e estética de enfrentamento subjetivo poderosa.

Uma consciência crítica, desenvolvida através da linguagem, permite que Santos-Febres questione as normas estabelecidas, desafie a opressão e busque alternativas mais justas e igualitárias para inclusão da população afrodescendente em Porto Rico. Ela consegue interrogar as formas de imposição de valores da cultura dominante:

[...] Yo soy caribeña, por eso escribo caribeño y como caribeña. [...] Soy mujer, negra, caribeña y quien sabe qué otras cosas que me colocan al margen⁸⁹.
Eu sou caribenha, assim como escrevo caribenho e como caribenho.
[...] Eu sou uma mulher, negra, caribenha e que sabe que outras coisas que me colocar à margem. (tradução minha).

Para Santos-Febres, o ponto-chave de sua escrita é o fato de ser uma mulher negra caribenha, escrevendo em espanhol, com marcas linguísticas consideradas de menor prestígio em seu país. Mulher negra caribenha, artista e ativista como forças integradas e assentadas nas suas obras. É, dessa forma, que a escritora torna histórias audíveis e sensibiliza o seu público-leitor, buscando compreender como as desigualdades foram moldadas e são perpetuadas pela cultura dominante.

Nesse caso, estabeleço outra ponte interessante entre as escritoras negras caribenhas e brasileiras. Pontes entre experiências de “autoras de diferentes idiomas e

⁸⁹Ver disponível em: www.otratrenza.blogspot.com/ acessado em 10 de outubro de 2014.

nacionalidades que possuem a paixão do narrar, a crença na compreensão através da palavra – em suma, na capacidade que tem a palavra de intervir” com a sua subjetividade corporal. Elas celebram a beleza negra, a resiliência e a diversidade de narrativas.

Ao fazerem isso, “a palavra é por elas utilizada como ferramenta estética e de fruição, de autoconhecimento e de alavanca do mundo” (GOMES, 2004, p. 13). Através da escrita, elas têm o poder de transformar o mundo, oferecendo novas perspectivas, gerando diálogos e promovendo a justiça social e a igualdade. Elas vivenciam situações parecidas no enfrentamento ao racismo, sexismo, e outras formas de opressão que são reforçadas por essas imposições culturais:

[...] te aman, te odian, te respetan o desvalorizan porque **eres negra**. Ser negra es la razón primordial **por la cual soy escritora**. Le doy gracias a ese invento cultural que es la raza, a su terrible y fantástica historia y a la cosmovisión y saberes que se desarrollan desde el tiempo y la melanina por **el regalo de insistir en la escritura**. (SANTOS-FEBRES, 2015, grifos meus)⁹⁰.

[...] te amam, te odeiam, te respeitam ou te desvalorizam, porque você é negra. Ser negra é a principal razão pela qual eu sou uma escritora. Agradeço a invenção cultural que é a raça, a sua história terrível e fantástica e a cosmovisão e conhecimento que são desenvolvidos a partir de tempo e da cor pelo dom de insistir em escrever. (SANTOS-FEBRES, 2015, tradução minha).

Em particular, Mayra Santos-Febres acredita que a sua posição enquanto mulher negra caribenha faz com que ela seja colocada à margem duplamente. De fato, a julgar por essas afirmações, podemos concluir que o racismo é muito presente em seu país, mesmo séculos depois da abolição da escravidão e quase meio século depois dos movimentos negros pelo mundo.

Por essa razão, percebo que esses elementos são objetos de reflexão em obras ficcionais e não ficcionais: o racismo, o sexismo, o feminismo, o pós-colonialismo no Caribe, entre outras temáticas. Sua práxis intelectual é enriquecida por suas convicções ideológicas ligadas por uma cosmovisão e saberes herdados de suas ancestrais. Essas convicções podem desempenhar um papel importante na orientação das perspectivas intelectuais e na forma como a escritora aborda questões sociais, raciais, políticas e culturais.

⁹⁰Ver entrevista concedida a Lucía Asué Mbomío Rubio para o blog afrofemininas. <https://afrofemininas.com/2015/07/01/ser-negra-es-la-razon-primordial-por-la-cual-soy-escritora-entrevista-a-mayra-santos-febres/> acessado em 10 de outubro de 2015.

Professora universitária, com doutorado em Artes e Letras pela Universidad de Cornell (New York), Santos-Febres ministra aula literatura Latino-Americana e Caribenha da Universidade de Porto Rico. Já atuou como professora visitante na Harvard University, Cambridge e Cornell University, e em algumas universidades na América Latina, a exemplo da Universidad Autónoma de Yucatán, no México. Suas obras já foram traduzidas nos Estados Unidos, na Itália e na França. No que diz respeito às várias profissões que assume, ela diz que:

[...] Trabajo de profesora, pero no lo soy. Es decir, la academia nunca fue un lugar donde me sentí del todo contenta ni cómoda. Me gusta, eso sí, la oportunidad que me da para aprender y estudiar. En realidad, soy una estudiante eterna. Y la más privilegiada del mundo. Me pagan por estudiar, por compartir lo que estudio con mis alumnos y enseñarles a amar el conocimiento y los libros, compartir con ellos mis técnicas de investigación y mis obsesiones epistemológicas. La Academia me libera mucho tiempo para seguir aprendiendo, estudiando, investigando y escribiendo. Es la situación perfecta, por el momento. (SANTOS-FEBRES, 2015).

[...] Trabalho como professora, mas eu não sou. Ou seja, a academia nunca foi um lugar onde me senti muito feliz e confortável. Eu gosto, sim, dá-me a oportunidade de aprender e estudar. Na verdade, eu sou uma eterna estudante. E uma das mais privilegiadas do mundo. Sou paga para estudar, para compartilhar o que eu estudo com meus alunos e ensiná-los a amar o conhecimento e livros, compartilhar com eles as minhas técnicas de pesquisa e a minhas obsessões epistemológicas. Academia liberta-me muito para continuar aprendendo, estudando, pesquisando e escrevendo. É a situação perfeita para o momento. (SANTOS-FEBRES, 2015, tradução minha)

Santos-Febres lida, de maneira magistral, com as profissões que escolheu, colhendo alguns frutos de sua carreira como escritora. Ganhadora de diversos prêmios nacionais e internacionais de literatura, transgredindo as fronteiras de seu país e as expectativas da crítica tradicional. Em 1996, ganhou *Letras de Oro* (Miami/España) pela antologia de contos *Pez de vidrio* (1996); o relato *Oso blanco* que forma parte de seu segundo livro de relatos intitulado *El cuerpo correcto*.

Além disso, foi também ganhadora do importante Prêmio Juan Rulfo, convocado por Radio Francia Internacional. Com a novela *Sirena Selena vestida de pena* (2001) foi finalista do Prêmio Rómulo Gallegos. Já em 2005, publicou uma seleção de ensaios com o título *Sobre piel y papel* (2006), sendo também finalista do Prêmio Primavera com sua terceira novela, *Nuestra señora de la noche*. Quanto aos prêmios recebidos, noto na afirmação de Santos-Febres uma particularidade:

[...] Los premios son importantes, pero no determinantes. Hay muchos escritores que se ganan cantidad de premios y que luego pasan al

olvido. Me encanta ganarme premios. El Juan Rulfo, la Primavera, la Beca Guggenheim, pero los trato con mucha desconfianza. Me dicen por dónde voy en relación con el mundo literario actual y los valores que lo dirigen. Pero quiero escribir con honestidad. Por lo tanto, miento si digo que los premios literarios me hicieron escritora.(SANTOS-FEBRES, 2015)

[...] Os prêmios são importantes, mas não decisivos. Há muitos escritores que ganham muitos prêmios e, em seguida, são esquecidos. Gosto de ganhar prêmios. O Juan Rulfo, Primavera, uma bolsa Guggenheim, mas tratá-los com muita desconfiança. Eles me dizem para onde ir em relação ao atual mundo literário e os valores que partem. Mas eu quero escrever honestamente. Portanto, eu minto quando digo que prêmios literários me fizeram escritora. (SANTOS-FEBRES, 2015, tradução minha)

A entrevista imita-se a construção de biografias, obstina-se a um “inventário referencial, topográfico, cronológico e sua ilusão de intimidade”. Essa poderá se “tornar biografia, autobiografia, história de vida, confissão, diário, memória e testemunho” (ARFUCH, 2010, p. 151). Por outro lado, “falar sobre a vida é sempre abrir um assunto em discussão que não é uma mera enumeração de acontecimentos” (ARFUCH, 2010, p. 185). Além disso, contribui para ser um espaço de partilha sobre os sentidos da vida, revelando histórias não contadas, o recalcado, o segredo e o censurado (ARFUCH, 2010, p. 189).

Ainda sobre as entrevistas de Mayra e das escritoras negras de um modo geral, noto que vida e obra sempre se articulam e andam de mãos dadas, autenticando palavras e impressões do mundo e da literatura. Santos-Febres é uma narradora em ação que está disposta a revelar quase tudo ao seu público, especialmente dividir suas angústias e conquistas. A autora sublinha situações que considera imprescindíveis partilhar. A vida-arte, às vezes, encarada como drama da existência, de um padecer de acontecimentos reverberados na escrita:

[...] Me falta un trecho todavía para convencerme de que lo soy. Pero, cuando salgo a la calle, en Puerto Rico, y en medio de Congresos y Festivales, la gente me reconoce como escritora. Poco a poco me van convenciendo. Históricamente, como mujeres, la palabra nos ha sido negada en el espacio público; sea este artístico o político. (SANTOS-FEBRES, 2015).

[...] Ainda ir muito longe para me convencer de que eu sou. Mas quando eu saio na rua, em Porto Rico, e no meio de Congressos e Festivais, as pessoas me reconhecem como uma escritora. Aos poucos, eles vão me convencendo Historicamente, as mulheres, a palavra foi nos negada no espaço público; é este artística ou política. (SANTOS-FEBRES, 2015, tradução minha)

Sendo as entrevistas registros de intimidade, Santos-Febres fornece elementos da vida-obra, levando-me aos bastidores de seu trabalho, aos rituais de sua escrita, suas histórias de leitura, os vislumbres da inspiração, filiações teóricas e preferências de gênero. Observo que a cena da leitura e a cena da escrita se complementam. Nelas, surgem outras revelações que visam formar laços com o seu público-leitor.

Na cena de leitura, tão recorrentes nas entrevistas de Santos-Febres, vejo a definição de sua dupla identidade autora-leitora, seus esquemas valorativos com elementos ligados à teoria e à crítica. Ela organiza um inventário pessoal de obras e autores/as que exercem influência em sua escrita. É um vai e vem de lembranças sobre os livros mais marcantes. É por meio das leituras que a escritora revela o produto de sua escrita:

[...] Me aprendí y leí los clásicos de la novela moderna. Dostoiyevsky, Balzac, Dickens, Tolstoi, Flaubert, Cervantes, Galdón, Gide, todos ellos. Me detuve en la novela gótica porque me enamoré de Mary Shelley y de las hermanas Brontë. Luego le eché mano a la literatura africana clásica: Soyinka, Ama Ata Aidoo, Ayi Kwei Armah, Nadine Gordimer, Ben Okri. Pasé al Caribe inglés (Naipaul, Wilson Harris, Aimé Césaire, Jamaica Kincaid, Maryse Condé) De ahí a los clásicos afroamericanos (Toni Morrison, Jackson, Langston Hughes). Pasé a los clásicos y contemporáneos estadounidenses (Hemingway, Carson McCullers, Salinger, Carver hasta Paul Auster) y luego a la literatura contemporánea de mis pares en América Latina. Me detuve otro rato en los cánones alternos de la literatura internacional escrita por mujeres. Leí y sigo leyendo a las ancestras tutelares desde Sor Juana hasta Clarice Lispector, George Sands, Virginia Woolf, Banana Yoshimoto, Julia de Burgos, Alfonsina Storni, María Luisa Bombal, Teresa de la Parra, Sylvia Plath, H.D. Alejandra Pizarnik, La Orozco, Poniatowska, Rosario Castellanos y mis contemporáneas. (SANTOS-FEBRES, 2014).

[...] Eu aprendi e ler os clássicos do romance moderno. Dostoiyevsky, Balzac, Dickens, Tolstoi, Flaubert, Cervantes, Galdon, Gide, todos eles. Parei no romance gótico, porque eu caí no amor com Mary Shelley e as irmãs Brontë. Então eu joguei a mão à literatura Africano clássica: Soyinka, Ama Ata Aidoo, Ayi Kwei Armah, Nadine Gordimer, Ben Okri. Passei o Caribe Inglês (Naipaul, Wilson Harris, Aime Cesaire, Jamaica Kincaid, Maryse Condé). Daí afro-americanos clássicos (Toni Morrison, Jackson, Langston Hughes). Passei os clássicos e contemporâneos americanos (Hemingway, Carson McCullers, Salinger, Carver de Paul Auster) e depois para a literatura contemporânea dos meus pares na América Latina. Parei um pouco mais sobre cânones alternativos de literatura internacional escrito por mulheres. Eu li e sigo lendo as ancestras tutelares de Sor Juana, de Clarice Lispector, George Sand, Virginia Woolf, Banana Yoshimoto, Julia de Burgos, Alfonsina Storni, Bombal, Teresa de la Parra, Sylvia Plath, H.D. Pizarnik, La Orozco, Poniatowska, Rosario Castellanos e minhas contemporâneas. (SANTOS-FEBRES, 2014, tradução minha)

Na lista de obras e autores/as, a referência ao cânone é estratégica, uma vez que, além do ativismo político, sem uma estreita relação de dependência, as trajetórias de escritoras negras estão comprometidas com propostas estéticas de trabalho e cuidado com a arte. Assim, penso que elas visam marcar essa convivência inevitável como parte da formação delas. Por outro lado, Mayra Santos-Febres, Esmeralda Ribeiro, Yolanda Pizarro e Conceição Evaristo, entre outras mulheres negras e escritoras procuram também chamar atenção para outros aspectos abarcados pela arte que o cânone não consegue alcançar.

Além disso, nesse tipo de entrevista, é comum as escritoras e intelectuais negras questionarem a historiografia literária “de seu país”, vislumbrando destacar a ausência de vozes silenciadas. Esse desarquivamento de trajetórias acirra uma disputa ao propor uma revisão na direção de uma merecida visibilidade. Por isso, encontro também nomes de escritores/as e intelectuais africanos/as e afro-americanos/as que influenciam as escolhas epistêmicas.

Nesse caso, mencioná-las/os onverte-se em uma força extraordinária a ser assentada, pois buscamos reconhecer as nossas histórias para entender características presentes em nós. As escritoras negras citam os mais velhos e as velhas seguindo uma tradição ancestral assentada em uma cosmovisão negro-africana. Elas procuram estabelecer uma linhagem literária e, ao mesmo tempo, ancorar suas trajetórias naqueles/as que vieram antes. “Cada nova geração precisa refazer os passos e retomar os caminhos”, segundo Norma Telles (1992, p. 50).

Cartografando presenças de intelectuais negros/ass marcantes, Santos-Febres menciona Wolé Syoinka, escritor e dramaturgo nigeriano, ganhador do Prêmio Nobel de Literatura em 1986, com atuação bastante destacada, comprometido com os valores da liberdade, da verdade e da justiça. Além de outros/as escritores/as africanos/as como Ayi Kwei Armah, Nadine Gordimer e Ben Okri. No Caribe de língua inglesa, os escritores Naipaul e Wilson Harris. Além de duas figuras emblemáticas: Langston Hughes (1902-1967), que foi um intelectual afro-americano, escritor, poeta e dramaturgo mais famoso do movimento modernista norte-americano conhecido como Harlem Renaissance.

Quanto Aimé Césaire, nasceu na Martinica (1913-2008), considerado um grande ideólogo do conceito de negritude, defensor maior das raízes africanas e militante anti-colonialista. O conceito de negritude influenciou tanto políticos como intelectuais e ativistas por todo o mundo em uma defesa crítica da África negra e sua independência.

Além de ser uma das fontes de inspiração da chamada literatura negro-diaspórica, Césaire manteve até o fim da sua vida uma forte e radical oposição ao colonialismo e ao racismo europeus, encabeçando várias lutas políticas e intelectuais nesse sentido.

Quanto às vozes de mulheres negras, estão presentes Ama Ata Aidoo, escritora nascida em Gana, poeta, dramaturga, contista e romancista, liderança ativa na luta pela independência de seu país do controle colonial. Jamaica Kincaid é o nome de Elaine Potter Richardson, nascida na capital Saint John's, na Antígua. A alteração de seu nome para Jamaica Kincaid é encarada como seu primeiro ato de subversão. Essa mudança de nome ocorre em 1973, abrindo o caminho para que a escritora negra caribenha começasse a sua carreira. A relação da escritora com suas raízes jamaicanas é bastante forte e transparece inúmeras vezes em suas obras, entre elas, cito a novela autobiográfica *Lucy* (1990)⁹¹.

Já Maryse Condé é uma escritora francesa, feminista e ativista que divulga a história e a cultura caribenha em suas obras, tendo nascido em 1937 (Guadalupe). Autora de *Eu, Tituba, feiticeira... negra de Salém*, cujo título original é *Yo, Tituba: Bruja Negra de Salem* (1986), tem o seu trabalho reconhecido por tematizar a escravidão e o colonialismo no cenário das ilhas caribenhas. Por fim, Chloe Anthony Wofford, mais conhecida como Toni Morrison, nascida Lorain, em Ohio, nos Estados Unidos, no dia 18 de novembro de 1931, ganhadora também do Prêmio Nobel de literatura em 1993. É autora de romances como *O Olho mais Azul* (1970) e *Amada* (1987). A maestria de sua escrita advém da leitura que consegue fazer das experiências de suas protagonistas negras, assim como dos conflitos raciais e sociais nos Estados Unidos.

Para Arfuch (2010, p. 224), a “cena da leitura” pode dar voz aos mais velhos com os quais os escritores tecem uma identificação. A cena da leitura também é um modo de ler a vida da escritora e compreender aspectos de seu ativismo. Por isso, criei essa zona de aproximação afetiva e política com intelectuais negros/as, porque desejo, além de organizar uma linhagem literária para Santos-Febres, incluí-la nessa cartografia de escritas negras diaspóricas.

Ciente de sua missão enquanto escritora, Santos-Febres confirma que teve de empreender anos de trabalho, escrevendo, lendo e reescrevendo para poder se sentir pronta para falar ao mundo, dar ao mundo sua versão dos acontecimentos pós-coloniais

⁹¹Ambas as escritoras negras são poucas conhecidas no Brasil. Em sua maioria, suas obras estão em língua inglesa, assim como possuem traduções para a língua portuguesa.

no Caribe. Sua principal motivação foi tentar falar às pessoas a partir de uma dimensão pessoal, das marcas e consequências deixadas pelo escravismo em Porto Rico.

Compreender as circunstâncias de produção de suas obras para capturar as influências que moldam a visão de mundo de escritoras negras e como se manifestam nos textos literários e ensaísticos. Por causa da atual situação política que impõe uma segregação severa, romper com o silêncio histórico infligido à população afro-portorriquenha. Em outra passagem de mais uma entrevista, ela revela as dificuldades dessa construção:

[...] No lo sé. Hay muchos tipos de escritoras. Sé cómo me construí yo. No fue del todo un proyecto intencional. Muchas cosas tuvieron que ver con esto que soy. Algunas influencias las recibí y recibo de banda, sin darme cuenta hasta que las pienso. Otras las trabajo intencionalmente. Primeramente, hubo muchas lecturas. Tuve que empeñarme en conocer a fondo las tradiciones literarias de las que soy heredera, quíeralo o no. Leí los clásicos de Occidente, literatura griega y romana. Luego literatura española y latino-americana. (SANTOS-FEBRES).

[...] Não sei. Existem muitos tipos de escritoras. Eu sei como eu construí. Não era bem um projeto intencional. Muitas coisas tinham a ver com isso do que eu sou. Algumas influências da banda recebi e recebo, que não me dou conta. Outras obras trabalho intencionalmente. Em primeiro lugar, houve muitas leituras. Eu tive que me empenhar e aprofundar o conhecimento nas tradições literárias da qual sua herdeira. Eu li os clássicos da Ocidental, literatura grega e romana, literatura norte-americana, em seguida, espanhol e latim. (SANTOS-FEBRES, tradução minha).

Finalmente, na cena da escrita, em suas entrevistas, Santos-Febres me leva aos bastidores de seu trabalho, aos vislumbres de sua inspiração e aos gêneros literários de sua preferência: Ao escrever sobre suas experiências e lutas cotidianas, as escritoras negras caribenhas contribuem para a construção de uma consciência coletiva e uma compreensão mais profunda das questões raciais e sociais.

[...] Para mí, la poesía, el ensayo, el cuento, la novela, el teatro, el microcuento, la autoficción, la biografía y cualquier otro género son aspectos formales y retos de apalabramiento que habitan dentro del amplio panorama de las letras y la literatura. Quiero dominar las herramientas de mi oficio y poder expresarme de muchas maneras dentro de él. (SANTOS-FEBRES, 2015).

[...] Para mim, poesia, ensaios, contos, novelas, teatro, micro-história, auto-ficção, biografia e qualquer outro gênero são aspectos formais e desafios da apalabramiento que vivem dentro do amplo panorama das letras e literatura. Quero dominar as ferramentas do meu comércio e de me expressar de muitas maneiras dentro dele. (SANTOS-FEBRES, 2015, tradução minha)

Ao analisar várias de suas entrevistas concedidas, encontro um projeto literário muito bem constituído e estruturado no sentido de que Santos-Febres apresenta uma visão muito nítida e objetiva de sua missão como escritora. Ela pertence a um grupo contemporâneo preocupado em rever a história colonial no Caribe. Outro aspecto relevante diz respeito às suas falas públicas, em palestras, seminários e comentários nas redes sociais. Nelas, percebo uma voz preocupada em marcar não apenas seu posicionamento político, mas, sobretudo, investir na imagem de uma mulher negra responsável pelo que diz.

Contudo, o que importa, neste momento é observar como se acontece esse processo de escrita, por onde ela revela os mecanismos para tentar reorganizar do mundo:

[...] esa pasión por las palabras y la sensación de que me conecto con algo más grande que yo cuando tomo el papel o me siento frente al teclado. Ese trance que me permite escapar de mi mundo cotidiano, tan gris y lleno de cositas vacías que hacer para sobrevivirlo. Escribir me da la oportunidad de observar, de observarme por dentro, de observar la realidad por dentro y de tomar nota. Escapo hacia otra dimensión de la realidad menos trivial, más llena de significado. Vuelvo a la palabra “pertinencia”. El mundo mediado por las palabras es más pertinente para mí. Tiene sentido. Además, me dejo atrás. Dejo atrás a la Mayra llena de cosillas, defectos, preocupaciones que tampoco son muy pertinentes que digamos. Vuelo. (SANTOS-FEBRES, 2015)⁹².

[...] Essa paixão por palavras e a sensação de que eu me conecto com algo maior do que eu quando eu tomo o papel e eu sentar no teclado. Esse trance que me permite fugir do meu mundo cotidiano, tão cinza e cheio de vazios e pequenos coisas para fazer para sobreviver. Escrever me dá a oportunidade de observar, para me ver por dentro, para observar a realidade dentro e tomar nota. Escapo para uma outra dimensão menos trivial, na verdade, mais significativa. Volto para a palavra "relevância". O mundo mediado por palavras é mais relevante para mim. Tem sentido. Além disso, eu deixei para trás. Mayra deixar para trás as pequenas coisas cheias de defeitos, preocupações que não são muito relevantes para dizer. Voe! (SANTOS-FEBRES, 2015, tradução minha)

Segundo Arfuch, dos mistérios da criação, a entrevista incursiona confortavelmente no “terreno da autobiografia, situando a pessoa do autor em uma trama de pequenos gestos cotidianos”. (ARFCUH, 2010, p. 229). Tive acesso a zonas destacadas da infância e da vida da autora, elaborando hipóteses quanto ao seu ativismo

⁹²Ver entrevista completa concedida a Lucía Asué Mbomío <https://afrofeminas.com/2015/07/01/ser-negra-es-la-razon-primordial-por-la-cual-soy-escritora-entrevista-a-mayra-santos-febres/> acessado em 02 de fevereiro de 2016.

político e a sua escrita. Mais adiante, refletirei sobre o papel dela como intelectual negra.

Aqui, encontrei um terreno fértil em “memórias, confissões, conselhos, apreciações sobre os contemporâneos” sobre as personagens que mais se parece com ela (A Fe Verdejo, em *Fe en disfraz*) e aquela que gostaria de ter sido (Isabel La Negra Luberza Oppenheimer em *Nuestra señora de la Noche*). Portanto, a entrevista leva aos caminhos para conhecer a intelectual negra:

[...] Puerto Rico es el lugar desde el cual escribo. Tiene todo el peso gravitacional que le compete. Mi isla, su luz, su temperatura material, espiritual y emocional me ha marcado siempre. No creo que pueda escribir sin llevar a Puerto Rico en cada pensamiento que surge cuando escribo, aunque no esté hablando directamente de mi país. (SANTOS-FEBRES).

[...] Porto Rico é o lugar de onde eu escrevo. Tem um peso gravitacional. Minha ilha, a sua luz, o seu material, a temperatura espiritual e emocional sempre me marcou. Eu não acho que eu posso escrever sem levar a Porto Rico em cada pensamento que surge quando eu escrevo, embora não falando diretamente para o meu país. (SANTOS-FEBRES, tradução minha)

Em busca de possíveis respostas, as obras da autora porto-riquenha possuem como característica a presença de protagonistas marginalizadas socialmente. Em seus escritos, Santos-Febres sempre reivindica a liberdade sexual das mulheres e defende os direitos das comunidades homossexuais e negras. Contudo, não são somente as opiniões expressas em entrevistas e em suas obras que refletem a personalidade e as crenças da autora, mas, sobretudo, a sua vasta formação acadêmica, a qual contribui para que ela conheça as ferramentas que podem ser usadas para construir os seus ensaios críticos e contos.

Intelectual reconhecida e prestigiada, Mayra Santos-Febres recebeu diversas premiações, dentre as quais se destacam o Prêmio Letras de Ouro (Estados Unidos, 1994) por sua coletânea de contos *Pez de vidrio*, e o Premio Juan Rulfo Internacional de Cuentos, por seu relato *Oso Blanco*, (Paris, 1996). Em 1991, *Anamú y manigua* foi agraciado pela crítica e considerado um dos dez melhores livros de poesias, e *El orden escapado* foi premiado pela Revista *Tríptico*, dentre outras obras. Finalmente, no ano de 2009, a autora recebeu a prestigiada bolsa Guggenheim, outorgada a profissionais que se destacam em várias áreas do saber.

Quanto às temáticas gerais, as obras de Santos-Febres retratam as questões de gênero e sexualidade, colocando em primeiro plano a sexualidade feminina e a

homossexualidade, rompendo com a hegemonia falocêntrica e patriarcal. Ao valorizar os espaços caribenhos e latino-americanos, a autora também rompe com a hegemonia eurocêntrica; contudo, seus personagens não são estáticos, seja em relação aos espaços que ocupam ou as relações que desenvolvem. Neste sentido, seus textos se caracterizam pela transitividade dos personagens e os aspectos fronteiriços e diaspóricos, não apenas com relação às fronteiras geográficas, mas, também, no que concerne à mobilidade dos gêneros textuais e das subjetividades de gêneros.

Assim sendo, nos romances e contos, a releitura crítica da história hegemônica é justificada pelo fato do discurso histórico ser reelaborado através da perspectiva de pessoas destituídas de voz perante os acontecimentos históricos. Nesse sentido, as histórias de las ancestras relegadas ao esquecimento ganha vida por meio de pesquisas em arquivos, que resulta em uma exposição dos documentos e de artefatos dos séculos XVIII e XIX sobre Porto Rico. Assim, em suas obras articula um resgate da história negro-africana para que se compreendam seus reflexos no presente.

3.4 Mi nombre...Negra Pizarro

[...] El tema que repito en mis libros es el de la ancestría. Siento que a nosotros (los puertorriqueños) nos arrebataron el derecho de sentirnos orgullosos de los ancestros, más que nada de nuestras antepasadas. ¿Dónde están las mujeres que me formaron? Yo soy una mujer fuerte, pero es porque lo heredé de abuelas y tatarabuelas fuertes. ¿Dónde está esa gente? Esa ausencia me da coraje, me mueve a la denuncia, a querer escribir para que aquellos que padezcan esas mismas preocupaciones tengan una voz⁹³.

[...] O tema que eu repito em meus livros é a ascestralidade. Eu sinto que nós (porto-riquenhos) nos arracaram o direito de se orgulhar dos antepassados, na maior parte das nossas antepassadas. Onde estão as mulheres que me formaram? Eu sou uma mulher forte, mas porque eu herdei de avós e bisavós fortes. Onde estão essas pessoas? Esta ausência dá-me coragem, me move para a denúncia, a querer escrever para aqueles que sofrem com essas mesmas preocupações tenham uma voz. (tradução minha)

O Atlântico é uma terra-mar que guarda o “barco secreto de nossos acontecimentos, os nossos abismos, as nossas memórias, as nossas chagas”, as nossas tragédias, as nossas resistências e as nossas conquistas. Nele, estão localizadas “as nossas bocas ensanguentadas e os nossos gritos silenciados”, bem como os trânsitos da vida, morte e luto constante que marcaram as trajetórias de nossas ancestrais. (GLISSANT, 2011, p. 4).

O termo “Atlântico Negro” é frequentemente utilizado para descrever as conexões históricas, culturais e identitárias entre as comunidades afrodescendentes que surgiram como resultado do tráfico transatlântico de escravos. Espaço de experiência, de encontros, de desencontros, de confrontos, de insurgências, de intercâmbios, enfim, da relação. Além disso, foi palco de movimentos de resistência e luta contra a escravidão. Os africanos escravizados, juntamente com os afrodescendentes nascidos nas Américas, organizaram rebeliões, quilombos e revoltas, desafiando a opressão e buscando a liberdade. Essas lutas contribuíram para o fim da escravidão em várias regiões das Américas.

Os encontros, as trocas, os intercâmbios evidenciam a nossa vocação para estabelecer relações, mesmo com aqueles/as que nós nunca vimos. Tenho sensação de que sou atravessada por diferentes fluxos oceânicos. De um lado, sou levada por

⁹³Ver entrevista completa em: <https://prpop.org/2015/10/una-voz-en-palabras-para-muchos/acessado> em 04 de dezembro de 2015.

histórias e memórias de minhas velhas que estão comigo desde a infância. Por outro, faço essa travessia acompanhada das intelectuais negras estão na minha vida no presente.

Com efeito, as viagens transatlânticas parecem fazer mais sentido quando me lembro dessas influências: histórias e memórias de infância, escritoras negras e a presença muito forte da ancestralidade. Pensar na condição afrodiaspórica das mulheres é, sobretudo, perceber suas redes de trocas reais ou virtuais, simbólicas, assentadas na potencialidade das cenas dos trânsitos. Reconhecer as migrações, os traumas, as simbioses, as passagens, as interlocuções e as errâncias. Notar como as nossas existências estão atadas por elos imaginários e sensíveis, visíveis e sutis, conscientes e inconscientes.

Porém, retomando o fluxo de reflexões anteriores, “se a língua não deve nos separar”, como diz Geri Augusto (2013), também penso que as distâncias e as fronteiras linguísticas, culturais e geográficas precisam ser transpostas. Para tanto, não me importa quanto tempo leve, precisamos cruzar fronteiras, conforme chama atenção Carole Boyce-Davies (1994). Por isso, é instigante me debruçar nas entrevistas e depoimentos das escritoras e intelectuais negras diaspóricas Esmeralda Ribeiro, Mayra Santos-Febres, Yolanda Arroyo Pizarro e Conceição Evaristo.

Em vários trechos dessas falas públicas, além de retomarem suas respectivas trajetórias, recordando-se cenas da infância e do cotidiano, de momentos iniciais da escrita, cruzando vários textos, o histórico, o cultural e o literário com o autobiográfico, elas situam o público-leitor quanto aos objetivos de seu projeto criativo e intelectual. Assim, o que elas dizem pode ser vital para entender seu pensamento ético e estético –, o próprio ato de dizer e fazer arte. Elas assumem um lugar de enunciação em que a pessoa da escritora/obra se encontra. Nesse jogo, elas confirmam e instauram a figura autoral.

As entrevistas de escritoras negras vêm pontuadas por relatos de memórias individuais e coletivas, reminiscências da vida pessoal, imbricando a escrita e a vida. Vida e obra andam de mãos dadas, definindo-se a imagem autoral: [...] “soy activista a través de la literatura” afirma Yolanda Pizarro⁹⁴. Além disso, detalhes da biografia da escritora vêm à tona, entremeados de relatos acerca do fazer literário, ou seja, da presença concreta da obra em sua vida, da memória singular e coletiva, dos reflexos de

⁹⁴Ver entrevista no <http://www.claridadpuertorico.com/content.html/> acessado em 20 de novembro 2014.

sua condição negra diaspórica, como construíram suas identidades a partir de referências de gênero, raça/etnia, sexualidade, religião, dentre outros: “¿Dónde están las mujeres que me formaron? Yo soy una mujer fuerte, pero es porque lo heredé de abuelas y tatarabuelas fuertes. ¿Dónde está esa gente?” (ARROYO PIZARRO, 2015).

A escrita, a vida e o processo diaspórico estão interligados aos questionamentos feitos por Pizarro, segundo Carole Boyce Davies (1994). O desejo de saber mais do que conhece sobre si mesma desestabiliza as narrativas consideradas oficiais sobre a nação através das várias interrogações. Ela enfatiza o esquecimento ao chamar atenção para processos histórico-sociais e culturais encobertos. A vontade expressa de saber mais do que foi dito pela história oficial sobre as nossas ancestrais. Tornar audíveis histórias silenciadas pelos historiadores no Caribe: [...] esa ausencia me da coraje, me mueve a la denuncia, a querer escribir para que aquellos que padezcan esas mismas preocupaciones tengan una voz⁹⁵.

Ao observar outras cenas da vida-obra da escritora, arquivadas em depoimentos e nas entrevistas, percebo que duas marcações subjetivas aparecem com muita frequência: o fato de ser mulher negra e lésbica. Assim sendo, notamos que Arroyo Pizarro, através de sua escrita, demonstra coragem ao enfrentar questões de não-pertencimento, deslocamento no tempo-espaço e opressões relacionadas à raça, gênero e sexualidade.

Dessa maneira, a autora caribenha é reconhecida por apresentar um discurso incisivo de crítica política, o qual tem sido fundamental para denunciar as opressões sofridas e promover mudanças sociais nas ilhas caribenhas. Dessa forma, escrever, para Arroyo Pizarro, torna-se um ato de político, pois implica expor suas vivências pessoais e confrontar estruturas opressivas. E nos afirma: “[...] acredito que os estereótipos devem ser derrubados, é assim que integro minha identidade com meu trabalho criativo. Acredito em ser honesto e seguir em frente, como um livro aberto”. (ARROYO PIZARRO, 2014)⁹⁶.

Ao expressar sua não-pertencimento e deslocamento no tempo-espaço, Arroyo Pizarro reflete sobre a sensação de estar fora do lugar, tanto fisicamente quanto em termos de identidade. Sua escrita é uma forma de sobrevivência, permitindo-lhe enfrentar as dificuldades e encontrar uma voz autêntica no mundo. Nesse sentido, a

⁹⁵Esta ausência dá-me coragem, me move para a denúncia, a querer escrever para aqueles que sofrem com essas mesmas preocupações tenham uma voz. (Tradução minha).

⁹⁶Ver entrevista disponível em <https://rebellion.org/creo-en-ser-honesta-e-ir-de-frente/> acesso em 16 abril de 2019.

escrita torna-se uma ferramenta de resistência e resiliência, proporcionando-lhe uma maneira de se afirmar e reivindicar seu espaço como escritora “afro-porto-riquenha, afrolésbica e afrofeminista”. (ARROYO PIZARRO, 2014).

Através de sua escrita, Arroyo Pizarro expõe as feridas sociais e raciais, provocando questionamentos e convida à reflexão sobre a presença negro-africana na história do Caribe: “[...] Basta ler a história para perceber que, mesmo dentro do movimento antiescravagista e antirracista, a contribuição essencial das mulheres tem sido ignorada como eixo de rebeliões, conspirações e artimanhas para romper com a opressão. O mundo até ontem, foi narrado pelo macho. Historicamente falando. Arqueologicamente falando. antropológicamente falando”. (ARROYO PIZARRO, 2014).

Escrever é tomado como um ato de rebeldia e forma de sobrevivência, exacerbando a sua sensação de não-pertencimento e deslocamento no tempo-espaço, tanto por causa das questões de raça e gênero, assim como em relação à sua sexualidade, a partir das quais Arroyo Pizarro tece um discurso incisivo de crítica ao denunciar às opressões sofridas. A autora caribenha também enfrenta problemas decorrentes de suas escolhas estético-políticas: “[...] he sentido el racismo. Me han dicho abiertamente que ser negra, y escribir de negras y negros, no hace literatura, no hace cultura”⁹⁷.

Explicitando as dores da sua experiência como mulher e escritora negra na diáspora caribenha, Arroyo Pizarro ressalta como a ancestralidade negro-africana e as memórias da escravidão compõem a sua vida-obra. Esses símbolos culturais são transformados em elementos de ação e ativismo político. Nesse sentido, a autora argumenta que, embora fadadas à invisibilidade e expostas as mais diferentes formas de silenciamento, ela procura articular um discurso que resgata a história dos povos negros do Caribe, o que marca em sua escrita⁹⁸. ¿Qué los ha motivado a trabajar el tema de la afrodescendencia:

[...] A mí me ha motivado la eterna desigualdad que parecería nunca acabar. No entiendo cómo mis compatriotas conociendo la historia de la esclavitud, y sabiendo hasta la saciedad que fue el individuo blanco quien esclavizó al negro en Puerto Rico, todavía prefieran ser

⁹⁷ “[...] Eu me senti racismo. Eu já disse abertamente que ser preto, e preto e escrita em preto, a literatura não faz cultura” (tradução minha). Ver entrevista completa em <https://afrofeminas.com/2014/04/01/entrevista-con-la-escritora-yolanda-arroyo-pizarro> /acessado em 01 de novembro 2014.

⁹⁸ Ver entrevista completa <http://degiraentreletrayletras.blogspot.com.br/2013/03/entrevista-yolanda-arroyo-escritora-y.html>/acessado em 02 de fevereiro de 2016.

personas que desean estar del lado de los blancos dominantes, que desean hacerse pasar por los propios blancos opresores, en vez de unir filas al lado de quienes fueron las víctimas, de quienes fueron los oprimidos, los desterrados, los castigados, torturados y asesinados. Nunca entenderé cómo hay personas en mi país que se ofenden porque les llamen negros o descendientes de negros, cuando la ofensa debería ser que te llamen o te tilden de blanco.”⁹⁹. (ARROYO PIZARRO, 2014).

[...] Para mim, o que me motivou foi à desigualdade eterna que parece interminável. Eu não entendo como os meus compatriotas conhecem a história da escravidão, e sabendo que os brancos escravizaram os negros em Porto Rico, ainda preferem ser pessoas que querem estar no lado da branco dominante, que quer representar com os seus opressores brancos, em vez de unir fileiras ao lado de quem eram as vítimas, que foram oprimidas, exilados, punidos, torturados e mortos. Eu nunca vou entender como algumas pessoas no meu país que se ofendem, porque eles chamam de preto ou descendentes de preto, quando o crime iria chamá-lo ou você Tilden branco. (ARROYO PIZARRO, 2014, tradução minha)

Na mesma entrevista, seguida de outra pergunta também importante, ¿Qué han logrado en este proceso de construcción del movimiento Afro en Puerto Rico?, Yolanda Pizarro responde:

[...] Hemos logrado visibilizar el estigma hasta el punto que se han dado tres grandes pasos de avanzada, a favor del movimiento Afro desde mi punto de vista: 1) el primero ha sido la creación de un curso a nivel universitario en el Recinto de Río Piedras de la Universidad de Puerto Rico por la Dra. Marie Ramos Rosado titulado “La mujer negra en la literatura puertorriqueña”; 2) el segundo es que por primera vez en la historia del país se ha creado un grupo universitario Asociación de Estudiantes Afro-descendientes, Negros y Negras de la Universidad de Puerto Rico; y 3) y el tercero es que también por primera vez se ha elaborado una publicación titulada ‘Arrancando mitos de raíz: Guía para una enseñanza antirracista de la herencia africana en Puerto Rico’. Este texto constituye la primera guía educativa de su tipo en la Isla, cuyo propósito es concienciar científicamente sobre el racismo en el contexto escolar y social cotidiano, y dirigir la educación con miras a erradicar prejuicios y prácticas racistas, conscientes e inconscientes, individuales e institucionalizados, en la sociedad y en el aula, particularmente en los grados de K a 12mo, ya que está destinada a maestros practicantes y estudiantes de pedagogía. (ARROYO PIZARRO, 2013)¹⁰⁰.

[...] houve três etapas principais adiantados em favor do movimento afro do meu ponto de vista: 1) A primeira foi a criação de um curso de nível universitário no campus de Rio Piedras da Universidade de Porto

⁹⁹“[...] Eu me senti racismo. Eu já disse abertamente que ser preto, e preto e escrita em preto, a literatura não faz cultura” (tradução minha). Ver entrevista completa em <https://afrofeminas.com/2014/04/01/entrevista-con-la-escritora-yolanda-arroyo-pizarro> /acessado em 01 de novembro 2014.

¹⁰⁰Ver entrevista completa <http://degiraentreletrayletras.blogspot.com.br/2013/03/entrevista-yolanda-arroyo-escritora-y.html> /acessado 02 de fev. 2016.

Rico pela Dr. Marie Ramos Rosado intitulada "mulheres negras na literatura porto-riquenho"; 2) A segunda é que, pela primeira vez na história do país estabeleceu um descendentes Associação de Estudantes Africano, Preto e Preto, da Universidade de grupo campus Puerto Rico; e 3) e o terceiro é pela primeira vez, também produziu uma publicação intitulada "Rasgando mitos raiz: guia para o ensino anti-racista do património Africano em Puerto Rico". Este texto é o primeiro guia educacional de seu tipo na ilha, cuja finalidade é sensibilizar cientificamente sobre o racismo no cotidiano escolar e do contexto social, e educação directa para erradicar o preconceito e o racismo, consciente e inconsciente, práticas individuais e institucionalizado, na sociedade e na sala de aula, especialmente nas classes K a 12, em que se destinem para a prática de professores e estudantes. (ARROYO PIZARRO, 2013, tradução minha).

Pizarro diz ainda que há poucos/as escritores/as negros/as em Porto Rico falando sobre presença da população negra na ilha caribenha. Além dela e de Mayra Santos-Febres (já citada nesse trabalho), José Curet, Ana Irma Rivera Lassen, Jaime Marzán, Daniel Martes Pedraza, Marie Ramos Rosado, Daniel Niña, Yvonne Denis, Roberto Ramos Perea, María Reinat, entre outros/as, os quais tratam das questões ligadas à afrodescendência. Contudo, são considerados “escasos y exóticos, e incluso han recibido la crítica de otros escritores que abiertamente han declarado que escribir de negros y negras en Puerto Rico no hace literatura”¹⁰¹. Aquí en esta Antilla todavía existe un racismo virulento (ARROYO PIZARRO, 2013).

Yolanda Arroyo Pizarro se aproximou da literatura e começou a escrever ainda muito jovem, ao publicar seus textos e desenhos nos boletins e jornais escolares. Nascida em 29 de outubro de 1970, na cidade porto-riquenha de Guaynabo, nessa fase, ganhou vários concursos escolares no Colégio San Vicente Ferrer, no município de Catano, um espaço que lhe permitiu desenvolver seu talento para literatura e a arte. Em 1989, ela foi premiada no concurso Intrauniversity da Universidade Central de Bayamón com a história *Garrafa Vimbi*.

Logo a seguir, em 1990, criou o roteiro e dirigiu a peça *Onde o amor ir?*. Publicou *Origami das letras, seu primeiro livro em 2004*. *Los documentados* foi lançado em 2005 (Editorial Situm, Puerto Rico) que retrata as condições migratórias dentro do Caribe, especificamente do espanhol no sentido de Porto Rico. Em 2007, foi a vez de publicar *Ojos de luna*, 2007, cuja obra explora a marginalidade a partir de vários

¹⁰¹Aquí neste Antilla ainda há um racismo virulento. São consideradas raras e exóticas, e, inclusive, recebeu críticas de outros escritores que declarou abertamente que homens e mulheres negros escrever em Puerto Rico faz literatura (Tradução minha). Ver entrevista completa <http://degiraentreletrayletras.blogspot.com.br/2013/03/entrevista-yolanda-arroyo-escritora-y.html>/acessado em 02 de fevereiro de 2016.

pontos de vista como despejo, solidariedade e barreiras espirituais. Esse livro foi escolhido pelo jornal *El Nuevo Dia* como livro do ano de 2007 e ganhou o Prêmio Nacional de Literatura Instituto em 2008. Em seguida, em 2010, lança a antologia de ficção e poesia lesboerótica *Avalancha* e *Caparazones (Salir del armario)*. Publicou *Saeta*, em 2011, edição bilingue em espanhol e inglês que explora o tema da resistência e da historicidade no contexto de ascendência africana, mulher rebelde e quilombola.

Em 2012, lança duas obras importantes *Las ballenas grises* (2012) e a antologia de conto *las negras* (2012). Ademais, as narrativas visibilizam as lutas de resistências das heroínas negras e seu protagonismo. Publicou mais recentemente *Antes y después de suspirar* (2013) e *Violeta* (2014). Suas obras já foram traduzidas na Espanha, Equador, Gana, Reino Unido, México, Argentina, Panamá, Guatemala, Chile, Bolívia, Colômbia, Venezuela, Dinamarca, Hungria e França, sendo ainda pouco conhecida no Brasil. Seus textos foram lidos em instituições de renome, como o Instituto Cervantes, em Estocolmo, o Centro Cultural Preto da Universidade de Purdue, em Indiana, Centro de Estudos Avançados de Puerto Rico e O Caribe, Universidade do Sagrado coração, a Universidade de Porto Rico Rio Piedras Campus e Mayagüez, a Universidade Autónoma do México, Universidade da Califórnia em San Francisco e em instituições de ensino superior no Canadá. O trabalho editorial começa em 2010 com a criação da editora Boreales. A editora é responsável pela publicação da *Revista Boreales*, as antologias *Cachaperismos 2010*, antologia de ficção e poesia lesboerótica *Antologia de Puerto Rican escritores e rosas* Exército. Pizarro tem publicado artigos e resenhas em jornais *El Nuevo Día*, o alto-falante de Puerto Rico, clareza e expressão. Ele também publicou contos em revistas como a identidade, Revista Roxo, preâmbulos e Tonguas. Ele pertence à equipe de Ciudad Seva portal literário.

Após essa pausa para listar as obras publicadas por Yolanda Pizarro, retomo aspectos significativos da trajetória da escritora, colocando em evidência a relação entre vida e obra. Desdobrar algumas cenas de sua vida-obra. O que me importa, mais uma vez, é assinalar alguns episódios biográficos marcantes, os livros que a escritora leu, a sua relação com o seu público-leitor e as influências mais diretas em sua escrita. O que ela teria mais a revelar sobre o seu processo criativo? Quais são suas ambições? Como se constroem os bastidores de sua escrita?

Então, começo por uma pergunta feita a Arroyo Pizarro sobre o seu publico-leitor. ¿ Para quien escribes? ¿Te diriges a alguien en concreto o tienes la intención de

llegar a cualquier tipo de persona ya sea mujer, hombre, negro, blanco, heterosexual o homosexual?

[...] Tengo la intención de que mi lector sea universal, que me lea todo el mundo. Ahora bien, no soy ingenua, me doy perfecta cuenta de que no toda persona desea ser increpada con relación a qué aportaciones hace para que el mundo sea un mejor lugar. Así que desde ese referente, la denuncia es para mí muy importante¹⁰² (ARROYO PIZARRO, 2014).

[...] Eu pretendo que o meu leitor seja universal, que me leia todo mundo. Agora, eu não sou ingênua, eu percebo perfeitamente que nem todo mundo quer ser increpada sobre quais contribuições fazer para tornar o mundo um lugar melhor. Assim, desde que a referência, a denúncia é para mim muito importante. (ARROYO PIZARRO, 2014, tradução minha)

Por outro lado, quando a pergunta é sobre os bastidores de sua escrita, Yolanda Pizarro compartilha as seguintes particularidades com o entrevistador e o seu público-leitor. Ela desafia os limites convencionais e procura maneiras de expressar suas narrativas de forma única. Dessa forma, pode utilizar a sua própria narrativa pessoal e identidade como ponto de partida para sua arte. Essa abordagem autêntica permite que sua arte literária e ensaística se conectem de forma profunda e impactante com o público-leitor.

Nesse contexto, os gestos que repetidos para realizar a sua criação, assim como a sua tomada de decisão no campo literário e, simultaneamente, no campo ideológico para iniciar diálogos sobre questões sociais e políticas. Nesse processo de autorreflexão, a autora pode usar sua arte como um veículo para conscientização, provocação e mudança:

[...] Entiendo que lo que sí se puede enseñar es la forma, pero el fondo, el contenido que convierte una obra en buena literatura depende de otros factores a veces totalmente misteriosos. En tu excelente defensa de tesis dijiste que tu tesis, una colección de cuentos inspirada en el libro de uno de nuestros famosos escritores, va a ser tu mejor libro. ¿De dónde surge esta aseveración? Mi tesis ha sido el libro que más me ha hecho reír y que más me ha hecho llorar. Me hizo sentir totalmente incomprendida y totalmente aceptada. Es el libro que me ha hecho entender la verdadera naturaleza del ser humano. Es el libro que refuerza mi ateísmo, mi lesbianismo, mi poliamorismo. Es ese libro que los grandes escritores llaman “el libro que siempre

¹⁰²Para quem escreve? Para quem são dirigidas, em particular, ou você pretende chegar a qualquer tipo de pessoa quer mulher, homem, preto, branco, heterossexual ou homossexual? (Tradução minha) Ver entrevista completa em <https://afrofeminas.com/2014/04/01/entrevista-con-la-escritora-yolanda-arroyo-pizarro/> acessado em 01 de novembro 2014.

quisiste leer y que tuviste que escribir para que existier¹⁰³. (ARROYO PIZARRO, 2016, grifos da escritora).

[...] Eu entendo que o que eu faço pode ser ensinado é o caminho, mas o fundo, o conteúdo que faz um trabalho em boa literatura depende de outros fatores, por vezes, totalmente misteriosos. Em sua excelente defesa de tese que disse a sua tese, uma coleção de histórias inspiradas pelo livro de um de nossos escritores famosos, será o seu melhor livro. Onde é que esta afirmação vem? Minha tese foi o livro que me fez rir e me fez chorar mais. Isso me fez sentir completamente incompreendido e totalmente aceito. É o livro que me fez compreender a verdadeira natureza dos seres humanos. É o livro que reforça meu ateísmo, meu lesbianismo, meu poliamorismo. É neste livro que os grandes escritores chamam de “o livro que você sempre quis ler e você tinha que escrever a existir”. (ARROYO PIZARRO, 2016, grifos da escritora, tradução minha)

Nos desdobramentos da cena da escrita, são ainda relevadas outras etapas de seu processo criativo, bem como o acesso aos rituais de iniciação. Nele, são apresentados todos os objetos que compõem este momento mitificado pela solidão, pela liberdade e pelo silêncio de intimidade:

[...] Debe haber silencio, calma, nada de sonidos ni siquiera música. Antes de sentarme a escribir en papel o en computadora, paso entre 3 a 4 horas escribiendo mentalmente. En ocasiones alguien me ha preguntado qué hago tan silenciosa en un rincón por tanto tiempo y mi respuesta siempre es la misma: estoy escribiendo. Acostumbro además a hacerme dictados de ideas o escenas completas que grabo en el teléfono celular y luego transcribo. Si estoy sola en la casa, dramatizo escenas antes de llevarlas a la historia que estoy redactando (ARROYO PIZARRO, 2016).

[...] Deve haver silêncio, sem ruídos ou mesmo música. Antes de se sentar para escrever no papel ou no computador, passo 3 a 4 horas escrevendo mentalmente. Às vezes, alguém me pergunta o que eu faço tão silenciosamente em um canto por tanto tempo e minha resposta é sempre a mesma: estou escrevendo. Acostumar comigo com as minhas ideias ou cenas completas gravadas no telefone celular e depois transcritas. Se eu estou sozinha em casa, antes de tomar cenas dramatizar a história que estou escrevendo. (ARROYO PIZARRO, 2016, tradução minha)

Quanto às referências literárias, Pizarro acrescenta que a sua escrita sofre uma forte influência das escritoras Toni Morrison, Mayra Santos-Febres, Marie Ramos Rosado, Marta Moreno. Essas zonas de contato ganham ainda mais relevo quando temos acesso a informações sobre seus percursos e interesses. Marie Ramos Rosado nasceu em Rio Piedras (Porto Rico). É pesquisadora afro-portorriquenha, professora de

¹⁰³Ver entrevista completa em <http://inoutradio.com/artisteando-entrevista-a-la-escritora-y-activista-yolanda-arroyo-soy-lesboterrorista/> acessado em 02 de fevereiro de 2016.

espanhol, literatura e escritora. Tem publicado trabalhos nos quais reflete sobre literatura, feminismo, racismo, folclore, música e política tanto nacional como internacional. Em 1999, publicou o ensaio intitulado *La Mujer Negra En La Literatura Puertorriqueña: Cuentística de los Setenta e Destellos de la Negritud: Investigaciones Caribeñas* em 2011. Já Marta Moreno Vega (nascida em 03 de janeiro de 1952) é a fundadora do Centro Cultural Instituto Diáspora Africano Caribe (CCCADI). Dentre as obras publicadas, estão *The Altar of My Soul: The Living Traditions of Santería* e *When the Spirits Dance Mambo: Growing Up Nuyorican in El Barrio* em 2004. Nesse caso, além de se configurarem como extensão de sua vida-obra, as escritoras formam uma rede importante de combate ao racismo e ao sexismo em geografias culturais negro-diaspóricas distintas: América Latina, Caribe e Estados Unidos.

Quanto ao reconhecimento, a escritora ganhou o Prêmio Nacional de Contos PEN Clube 2013 e o Prêmio do Instituto de Cultura de Porto Rico 2012, além do Instituto de Puerto Rican Prêmio Nacional de Literatura de 2008. Ela foi selecionada em 2007 como um dos mais importantes escritores latino-americanos pelo Festival de trinta e nove anos, Bogotá/Colômbia. Em 2013, participou da OWWA, Organização de Mulheres Escritoras da África em Accra (Gana) congresso literário. A editora Egales publicou também *Caparazones* (2010) e *Lesbianas en clave caribeña* (2012). Por fim, considera-se uma escritora “lesboterrorista”, pois seus livros denunciam e visibilizam as relações entre personagens “antihegemônicos, sexodiversos e interraciales” (ARROYO PIZARRO, 2015)¹⁰⁴.

Completando os relatos biográficos através das entrevistas concedidas por Yolanda Pizarro, fica marcado em suas falas públicas, o seu ativismo pelos direitos que pessoas da comunidade LGBTQIAPN+. Ademais, logo que a Suprema Corte dos Estados Unidos determinou que é inconstitucional proibir o casamento entre pessoas do mesmo sexo, ela oficializou a sua união com a também escritora Zulma Oliveras, sendo a primeira mulher negra e homossexual a se casar em Porto Rico, sob um forte esquema policial.

Todas as considerações feitas até aqui me permitem pensar o modo como as trajetórias das escritoras negro-diaspóricas estão interligadas por situações variadas. Estou sondando o mundo delas (vida-obra) para entender porque elas escrevem: Esmeralda Ribeiro, Mayra Santos-Febres, Yolanda Pizarro e Conceição Evaristo. As

¹⁰⁴Ver texto completo em <http://inoutradio.com/artisteando-entrevista-a-la-escritora-y-activista-yolanda-arroyo-soy-lesboterrorista/> acessado em 23 de abril de 2016.

travessias me permitem observar as circunstâncias de forma transnacional. Reconheço que existe um ponto em comum entre elas: o enfrentamento ao racismo, ao sexismo e à homofobia.

Outras experiências individuais e comuns surgem como eixos de diferenciação e de aglutinação das escritoras negro-diaspóricas. A autoafirmação é outro ponto de identificação poderoso entre elas. Isso se dá através da significação de um conjunto variado de recursos simbólicos, culturais e políticos acionado a favor de posicionamentos políticos, operados por ideias de pertencimento e de sobrevivência em sociedades racistas e sexistas.

As obras produzidas por essas escritoras têm lhes dado a voz que lhes foi por muito tempo negada. Para as autoras em estudo, a arte tem se revelado como uma importante possibilidade de interpretação de sua realidade, já que tem o poder de subverter a opressão hegemônica. Tal discurso subversivo se insere dentro de uma conjuntura histórica bastante particular através da ascensão dos movimentos negros, nas organizações – políticas, religiosas, civis, formais e informais, bem como a partir do surgimento do feminismo negro. O que permitiu que os grupos oprimidos retratassem a si mesmos, impedindo que continuassem sendo definidos pelo outro. Além dessas especificidades, elas se vinculam às diferentes formas de se posicionar diante do passado, de suas memórias e ancestralidade.

Elas têm histórias para contar e desafiam valores hegemônicos em espaços discursivos variados. Essa particularidade pode ser observada nos depoimentos e nas entrevistas que concedem, conforme posso ler as falas de Yolanda Pizarro. Esses são os espaços biográficos prediletos dessas autoras, nos quais tecem considerações sobre a cena literária, marcam seus lugares de enunciação, oferecem pistas de interpretação de suas obras e elaboram narrativas de si.

De acordo com Denise Carrascosa (2016, p. 56), “mulheres que experimentaram processos de imigração entre fronteiras intra ou inter-nacionais – inter-raciais e sociais são produzidas, até certo ponto, na fatura da fratura”. Segundo a autora, “nossos ossos só não andaram expostos porque somos das mulheres que sabem curar”. Reinterpretando, essa cura surge na demanda na escrita, move a escrita de si e instaura na escrita de si.

Dessa forma, para Carrascosa, “os nossos processos de existência dependem de um cuidado de si que economiza forças de desvio e localização, multiplicidade e identidade estratégica, em uma palavra, (des)territorialização”. Nas entrevistas, gosto de

afirmar que “há ciclos espiralados, como a própria história das Áfricas e seu imaginário mítico latente, recalcado pelos textos eurocêntricos da cultura colonial”. Por isso, emergem com tanta força. (CARRASCOSA, 2016, p. 57).

Ao se engajar nesse processo, as autoras negras caribenhas exploram a complexidade das identidades negras e femininas, oferecendo uma visão crítica das estruturas de saber-poder e uma reafirmação da resistência e da resiliência das mulheres negras caribenhas. Cada uma delas traz suas perspectivas únicas, experiências pessoais e estilos literários para enriquecer o cenário literário e ampliar o discurso sobre raça, gênero e identidade no Caribe hispânico. A escrita negra feminina no Caribe hispânico é uma forma poderosa de resistência, autoafirmação e reivindicação de espaço na literatura e na sociedade. E nos afirma: “transgredir es romper. Y me gusta romper para provocar el pensamiento crítico. Me atraen los espacios de rupturas de género y de identidad”¹⁰⁵.

No contexto da cura, a escrita de si pode ser uma ferramenta poderosa para explorar, confrontar e superar traumas produzidos pelo racismo e pelo sexismo, além de ajudar na busca de significado, autenticidade e bem-estar emocional. Ela instaura a escrita como uma prática de autocuidado e autodescoberta, permitindo que as mulheres negras latino-americanas e caribenhas se curem e se fortaleçam por meio do poder da palavra escrita.

¹⁰⁵Ver entrevista disponível em abelmelatin.com/wp-content/uploads/2012/09/La-piel-negra-que-transgrede-Entrevista-a-Yolanda-Arroyo-Pizarro-por-David-Caleb-Acevedo.pdf acesso em jul. de 2019.

3.5 Conceição Evaristo: escrituras nos gritos de Oxum

[...] Cresci escutando histórias narradas por minha mãe, tias e tios. **Histórias da escravidão, de princesas, de assombrações e outras.** Os causos sobravam pelos cantos de minha casa. [...] **É uma imagem bonita que guardo na lembrança.** Eu, jovem, ávida do tesouro, da escura, da escrita e da leitura, a ler para um velho que, durante toda a minha infância e ainda naquele momento, **me contava histórias.** (EVARISTO, 2011, p. 104-105, grifos meus)¹⁰⁶

Minhas travessias atlânticas continuam e serão realizadas com as bênçãos das Yabás. Pedimos a benção à Mamãe Oxum! “[...] *Ora rio Yê yê o, rio Ora yê yê ô, yalodê*”. (ADÚN, 2008, p. 91). Osun é uma divindade que quando dança, espalha o ouro e espelha-se no seu abébé. (CARNEIRO e CURY, 1993, p. 24). Osun é a nossa “yalodê” (mais importante das mulheres, em iorubá) que controla as marés, os refluxos e influxos dos rios do mundo.

Osun empresta a sua delicadeza e determinação para que nossas histórias não sejam mais esquecidas. Com o seu espelho-leque, revela histórias das profundezas dos oceanos. Elas restituem a nossa humanidade violada. Assim, “nós conquistamos um tipo de paraíso” (ADICHE, 2012). Osun traz até as margens as avalanches de nossos legados de resistência. Une a força com a doçura e a sensibilidade de nossos gestos.

Osun é a guardiã de nossas memórias. Os “murros em ponta de faca (valem)”¹⁰⁷. Nesse sentido, “afiam os nossos desejos”, unem as nossas vozes formando um coro, “neutralizando o corte da lâmina”, auxiliando a vencer as nossas batalhas (EVARISTO, 2009). No poema para Ainá Evaristo de Brito, Osun simboliza a beleza, a feminilidade, a fertilidade, o amor, a maternidade, o poder feminino e a insubmissão feminina de todas nós.

Lacunas do tempo, nós vencemos o aterrador “abismo do mar”, o terror da “barca”, o pânico do novo país, a saudade da terra perdida, como nos diz Glissant (2011, p. 4). O banzo (*mbanz*) era melancolia em relação à terra natal, à “Terra-Anterior”, a aversão à privação da liberdade, ao desconhecido absoluto, mas também representava a resistência ao aprisionamento. A saudade que mata e liberta, evitando castigos cruéis e injustos. Mulheres negras-memórias! Mulheres-lembranças! Das acontecências do banzo, os tempos se entrecruzam em um tic-tac de saudade-esperança: passado, presente e o que está por vir. A partir de lugares, cantos, ritos e palavras...

¹⁰⁶Esse depoimento pode ser encontrado em *Literatura e afrodescendência no Brasil: antologia crítica*, volume 4, organizada por Eduardo de Assis Duarte e Maria Nazareth Fonseca, 2011.

¹⁰⁷Disponível em http://nossaescrivencia.blogspot.com/2012/08/apesar-das-acontecencias-do-banzo_28.html/acesso em 15 de setembro de 2018.

Entre heranças, resistências e militâncias, agradecemos e reverenciamos tanta luta. (*şeun ki o si beru*). “Uma fé há de nos afiançar/ brotará em nós o abraço à vida!” (EVARISTO, 2009).

Além da escrita desse trabalho ser costurada com elementos discursivos entrelaçados a uma cosmovisão africana e valorização de uma ancestralidade, o que faço questão de ressaltar, uma estratégia para enfatizar a importância que têm as nossas histórias, Oxum está sempre presente nos enredos da vida-obra da Conceição Evaristo. Em um depoimento concedido em abril de 2013, durante um evento acadêmico, ao se referir ao mito dessa deusa iorubana, a escritora disse o seguinte: “Oxum não é? só dona do ouro, mas uma espécie de porta-voz das outras mulheres”. E é assim que eu gostaria de construir a minha literatura que ela pudesse ser a “porta-voz de todas as mulheres-negras”¹⁰⁸.

Através do mito de Osun, Conceição Evaristo expressa o seu desejo de ser “porta-voz de todas as mulheres negras”. Nesse aspecto, o ponto de vista destaca algumas questões que podem ser delineadas: a afirmação de um pertencimento étnico, assegurada por sua condição de gênero e raça, assim como as nuances de seu ativismo político e projeto estético. Ademais, “Assim como a voz de Oxum, [...] ecoa o falar de seu povo, almejo para a minha escrivência um entrelaço de distintas vozes-mulheres em suas demandas” (EVARISTO, 2016, p. 3, grifos da autora).

Em consonância com o exposto, esses são os elementos constitutivos de seu discurso literário evaristiano e o modo de dizer (reconhecer) quem enquanto intelectual negra. [...] As suas experiências pessoais influenciam a sua escrita, “conduzindo o ponto de vista, a perspectiva, o olhar que habita” o seu texto (EVARISTO, 2011, p. 115). Contudo, Evaristo diz que “vamos combinar. Já adianto. Entre o esquecimento e a memória reside a invenção. Tenho dito que muito invento. Deixando de lado tantos rodeios, volto ao início dessa prosa” (EVARISTO, 2016, p. 4).

Maria Conceição Evaristo nasceu em uma família de mulheres negras que, infelizmente, para sobreviver, trabalharam como cozinheiras, faxineiras e empregadas domésticas. Alguns dos papéis e funções demarcadas social e historicamente para os corpos negros femininos pelo discurso colonial. Segunda de nove irmãos, a escritora diz que na infância não viveu a pobreza, mas a própria miséria na favela do Pendura Saia,

¹⁰⁸Depoimento concedido no V Colóquio Mulheres em Letras, realizado na Faculdade de Letras da UFMG, no dia 20 de abril de 2013. Disponível em <http://www.youtube.com/watch?=hehftI429u4> / Acessado em 10 de novembro de 2015.

encravada no alto da Avenida Afonso Pena, em uma grande favela de Belo Horizonte. “[...] sou a segunda de nove filhos, as quatro primeiras filhas, minha mãe criou praticamente sozinha”. [...] “Tive uma infância de muitos desejos frustrados e de muitas e muitas indagações”. (EVARISTO, 2011, p. 104).

Sou mineira, filha dessa cidade, meu registro informa que nasci no dia 29 de novembro de 1946. Essa informação deve ter sido dada por minha mãe, Joana Josefina Evaristo, na hora de me registrar, por isso acredito ser verdadeira. Mãe, hoje com os seus 85 anos, nunca foi mulher de mentir. Deduzo ainda que ela tenha ido sozinha fazer o meu registro, portando algum documento da Santa Casa de Misericórdia de Belo Horizonte. Uma espécie de notificação indicando o nascimento de um bebê do sexo feminino e de cor parda, filho da senhora tal, que seria ela. Tive esse registro de nascimento comigo durante muito tempo. Impressionava-me desde pequena essa cor parda. Como seria essa tonalidade que me pertencia? Eu não atinava qual seria. Sabia sim, sempre soube que sou negra. (EVARISTO, 2009, p. 1-2, grifo no original).

Apesar das acontecências tristes e dos dissabores, a escritora negra brasileira buscou reverter à situação, pois foi nesse tempo que apurou sua sensibilidade para um enfrentamento diante do mundo. Embora marcada pela dor e pela carência de recursos financeiros, foi nesse ambiente que, ao lado da mãe e das tias, ouviu muitas histórias e inventou outras:

[...]— A pobreza pode ser um lugar de aprendizagem, mas apenas quando você a vence. Se não, é o lugar da revolta, da impotência, da incompreensão. E aí você não faz nada. Hoje eu vejo que a pobreza foi o lugar fundamental da minha aprendizagem diante da vida — afirma. — Minha literatura não é pior nem melhor do que qualquer outra, só nasce de uma experiência diferente da qual eu me orgulho e que não quero camuflar¹⁰⁹. (EVARISTO, 2016).

Conceição cresceu rodeada por palavras. “Havia toda uma herança das culturas africanas de contação de histórias” (EVARISTO, 2016)¹¹⁰. Como gosta de enfatizar em suas entrevistas e depoimentos, porém, isso não significa dizer que vivesse cercada de livros, mas que bebia na fonte da memória familiar através das histórias que os mais velhos lhe contavam: “[...] É uma imagem bonita que guardo da infância. [...] a nossa memória familiar, que cultua as nossas avós e bisavós, me chegou muito também dos relatos de minha tia, a que me criou e se foi aos 85 anos” (EVARISTO, 2011, p. 104-105).

¹⁰⁹Ver entrevista completa em <http://oglobo.globo.com/cultura/livros/conceicao-evaristo-literatura-como-arte-da-escrevivencia-19682928> / acessado em 01 de nov. 2016.

¹¹⁰Ver entrevista completa em <http://oglobo.globo.com/cultura/livros/conceicao-evaristo-literatura-como-arte-da-escrevivencia-19682928> / acessado em 01 de nov. de 2016.

Ancorando-se em outros relatos, com o intuito de lançar um olhar ainda mais específico sobre a importância dessas histórias para a sua construção como leitora, e, posteriormente, como escritora, Conceição Evaristo diz que essas histórias, às vezes, eram contadas à menina com lágrimas nos olhos ou como um enorme sorriso estampado no rosto:

Mamãe contava, minha tia contava, meu tio velhinho contava, os vizinhos e amigos contavam. Tudo era narrado, tudo era motivo de prosa-poesia, afirmo sempre. Entretanto, ainda asseguro que o mundo da leitura, o da palavra escrita, também me foi apresentado no interior de minha família que, embora constituída por pessoas em sua maioria apenas semialfabetizadas, todas eram seduzidas pela leitura e pela escrita. Tínhamos sempre em casa livros velhos, revistas, jornais. Lembro-me de nossos serões de leitura. Minha mãe ou minha tia a folhear conosco o material impresso e a traduzir as mensagens. E eu, na medida em que crescia e ganhava a competência da leitura, invertia os papéis, passei a ler para todos. Ali pelos meus onze anos, ganhei uma biblioteca inteira, a pública, quando uma das minhas tias se tornou servente daquela casa-tesouro, na Praça da Liberdade. Fiz dali a minha morada, o lugar onde eu buscava respostas para tudo. Escrevíamos também, bilhetes, anotações familiares, orações... (EVARISTO, 2009a, p. 4)

As memórias constituem-se, desse modo, como um fator mais importante dessas narrativas sendo o fio condutor que costura os retalhos de histórias de Conceição Evaristo. A memória individual e coletiva se entrelaça como recurso para arquivar situações, percepções e experiências passadas, resguardadas nas entrevistas que concede. O uso dessas narrativas (auto) biográficas se dá de forma ativa em todos os seus depoimentos públicos. Assim, ela faz ecoar as vozes negras de sua infância (de sua mãe, tia, vizinhos e moradores dos becos de sua memória).

As histórias, o universo familiar e o mundo que a habita são apreendidos no contexto da vida-obra. Do acúmulo de suas memórias tecidas de recordações, percebo que se mesclam outros acontecimentos marcantes da infância-adolescência, afetados por sua condição de menina negra, tendo sido exposta desde pequena às crueldades do racismo:

[...] Foi em uma ambiência escolar marcada por práticas pedagógicas excelentes para uns, e nefastas para outros, que descobri com mais intensidade a nossa condição de negros e pobres. Geograficamente, no curso primário experimentei um ‘apartheid’ escolar. O prédio era uma construção de dois andares. No andar superior, ficavam as classes dos mais adiantados, dos que recebiam medalhas, dos que não repetiam a série, dos que cantavam e dançavam nas festas e das meninas que coroavam Nossa Senhora. O ensino religioso era obrigatório e ali como na igreja os anjos eram loiros, sempre. Passei o curso primário, quase todo, desejando ser aluna de umas das salas do andar superior.

Minhas irmãs, irmãos, todos os alunos pobres e eu sempre ficávamos alocados nas classes do porão do prédio. Porões da escola, porões dos navios. (EVARISTO, 2009, p. 1-2)

Mulher negra e pobre, assim como foi Osun, “ela trabalhava na feira vendendo uma série de iguarias, uma atividade comum das mulheres africanas” (EVARISTO, 2013)¹¹¹. Ao abordar essas subjetividades, das vidas dessas mulheres negras, as entrevistas se tornam espaços de constituição do eu atravessado por questões culturais simbólicas bastante significativas. Conceição guia a leitura de público-leitor quanto à sua vida-obra, modos de pensar-se e agir no mundo.

As vivências e as experiências de Conceição contam de resistência, de subjetivações políticas e de uma sensibilidade que reforça minha compreensão sobre a sua vida-obra. As narrativas de si, das escritoras negras, são sempre marcadas por experiências amargas com o racismo e o sexismo desde cedo, relatadas em suas entrevistas e em depoimentos.

Normalmente, sofremos essa dupla ou tripla discriminação ainda na infância, uma problemática que se arrasta até a fase adulta. Aliás, o racismo e o sexismo nos acompanham por todas as fases de nossas vidas e por toda parte (na escola, em casa, na rua, no trabalho, na universidade), é o que confirma estudos acadêmicos realizados por teóricas negro-diaspóricas na América Latina (Brasil), Estados Unidos e no Caribe.

Entre elas, destaco: Lélia Gonzalez (1983), Sueli Carneiro (1995), Kia Lilly Caldwell (2010), Patrícia Hill Collins (1998), bell hooks (1995, 2010, 2015), Angela Davis (1981, 2004), entre outras feministas negras. Costumo afirmar que, depois de nossa primeira experiência com o racismo, jamais seremos novamente como antes. Isso nos marca indelevelmente na memória do corpo:

[...] Então, como pessoa que sofre uma série de interdições, por ser negra, mulher, oriunda das classes populares, **a cada oportunidade que me surge, não posso e nem quero me silenciar sobre esses assuntos**. E creio que a minha voz, pronunciada desde “dentro” dessas experiências, adquire outro tom. Há algo que ultrapassa a compreensão intelectual¹¹². (EVARISTO, 2015, grifos meus)

As entrevistas e os depoimentos concedidos por Conceição Evaristo são importantes lugares de memória. É ato de revivescimento importante: alimentar-se das recordações da menina-escritora. Das histórias contadas por sua mãe! Vida-obra

¹¹¹Outro fragmento do depoimento concedido no V Colóquio Mulheres em Letras, realizado na Faculdade de Letras da UFMG, no dia 20 de abril de 2013. Disponível em <http://www.youtube.com/watch?=hehftI429u4> / Acessado em 10 de novembro de 2015.

¹¹²Ver entrevista completa em <http://www.bn.gov.br/acontece/noticias/2015/11/entrevista-com-conceicao-evaristo> / acessado em 08 de dezembro de 2015.

caminha de mãos dadas, entrelaçadas pelas narrativas de si. Noto que as mulheres negras, aquelas que são escritoras, têm um profundo interesse em compartilhar suas histórias e memórias utilizando esse tom discursivo. É um modo de justificar também porque gostam de ficção e decidiram se tornar escritoras:

[...] Há uma coerência entre o que falo na mídia, nas entrevistas e o que escrevo. Assim como a minha escrita literária há a nossa afirmação como seres humanos. A minha fala na mídia, nas entrevistas, tem sido um discurso que aponta para as interdições que nos são colocadas, a interdição de vivermos plenamente a nossa condição humana. “Coisa escrava” foi uma condição imposta aos povos africanos trazidos para as Américas. Ainda lutamos para desconstruir essa visão a nosso respeito, até hoje. Por isso é preciso falar e escrever sempre afirmando a nossa humanidade. Posso dizer que, de um modo geral, a minha fala tem um bom retorno, provoca diálogos, trocas, reflexões... E já algumas vezes o diálogo empreendido me deu mote para um conto, para uma poesia... Não vejo necessidade de mudar o rumo da prosa... (EVARISTO, 2015)¹¹³

O importante nessas entrevistas e depoimentos é percebermos que as mulheres negras escritoras, ao contrário do que se pensou durante anos, pegaram a pena e fizeram (fazem) literatura, assumindo outros papéis distantes daqueles instituídos historicamente pelo patriarcado. É um gesto que acontece desde Maria Firmina dos Reis no século XIX e tem nas atuais trajetórias uma continuidade. Destarte, elas comprovam através de seus testemunhos que, embora fossem destinadas ao silêncio e à submissão, conseguiram reagir, exercendo outras funções, o que subverteu uma ordem imposta: “[...] — Eu sempre tenho dito que a minha condição de mulher negra marca a minha escrita, de forma consciente inclusive. Faço opção por esses temas, por escrever dessa forma. Isso me marca como cidadã e me marca como escritora também — diz Conceição” (EVARISTO, 2015).

Assim, escritoras negras como Conceição Evaristo fazem parte de um universo humanístico voltado para a linguagem, para a palavra e para a expressão artística e ativista, quase todas voltadas para narrativas de si e lugares da memória que expressam uma correlação com suas respectivas histórias de vida. Tão importante quanto este lugar de onde falam ou asseguram a sua sobrevivência é a constatação de sua produtividade literária:

[...] há uma pintura que nasce de mim inteira, a tintura também. Pinto e tinjo com o meu próprio corpo. Um prazer táctil imenso. Uso os dedos e o corpo, abduco do pincel. Tinjo em sangue. Navalho-me. Valho-me como matéria-prima. Tinta do meu rosto, das minhas mãos

¹¹³Ver entrevista completa em [//www.bn.gov.br/acontece/noticias/2015/11/entrevista-com-conceicao-evaristo/](http://www.bn.gov.br/acontece/noticias/2015/11/entrevista-com-conceicao-evaristo/) acessado em 04 de dezembro de 2015.

e do meu íntimo sangue. Do mais íntimo sangue, o menstrual. Colho de mim. Bordo como o meu sangue-útero a tela [...] (EVARISTO, 2011, p. 67-68)

Chama a minha atenção para este texto tingindo de sangue antes silenciado e agora audível que sai do próprio corpo da escritora com uma força, com o grito e a energia ancestral. Para essas memórias, noto o registro do espaço íntimo da criação, a descoberta da literatura como peculiar espaço textual de desejos e descobertas, ao mesmo tempo em que ocupa a sua função social. Vida-obra como uma extensão do corpo em um ir e vir diário, entre palavras e frases multicores. E acrescenta: “[...] A minha experiência pessoal influencia a minha escrita conduzindo o ponto de vista, a perspectiva, o olhar que habita em meu texto”. (EVARISTO, 2011, p. 115)¹¹⁴.

Outro aspecto constatado é que as entrevistas revelam uma necessidade de se pensar a obra-vida negra assentada não na forma de um contínuo cronológico e progressivo como de acontecimentos diários, às vezes, de modo fragmentário e disperso, outras, obedecendo a uma ordem cronológica dos fatos. Parece-me que tudo se torna puro registro, repleto de recordações e fragmentos, a história de vida fica ali para que sejam fotografadas passagens importantes pelo público-leitor:

Mais um momento, ainda bem menina, em que a escrita me apareceu em sua função utilitária e às vezes, até constrangedora, era no momento da devolução das roupas limpas. Uma leitura solene do rol acontecia no espaço da cozinha das senhoras: 4 lençóis brancos, 4 fronhas, 4 cobre-leitos, 4 toalhas de banho, 4 toalhas de rosto, 2 toalhas de mesa, 15 calcinhas, 20 toalhinhas, 10 cuecas, 7 pares de meias, etc, etc, etc. As mãos lavadeiras, antes tão firmes no esfregador e no passa-dobra das roupas, ali diante do olhar conferente das patroas, naquele momento se tornavam trêmulas, com receio de terem perdido ou trocado alguma peça. Mãos que obedeciam a uma voz-conferente. Uma mulher pedia, a outra entregava. E quando eu, menina, testemunhava as toalhinhas antes embebidas de sangue, e depois, já no ato da entrega, livres de qualquer odor ou nódoa, mais a minha incompreensão diante das mulheres brancas e ricas crescia. As mulheres de minha família, não sei como, no minúsculo espaço em que vivíamos, segredavam seus humores íntimos. Eu não conhecia o sangramento de nenhuma delas. E quando em meio às roupas sujas, vindas para a lavagem, eu percebia calças de mulheres e minúsculas toalhas, não vermelhas, e sim sangradas do corpo das madames, durante muito tempo pensei que as mulheres ricas urinassem sangue de vez em quando. (EVARISTO, 2005, p. 2)

Das acontecências de sua infância, gostaria de registrar ainda que Conceição conta que trabalhou como doméstica desde os oito anos, em sua maioria, em casa de

¹¹⁴Esse depoimento pode ser encontrado em *Literatura e afrodescendência no Brasil: antologia crítica*, volume 4, organizada por Eduardo de Assis Duarte e Maria Nazareth Fonseca, 2011.

professoras, onde, segundo ela, encontrou estímulo para continuar estudando. Mas, apesar disso, driblando o destino de muitas meninas negras e quebrando uma tradição, ela conseguiu estudar e após ter concluído a Escola Normal no início da década de 1971, mudou-se para o Rio de Janeiro para ingressar no magistério público. “[...] Escolhi o Rio de Janeiro, ao saber que haveria um concurso para professora. Resolvi tentar a sorte em 1973. Queria exercer a minha profissão, era meu sonho. Precisava tentar a vida fora” (EVARISTO, 2011, p. 107).

Enquanto trabalhava como doméstica e após concluir o Curso Normal, eu sonhava em dar aula em Belo Horizonte. Mas aí entra uma questão seríssima. Em 1971, não havia concurso para o magistério e, para ser contratada como professora era necessário apadrinhamento. E as famílias tradicionais para quem nós trabalhávamos não me indicariam e nunca indicaram; não imaginavam e não queriam para mim um outro lugar a não ser aquele que “naturalmente” haviam me reservado. Houve mesmo uma patroa de minha tia, numa casa em que eu ainda menina e já mocinha ia fazer limpeza, lavar fraldas de bebês, ajudar nas festas, entregar roupas limpas e buscar as sujas, que fez a seguinte observação: “Maria, não sei porquê você esforça tanto para a Preta estudar!”. (EVARISTO APUD DUARTE, 2006)

Contudo, o processo de migração de Minas para o Rio não traria a tranquilidade, sendo ela uma mulher negra: [...] “Não se pode crer que o Rio seja o paraíso para os afrodescendentes”. [...] “Lugar nenhum no Brasil, assim como na África, pode ser pensado como o paraíso para os povos africanos”. Basta considerar a violência da colonização. (EVARISTO, 2011, p. 107). Em 1976, Conceição iniciou a graduação em letras na Universidade Federal do Rio de Janeiro (UFRJ), mas precisou interrompê-la em 1980, já prestes a se concluir, por conta do nascimento de sua filha Ainá. A escritora retomou o curso e finalizou em 1989, quando Ainá (portadora de uma síndrome genética que comprometeu o seu desenvolvimento psicomotor) completou nove anos de idade.

Outras cenas recortadas por Conceição Evaristo tematizam o ingresso na militância e a construção de etapas de seu ativismo político nos movimentos negros em Belo Horizonte e no Rio de Janeiro. Os caminhos políticos dentro da militância negra guardam histórias de conscientização, mobilização e pertencimento identitário e luta contra o racismo. Vou apresentar essas vivências em três períodos que se entrecruzam: a militância no movimento negro em Belo Horizonte, a militância sem um debate sobre raça e, finalmente, o destaque para a militância exercida no movimento negro no Rio de Janeiro:

Apesar de que houve um momento também que eu participei do Movimento Negro de Belo Horizonte, que era Movimento Negro brasileiro... Tinha o Movimento José do Patrocínio, que eu participei de uma atividade ou outra, mas também eu era muito nova, então eu não tinha nenhum embasamento político, eu vim adquirindo-o ao longo do tempo aqui no Rio de Janeiro. (EVARISTO, 2013, p. 251)¹¹⁵

Foi muito marcante porque nesse momento, apesar de eu ter uma consciência já da questão social por vivência, mas nesse momento eu começo a perceber a amplitude dessa questão social. Mas a questão étnica realmente, a questão racial, porque esses movimentos, eles não discutem a questão racial, pra eles tudo é só social, a questão racial eu vim realmente me inserir e ter um discurso mais veemente aqui no Rio de Janeiro. (EVARISTO, 2013, p. 251)¹¹⁶

O momento da militância é o momento aqui do Rio de Janeiro [...] Se bem que Belo Horizonte é um caso interessante. [...] Em 1972, em Belo Horizonte a gente já ouvia os ecos do Movimento Negro dos Estados Unidos, porque em 1972 eu já usava o cabelo black power, influenciada por Angela Davis. Quando eu vim pro Rio fazer o concurso pro magistério, eu já usava o cabelo black power. Então nesse momento em Belo Horizonte eu já recebo ecos de movimento negro. É essa questão do famoso lema, “Black is beautiful”. Então naquele momento lá em Belo Horizonte, agora que eu estou me recordando, eu já compactuava com esse ideal. Agora, em termos de militância mesmo, de Movimento Negro, assim, como luta coletiva, eu venho conhecer melhor é no Rio de Janeiro. (EVARISTO, 2010, p. 250-251)¹¹⁷

Participar de movimentos negros, de organizações políticas, bem como de coletivos literários, constitui-se como espaços formativos importantes de envolvimento com as questões raciais, de mudança de comportamento discursivo (*Black is beautiful*), formas de sociabilidade, estilo de vida, valorização estética (*black power*), construção ideológica pela busca de uma compreensão do que passou (“ouvindo os ecos do Movimento Negro dos Estados Unidos”), pelo entendimento do que se é enquanto sujeito, nesse caso, uma mulher negra e escritora. Em face disso, observo que as trajetórias de atuação política e da vida-obra de várias escritoras e ativistas negras se aproximam.

¹¹⁵ O “Movimento José do Patrocínio” ao qual Conceição se refere é a Associação Cultural, Beneficente e Recreativa José do Patrocínio, criada em 1952 na capital mineira e atuante nas décadas de 1950 e 1960 (Silva, p. 2010). Andréia Silva afirma que a associação definia-se em estatuto como “apolítica” e dizia ter “por finalidade ampliar e cultivar os conhecimentos da coletividade brasileira, proporcionando-lhe, gratuitamente, assistência social, cultural, beneficente e recreativa”. (SILVA, 2010, p. 54).

¹¹⁶ _____. *Depoimento*. Entrevista concedida a Bárbara Araújo Machado. Rio de Janeiro, 15 jan. 2013.

¹¹⁷ Entrevista realizada pela historiadora Bárbara Araújo Machado em 2010. <http://revista.historiaoral.org.br/index.php?journal=rho&page=article&op=view&path%5B%5D=343/ace> ssado em 10 de agosto de 2016. Nele, são analisadas algumas entrevistas e depoimentos que autora realizou com Conceição Evaristo entre 2010 e 2013.

No depoimento, escritoras e ativistas negras trazem à tona essas experiências e as vivências na militância política, a partir de uma atuação tanto individual e como coletiva, recontando as suas histórias no enfrentamento contra as práticas discriminatórias de raça, gênero e classe¹¹⁸:

[...] marca mesmo essa visão pra mim de Movimento Negro como luta coletiva. [A partir] daí é que eu vou descobrir a cultura negra. Aqui no Rio de Janeiro que eu vim conhecer candomblé, porque lá em Minas eu não conhecia, nós somos extremamente católicos. Então aqui no Rio [foi um momento] marcado justamente pelas lutas de libertação das colônias portuguesas, que marcou muito; não só colônias portuguesas, a gente ouvia falar de [William] Seymour, ouvia falar de Patrice Lumumba... Essa afirmação dos valores negros como cultura, como possibilidade política, isso vai ser em 73. (EVARISTO, 2010, p. 252)¹¹⁹

Já, nos anos 1980, Conceição fez parte do grupo *Negrícia: Poesia e Arte de Crioulo*, criado no Rio de Janeiro em 1982. O Negrícia atuava realizando recitais de textos literários em favelas, presídios e bibliotecas públicas, entre outras. Reunindo poetas do Rio de Janeiro, entre os quais Éle Semog, José Carlos Limeira, Wanderlei Cunha, Hermogenes Almeida Filho. Os integrantes tinham um pensamento bastante contundente sobre a literatura negra.

Para eles, a literatura negra é aquela que trata no seu conteúdo e temática, no resgate dos valores da comunidade negra “... o progresso de pessoas que vivem a afro-diáspora” (BENRD, 1992, p. 130). O coletivo Negrícia encerrou suas atividades no fim da década de 1980. A militância nos movimentos negros e coletivos literários, normalmente, promove o encontro da ativista com a escritora, da escritora com a literatura:

Eu me lembro que a gente ia às comunidades... Não gosto desse termo, que eu acho que você muda o termo, mas a realidade é a mesma, né? A gente ia às favelas, ia aos morros, ia aos presídios, fazer recital nos presídios. Fora outros lugares também, biblioteca pública, a gente se encontrava no [IPCN]... E era interessante porque, justamente, você lidava com uma poesia que era uma poesia também do cotidiano, das suas coisas, das suas causas, era uma poesia que trazia também uma marca desse discurso nosso, desse discurso negro, desse discurso de... emancipação. E foi um momento muito fértil, tanto criação em si, quanto como militância. Realmente a gente... acreditava. (EVARISTO, 2010, p. 253)

¹¹⁸ Nesse sentido, a Frente Negra Brasileira – FNB (1931) - é reconhecida como uma das primeiras organizações do movimento negro no país.

¹¹⁹Entrevista realizada pela historiadora Bárbara Araújo Machado em 2010. <http://revista.historiaoral.org.br/index.php?journal=rho&page=article&op=view&path%5B%5D=343/ace> ssado em 10 de agosto de 2016.

Das acontecências alegres que marcam a vida-obra de Conceição, em 1990, publicou seus primeiros poemas (*Mineiridade, Eu-mulher, Os Sonhos, Vozes-mulheres, Fluida Lembrança e Negro Estrela*), na série literária nos *Cadernos Negros*, no volume 13, editados pelo grupo paulista Quilombhoje (1980), assinalando oficialmente a sua estreia como escritora e o encontro com outros/as autores/as, entre elas, Esmeralda Ribeiro (organizadora) e Miriam Alves (escritora de São Paulo), momento que ela descreve assim¹²⁰.

Eu participava já com o grupo Negrícia, participava de recital, falava meus textos, mas tudo inédito. A professora UFRJ me falou do grupo Quilombhoje, mas eu não prestei muita atenção, até que Deley de Acari! Deley de Acari é que mandou meu endereço pra uma das meninas [ligadas ao Quilombhoje], Miriam Alves, também escritora. Ele deu meu endereço e depois veio [o convite]. (EVARISTO, 2010)¹²¹.

Conceição Evaristo atribui grande importância ao grupo Quilombhoje, não apenas em sua trajetória pessoal, mas no campo literário, de modo geral. Os *Cadernos Negros* são o seu “rito de passagem” (EVARISTO, 2011, p. 108). Foi à antologia paulista a responsável pela divulgação de seus trabalhos, o que permitiu publicidade no meio acadêmico. Ademais, ela aproveita para fazer críticas contundentes ao processo de silenciamento das produções de autoria negra pela historiografia literária, ao mercado editorial e aos críticos tradicionais:

Eu digo que ele é um ritual de passagem pra muitos de nós. [...] O dia que os críticos de literatura brasileira estiverem mais atentos pra escrever a história da literatura brasileira, querendo ou não eles vão incorporar a história do grupo Quilombhoje. Tem que ser incorporada. Na área de literatura brasileira como um todo, é o único grupo que [...] tem uma publicação ininterrupta durante 33 anos. [...] Acho que quando surgirem historiadores, críticos que tenham uma visão mais ampla da literatura, vai ser incorporada. Essa é a dívida que a literatura brasileira tem com o grupo Quilombhoje. (EVARISTO, 2010)

Quanto ao mercado editorial sustentado por editoras menores, veículos por onde tem feito circular suas obras desde o começo, Conceição Evaristo tece as seguintes considerações sobre o interesse, à visibilidade e a invisibilidade dos textos de autoria negra:

A Mazza eu já conhecia há anos, a pessoa Mazza [Maria Mazarello Rodrigues], a dona da editora, porque ela é mineira, eu também. [...] A

¹²⁰Já nos referimos aos *Cadernos Negros* e ao Grupo Quilombhoje quando tratamos da vida-obra da escritora Esmeralda Ribeiro.

¹²¹EVARISTO, Conceição. *Depoimento*. Entrevista concedida a Bárbara Araújo Machado. Rio de Janeiro, 30 set. 2010.

editora Mazza teve uma importância muito grande na história do Movimento Negro porque foi a primeira editora a trabalhar [especificamente] com autores negros. Então eu [...] resolvi perguntar se ela não queria publicar Ponciá Vicêncio. Só que a Mazza não é uma grande editora, quer dizer, hoje está até maior, mas naquela época não era uma grande editora. Então, na verdade, ela aceitou publicar, mas eu tinha que bancar. Então eu fiz um empréstimo bancário, levei mais de um ano pagando, no vermelho, e publiquei Ponciá Vicêncio. (EVARISTO, 2013, p. 258)¹²²

[Nandyala] A Íris estava surgindo no mercado, era uma outra mulher negra que estava também com uma editora [...]. Porque é muito difícil você se afirmar no mercado, né? Mas quanto mais editoras existirem, [melhor]. Essas editoras pequenas [travam] uma luta desigual com uma Companhia das Letras, por exemplo. (EVARISTO, 2013, p. 260)

Em 1990, Conceição começa a construir a sua trajetória acadêmica, dedicando-se à realização de seu mestrado em literatura brasileira na Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro (PUC-Rio). Sua dissertação, intitulada *Literatura negra: uma poética de nossa afro-brasilidade* foi defendida em 1996, cuja reflexão crítica aborda a produção literária de escritores/as negros/as brasileiros/as. Posteriormente, ingressa no doutorado em literatura comparada pela Universidade Federal Fluminense (UFF), que completou em 2011, experiências que a escritora também compartilha com o seu público-leitor:

Quando eu fui fazer o mestrado, eu já tinha feito durante um ano [...] um curso de especialização na UERJ [Universidade do Estado do Rio de Janeiro]. Eu me lembro que eu ia com a Ainá também, foi o momento que o meu marido tinha morrido. Então ir pro mestrado foi realmente querer fazer uma pesquisa [...] [sobre] essa produção [literária] negra. Porque desde a graduação eu já ficava observando a maneira da representação do negro na literatura brasileira, então esse foi um processo que eu vim realmente amadurecendo. (EVARISTO, 2013, p. 254)

Para Conceição, a entrada da academia permitiu a ela fazer parte de um espaço de poder estratégico, sobretudo, porque, mais uma vez, contrariou as estatísticas. Segundo ela, a academia é um espaço de militância interessante para as mulheres negras, porque podemos aproveitar esse ambiente para falar e criar condições para que nos escutem. Falar de nossas histórias e produzir conhecimentos com os nossos corpos negros femininos. É também lá, nesse lugar, que podemos nos tornar sujeitos e objetos de nossas experiências orgânicas, gerando conceitos sobre as nossas formas de ser e estar no mundo, batalhando pelos papéis de protagonistas:

¹²²Entrevista concedida a Bárbara Araújo Machado. Rio de Janeiro, 15 jan. 2013.

[...] até eu perceber essa representação [estereotipada] do negro na literatura brasileira. Nesse momento [da graduação] eu já dava aula também, trabalhava como professora de primeira à quarta [série]. Então foi um momento muito importante pra mim, que eu começo a descobrir que o saber, e esse saber que te legitima, pra você ser uma difusora do saber... então eu comecei a perceber também que tinha sentido. E como eu começo a perceber isso? Na medida em que eu levanto algumas questões dentro da academia e eu noto que alguns professores se interessam e que alguns falam mesmo: ‘Eu nunca pensei sobre isso’. Então quando eu começo a colocar algumas questões dentro da academia, ao mesmo tempo que você cria uma certa rejeição por parte de alguns professores, você encontra também acolhida. (EVARISTO, 2013, p. 255)

Tomada pelo depoimento de Conceição, nas universidades, as mulheres negras podem produzir uma série de revisões e questionamentos sobre a história única que nos foi contada. Modificar uma percepção, a nossa presença no campo acadêmico e rasurar imaginários. Desempenhar o papel enquanto de intelectuais¹²³: “[...] mesmo quando as pessoas advogam que “a academia não é um lugar de militância, ela é um lugar de militância” bastante significativo para mover as nossas lutas. “O intelectual está ali, os professores estão ali militando de alguma forma”. Ou a favor do *status quo* ou contra, ou [ainda] por omissão”.

Por isso, concordo com essas assertivas: “academia não é um lugar neutro” (EVARISTO, 2010, p. 254). “[...] os produtores de saber serão sempre das classes privilegiadas”. “Hoje, eu não tenho nenhuma dificuldade de encarar a academia como um espaço meu” (EVARISTO, 2013, p. 256). Dessa forma, ela publica reflexões de cunho acadêmico (ensaios e artigos) sobre literatura negra brasileira, literatura afrodiáspórica e literatura africana.

Cartografando suas publicações, Conceição Evaristo publicou os seguintes romances *Ponciá Vicêncio* em 2003. Três anos depois, *Becos da memória*. Ambas pela Mazza Edições. *Poemas da recordação e outros movimentos*. (antologia poética). Belo Horizonte: Nandyala, 2008. Quantos aos livros de contos, lançou *Insubmissas lágrimas de mulheres*: Nandyala em 2011; *Olhos d’água*. Rio de Janeiro: Editora Pallas, em 2015, Prêmio Jabuti na categoria Contos em 2015; *Histórias de leves enganos e parecenças*. Conceição Evaristo. [ilustrações Ainá Evaristo]. Rio de Janeiro: Editora Malê, 2016. Participou das seguintes antologias nacionais: *Cadernos Negros 13* (poemas). São Paulo: Edição dos autores, em 1990; *Cadernos Negros: os melhores contos*.

¹²³Vou explorar no próximo capítulo o papel das mulheres negras como intelectuais, uma atividade que está intimamente ligada às experiências orgânicas nos movimentos negros e movimentos feministas negros, voltados para o combate ao racismo e ao sexismo.

[organização Esmeralda Ribeiro; Márcio Barbosa e Sônia Fátima]. São Paulo: Quilombhoje, em 1998; *Quilombo de palavras: a literatura dos afro-descendentes*. [com: *Meu rosário; A noite não adormece nos olhos das mulheres; Bendito o sangue de nosso ventre; Todas as manhãs*]. Salvador: CEAO/UFBA, em 2000: *O livro da saúde das mulheres negras*. [com o poema: *A noite não adormece nos olhos das mulheres*]. Rio de Janeiro: Pallas/Criola, em 2002; *Antologia da poesia negra brasileira: o negro em versos*. [com os poemas: *Do velho e do jovem; e Vozes-mulheres*]. São Paulo: Editora Moderna, em 2005; *Textos poéticos africanos de língua portuguesa e afro-brasileiros*. [com o poema: *Vozes-mulheres*]. João Pessoa: Ideia, 2007; *Cadernos Negros - três décadas*. São Paulo: Seppir/Quilombhoje, 2008; *Questão de pele*. [apresentação Conceição Evaristo]. Rio de Janeiro: em 2009; *Contos afros*. [com o conto: Ayoluwa, a Alegria do Nosso Povo]. São Paulo: Quilombhoje, 2009; *Contos do mar sem fim*. [com o conto: Olhos d'água]. Rio de Janeiro: Editora Pallas, 2010; *Questão de pele*. [com o conto: Ana Davenga]. Rio de Janeiro: Língua Geral, em 2010; *Antologia de poesia afro-brasileira*. [com os poemas: *Todas as manhãs; Do velho ao jovem; Vozes-mulheres; e Meu rosário, A noite não adormece nos olhos das mulheres*]. Belo Horizonte: Mazza Edições, em 2011; Clarice Lispector, personagens reescritos. [com o conto: *Macabéa, flor de mulungu*]. Rio de Janeiro: Oficina Raquel, em 2012. Quanto às antologias internacionais, publicou na Schwarze prosa. [com os contos: *Maria; e Di Lixão*]. Berlim/São Paulo: Edition diá, em 1993; Finally Us: contemporary black brazilian women writers/Enfim...Nós!. [com os poemas: *Eu-mulher; Os sonhos; e Fluída lembrança*]. Colorado: Three Continent Press, em 1995; Fourteen female voices from Brazil: interviews and work. [com o conto: Ana Davenga]. Austin: Host Publications, Inc, em 2002:: Women righting - Afro-brazilian women's short fiction. [como o conto: Duzu-Qurença]. Londres: Mango Publishing, em 2005; Black Notebooks - contemporary afro-brazilian literature (Cadernos Negros). Asmara: Africa World Press, Inc, 2008. Em Revistas(participação): Callaloo. Vol. 18, nº 4. Baltimore/EUA: The Johns Hopkins University Press, 1995; The Dirty Goat. A section from Ponciá Vicêncio. Austin -Texas/EUA: Host Publications, 2005; Chimurenga. [com o conto: Maria]. Pretória/África do Sul: Chimurenga, 2007; Callaloo. Vol. 30, nº 3. Baltimore/EUA: The Johns Hopkins University Press, 2007. Organizou: *Literatura, história, etnicidade e educação: estudos nos contextos afro-brasileiro, africano e da diáspora africana*. [Organização Denise Almeida Silva e Conceição Evaristo]. 1ª ed., Frederico Westphalen: URI, 2011. Obra publicada no exterior: *Ponciá Vicêncio*

(romance).[tradução Paloma Martinez-Cruz].Austin - Texas: Host Publications, 2007. O último romance publicado é *Canção para ninar menino grande*. São Paulo: Ed. Unipalmarensis, 2018. Participou das antologias *Do Índico e do Atlântico: contos brasileiros e moçambicanos*. Organização de Vagner Amaro e Dany Wambire. Rio de Janeiro: Malê, 2019; *Amor e outras revoluções*, Grupo Negrícia: antologia poética. Organização de Éle Semog. Rio de Janeiro: Malê, 2019.

Após cartografar as publicações da escritora, retomo, outra tarefa que considero igualmente prazerosa nesse percurso de registrar escrita-vida. Quero pensar no modo variado de construção das recordações da vida-obra de Conceição Evaristo. Como essas recordações me despertam um profundo encantamento, especialmente pela maneira com a qual a autora delinea suas memórias. Nenhuma cena cotidiana deixa de ter um profundo significado e está intimamente ligado ao seu processo criativo: do olhar o pôr do sol no fim de tarde à construção de um romance; da lembrança afetiva em seus diálogos com a sua mãe; das lágrimas que escorriam do rosto da mãe em momentos de dificuldade; das imagens de leitura que ela guarda de seu tio Catarino Evaristo; entre outras. Isso me toca na dimensão de uma emoção nas trincheiras imaginárias de minha infância.

Suas lembranças têm um papel fundamental como um arquivo que guarda seu acervo pessoal, privado e público. Tudo isso pode ser compartilhado com seu público-leitor. Compreender as histórias, o universo familiar e o mundo que a cerca é essencial para a criação e compreensão de vida-obra. As experiências familiares, as memórias de infância, as relações afetivas e as influências culturais, são um ponto de partida para o entendimento de sua escrita-vida.

Diria que, na verdade, esta tem sido a tônica das entrevistas e depoimentos concedidos pelas escritoras negras. Elas compartilham com o seu público-leitor o que há de mistério em suas obras, o que pode ser revelado, as suas obsessões, seus medos, suas angústias e, especialmente, as suas conquistas: a escrita. “[...] alegrei-me e me alegro muito a cada vez que o recalçado transborda... ainda bem que a gente escreve...” (EVARISTO, 2011, p. 111)¹²⁴. É, principalmente, uma poética de memórias, que aparece exaltada por narrativas de si em tons discursivos variados, marcada pela intersecção de acontecimentos da vida-obra.

¹²⁴Aqui, Conceição Evaristo se refere a um diálogo que teve com a escritora negra Miriam Alves e sobre gênese do romance *Ponciá Vicêncio*.

Sem perder o rumo de minhas reflexões, quero explicar as razões para o meu encantamento e para lembranças tão doces de minha infância, ativadas nas entrevistas e depoimentos de Conceição. Daí penso na figura de nossas mães. Elas são tão fortes...tão presentes e tão importantes em nossas vidas... Delas, de nossas mães, ouvimos as melhores histórias de nossas ancestrais. Que memória é essa que consegue guardar tantos segredos e informações? Elas sabem segredar da vida e da morte. Penso que as mães negras são feiticeiras das palavras. Elas possuem poderes especiais. Elas não seres desse mundo... Não são!

Penso também em outro aspecto dessa relação entre mães e filhas negras no que diz respeito à preparação para a vida. Como mães negras, sem escolaridade, ensinam suas filhas a ler e a escrever sem terem lido uma palavra escrita? Sem terem ido à escola? Como as nossas mães influenciam as nossas escolhas? Professoras, ativistas, feministas e intelectuais... Como as nossas mães conseguem nos empoderar? Como as nossas mães conseguem desenvolver uma forma tão particular de nos ensinar a “assuntar a vida”? Acho que é a paciência e a sabedoria de Oxum que as orientam. Por isso elas têm nos ensinado “os cantos milagreiros da vida” aqueles que nos salvam da violência do racismo, do sexismo e da invisibilidade (EVARISTO, 2008, p. 32)¹²⁵.

De mãe, Conceição Evaristo diz que aprendeu “o cuidado com a sua poesia”, a elaborar a “violência de seus ditos”. De mãe, uma mulher negra “prenhe de dizeres”, “[...] mulher sapiência, yabá, do fogo tirava água do pranto criava consolo”, ela aprendeu a arte e o ofício de seu canto e de sua fala (EVARISTO, 2008, p. 32-33). Das acontecimentos que definem o aprendizado da escrita e da leitura, a escritora se recorda do diário no qual sua mãe escrevia as memórias familiares. Ao apreendermos o contexto da vida-obra, foi assim que Evaristo conheceu *Quarto de Despejo*, o diário de Carolina de Jesus:

Esse diário significa o impacto que a leitura de Quarto do despejo causou em nós. Foi a partir da leitura do livro de Carolina de Jesus, mulher negra e favelada, migrante mineira em São Paulo, que minha mãe desenvolveu o desejo da escrita. Nas páginas da outra favelada nós nos encontrávamos. Conhecíamos, como a Carolina, a aflição da fome. E daí ela percebeu que podia escrever como a outra, porque ela era também a Outra... são lindos os originais de minha mãe, caderninhos velhos, folhas faltando, exteriorizando a pobreza em que vivíamos. Ali, para além de suas carências, ela se valeu da magia da escrita e tentou, como Carolina, manipular as armas próprias do sujeito alfabetizado. No entanto, ela registrou mais que as

¹²⁵ Trecho do poema *De mãe* publicado por Conceição Evaristo na antologia *Poemas da recordação e outros movimentos* (2008).

necessidades do momento. É uma escrita que guarda a memória do cotidiano, da premência da vida no dia a dia, entremeada, às vezes, por uma lembrança mais antiga. A nossa memória familiar, que cultua os nossos avós e bisavós... (EVARISTO, 2011, p. 105)

Conceição Evaristo marca em diversos depoimentos a importância que a obra de Carolina Maria de Jesus (já citada aqui) exerceu não só sobre ela, mas também sobre sua mãe. Gostaria de acrescentar que Carolina de Jesus possui uma enorme influência na trajetória de outras escritoras negras, especialmente aquelas que começaram a publicar a partir dos anos oitenta do século XX. Não raro, vejo nos depoimentos de escritoras negras como Miriam Alves, Sônia Fátima, Geni Mariano Guimarães e Esmeralda Ribeiro, entre outras, como essa mais velha, sua trajetória e escrita, é uma extraordinária fonte de inspiração. “A história de Carolina era nossa história”. A história é a história da maioria das mulheres negras que se tornaram escritoras (EVARISTO, 2011, p. 105).

A escritora lembra o impacto que lhe causou a leitura de *Quarto de despejo* publicado por Carolina de Jesus em 1960. A realidade descrita na obra literária era também a dela própria e de sua família: uma relação ancestral. Posteriormente, outras leituras e autores/as negros/as foram apresentados/as à Conceição Evaristo: Maria Firmina dos Reis (também já citada aqui), Lino Guedes (1897-1951)¹²⁶, Oswaldo de Camargo (já citado na história dos Cadernos Negros), entre outros/as. Negra preta cor da noite, parafraseando Guedes, caíram em suas mãos às obras de Frantz Fanon, José Craveirinha e Agostinho Neto, nos momentos de efervescência das lutas anticoloniais nos países africanos.

Pensando nas dificuldades enfrentadas por Carolina para publicar as suas obras, assim como nas críticas direcionadas a ela, Evaristo tem pontuado ainda que “o direito da escrita e da leitura que o povo pede, que o povo demanda”, “é um direito de qualquer um, escrevendo ou não segundo as normas cultas da língua. É um direito que as pessoas também querem exercer”¹²⁷. E acrescenta: “Então, Carolina Maria de Jesus não tinha

¹²⁶Cito trecho do poema *Negro preto cor da noite*, de Lino Guedes, primeiro poeta negro do século XX que, como escritor, assumiu o sujeito enunciativo negro. Poeta que, logo após a morte de Lima Barreto, em 1922, *Luiz Gama e sua individualidade literária* (1924); *Black* (1926); *Ressurreição negra* (1928); *O Canto do Cisne Preto* (1926); *Urucungo* (1936); *Negro Preto Cor da Noite* (1936); *O Pequeno Bandeirante, Mestre Domingos* (1937); *Sorrisos de Cativo* (1938); *Vigília de Pai João, Ditinha* (1938); *Nova Inquilina do Céu, Sun Cristo* (1951).

¹²⁷EVARISTO, Conceição. *Depoimento*. Entrevista concedida a Bárbara Araújo Machado. Rio de Janeiro, 30 set. 2010.

nenhuma dificuldade de dizer, de se afirmar como escritora”. (EVARISTO, 2010, p. 249).

*E quando mulheres do povo como Carolina, como minha mãe, como eu, nos dispomos a escrever, eu acho que a gente está rompendo com o lugar que normalmente nos é reservado, né? **A mulher negra, ela pode cantar, ela pode dançar, ela pode cozinhar, ela pode se prostituir, mas escrever, não, escrever é uma coisa... é um exercício que a elite julga que só ela tem esse direito.** (...) Então eu gosto de dizer isso: escrever, o exercício da escrita, é um direito que todo mundo tem. Como o exercício da leitura, como o exercício do prazer, como ter uma casa, como ter a comida (...). A literatura feita pelas pessoas do povo, ela rompe com o lugar pré-determinado. (EVARISTO, 2010, p. 249, grifos meus).*

Esse direito à fala e à escrita reivindicada por Conceição é outro traço marcante nos depoimentos e entrevistas concedidos pelas escritoras negras. Dentro ainda desses relatos de si é que surgem outras temáticas importantes: o papel exercido pela literatura e as vozes das mulheres negras que emergem de silenciamentos históricos. Maria Firmina dos Reis (1825-1901) Auta de Souza (1876-1901), Antonieta de Barros (1901-1952), Laura Santos (1919-1981) e Nair Theodora de Araújo (1931-1984), entre outras, são os dolorosos percursos daquelas que vieram primeiro.

Ousaram primeiro. Desafiaram contextos mais hostis. Escritoras negras que optaram por marcar o início do que seria um novo capítulo do livro da história das mulheres negras no mundo. Elas ousaram no seu trato estético e temático bordejar um terreno extremamente perigoso e cheio de armadilhas, emergindo retratos de uma vida com suas dores, lágrimas, amores, sabores e dissabores. Ultrapassaram lugares demarcados ao transformar sonhos em realidade. “[...] E quando mulheres do povo como Carolina, como minha mãe, como eu, nos dispomos a escrever, eu acho que a gente está rompendo com o lugar que normalmente nos é reservado, né?”, completa (EVARISTO, 2010, p. 249).

Conforme leitura que faço de Arfuch (2010, p. 229), se a entrevista e os depoimentos de escritoras negras incursionam “confortavelmente no terreno da autobiografia”, situando a pessoa da autora em uma “trama de pequenos gestos do cotidiano”, em zonas destacadas de sua vida-obra, de cenas “extraídas de sua infância”, oferece-se um terreno fértil e “propenso às memórias”, “às confissões, lembranças, histórias de leituras, ensinamentos de como escrever, opiniões sobre teoria e literatura”, que outros interesses poderiam despertar?

Obviamente, minha curiosidade ronda agora os bastidores da escrita, os mistérios da criação e as preferências de gêneros que já foram apresentados de forma fragmentada: Por que escreve? Como escreve? Para que escreve?. Quero saber outros com-passos de sua escrita e suas possibilidades criativas. Com a imaginação fértil e em plena atividade, afirma Conceição Evaristo: “[...] Sim, navego pelas águas do conto e da poesia e, apesar de ter um público-leitor que aprecia meus versos e de ser mais conhecida como poetisa, gosto muito da prosa” (EVARISTO, 2011, p. 108). E completa:

[...] Gosto de contar e ouvir casos. Muito de minha escrita nasce de histórias ouvidas, das imagens assistidas no cotidiano e de minha condição de mulher e negra na sociedade brasileira, aspectos esses que se somam ao encantamento que tenho pela palavra. Um romance que escrevi ainda em 1988, *Becos da memória*, surge a partir de conversas com minha família. Estávamos relembando certos fatos e minha mãe disse uma frase. Uma determinada palavra usada por ela e, que conferia sentido e força à cena que recuperávamos do passado, caiu dentro de mim desencadeando um estado de emoção e acordando outras lembranças. Daí para a escrita só precisou do papel e do lápis, mais nada. A frase inicial do romance repete a fala que mãe pronunciou naquele dia. (EVARISTO, 2011, p. 109).

Evaristo prefere prosa à poesia. Por isso, nos últimos anos, ela tem publicado antologia de contos, nos quais, segundo ela, consegue traduzir aquilo que escuta das pessoas. Narrativas cuidadosamente moldadas, mas sem seguir fórmulas prontas para agradar um seguimento do mercado editorial com elementos constitutivos de um discurso literário negro-brasileiro de valorização permanente de “uma ancestralidade africana que pode ser revelada na própria linguagem do texto, na estética do texto ou na intenção de construir um contradiscurso literário” (EVARISTO, 2011, p. 114).

Por outro lado, noto uma insistência em nos convencer da proximidade da vida-obra, em acentuar o caráter testemunhal, autobiográfico, autorreferencial de seus textos, apresentando-me outros desdobramentos interessantes. A sua perspectiva pessoal influencia a sua escrita conduzindo o ponto de vista, a perspectiva de quem escreve o texto. Elementos que aparecem como forma de acentuar a sua subjetividade na escrita das obras. Confessar paixões, desafios enfrentados, decisões tomadas, bem como as suas predileções:

[...] Há quatro anos atrás, eu morava em Santa Teresa, no Rio, quando no final de uma tarde vi um arco-íris enfeitando o céu. Naquele momento, não veio somente à memória da infância, mas também a imagem de Oxumarê, o orixá representado pela serpente do arco-íris, divindade nagô... **Nunca um arco-íris me pareceu tão belo.** Eu descobria ali, olhando o céu, o fundamento de um imaginário durante

a minha toda a minha infância. **Um imaginário que havia sido construído a partir de traços, a partir de vestígios de elementos culturais africanos que minha mãe me transmitiu naturalmente.** (EVARISTO, 2011, p. 110, grifos meus)

[...]

Gosto de usar, experimentar vocábulos do português arcaico que as pessoas mais velhas ainda utilizam, assim como palavras originárias de línguas africanas e **que compõem o falar cotidiano de minha família e de comunidades marcadas pelas culturas afro-brasileiras.** (EVARISTO, 2011, p. 111, grifos meus)

Ela diz que a literatura não pode ser tão diferente da vida. Desse ponto de vista, posso dizer que Conceição Evaristo escreve para reverenciar as nossas ancestrais. Dar a elas o direito que lhes foi negado à liberdade do movimento do corpo, da palavra e da fala. A necessidade de escrever, de dar forma ao que se deseja escrever a partir de referências culturais ouvidas nas vozes-mulheres de sua família, sem aderir à corrida dos valores instantâneos e utilitários.

Existe outro valor atribuído à arte. A forma artística tira sua força de momentos que experimentados nas histórias que ouviu desde criança: [...] descobrir o candomblé para conseguir retomar a presença de uma narrativa mítica que havia chegado até a minha família de uma forma mutilada. Narrativa que, ao ser revelada, dava-me o entendimento de que outra tradição religiosa subsistia em nós (EVARISTO, 2011, p. 110). A história de muitas de nós que se encontram, dialogam e se traduzem nas narrativas em esperanças.

Quanto à narrativa mítica a que se refere Conceição Evaristo, Oxumarê nasceu da união de Oxalá e Naná (a mais velha das mães da água em irradiação), ou seja, a união do céu, da terra e da água. Portanto, sua influência se acha nas três, e como podemos ver, assume duas formas, duas essências diferentes, tendo o poder de variar, da transformação, de subir e descer, do enfrentamento e, ao mesmo tempo, da união dos opostos, por conter em si o masculino e o feminino (ZOLRAK, 1997, p. 70)¹²⁸.

Então, o texto nasce de quem? O ponto de vista que atravessa o texto e que o texto de Conceição Evaristo sustenta, é gerado por uma mulher negra e escritora que é “sujeito autoral, criadora da obra, sujeito da criação do texto, algumas das condições que influenciam na criação dos personagens, enredos ou opções de linguagem a partir de uma história, de uma experiência pessoal que é *intransferível*” (EVARISTO, 2011, p. 115, grifos da escritora).

¹²⁸Nesse trecho do depoimento, ela descreve uma parte da gênese do romance *Ponciá Vicêncio* (1988).

Em 2017, foi tema da *Ocupação Itaú Cultural*, em São Paulo, exposição que relembrou sua trajetória intelectual. Participando de feiras literárias nacionais e internacionais, em 2019, foi uma das homenageadas com o título de Personalidade Literária do Ano. Por meio de uma narrativa audiovisual e não cronológica, a história de Conceição é recontada tendo como mote afetivo de criação a sua trajetória enquanto escritora e intelectual negra. Sua fortuna crítica é considerável, considerando-se que sua carreira encontra-se em plena produção e construção, lançando contos inéditos e romances, Evaristo diz o seguinte: “Minha literatura só toca as pessoas porque ela tem o saber da vida” (EVARISTO, 2017, p. 4).

Nessa ocupação, além dos manuscritos de poemas e contos, compõem a cenografia cartas de familiares e outras escritoras negras contemporâneas, objetos pessoais, obras que foram referência para Evaristo, assim como pequenos fragmentos de universo feminino, forte, inspirado e imenso, tecido no barro das grafias-desenho da mãe.

No projeto *Cartas Negras*, criado por Conceição, nos anos 1990, algumas amigas e escritoras voltam. Logo, trazendo para essa Roda de mulheres jovens escritoras. Em uma troca de correspondências, Evaristo dialoga com outras intelectuais negras brasileiras, discutindo sobre diferentes temas: solidão, machismo, racismo, processo criativo, literatura e ancestralidade. Entre outras abordagens, a autora faz uma homenagem a sua mãe, Joana Josefina Evaristo, a qual colecionou cadernos de escritos por muitos anos.

Em 1991, com um grupo de amigas, todas as escritoras, Evaristo revive o projeto troca de correspondências, pensado um ano antes. Na casa de Miriam Alves, está Esmeralda Ribeiro, Sônia Fátima e Lia Vieira. No encontro, surge a ideia de enviar e trocar cartas umas para as outras para criar um dossiê particular do universo feminino e negro: “[...] Todas as cartas circulavam entre nós”. A carta provocava resposta de todas (EVARISTO, 2017, p. 30). Mas, o processo foi se perdendo, sendo retomado em 2017. A esperança depositada nesse resgate existe e resiste, veremos pegadas de mulheres que se inscreveram com as histórias e seus legados de resistência em nossa vida:

Amiga, o que fizemos de nossos desejos de encontros? O silêncio se tornou a nossa fala? Por que a nossa letra fugiu de nós mesmas parecendo se esconder no tempo do esquecimento? Tenho mais que saudades. Experimento um tipo de banzo, que me leva a sonhar com o território que abandonamos, logo depois de ter sido fecundado com nossos gestos de ternura e que distinguia uma terra-letra que queríamos como nossas. Você se lembra do chão onde firmamos

nosso pacto? Creio que, se olharmos o solo, ainda veremos fortes vestígios de **nostros passos, que vieram de longe, de muito longe...** (EVARISTO, 2017, p. 22, grifos meus)

A partir de uma forte conexão entre mulheres, conexão ancestral, Evaristo segue reverenciando aquelas que vieram antes. Para ela, “aqueles passos anteriores, nossos presentes e os que virão não se emperalhar, nos possibilitando o cruzamento de mãos”. É, dessa forma, nesse cruzamento de mãos, que vamos ferir “o silêncio nos machuca”, o epistemicídio e o racismo epistêmico que nos mata e anula os nossos saberes. Vamos reacender a nossa “fala-sentimento com os gestos da hora como uma celebração do nascimento”. “Nossas vozes” (EVARISTO, 2017, p. 23).

Nessa confraria entre escritoras e intelectuais negras, Evaristo propõe na Carta que, ao sabor dos reencontros regados de “risos, euforia e teimosia em crer em nós mesmas”. Nossas águas, ora mansas, ora revoltas, correndo os riscos de nos abater pela secura. Não podemos abafar a nossa chama de calor íntimo se podemos trocar o agasalho, o aconchego, o alimento, entre outras. Da capoeira, podemos trazer a ginga, o recuo e o avanço. Recuo e Avanço. “Corpos de mulheres em cena na Roda” (EVARISTO, 2017, p. 23). Avanço e recuo de corpos.

[...] A volta traz sempre um corpo novo – no mesmo corpo anterior – porém potencializado na rapidez, na sagacidade, aprendizagens adquiridas na tática do recuo. Proponho, pois, nossa volta. Voltaremos potencializadas com mais vozes para juntas sustentarmos nossa confraria. (EVARISTO, 2017, p. 23)

Tudo num jogo para significar e ressignificar a vida. Ganhamos espaço no mundo. Façamos novos rituais na produção de conhecimento de mulheres negras. Um chamado está sendo feito: “Anastácia brada pelos orifícios da máscara, Oxum gritando contra conquistou o ouro” (EVARISTO, 2016, p. 5). Façamos novos assentamentos de resistência.

IV
ASSENTAMENTOS DE RESISTÊNCIA:
FUNDAMENTOS EPISTÊMICOS

4.1 “A máscara poder ser jamais esquecida?”

O que é conhecimento? Que conhecimento é reconhecido como tal? E qual conhecimento não é reconhecido? Que conhecimento é esse? **Quem é autorizado a ter conhecimento?** E quem não é? Que conhecimento tem sido parte das agendas acadêmicas? Quais conhecimentos não fazem parte? Que conhecimento é esse? **Quem está autorizado a ter esse conhecimento?** Quem não está? Quem pode ensinar esse conhecimento? Quem não pode? Quem habita a academia? Quem está às margens? E, finalmente: quem pode falar? (GRADA KILOMBA, 2016, grifos meus)¹²⁹.

Nesse estudo acerca da práxis de intelectuais negras diaspóricas latino-americanas e caribenhas e os assentamentos de resistência, a fim de alterar as configurações de saber-poder e produção de conhecimento, tendo em vista o argumento desenvolvido em todo o texto, faz todo sentido começar com uma epígrafe, cuja autoria é da intelectual negra Grada Kilomba (2016).

Contudo, além da epígrafe, há outra metáfora importante a ser acionada como composição de sentido: a máscara. A máscara representa a violência do silenciamento e o epistemicídio. Antecipo que vou me dedicar a ambas em momentos diferentes. Primeiramente, quero me deter às indagações feitas por Kilomba quanto às possibilidades de produção e visibilização do conhecimento. Pensar as novas configurações de conhecimento propostas por intelectuais negras diaspóricas (Brasil e Porto-Rico).

Grada Kilomba é escritora, professora, teórica e artista interdisciplinar nascida em Portugal, mas que cresceu em São Tomé e Príncipe (uma das ex-colônias portuguesas na África), com vivências em Angola. Desse modo, percorreu o mundo assentando uma práxis de resistência negra feminina composta vídeo-instalações, performances e produções literárias – que versam fundamentalmente sobre raça, gênero, conhecimento e memória. Publicou os livros *Plantations memories – episodes of everyday racism* (2008), no qual narra suas histórias pessoais como mulher e negra, compartilhando feridas emocionais numa dimensão traumática do racismo; e *Performing knowledge* (2016) que trata da necessidade de “descolonizar os pensamentos”. É autora também de *Desire Project* [Projeto Desejo], uma série de textos teóricos, narrativos e vídeos que indicam a presença de um sujeito sem voz silenciado

¹²⁹Professora da Universidade Humboldt – a mais antiga e uma das mais tradicionais de Berlim, onde vive atualmente. O texto citado *Who can speak?* é uma tradução de Anne Caroline Quiangala, apresentado pela autora no Brasil em 2016. Ver <http://www.pretaenerd.com.br/2016/01/traducao-quem-pode-falar-grada-kilomba.html>/acesso em 07 de janeiro de 2018.

pela história: “sujeitos historicamente silenciados, como os negros, as mulheres e os gays”¹³⁰.

Na palestra-performance intitulada *Quem pode falar?* em que o título original é *Who can speak?* Grada Kilomba faz inúmeras indagações quanto à figura do sujeito de conhecimento, ao colocar no jogo das disputas, as que nos interessam aqui, as que apontam-me e mostram novas formações, construções e articulações epistêmicas. Na exposição, a autora se contrapõe a certa noção de conhecimento, assim como se insurge a certas formas de conhecimento autorizadas e aquelas não autorizadas. Para tal, Kilomba propõe pensar que tipo de conhecimento que circula (é reconhecido) e a quem (ou grupo) pertence este conhecimento. Quem é autorizado a ter conhecimento? “Quem pode falar” como “sobre o que é que se pode falar” nos ambientes acadêmicos. Investidas que fazem interrogar certos pressupostos, geram tencionamentos e se estabelecem como possibilidade de uma produção do conhecimento contra-hegemônico.

Segundo Grada Kilomba, o colonialismo, além de retirar nossa condição humana, concebeu maneiras específicas de violência, entre elas, a chamada violência epistêmica embutida nas armadilhas preparadas pelo racismo e sexismo: desde sabotar nosso acesso aos espaços de poder até invalidar e rotular nossa produção intelectual de não científica. Ela critica a violência epistêmica em espaços acadêmicos, culturais e artísticos.

Um *modus operandi* que alcança os espaços acadêmicos, culturais e artísticos, entre outros, e retira todo o potencial epistemológico de nossa produção de conhecimento sob o argumento de ser “muito pessoal”; “muito emocional”; “muito específico”. (GRADA KILOMBA, 2016, grifos da autora). Essa abordagem desvaloriza a subjetividade, as experiências individuais e as emoções como elementos legítimos na construção do conhecimento.

Tradicionalmente, a produção de conhecimento tem sido baseada em uma abordagem objetiva e distanciada, buscando uma suposta neutralidade e universalidade do sujeito que produz. No entanto, essa abordagem muitas vezes negligencia a complexidade da experiência humana e a diversidade de perspectivas de diferentes grupos. Isso enriquece o discurso acadêmico e intelectual, reconhece que somos seres situados em contextos sociais, culturais e históricos específicos. Nossas experiências

¹³⁰Ver entrevista concedida em <https://www.geledes.org.br/o-brasil-ainda-e-extremamente-colonial/> acessado em fevereiro de 2018.

individuais e coletivas moldam nossa percepção e interpretação do mundo, trazendo uma perspectiva única para a construção do conhecimento. Esse movimento vem sendo feito por escritoras e intelectuais negras latino-americanas e caribenhas, em particular, brasileiras e porto-riquenhas.

Isto posto, conforme nos relembra a filósofa negra brasileira Djamila Ribeiro (2017, p. 89), para além da anulação, desqualificação e deslegitimação desse conhecimento, ocorre a imposição de uma epistemologia eurocentrada, a chamada “epistemologia dominante”. Ainda observa que “a própria conceituação ocidental do que seria uma intelectual” que “faz com que esse caminho se torne ainda mais difícil para mulheres negras”. (RIBEIRO, 2017, p. 28)

Por outro lado, no aprofundamento desse debate, apesar de Boaventura de Sousa Santos (2007) apresentar contribuições sobre o tema, é relevante destacar como essa violência epistêmica pode ser encarada no âmbito de uma filosofia negra assentada. Nesse sentido, a filósofa negra brasileira Sueli Carneiro (2005), o filósofo sul-africano Mogobe Ramose (2011) e o filósofo negro-brasileiro Renato Noguera (2011) chamam esse *modus operandi* de “epistemicídio”, cuja prática culmina no silêncio e na morte de formas de conhecimento e epistemologias negras assentadas. Nesse momento, para entender o epistemicídio, cito a filósofa negra brasileira Sueli Carneiro.

[...] o epistemicídio constitui num dos instrumentos mais eficazes e duradouros da dominação étnica/racial, pela negação que empreende da legitimidade das formas de conhecimento, do conhecimento produzido pelos grupos dominados e, conseqüentemente, de seus membros enquanto sujeitos de conhecimento. Sendo, pois um processo persistente de produção da inferioridade intelectual ou da negação da possibilidade de realizar as capacidades intelectuais, o epistemicídio nas suas vinculações com a racialidades realiza, sobre seres humanos instituídos como diferentes e inferiores constitui, uma tecnologia que integra o dispositivo de racialidade/ biopoder, e que tem por característica específica compartilhar características tanto do dispositivo quando do biopoder, a saber, disciplinar/ normatizar e matar ou anular. (CARNEIRO, 2005, p. 96-97).

Portanto, Carneiro advoga que falar em violência epistêmica remonta aos processos epistemicidas a que foram submetidas às populações negras na diáspora antes e depois da colonização na América Latina e Caribe. Ou seja, a uma invisibilidade, um apagamento, uma recusa à produção de conhecimento seja qual for o seu marcador enunciativo: negra, africana, afro-brasileira e afro-caribenha. Basta marcar “um lugar de fala” negro assentada. (RIBEIRO, 2017).

Violência epistêmica denunciada por várias escritoras e intelectuais negras diaspóricas: em *Racismo e Sexismo na cultura brasileira* de Lélia Gonzalez (1984); em *Intelectuais Negras* de bell hooks (1995); *Dos sorrisos as falas de Conceição Evaristo* (2009); *Sobre Piel e Papel* de Mayra Santos-Febres (2010); em *Aprendendo com a outsider within: a significação sociológica do pensamento feminista negro* de Patrícia Hill Collins (2016); *Quem disse que meu lugar é só na cozinha?* Esmeralda Ribeiro (2016); somente para citar alguns trabalhos.

Segundo Lélia Gonzalez (1984), há um imaginário social que aprisiona as mulheres negras nas representações de mulata, doméstica ou mãe preta. No diálogo entre intelectuais diaspóricas, bell hooks (1995, p. 469) diz que “os corpos femininos negros são postos numa categoria em termos culturais, tida como bastante distante da vida mental”. Logo, estereótipos sexistas e racistas imprimem na consciência coletiva aspectos de sujeição e objetificação sexual: “só corpo sem mente”.

Desse modo, será possível responder nas páginas seguintes como esse epistemicídio e violência epistêmica, levados a cabo, engendraram uma hegemonia de produção e supervalorização de alguns saberes. Também como podemos observá-los na atribuição do papel de sujeito cognoscente do reconhecimento de quem pode ser ou não considerado/a um/a intelectual numa sociedade. Em princípio, retomemos a palestra-performance de Grada Kilomba:

[...] Todo semestre, no primeiro dia do meu curso, direciono algumas questões à turma. Primeiro nós contamos quantas pessoas temos na sala para ver quantas serão capazes de responder. Quando eu começo a fazer questionamentos simples como: o que foi a conferência de Berlim em 1884–5? Quais países africanos foram colonizados pela Alemanha? A colonização alemã no continente africano durou quanto tempo, no fim das contas? Então concluo com questionamentos mais específicos, tais como: **quem foi à rainha Nzinga? Quem escreveu Pele negras, máscaras brancas? Ou: quem foi May Ayim?**(GRADA KILOMBA, 2016, grifos meus).

Para muitas escritoras e intelectuais negras diaspóricas, adentrar no campo intelectual exige transgredir fronteiras simbólico-discursivas, uma vez que com a nossa práxis negra assentada inclui (corpo, gestos, voz, teoria e experiências). Dessa forma, “ameaçamos o *status quo*, o que torna difícil receber apoio e endosso necessário” das instâncias de legitimação. (hooks, 1995, p. 469). Além disso, por causa de uma herança escravocrata, os lugares sociais naturalizados pelo racismo e sexismo para as mulheres negras (enquadradas apenas como amas de leite e mucamas, hoje, cozinheiras, governantas, lavadeiras, babás), disseminaram uma imagem de uma pseudo incapacidade.

Para hooks (1995, p. 468), esta desvalorização do trabalho intelectual ou práxis intelectual negra acontece, em particular, com sujeitos oriundos de grupos marginalizados. Assim, elas estão trabalhando em espaços de poder-saber (faculdades e universidades) enfrentam um mundo que os de fora poderiam imaginar que acolheria nossa presença. Contudo, na maioria das vezes, encaram nossa intelectualidade como suspeita.

A partir da fala de hooks, na palestra-performance *Quem pode falar?*, noto que Grada Kilomba faz algumas perguntas interessantes: que conhecimento tem sido parte das agendas acadêmicas?. Quais conhecimentos não fazem parte? Que conhecimento é esse? Por ora, vou tentar responder uma delas. Em seguida, ela narra uma situação bastante emblemática relativa à “violência epistêmica”. (CASTRO-GOMEZ, 2015).

No cenário acadêmico, é comum o desconhecimento dos estudantes brancos e de alguns estudantes negros acerca da história, da trajetória e da produção intelectual negra: [...] não surpreende que a maioria das/os estudantes brancas/os não consigam responder às questões, [...] cujo conhecimento tem sido escondido se tornam visíveis, enquanto aqueles que são sempre visíveis se tornam invisíveis. (KILOMBA, 2016). Assim, penso que já enfatizamos porque isso acontece, mas podemos insistir com essa questão.

Essa é uma experiência que faz parte do cotidiano da maioria de professores/as negros/as que atuam dentro e fora dos espaços acadêmicos, bem como emerge do relato de estudantes negros/as sobre a formação recebida. Em que pese à constatação, as epistemologias negras assentadas são negadas nos currículos oficiais das universidades e das escolas básicas. Nega-se a participação e a capacidade dos povos não brancos de produzir saber.

[...] Em meio a essas salas, nós temos sido construídas/os como objetos, mas nós raramente temos sido sujeitos. Nesse sentido, a academia não é nem um espaço neutro nem simplesmente um espaço de conhecimento e inteligência, de ciência e compreensão; a academia é também um espaço de V-I-O-L-E-N-C-I-A. (KILOMBA, 2016).

Quem está às margens?

Antes de conhecer os escritos de Grada Kilomba, jamais tinha lido nada sobre a intelectual negra-alemã May Ayim (Hamburgo, 3 de maio de 1960 – Berlim, 9 de agosto de 1996), nascida Sylvia Andler, que se tornou símbolo do movimento negro. Escritora, poeta e professora, Ayim destacou-se por seu ativismo e resistência ao

racismo. Filha de um estudante de medicina de Gana e mãe alemã, May foi adotada por um casal alemão branco ainda bem jovem. Exposta a castigos físicos, foi expulsa de casa pelos pais aos 19 anos. Após se reencontrar com a família biológica do pai em Gana, em 1992, ela passou a assinar como May Ayim, para reverenciar suas raízes africanas. Sua tese ganhou reconhecimento na Universidade de Ratisbona, pois ergueu discussões pertinentes a respeito do racismo na Alemanha, a situação da população afro-alemã, sua identidade, sua luta por mais direitos. Na discussão, orientava que os afro-alemanes adotados a se reconectarem com seus ancestrais, bem como a redescobrirem suas origens. May Ayim ajudou a fundar a Initiative Schwarze Deutsche (Iniciativa para Pessoas Negras na Alemanha), da qual a escritora afro-americana de descendência caribenha Audre Lorde era uma das figuras mais conhecidas. (18 de fevereiro de 1934 - 17 de novembro de 1992).

Que conhecimento tem feito parte das agendas acadêmicas?

Se me permite, vou interromper o fluxo de discussão sobre violência epistêmica nas universidades e outros espaços de saber-poder. A academia é um espaço fundamental, estratégico e importante, mas ele não é o único em que as mulheres negras praticam e atuam como intelectuais. No tópico *Escritas de adjá*, meu interesse é reforçar esse argumento com as Ialorixás e escritoras¹³¹. Nessa rota, mencionaria nomes e trajetórias de intelectuais brancos, os quais, de modo bastante questionável, na maioria dos estudos consultados, seriam os únicos a contribuir para formar uma noção sobre o que ser um intelectual. Reconhecemos a importância desse conhecimento para a formação de um pensamento crítico sobre temática. Mas, identificamos os critérios utilizados para definir quem pode ou não ser um intelectual.

Numa encruzilhada de distintas definições, é uma tentativa de construir uma análise que tem como fundamento epistêmico alcançar a produção de conhecimento de escritoras e intelectuais negras diaspóricas latino-americanas e caribenhas. Vou chamar essa produção de conhecimento de práxis negra assentada. Trata-se de uma chave epistemológica para se referir a uma abordagem artística, intelectual e cultural que possui as suas raízes nas experiências e expressões da cultura negro-africana.

¹³¹ Numa brevíssima menção, vou começar por compreender a palavra (discurso/contexto) e, em seguida, me voltar ao assunto mais específico dessa narrativa. Advirto, porém, que meu interesse não é reproduzir uma história dos intelectuais ou história intelectual, bem como me deter sobre a origem da palavra, até porque, em tese, perderia o fluxo do meu argumento, inclusive com divagações desnecessárias.

Práxis negra assentada

Assim sendo, essa práxis, ou prática intelectual, pode envolver uma série de elementos, como a valorização da ancestralidade negro-africana, a reafirmação da identidade negra, a denúncia das opressões enfrentadas pela comunidade negra e a busca por uma transformação social. Ela também está enraizada nas vivências e histórias da população afrodiáspórica. Ela pode englobar diversas formas de expressão, como literatura, música, dança, artes visuais, teatro e outras manifestações culturais de autoria negra.

Na mesma medida, a práxis de escritoras e intelectuais negras pode ser uma estratégia para preservar as tradições ancestrais, mas também de inovar e criar novas narrativas que reflitam as realidades contemporâneas da comunidade negra. Desse modo, ela pode ser entendida como um movimento cultural, intelectual e artístico que busca amplificar as vozes negras. Essa abordagem epistemológica reconhece a importância de olhar para a cultura negro-africana como uma fonte de conhecimento criativa de resistência, criatividade e inspiração, que valoriza a contribuição histórica e presente da comunidade negra para a sociedade em geral.

O que é ser uma intelectual?

Trata-se, em suma, de elaborar uma genealogia que considero lacunar e/ou muito precária, mas, que pretende sustentar o objetivo de revelar as motivações iniciais para o surgimento/aparecimento desse enredo. Talvez, não seja uma genealogia em termos foucaultianos, mas fragmentos recuperados para funcionar como horizonte. Delinear o desenvolvimento da questão do intelectual e funcionar como um contra-dispositivo ao epistemicídio: uma definição, sua motivação, sua função e suas implicações.

Ao levar em conta dimensões mais gerais, numa gênese improvisada e pragmática, o contexto e as circunstâncias, pretendemos realizar um esboço para uma possível interpretação do gesto, da ação-prática, de maneira mais restrita nesse debate acerca do intelectual e, posteriormente, da práxis intelectual negra assentada e seus assentamentos de resistência. Logo, faço um alerta de que não irei percorrer a crise de representação do intelectual; as mudanças de atribuição; a sua subordinação ao pensamento político e abnegação aos princípios morais criticados por Julien Benda (1927); o aparecimento e o desaparecimento do intelectual engajado no pós-guerra;

assim como não mencionarei outras ocorrências históricas durante a modernidade; exceto o que tem a ver com o trabalho de escritoras e intelectuais negras diaspóricas nas Américas.

Assim sendo, de forma didática, o termo “intelectual” teve origem na França, de fins do século XIX, durante o escândalo político do oficial judeu Alfred Dreyfus (1859-1935)¹³². Este caso ganhou repercussão no dia 13 de janeiro de 1898, após um texto indignado e denunciatório do escritor Émile Zola (1840-1902), que publicou a famosa carta aberta *J'accuse*, no literário *L'Aurore*, destinada ao presidente Félix Faure (1841-1899). Com a publicação do texto, pequenos protestos – posteriormente chamados de *Manifeste des intellectuels* (Manifesto dos intelectuais) – ocuparam as páginas de *L'Aurore*.

Quem é autorizado a ter conhecimento?

A partir de então, embora tenha adquirido um caráter polissêmico e distintos modelos de representação, a palavra “intelectual” faz o seu aparecimento na história, passando a ser utilizada para se referir às pessoas que pensam criticamente a sociedade. Normalmente, são pessoas que desempenham as seguintes funções públicas: escritores, músicos, cientistas, professores, médicos etc. Pessoas que se utilizam de seu prestígio para intervir no debate público e defender valores universais (justiça e verdade, em particular).

Retornado ao caminho inicial, aparecem listas de apoio a essa iniciativa assinada por Zola: escritores [...], um músico [...], cientista [...], mas também professores, estudantes, arquitetos, advogados, médicos, etc. (WOLFF, 2006, p. 47). Por consequência do episódio Dreyfus, os intelectuais são reconhecidos como “todos aqueles que, exercendo um trabalho de pensadores e já tendo adquirido uma certa notoriedade, se colocam a serviço da comunidade nacional em nome de princípios universais”. (SILVA, 2002, p. 15-16).

Na visão ocidental encarnada em Émile Zola, os intelectuais falam em nome da “verdade” e da “justiça”, “como forma de percepção do mundo social e como categoria política”. Assumindo a forma de protestos e de indagações, a intervenção dos

¹³²A revisão do processo de Dreyfus, oficial judeu injustamente condenado por alta traição, aparecem listas de apoio a essa iniciativa assinada por escritores [...], um músico [...], cientista [...], mas também professores, estudantes, arquitetos, advogados, médicos, etc. É Maurice Barrès, antidreyfusista, que qualifica essa iniciativa, por derrisão, de “protesto dos intelectuais”, palavra nova e que se quer pejorativa, mas que é imediatamente retomada pelos interessados. (WOLFF, 2006, p. 47).

intelectuais nos espaços públicos ocorre “por meio de petições, manifestos, artigos em jornais, revistas etc.”. (SILVA, 2002, p-16).

Para tanto, relendo esse contexto, *Francis Wolff* (2006, p. 47) diz que “[...] deve haver três condições, [...] para que haja intelectuais: um certo tipo de sujeito social, um certo tipo de objeto (o universal) e um certo espaço onde ele possa se exprimir”. Adquirem uma nova função social: “são defensores de valores e causas universais”. (SILVA, 2002, p. 15-16, grifos da autora).

[...] assim, o neologismo “intelectual designa, originalmente, uma vanguarda cultural e política que ousava desafiar a razão do Estado. Essa palavra, que poderia ter desaparecido após a revolução do Caso Dreyfus, integrou-se à língua francesa. Continuando a designar um grupo político, o substantivo “intelectual” qualifica sobretudo uma atitude e uma maneira de se posicionar no mundo. No entanto, se a acepção desse conceito perdura, em contrapartida, os modelos de representação intelectual se transformam em decorrência de mutações históricas. (SILVA, 2002, p. 15-16, grifos da autora).

A tentativa de revisitar um contexto é simplesmente para compreender outros acontecimentos. Nessa concepção - mas dando ênfase para as especificidades, é evidente que essa história (ainda que numa rápida visita) já foi contada e repetida inúmeras vezes. É aquela que somos obrigados/as a conhecer e a tomar como referência, mas que podemos também desler, reler e acrescentar outros elementos históricos, inclusive outros nomes e trajetórias invisibilizadas.

Desse ponto, ao deixar de lado as análises meramente descritivas, quem mais se dedicou ao estudo do tema foi o filósofo, cientista social, marxista italiano, Antonio Gramsci (1891-1937), ao produzir inúmeros escritos contidos nos *Cadernos do cárcere* (1929 e 1935) sobre conflito de classes na sociedade moderna e a relevância da ação do intelectual, inspirados no Marxismo. Gramsci pensou o intelectual inserido num contexto social, vinculado a um modo de produção que ele denominou de “orgânico”. E asseverou: [...] “todos os homens são intelectuais, poder-se-ia dizer então; mas nem todos os homens desempenham na sociedade a função de intelectuais”.

No tratamento do campo reflexivo da questão dos intelectuais, Gramsci elabora uma interpretação original da função dos intelectuais, ao definir duas categorias de intelectuais: o orgânico e o tradicional. O intelectual orgânico é aquele que provém de sua classe social de origem e a ela mantém-se vinculado ao atuar como porta-voz da ideologia e interesse de classe. Já o intelectual tradicional é aquele que se vincula a um determinado grupo social, instituição ou corporação e que expressa os interesses particulares compartilhados pelos seus membros.

Decerto, por muito tempo, a figura do intelectual recebeu um tratamento de maneira mistificada pela sociedade, pois havia no senso comum um entendimento que considerava o trabalho intelectual como um afazer supra-humano, atribuído a poucos, em sua maioria, homens brancos.

A partir daí, importa tematizar o trabalho (práxis) de escritoras e intelectuais negras diaspóricas e seus saberes insurgentes. O trabalho intelectual de mulheres negras que é um instrumento de resistência à exploração colonial, o qual tem sido formulado tanto dentro como fora do campo literário. Pensando no trabalho intelectual da mulher negra, Djamila Ribeiro (2017) afirma que:

[...] não poder acessar certos espaços, acarreta em não se ter produções e epistemologias desses grupos nesses espaços; não poder estar de forma justa nas universidades, meios de comunicação, política institucional, por exemplo, impossibilita que as vozes dos indivíduos desses grupos sejam catalogadas, ouvidas [...] O falar não se restringe ao ato de emitir palavras, mas de poder existir. Pensamos lugar de fala como refutar a historiografia tradicional e a hierarquização de saberes consequente da hierarquia social. (RIBEIRO, 2017, p. 64).

De um caráter incômodo, da tomada de consciência de nossa condição sociopolítica, mas, especialmente, de nosso lugar de fala, escritoras e intelectuais negras diaspóricas vislumbram uma reviravolta epistêmica através de um conjunto de pensamento que resulte numa práxis e outra produção de conhecimento para descolonizar os saberes e desestabilizar, assim, a “epistemologia dominante”. (RIBEIRO, 2017, p. 25-27).

Por fim, na práxis intelectual negra ou práxis de escritoras e intelectuais negras diaspóricas, “los saberes ancestrales tienen el estatus de conocimientos científico”. (WALSH, 2008, p. 145). Segundo Walsh (2008, p.131), enquanto intelectuais, podemos transgredir, interromper, incidir e “in-surgir” ao poder-saber. Logo, podemos promover o enlace dos “conhecimentos ancestrales” com outros saberes, entre eles, os saberes acadêmicos.

Por que eu não posso ter outra narrativa?

Voltemos aos questionamentos de Grada Kilomba: qual conhecimento tem feito parte das agendas e currículos oficiais? A quem pertence este conhecimento? Quem é reconhecido/a como alguém que tem conhecimento? E quem não é? Quem pode produzir conhecimento? Quem pode performá-lo? E quem não pode?

Enquanto na França dos finais do século XIX, o romancista francês Emile Zola tipifica o termo intelectual, referindo-se a um grupo específico de pessoas públicas que podem ser chamadas de intelectuais, ocupar o espaço público em defesa de uma causa ou de uma ideia, entre eles, filósofos, escritores, livres pensadores e etc, abrindo espaço para o surgimento da figura do intelectual público e moderno, de outro lado, no interior dessa paisagem, quero citar a presença de outros atores e questionar suas ausências históricas.

Em 1851, a afro-americana Sojourner Truth (Isabella Baumfree), fazia um discurso histórico na *Women's Rights Convention*, no qual indagou sobre os privilégios das mulheres brancas nos Estados Unidos: *Ain't I a Woman?*. Truth dedicou toda sua vida em prol das causas abolicionistas, direitos das mulheres, escravidão e direitos humanos etc. Escritora, palestrante, ativista dos direitos das mulheres, deixou um legado importante para organizar o trabalho intelectual de mulheres negras. E o que dizer do pioneirismo da escritora negra brasileira Maria Firmina dos Reis com o romance *Úrsula* em 1859? E o que dizer tantos outros/as escritores/as negros/as, ativistas, pensadores/as e professoras/as?

“Quem é reconhecido/a como alguém que tem conhecimento?”, questiona Grada Kilomba (2016): Sojourner Truth; Maria Firmina dos Reis; Frederick Douglas; Luiz Gama; Lima Barreto; James Baldwin; Malcolm X; Léopold Sédar Senghor; Aimé Césaire; Frantz Fanon; Julia Constancia Burgos García; Édouard Glissant; W. E. B. Du Bois; Joan Murrell Owens; Mãe Menininha do Gantois; Margaret James Strickland Collins; Abdias do Nascimento; Auta de Souza; Gloria Twine Chisum; Domingos Caldas Barbosa; Amílcar Cabral; Patrice Lumumba; Jewel Plummer Cobb; Lélia Gonzalez; Beatriz do Nascimento; Bessie Blount Griffen; Mae Jemison; Patrícia Bath; Sônia Guimarães; Patricia Suzanne Cowings; Joel Rufino Araújo; Clóvis Moura; Alice Ball; Annie Easley; Mamie Phipps Clark; Valerie Thomas; Jane Wright; Marie M. Daly; Jeanne Spurlock; Katherine Johnson; Marcus Garvey; Carolina Maria de Jesus; Flemma Pansy Kittrell; Ruth Winifred Howard; Christine Concile Mann Darden; Betty Harris; Jessie Isabelle Price; Gladys W. Royal Shirley; Ann Jackson; David Mandessi Diop; Patrick Chamoiseau; Suzanne Césaire; Maryse Condé; Guerreiro Ramos; Paulette Nardal; Audre Lorde; Cheikh Anta Diop, entre tantos/as outros/as, de uma lista extensa de escritores/as, artistas, cientistas, teóricos, filósofos, antropólogos, pensadores/as e intelectuais negros/as.

Ao buscar informações sobre algumas biografias, muitos/as são apresentados/as como militantes, líderes de movimentos revolucionários, ativistas e até pensadores negros. Quase nunca são chamados de intelectuais ou mesmo de intelectuais negros. Apesar de suas contribuições em todos os campos da produção científica (astronomia, física, artes, literatura, filosofia, matemática, antropologia, teoria literária, medicina, política, sociologia, história, etc.), em sua maioria, não obtiveram reconhecimento por suas contribuições epistêmicas e teóricas.

Todavia, se tivermos uma “concepção mais alargada e menos estereotipada de militância ou ativismo”, que nos possibilite “extrapolar”, conforme orienta Nilma Lino Gomes (2010, p.507), será possível entender “a atuação de intelectuais negras/os que optaram por produzir conhecimento” sobre as relações raciais dentro e fora dos espaços acadêmicos. Entendendo a militância negra e ativismo como produção do conhecimento que não se esgota em si mesma, mas “propõe reflexões teóricas que induzem a ações emancipatórias e de transformação da realidade”. (GOMES, 2010, p. 507)

Em diferentes contingências históricas, por causa do racismo, do sexismo, de uma postura assumidamente crítica, muitos/as intelectuais negros/as foram esquecidos/as, silenciados/as, invisibilizados/as. Minha geração tem desarquivado nomes e reconhecido suas contribuições. Por outro lado, diante da imensa contribuição, interessados/as em outras narrativas, temos sido educados/as a chamá-los/as de intelectuais, bem como a reconhecê-los/as.

Visando intervir no debate público sobre temas como racismo, sexismo, negritude, colonialismo, diáspora, entre outros, promoveram a perturbação do *status quo*, (SAID, 2003, p.10). Em busca do bem viver, essas vozes de assentamento da práxis intelectual negra ousaram/ousam defender valores (justiça e verdade, em particular) e, de forma radical, arquitetaram a base necessária para o surgimento de uma forma de conhecimento que chamamos também de epistemologias negras.

Muitos/as intelectuais negros/as de forma *outsider* (SAID, 2003, p.17), ousaram/ousam manter independência diante das pressões do poder para manifestar suas críticas e suas posições políticas. Eles/as também ousaram/ousam se posicionar ao lado dos elos considerados mais subalternizados das sociedades e investir num conhecimento nem sempre reconhecido pelos espaços acadêmicos. Experimentaram o exílio, a marginalidade ou foram excluídos/as como uma maneira de impedir que se formassem e surgissem outras narrativas.

Lendo Edward Said (2003, p. 17), compreendi que eles/as ousaram “rastrear fontes alternativas, exumar documentos enterrados, reviver histórias esquecidas (ou abandonadas)”, aproveitando as raras oportunidades que se tem para falar e “cativar a atenção do público”. Durante a criação e estilo, optaram pelo debate com seus oponentes, pela “frontalidade”, ao invés da hesitação e o gaguejo. Uma “condição solitária” e dramática, melhor do que “tolerância gregária para com o estado das coisas”.

Desde o século XIX, conforme já disse, muitos/as intelectuais homens e mulheres ousaram/ousam dizer a “verdade ao poder”. Na visão do pensador palestino todos/as atuam como “verdadeiros intelectuais”. (SAID, 2003, p. 21). Produziram epistemologias e epistemologias negras em contextos históricos e políticos bastante problemáticos. Articularam condições sociopolíticas para o surgimento de novas gerações de intelectuais negros/as, entre eles/elas: Esmeralda Ribeiro, Conceição Evaristo, Mayra Santos-Febres e Yolanda Arroyo-Pizarro.

Em outro estudo, de acordo Bobbio (1997, p.116), entre o pensamento e a ação, “a ousadia das ideias, o espírito crítico, a propensão da inovação”, no intuito de relacionar teorias que desconstruíram visões essencialistas: “[...] uma das funções principais dos intelectuais, se não a principal, é a de escrever.” (BOBBIO, 1997, p. 67). Além de escrever, os intelectuais são sujeitos com vocação para arte de falar e ensinar. Nós, intelectuais negras, sabemos utilizar essas ferramentas: a fala, a escrita, a voz, o corpo etc. E ainda temos por nós a força da nossa ancestralidade através dos orixás e os ancestrais.

Na cartografia apresentada anteriormente, muitos/as intelectuais negros/as mencionados/as escreveram obras de diferentes gêneros: textos teóricos (ensaios e artigos); textos ficcionais (romances, contos, poesias); biografias, diários, cartas, autobiografias; textos jornalísticos. Por outro lado, desenvolveram experimentos científicos e fórmulas matemáticas etc. as quais contribuíram para a cura de doenças (hanseníase, câncer, por exemplo), ajudaram a construir usinas elétricas e baterias eletrônicas¹³³.

¹³³Cito as trajetórias de Mae Jemison (1956), física, engenheira, professora e astronauta que foi a primeira mulher negra a viajar o espaço. Jane Wright (1919-2013), oncologista que foi essencial no desenvolvimento de tratamentos contra o câncer. Marie M. Daly (1921-2003), química cuja pesquisa sobre a ligação entre colesterol alto e artérias entupidas foi vital para compreender os ataques cardíacos. Primeira mulher negra a obter o título de doutorado em química nos Estados Unidos. E quanto à escritora, professora, estudiosa, surrealista caribenha, ativista anticolonial e feminista Suzanne Césaire nascida na Martinica (França)? Foi apenas ex-companheira de Aimé Césaire? E as suas contribuições e obras?

Então, quem não pode falar? Quero completar essa discussão sobre produção do conhecimento e violência epistêmica quando Grada Kilomba (2019) afirma que é preciso “descolonizar o conhecimento significa criar novas configurações de conhecimento e de poder”. No movimento com Grada, além da descolonização do pensamento, queremos que a nossa produção de conhecimento circule em todos os espaços e não seja adjetivada como “uma intelectualidade suspeita”. (HOOKS, 1996,p. 467).

Logo, a máscara é uma metáfora utilizada para mencionar o projeto colonial de dominação e violência epistêmica infligida aos nossos saberes. Para não me esquecer, essa máscara era imposta à nossa ancestral Anastácia. No atual contexto, assevera Conceição Evaristo (2017)¹³⁴, o silêncio imposto a essa antepassada e a tantas outras mulheres africanas e negras “se reverbera em grito”: em Ilá. Por este motivo, “nós aprendemos a falar através pelos orifícios das máscaras”. E falamos com tanta veemência com os assentamentos de resistência.

No tocante a essa junção entre pensamento e práxis negra, Esmeralda Ribeiro, Conceição Evaristo, Mayra Santos-Febres, Yolanda Arroyo Pizarro indagam em que medida a escrita literária e a crítica podem atuar para reverter o “epistemicídio” (CARNEIRO, 2005) e o racismo epistêmico de (GROSFOGUEL, 2007). Do mesmo modo, movidas por uma potência, essas postulações são importantes para criar artifícios para se conjugar novos enunciados, sem, entretanto, esquecer a “máscara” e a violência epistêmica imposta aos saberes de escritoras e intelectuais negras latino-americanas e carienhas.

¹³⁴Em *Nossa identificação não pode ficar fora da literatura*. Refiro-me à entrevista conhecida em <https://www1.folha.uol.com.br/ilustrada/2017/07/1905680-nossa-identificacao-nao-pode-ficar-fora-da-literatura-diz-conceicao-evaristo.shtml/> Acessado em outubro de 2018.

4.2 No algarido do mundo

Ser intelectual é exercer diariamente **rebeldia contra conceitos** assentados, tornados respeitáveis, mas falsos. É, também, aceitar, o **papel de criador e propagador do desassossego** e o papel de **produtor de escândalo, se necessário** (SANTOS, 1997, p. 18, grifos meus)¹³⁵.

Um papel para mulheres negras intelectuais é o de produção de fatos e de teorias sobre a experiência de mulheres negras que vão elucidar o ponto de vista de mulheres negras para mulheres negras. (COLLINS, 2016, p.21).

Esse momento exige dos intelectuais negros [...] comprometidos com a luta pela superação do racismo não apenas uma intervenção política, mas também a **produção de novos conhecimentos, novas formas de investigação, novas demandas acadêmicas** e uma ação mais organização dentro e fora da universidade, dentro e fora da esfera do Estado. (GOMES, 2010, grifos meus).

As falas em epígrafe tematizam a questão da práxis negra intelectual em diáspora. Em seus contextos específicos, Milton Santos (1997), Nilma Lino Gomes (2010) e Patrícia Hill Collins (2016), pensadores/as negros/as contemporâneos/as, ajudam-me a costurar e, ao mesmo tempo, tecer entendimentos para sustentar um caminho argumentativo sobre o papel e função do/a intelectual negro/a. De forma estratégica e criativa, dialogo com essas perspectivas epistemológicas para que se possa, a partir de agora, realizar algumas indagações.

É possível definir o que é ser uma intelectual negra? Como se organiza (m) e como atua (m)? Qual sua função na sociedade? Como definir uma práxis de intelectuais negras? Como delimitá-la, distingui-la da práxis de outros/as intelectuais... Na ação, na produção das ideias, do conhecimento (ou do pensamento), das epistemologias? Como proceder a articulação entre teoria, prática ou práxis? Seus esquemas cognitivos de percepção do/sobre o mundo? Como formular uma abordagem em níveis teóricos e históricos? Como pensar suas produções epistêmicas? Existe um projeto político, ético-epistêmico?

Dessa forma, na tentativa de responder a esse conjunto de indagações, busco apoio nas abordagens teórico-críticas. De início, trazemos à baila o pensamento de Cornel West (1985), seguido por bell hooks (1995), Nilma Lino Gomes (2010) e Edward Said (1993), e, finalmente, citamos textos (contos, ensaios e artigos) de

¹³⁵ Fragmento do discurso proferido durante a cerimônia de recebimento do título de Professor Emérito da Faculdade de Filosofia, Ciências Humanas, Letras e Artes da USP (FFLCH/USP). Na noite de 28 de agosto de 1997, o geógrafo afro-baiano sobre a presença dos intelectuais negros no espaço acadêmico.

Esmeralda Ribeiro, Conceição Evaristo, Mayra Santos-Febres e Yolanda Arroyo-Pizarro, os quais estão articulados às nossas proposições. Por conseguinte, colocaremos nesse texto-alguidar ou texto-agdá reflexões acerca do conceito de intelectual. Também cogitamos como forma de desvio pensar na existência de uma intelectualidade negra latino-americana e caribenha.

Do ponto de vista teórico, o ensaio *Dilema do intelectual negro* de Cornel West (1999) aposta na criação de novas formas de conhecimento e nos ajuda na compreensão acerca do intelectual negro insurgente. Fundamentalmente, buscamos compreender o que vai além do que está escrito, por isso, nomeamos de práxis de escritoras e intelectuais negras diaspóricas. Ao anunciar essa perspectiva, explica que esse movimento só pode ser feito se intelectual ao assumir uma postura insurgente. Como West destaca, enquanto intelectuais negros/as, devemos ser capazes nos desviar a sintaxe e da norma. Por essa razão, precisamos produzir de visões de mundo e epistemes que conseguem provocar o mundo burguês.

Nesse texto, o autor afro-americano reflete acerca das problemáticas para se constituir um intelectual negro na contemporaneidade. Ao apresentar um entendimento sobre essa questão e outras que iremos desdobrar sobre o “intelectual insurgente”, considera que “a forma como alguém se torna intelectual é altamente problemática”. “É uma situação objetiva, criada por circunstâncias que não escolhemos”. (WEST, 1999, p.301-302).

Em particular, os intelectuais negros se formam na academia e nas subculturas letradas: “a arte, a cultura e a política”. São escritores/as, pintores/as, artistas e ativistas etc. Diante das condições sócio-políticas colocadas, por causa de suas escolhas, West ainda afirma que se tornar um intelectual, é “um ato de marginalidade auto-imposta”. (WEST, 1999, p. 301-302). Essa marginalidade auto-imposta ocorre por motivos variados.

Dito isto, da perspectiva de um intelectual afro-americano, West observa as diversas razões pelas quais muitos negros/as escolhem se tornar intelectuais. Em muitos casos, porém, “essas razões podem ser traçadas como tendo uma raiz em comum”. Isso pode ocorrer através de uma conversão feita pelos pares. Nas atividades ligadas à docência, leitura e escrita. Podem ocorrer na atuação em movimentos sociais, movimentos feministas ou movimentos negros. Ou ainda na experiência orgânica com o ativismo visando “a melhoria política do povo negro (e com frequência para outros oprimidos)”. (WEST, 1999, p. 302).

[...] Os motivos pelos quais algumas pessoas negras escolheram tornar-se intelectuais são diversos Mas na maioria dos casos podem remontar a uma raiz comum uma experiência tipo conversão religiosa com um professor ou colega muito influente que nos convenceu a dedicar a vida a atividades de leitura escrita e conversa pelo prazer individual e pessoal e ascensão política dos negros (e muitas vezes outros oprimidos). (hooks, 1995, p. 464-465).

Ao elencar alguns pontos comuns com hooks, West destaca uma função importante desempenhada pelas/os intelectuais negras/os na sociedade: “melhoria política do povo negro e com frequência defesa do povo negro oprimido”. (WEST, 1999, p. 302). Contudo, o autor chama atenção de que, nesse caso, “o modelo burguês de atividade intelectual é problemático”, porque impõe regras a atividade intelectual negra. (WEST, 1989, p. 307).

Por causa da herança racista, exige-se da/o intelectual negra/o que demonstre “habilidade e capacidade para raciocinar logicamente, pensar coerentemente e escrever lucidamente”. (WEST, 1999, p. 307). Isso determina o tipo de conhecimento a ser produzido, o modelo de escrita a ser adotado, o que gera impacto sobre as ideias. Esse padrão controla os nossos gestos/corpos, disciplina os conteúdos e, finalmente, busca normatizar “o caráter da atividade intelectual negra”. (WEST, 1999, p. 307).

Essas são formas de legitimação do modelo burguês: controle do conteúdo, da linguagem, dos corpos, dos gestos, da escrita, dos saberes, da autoria, dos temas etc. A colonialidade do saber-poder observada pelo intelectual peruano Anibal Quijano (2005, p. 342) em *Colonialidade e Eurocentrismo na América Latina*, é a manifestação da hierarquia racial e epistêmica imposta aos não brancos. E acrescenta: “[...] La colonialidade es uno de los elementos constitutivos y específicos del patrón mundial de poder capitalista”.

De acordo com Quijano, a colonialidade do saber-poder está nas situações coloniais de dominação/exploração. Ao fim, somente os intelectuais brancos possuem titulação e legitimidade suficiente para falar. Somente os brancos estariam no centro do intelecto. Nesse caso, a capacidade intelectual e a legitimidade para falar sobre determinados assuntos estão vinculadas à cor da pele de uma pessoa. Assim sendo, a inteligência e o conhecimento também são exclusivos de uma única raça ou grupo étnico.

Tal como explica Ramón Grosfoguel (2007, p. 32), a colonialidade do poder é a responsável pelo “racismo epistêmico”. O racismo epistêmico considera “os conhecimentos não-ocidentais como inferiores aos conhecimentos ocidentais”.

Privilegia “os pensadores e teorias ocidentais, sobretudo aquelas dos homens europeus e/ou euro-norte-americanos”. Opera com uma “tradição de pensamento e pensadores dos homens ocidentais (que quase nunca inclui as mulheres)”. Se considerada como “a única legítima para a produção de conhecimento”.

Segundo o intelectual porto-riquenho, o racismo epistêmico opera “privilegiando as políticas identitárias (*identity politics*) dos brancos ocidentais, ou seja, a tradição de pensamento e pensadores dos homens ocidentais”. Este tipo de racismo “(que quase nunca inclui as mulheres) considerada como a “única legítima para a produção de conhecimentos e como a única com capacidade de acesso à “universidade”” e à “verdade”. Constrói dispositivos que considera “os conhecimentos não-ocidentais como inferiores aos conhecimentos ocidentais”. (GROSFUGUEL, 2007, p. 32, grifos do autor).

Desse modo, Anibal Quijano e Ramón Grosfoguel ressaltam que os saberes considerados subalternos (ou não-europeus), por exemplo, os saberes negro-africanos foram invisibilizados, ignorados, silenciados e excluídos. Os intelectuais brancos montaram uma geopolítica do conhecimento que legitima somente as teorias e epistemologias provenientes da Europa/Estados Unidos. Excluir determinados grupos com base na raça seria uma forma de perpetuar desigualdades.

Por isso, embora não seja uma tarefa simples, West chama atenção de que devemos nos desviar do modelo burguês de produção de conhecimento e de uma postura intelectual pragmática. O modelo burguês e branco “limita” os intelectuais negros a adotar “paradigmas que prevaleçam predominantemente acríticos nas universidades”. Controlam a nossa forma de pensamento e, não raro, afetam a nossa criatividade. (WEST, 1999, p. 308).

Assim, precisamos tentar transformá-lo de alguma forma de dentro da academia. Precisamos nos insurgir, nos rebelar e assumir uma epistêmica postura radical. O desafio é produzir um conhecimento para mexer nas estruturas e relações de poder. Um conhecimento sem perder a nossa forma de ser e experimentar o mundo em uma perspectiva negro-africana, o qual se coloca como alternativa aos saberes hegemônicos.

Essa postura radical pode ser encontrada na práxis de intelectuais negras caribenhas e brasileiras. (WEST, 1999, p.309). Há vários ensaios, artigos e outras narrativas que demonstram esse movimento de rebelião, radicalidade e insurgência epistêmica feita por mulheres negras. Leio esse posicionamento no contexto dos assentamentos de resistência: em *Sobre Piel y Papel* (2005) de Mayra Santos-Febres;

nos *ensaios y columnas de afroresistencia* de Yolanda Pizarro (2013); *A escritora negra e seu ato de escrever participando* (1987) e *Quem disse que meu lugar é na cozinha?* de Esmeralda Ribeiro (2016); *Da grafia-desenho de minha mãe um dos lugares de nascimento de minha escrita* (2007) e *Nos gritos de Oxum quero entrelaçar a minha escrevivência* (2014) de Conceição Evaristo, entre outros. Mas, não é meu interesse analisar os textos agora.

Em seguida, West dirá que o intelectual negro precisa ser um “revolucionário”. Em relação a isso, diante das “limitações severas impostas pelo modelo burguês”, necessitamos produzir “uma inteligência negra”. Essa inteligência negra pode ser traduzida por um “engajamento político”, revolucionário, crítico e criativo. (WEST, 1999, p. 309). Dessa forma, precisamos ser mais do que porta-vozes de teorias produzidas por autores brancos. Precisamos verbalizar nossas epistemologias negras. Tal postura redefine a nossa função e “auto-imagem na contemporaneidade”. (WEST, 1999, p. 311).

É um texto-Igbá

Passando pelo modelo marxista e modelo Foucaultiano, West reconhecerá as contribuições de ambos os pensamentos no desenvolvimento de uma postura teórico-crítica diante das imposições do modelo burguês e branco. Contudo, sugere que devemos ultrapassá-los, uma vez que é fundamental que os intelectuais negros criem outros “regimes de verdade”. (WEST, 1999, p. 13). O modelo marxista é libertário, porém insuficiente para compreender as demandas do povo negro, especialmente das mulheres negras.

Ao relacionar as categorias, “conhecimento e poder, discurso e política, cognição e controle social”, (WEST, 1999, p. 13), o filósofo afro-americano orienta que precisamos superar as complexidades da opressão, escapando criativamente do modelo burguês de construção do conhecimento. É indubitável que precisamos escapar “das etiquetas da cientificidade” sem receio de travar batalhas epistêmicas e realizar enfrentamentos com outros intelectuais.

Não devemos ter medo do questionamento: “se somos ou não competentes”. “Se somos capazes de excelência intelectual”. (hooks, 1995, p. 472). hooks dirá que seremos vozes sempre solitárias. Sempre representaremos um perigo para a manutenção da ordem estabelecida. E, por que não enfrentar/ se insurgir? Esse movimento instaura uma

outra radicalidade e resulta numa “nova concepção de intelectual”. (WEST, 1999, p. 11).

Quanto às afirmações, pensando como produtora de enunciados próprios, em virtude de ser afetada por experiências singulares, vou recorrer a outras ponderações feitas por hooks. Isso envolve uma escolha política, não no sentido de protestar ou de reproduzir padrões acadêmicos, mas apresentar uma forma de linguagem revolucionária:

[...] a opção por escrever num estilo tradicional acadêmico pode levar ao isolamento. E mesmo que escrevamos pelas linhas do estilo acadêmico aceito não há nenhuma garantia de que vão respeitar nosso trabalho. (hooks, 1995, p. 472).

Segundo West, por conceber o trabalho intelectual como “uma prática política de oposição” somos atraídos/as pelos modelos marxistas e foucaultianos. Por isso, podemos “aprender” muito com cada uma dessas concepções teóricas. Todavia, necessitamos de “novas formas culturais”, as quais não podem ser geradas por “um discurso hermético” ou um conjunto de discursos para ser alardeado pelo *establishment* branco, intelectual e burguês. (WEST, 1999, p. 12, grifos do autor).

Como escrever os contos *Mulheres dos espelhos* (2003) de Esmeralda Ribeiro; *Saeta* de Yolanda Arroyo Pizarro (2012); *A menina do vestido amarelo* de Conceição Evaristo (2016); *La Cazadora* de Mayra Santos-Febres (2019), entre outros, sem recorrer aos saberes negro-africanos?. Tal complexidade se dá devido a sua operação dentro e fora do texto literário.

Cabe ainda destacar que “usar um estilo que nos faça conquistar aceitação acadêmica, bem como o reconhecimento “pode depois alienar-nos de um público-leitor mais amplo”. (hooks, 1995, p. 472). Para quem produzimos? A quem se destina o nosso trabalho? A quem se destina à práxis de intelectuais negras diaspóricas latino-americanas e caribenhas? Em um depoimento publicado nos *Cadernos Negros* (1986, p. 9), volume 8, Esmeralda Ribeiro afirmará: “o meu trabalho literário está dirigido a todas as pessoas que: têm gingado no andar”.

Ao produzir nossas epistemologias, precisamos adotar uma postura de insurgência: “de insurgência negra”. Uma insurgência negra que mobilize uma consciência crítica dentro e fora dos espaços acadêmicos. As nossas comunidades precisam ler e entender o que escrevemos, conforme nos lembra em outro contexto Patrícia Hiil Collins (2019). Para “evocar questões de aliança política” (hooks, 1995, p.

472), não podemos nos olvidar que o nosso público-leitor tem “gingado no andar”. (RIBEIRO, 1986, p. 9).

Isso significa que devemos experimentar a liberdade de incluir reflexões confessionais, autobiográficas e outros saberes, inclusive os saberes de terreiro. Quem nos impede? Lógico que há forças deslegitimadoras, mas precisamos correr os riscos. (hooks, 1995, p. 472). E se a pergunta sobre o caráter científico de nossas reflexões persistir, a resposta deve ser dada com outra pergunta. Para isso, nos ajuda Gomes: toda investigação científica é contextualmente produzida. (GOMES, 2015, p. 492). Ora, e qual delas não é subjetivamente produzida?

Segundo Gomes, tomando como referência analítica esta perspectiva da resistência/insurgência negra, “as palavras e os conceitos não estão separados da vida, do mundo, da realidade, das contradições, do sofrimento humano, das esperanças e desesperanças”. (GOMES, 2010, p. 504). Por outro lado, Cornel West também oferece uma reflexão poderosa e bastante radical sobre o significado da insurgência negra como práxis:

[...] A tarefa central dos intelectuais negros pós-modernos é estimular, proporcionar e permitir percepções alternativas e práticas que desloquem discursos e poderes prevaletentes. Isso pode ser feito somente por um trabalho intelectual intenso e por uma prática **insurgente e engajada**. (WEST, 1999, p. 313, grifos meus).

A práxis intelectual insurgente e engajada fundamenta a atividade intelectual negra e vai além dos modelos burguês, marxista e foucaultianos. Do modelo burguês, West observa que os intelectuais negros devem rejeitar as imagens de “estrela e celebridade”. Em particular, uma intelectual negra deve pensar em construir e assentar um trabalho coletivo que contribuirá para “uma luta e uma resistência comum”. (WEST, 1999, p. 313).

Todos/as devem ter a oportunidade de expressar suas opiniões, compartilhar seus conhecimentos e contribuir para o enriquecimento da sociedade, independentemente de sua origem étnica e racial. Embora pareça fora de contexto, numa pausa, faço uma provocação: quantas estão dispostas/preparadas para superar essa(s) armadilha(s) orquestrada (s) pelo colonialismo/racismo/ capitalismo? Quantas estão dispostas a superar essa(s) armadilha(s) orquestrada (s) pela “colonialidade do poder, do saber e do ser”? (QUIJANO, 2000; MALDONADO-TORRES, 2016).

O modelo insurgente inspira a práxis das escritoras e intelectuais negras diaspóricas (Esmeralda Ribeiro, Conceição Evaristo, Mayra Santos-Febres e Yolanda

Arroyo Pizarro), proporciona uma possibilidade de “resistência efetiva e transformação social significativa”. (WEST, 1999, p. 313). Nesse sentido, elas se dão conta de que a criação de práticas novas e alternativas ao modelo burguês de pensamento resulta de um trabalho intelectual coletivo. Por ser uma dobra, não tem como atuar numa configuração diferente.

Veremos nas próximas seções que, seguindo as recomendações de West, comprometidas com a produção de outras epistemologias, Esmeralda Ribeiro, Conceição Evaristo, Mayra Santos-Febres e Yolanda Arroyo Pizarro utilizam “formas culturais” negras que chamamos de assentamentos de resistência. No contexto afro-americano, o sugere ao intelectual negro que as novas formas culturais sejam retiradas de “prece e sermão negros, gospel, blues e jazz”.

No além mar, notamos que, além da sonoridade do *jazz* e blues, sugeridas por West, escritoras e pensadoras negras diaspóricas incorporam outras composições sonoras e rítmicas oriunda de objetos sagrados e instrumentos de comunicação com outros mundos. Sons extraídos dos atabaques, dos tambores, agogô e adjás. Elas in(corpo)ram também orikis, rezas, saudações aos orixás, assim como outros saberes negro-africanos. (WEST, 1999, p. 14).

É sob o signo do infinito marcado pela busca radical e revolucionária, compreendo como gestos escrita e transe. Nomeio esse processo criativo de assentamentos de resistência. Essas novas formas culturais negras ou assentamentos de resistência são colocadas num alguidar e oferecidas como “ebó epistêmico”. (AKOTINERE, 2020). São ensaios críticos, contos, romances, poemas e artigos. Aqui, vou listar algumas oferendas: *Gênero e representação na literatura brasileira* (2002), *Da representação à autorrepresentação da mulher negra na literatura brasileira* (2005) e *Vozes Quilombolas: literatura afro-brasileira* (2006) de Conceição Evaristo; *Por boca propia, Ser uma negra pública? Raza em la cultura puertorriqueña* de Mayra Santos-Febres (2010); em *Hablar de las Ancestras: hacia una Nueva Literatura Insurgente de la afrodescendencia* (2013); *Respetar al amo Branco e Reunidos por la negritud*, Yolanda Arroyo Pizarro (2013); *A escritora negra e seu ato de escrever participando* (1987) e *A narrativa feminina publicada nos Cadernos Negros sai do Quarto do Despejo* e de Esmeralda Ribeiro (2016).

Por outro lado, a práxis de intelectuais negras deve estar enraizada na especificidade da história e de vidas negras na diáspora. Tudo isso necessita nos inspirar e nos comover de maneira radical. Isso tem sido feito pelas autoras a partir dos contos

que selecionei. Citamos as obras de Esmeralda Ribeiro em *Cadernos Negros* (1978); em *Pez de Vidrio* (1995) e *El cuerpo correcto* (1996) de Mayra Santos-Febres (1995); *las Negras* e *Ojos de luna* (2007) de Yolanda Arroyo Pizarro (2012); *Olhos d'água* (2015) e *Histórias de leves enganos e pareças* (2016) de Conceição Evaristo (2016); outras.

West adverte que, embora imperativo, ao mencionar os/as ancestrais, intelectuais negros/as devem evitar uma “busca nostálgica dos/as antepassados/as africanos/as”. O intelectual afro-americano recomenda que devemos assentar uma produção de novos conhecimentos que resultem num gesto de insurgência negra. (WEST, 1999, p. 14). Para Mayra Santos-Febres (2019), pode ser um exercício intelectual para “[...] rescatar cosmovisiones y filosofías y maneras de construcción del saber que vienen de otro lado”¹³⁶.

Assim, a intelectualidade de mulheres negras latino-americanas e caribenhas necessita “estimular, proporcionar e permitir percepções alternativas e práticas que desloquem discursos e epistemologias dominantes”. Conforme já dito, isso pode ser feito somente por uma práxis intelectual ou um trabalho intelectual intenso, criativo, revolucionário e “por uma prática insurgente e engajada”. (WEST, 1985, p.13).

Sem evitar contradições e possíveis equívocos, apesar de ter a sua origem No Marxismo, preferimos a utilizar a palavra práxis. Criando e tecendo estilo, optamos por práxis intelectual insurgente e engajada. Ela pode se manifestar de diferentes formas, incluindo protestos, mobilizações políticas, ativismo, produção artística e intelectual, entre outras estratégias.

Quero aproveitar o momento e relembrar o que assevera Nilma Lino Gomes (2015, p. 493) acerca de outros sistemas de conhecimento numa conversa com Boaventura de Sousa Santos (2006). Ao tematizar e argumentar sobre o “intelectual negro e seu lugar no contexto acadêmico brasileiro, a pensadora negra brasileira acrescenta que, no campo da produção do conhecimento, na condição de sujeito, necessitamos “questionar a neutralidade da ciência”, devemos trazer novos “temas, problemas, modelos teóricos, metodologias”, conteúdos, “linguagens e inserir outras formas de argumentação”. (GOMES, 2015, p. 493)

¹³⁶Refiro-me a entrevista concedida a Winston Manrique Sabogal pela escritora caribenha Mayra Santos Febres disponível em <http://wmagazin.com/mayra-santos-febres-estamos-en-un-momento-donde-muchas-libertades-pueden-ser-revertidas> acessado em junho de 2019.

Em seus escritos, ao conceituar o intelectual negro, a autora orienta a dimensão política de seu posicionamento, capacidade de formulação teórica e maneiras de intervenção do conhecimento científico. Desse ponto de vista, ao abordar as questões raciais e sociais, o/a intelectual negro/a pode oferecer novos enunciados e para desestabilizar as estruturas de saber-poder e revelam as complexidades do racismo e da discriminação.

[...] O intelectual negro é também aquele que indaga a ciência por dentro e problematiza conceitos, categorias, teorias e metodologias clássicas que, na sua produção, [...] E ainda, é aquele que coloca em diálogo com a ciência moderna os conhecimentos produzidos na vivência étnico-racial da comunidade negra. (GOMES, 2010, p. 500).

É nesse contexto que escritoras e intelectuais negras diaspóricas (Brasil/Porto Rico) produzem conhecimento. Somos contestadoras, inovadoras, criativas e insurgentes. Em nossa concepção, assumimos a resistência como práxis. Enquanto o mundo burguês e branco propõe aos intelectuais negros a “monocultura do saber”. Por outro lado, deixando escrita-fala, nós sugerimos a pluralidade dos saberes e epistemologias. Nós confirmamos a existência do potencial infinito da “diversidade epistêmica do mundo”. (GOMES, 2015, p. 492-493). Reencantamos o mundo com as nossas epistemologias (GARUBA, 2012).

Por isso, adotamos uma radicalidade política do conhecimento e do pensamento como no ensaio *Quem disse que meu lugar é na cozinha?* de Esmeralda Ribeiro (2016, p. 161). Nesse aspecto, a radicalidade está no gingado das palavras, na própria língua e linguagem. Na força viva do pensamento, dos novos ingredientes misturados aos significados –, no ato de pensar no próprio pensamento, “no cadárpio-palavra com dendê, pimenta, vinagre, mel, água com sal e gim”... Lançam da boca as mais diversas observações”.

De Nilma Lino Gomes e Esmeralda Ribeiro, relembramos que o ensaio de Cornel West adveio num momento histórico em que a existência de um “enfoque feminista sobre o gênero sexual” deveria ter sido levado. Por esse motivo, apesar do diálogo necessário, bell hooks critica a ausência de um debate mais específico sobre mulheres negras: “qualquer estudioso a considerar o impacto dos papéis sexuais e do sexismo” [...] “não olha especificamente a vida intelectual da mulher negra. (hooks, 1995, p. 466). Ainda sobre esse aspecto, a intelectual afro-americana fará outras advertências:

[...] Não reconhece o impacto do gênero nem discute o modo como as ideias sexistas de papéis masculino/ femininos são fatores que informam e moldam tanto nosso senso do que e ou pode ser a

intelectual negra quanto sua relação com um mundo de ideias que transcende as produções individuais. (hooks, 1995, p. 466).

A partir da noção de intelectual negro insurgente de Cornel West, apostamos num recorte interseccional de gênero e raça em diálogo com *Intelectuais Negras* de bell hooks (1995). Nesse sentido, os pensamentos da autora possuem uma relevância extraordinária, porque assentam questões específicas que se relacionam com a minha argumentação. Com ela, a respeito do lugar de intelectuais afro-americanas, somos guiadas a elaborar reflexões acerca da importância do trabalho intelectual de mulheres negras diaspóricas.

De acordo com a escritora afro-americana, “vivendo numa sociedade fundamentalmente anti-intelectual e difícil para os intelectuais comprometidos e preocupados com mudanças sociais radicais”, é fundamental que as mulheres negras afirmem o seu trabalho intelectual, tendo em vista o impacto significativo que esse produz. O trabalho intelectual de mulheres negras é ato concreto de ativismo, “de contestação e resistência”. (hooks, 1995, p. 464-465).

A resistência e a contestação são fundamentos epistêmicos. Podem funcionar como ferramentas importantes na “luta revolucionária” contra o racismo e o sexismo. (hooks, 1995, p. 464-465). De outro lado, hooks afirma que o trabalho intelectual de mulheres negras pode ser utilizado a “serviço da nossa sobrevivência”. O trabalho intelectual pode se transformar “numa força curativa”. Ampliar o nosso “prazer de viver/existir, assim como colaborar para lidar com traumas que trazemos desde a infância”. (hooks, 1995, p. 466).

Segundo hooks, o trabalho intelectual de mulheres negras jamais pode se “divorciar da política do cotidiano”. Esta ligação permite compreender a realidade, o mundo e as complexidades que envolvem o cotidiano de muitas mulheres negras. Ao chamar a nossa atenção, a teórica considera que “a vida intelectual” não pode nos separar de nossas comunidades, coletivos e movimentos. Ao contrário, deve “nos capacitar para participar mais amplamente da vida da família e da comunidade”. (hooks, 1995, p. 466).

Reconhecendo a sua importância histórica, a feminista afro-americana observa que, desde o início, os “líderes negros do século XIX” bem sabiam — “o trabalho intelectual é uma parte necessária da luta pela libertação”, sendo extremamente fundamental para “os esforços de todas as pessoas oprimidas e/ou exploradas que

passariam de objeto a sujeito que descolonizariam e libertariam suas mentes”. (hooks, 1995, p. 466).

Outro destaque feito por bell hooks se liga ao fato de que as mulheres negras “sempre desempenharam um papel importante como professoras, pensadoras, críticas e teóricas culturais na vida negra, em particular, nas comunidades negras”. (hooks, 1995, p. 466). Convém ainda destacar e relembrar o trabalho das intelectuais negras não acadêmicas. Muitas pensadoras e críticas negras não estão nos espaços acadêmicos. Já falamos antes sobre as Ialorixás e escritoras (Mãe Beata, Mãe Stella de Oxossi e Mãe Val). Outrossim, relembramos que Conceição e Mayra são escritoras e professoras universitárias, enquanto que Yolanda Pizarro e Esmeralda Ribeiro atuam fora do espaço acadêmico.

Reclamando o tratamento diferenciado entre homens e mulheres, a escritora ressalta que, apesar disso, muito pouco se escreveu sobre intelectuais negras. Ao contrário, quando se estuda ou se investiga sobre a temática, mesmo entre os negros, quando se pensa em “grandes mentes quase sempre se invoca imagens masculinas”. Ela identifica que o patriarcado seria, então, responsável pela “[...] a subordinação sexista na vida intelectual negra, a qual continua a obscurecer e desvalorizar a obra das intelectuais negras”. (hooks, 1995, p. 467).

Após cartografar nomes de intelectuais afro-americanas para exemplificar a desvalorização do trabalho intelectual de mulheres negras, hooks instala uma discussão radical sobre a presença das intelectuais negras em espaços acadêmicos. Nessa cartografia, que não começa e não termina, ela destaca algumas trajetórias: Anna Juba Cooper Mary Church Terrel, Ida B Wells, Mary Helen Washington e Fannie Barner William.

Nesse mundo constituído pelo modelo de conhecimento burguês e branco, a nossa atividade intelectual na academia é encarada como desconfiança e suspeição. Lá, enfrentamos um mundo que os de fora poderiam imaginar que “acolheria nossa presença”. Contrariando expectativas, os espaços acadêmicos são um dos ambientes mais hostis, tóxicos à presença da intelectualidade negra e/ou intelectualidade de mulheres negras. (hooks, 1995, p. 468), porque tensionamos e desvelamos teorias eurocêntricas, racistas e sexistas.

Em alguns casos, isso ocorre por causa da nossa postura, pensamento crítico e engajamento político. Além disso, porque ameaçamos/perturbamos *o status quo*. Todavia essa hostilidade revela os efeitos do racismo e o sexismo introjectados nesses

lugares e comportamentos. (hooks, 1995, p. 468). Assim, raramente, recebemos apoio e endosso necessários, porque, em alguns casos, nós nos colocamos como “sujeitos políticos e coletivos”. Com as nossas contribuições teóricas, questionamos a relação entre universidade, ciência, produção do conhecimento e o reconhecimento. (GOMES, 2015, p. 495).

Em outro momento, hooks fornece pistas acerca do conceito de intelectual. A autora considera que se olharmos a “tradicional concepção ocidental do intelectual”, dentro do modelo burguês criticado por West, este se caracteriza por pelo menos duas questões distintas. Ampliando a noção, certamente, o intelectual não é apenas alguém que lida com ideias. Segundo autora, é um/a sujeito/a que lida com “ideias transgredindo fronteiras discursivas, porque ele ou ela vê a necessidade de fazê-lo”. “O intelectual lida com ideias em sua vital relação com uma cultura política mais ampla”. (hooks, 1995, p. 468).

O modelo burguês de intelectual sustentado num conceito ocidental sexista/racista de “quem e o quê é um intelectual” funciona para eliminar a possibilidade de nos lembrarmos de mulheres negras como “representativas de uma vocação intelectual” (hooks, 1995, p. 468). Anteriormente, já falamos sobre epistemicídio e violência epistêmica em Sueli Carneiro (2005). Esse modelo de pensamento baseado no patriarcado capitalista atua para negar os nossos saberes e epistemologias negras. Colabora de forma decisiva para negar as mulheres negras o lugar de fala como intelectuais.

Assim sendo, ao reconhecer esses interditos e obstáculos (visíveis e invisíveis), precisamos nos inspirar em nossas ancestras. É necessário desenvolver uma práxis de resistência inspirada em “nossas ancestrais do século XIX”, porque é somente através dessa herança guiada pela rebeldia, insurbonização, radicalidade e insurgência, poderemos exigir e “afirmar uma presença intelectual” e promoveremos novas insurgências negras dentro e fora do campo acadêmico. (hooks, 1995, p. 472). É o que pensa Yolanda Pizarro *Hablar de las Ancestras: hacia una Nueva Literatura Insurgente de la afrodescendencia* (2013).

O trabalho de intelectuais negras ou práxis de intelectuais negras precisa falar de experiências concretas, adverte hooks. Problemas, demandas e dilemas específicos das mulheres negras. Em particular, nenhum/a outra intelectual é capaz de vocalizar a experiência concreta com o racismo e o sexismo. Há muitas evidências que justificam essa afirmativa. Esse aspecto marca um ponto de vista, uma condição, um lugar de

enunciação, pois “falamos de um tempo, de uma história e realidades específicas” (KILOMBA, 2019, p. 58). Certas experiências, feridas e cicatrizes só podem ser encontradas nos corpos negros femininos.

É o que articulam escritoras e pensadoras negras diaspóricas: Lélia Gonzales em *Racismo e Sexismo na Cultura Brasileira* (1983); *Nossos feminismos revistados* de Luiza Bairros (1995); *La política del pensamiento feminista* de Patrícia Hill Collins (1998); *Enegrecer o feminismo: a situação da mulher negra na América Latina a partir de uma perspectiva de gênero* de Sueli Carneiro (2003); *Cuerpo político, memoria racial, escritura y diáspora* de Zaira O. Rivera Casellas (2005); *Reflexión en torno a las mujeres puertorriqueñas negras y el movimiento feminista en Puerto Rico* de Marie Ramos Rosado (2005); *Mulheres negras: moldando a teoria feminista* de bell hooks (2015), outros textos;

Em consonância com as ideias de hooks, as mulheres negras devem insitir numa práxis intelectual que nos permita “abarcara a preocupação com a vida mental e o bem-estar da comunidade”. (hooks, 1995, p. 473). Todavia, para alcançar esse território, é fundamental realizar um processo de descolonização corpo/mente. Numa “cultura racista/sexista e anti-intelectual” devemos atentar e estar sempre “vigilantes” a descolonização mente/corpo para romper com visões e ideias pré-concebidas. (hooks, 1995, p. 474). Quanto à descolonização corpo/mente, Fanon ainda contribui na obra *Os condenados da terra*:

[...] ela modifica fundamentalmente o ser, transforma espectadores esmagados pela essencialidade em atores privilegiados, tomados de maneira grandiosa pelo rumo da história. Ela introduz no ser um ritmo próprio, trazidos pelos novos homens, uma nova linguagem, uma nova humanidade. A descolonização é verdadeiramente a criação de homens novos. Mas essa criação não recebe a sua legitimidade de nenhuma potência sobrenatural: a “coisa” colonizada se torna homem no processo mesmo pelo qual se liberta (FANON, 2010, p. 52-53).

Sobre este conflito, lembrando o filósofo e intelectual negro da Martinica, Franz Fanon (2010, p. 52), a descolonização, que se propõe a “mudar a ordem do mundo”, é um programa de “desordem absoluta” no/do mundo burguês e branco. Com ela, escrevemos outro projeto de existência na diáspora. Contudo, essa não pode ser o “resultado de uma operação mágica, de um abalo natural ou de um entendimento amigável”. “A descolonização, como sabemos, é um processo histórico”. Essa é a base da práxis de escritoras e intelectuais negras diaspóricas brasileiras e porto-riquenhas.

Em face disso, as escritoras e intelectuais negras latino-americanas e caribenhas precisam desenvolver estratégias para obter uma avaliação crítica de seu trabalho, mas sem se preocupar com o crivo de intelectuais brancos. É imprescindível reconhecer o valor que não nos obrigue a buscar avaliação e endosso crítico dos brancos ou das “próprias estruturas instituições e indivíduos que não acreditam em nossa capacidade de aprender”. (hooks, 1995, p. 474).

Obviamente que “falar sobre essas posições marginais evoca dor, decepção e raiva”. (KILOMBA, 2019, 57). Por isso, a dor, a decepção e a raiva podem ser transformadas num projeto ético, político-epistêmico radical, revolucionário e poderoso, o qual tem força e agita na práxis intelectual de mulheres negras latino-americanas e caribenhas.

Então, essa práxis de resistência e insurgência pode se conectar com outras indagações? “Para quem devo escrever? E como devo escrever?” (KILOMBA, 2019, p.66). Qual o alcance de nossas vozes? De fato, sem romantizar, quando exercemos um “trabalho intelectual insurgente” que fala a um público diverso e específico, nós nos tornamos parte de “comunidades de resistência”. Por causa disso, precisamos transcender a palavra escrita. Uma práxis intelectual de mulheres negras não pode se restringir aos espaços acadêmicos. Isso porque nossos saberes não nascem na universidade.

Daí, Conceição Evaristo (2016, p. 15) contribui muitíssimo na formulação desse ponto de vista em *Histórias de leves enganos e parenças*. Nessa obra, a autora coloca em jogo outro esquema de interpretação do mundo: “de muitas histórias já sei, pois vieram das entranhas de meu povo”, seus modos de viver e de se relacionar com a natureza em todas as suas dimensões. “O que está guardado em minha gente e em mim”. Numa espécie de orientação, hooks articula que precisamos frequentar lugares em que nossos conhecimentos circulem sem as restrições impostas pelo mundo burguês e branco, no qual ouviremos vozes, sentiremos sensações indizíveis em que a “vida não pode ser entendida a olho nu”... (EVARISTO, 2016, p. 15). Escutar sujeitos e frequentar lugares considerados marginalizados “fortalece e inspira” a nossa práxis. (hooks, 1995, p. 476).

Devemos reconhecer o nosso trabalho como “valioso”, mesmo que não seja julgado assim dentro de “estruturas socialmente legitimadas” ou estruturas dominantes continuem suspeitando da nossa capacidade. Seremos sempre julgadas. Devemos ter a preocupação sobre o impacto do nosso trabalho intelectual nas nossas comunidades.

Penso nas casas de axés, nos coletivos, nas associações, nos movimentos, nos levantes, nos *slam* etc. Escrever para quem? Produzir conhecimento (literatura e crítica) para quem? Vou lembrar o que Grada Kilomba reflete em *Conhecimento e o mito da objetividade*:

[...] Qualquer forma de saber que não se enquadre na ordem eucentrica de conhecimento tem sido continuamente rejeitada, sob o argumento de não constituir ciência credível. A ciência não é, nesse sentido, um simples estudo apolítico da verdade, mas a reprodução de relações raciais de poder que ditam o que deve ser considerado verdadeiro e como ele deveria ser expressado. (KILOMBA, 2019, p. 56).

Nesse compasso, a tarefa política das escritoras e intelectuais negras diaspóricas é promover a disputa no campo epistêmico, fixando um conjunto de ideias que desafiem e extrapolem tendências dominantes “que vê o resto do mundo como menor”. (CHRISTIAN, 2002, p.88). Prestar atenção ao ataque, ao jogo do outro e aos discursos eloquentes (às vezes, quanto mais eloquentes, mais racistas e mais sexistas). Por causa disso, precisamos “usar da força e a linguagem” para reivindicar um espaço de fala. (CHRISTIAN, 2002, p.89). Reconhecer a potência de nossas teorias e epistemes negras, repensando na crença absurda que os estudos ocidentais são os únicos donos da verdade. Reiterar que “há não epistemologias neutras”, mesmo aquelas que “reclamam” sê-lo. (GOMES, 2010, p.493).

Sob a orientação de Gomes, gerar um conhecimento e ações que impulsionem a sociedade, bem como a própria ciência a se democratizar. (GOMES, 2010, p. 495). Ao escrever teorias, os intelectuais negros assumem esse papel político e também acadêmico de produzir um pensamento teórico-crítico em diversas áreas. Assim, nós desafiamos a universidade, o Estado e suas instituições, ao passo que nos engajamos numa luta antirracista.

Ao compreender esse imperativo, no ensaio *Confesiones de una mujer lucía*, Mayra Santos-Febres (2010, p. 13) fala de um estado de lucidez e engajamento: “[...] Todo el mundo sabe que lo peor que hay en el mundo es una mujer lucía”. “Una mujer lucía atenta contra las fibras más profundas del tejido social”. (SANTOS-FEBRES, 2010, p. 13). “Uma mulher lucía no se taparía jamás la boca”. “En el mundo intelectual, una mujer lucía en um insulto”... Por conseguinte, a lucidez, o engajamento, o insulto e a insurgência podem reverter um processo histórico de dominação imposto pelo mundo burguês.

Assim, num intercâmbio de vozes e apreciações, por outro lado, o papel e a função das intelectuais negras numa sociedade ganha outra dimensão teórico-crítica em *Representações do intelectual* de Edward W. Said (2005). Embora distante de uma proposta interseccional de gênero e raça, o crítico literário e ativista político abrange uma das noções mais produtivas sobre essa temática. Apesar das limitações, promove um espaço de afinidade com nossas ideias, tendo em vista suas contribuições para ampliar o conceito de intelectual.

Com isso em vista, *Representações do intelectual* reúne seis conferências, proferidas por Said para a rede BBC em 1993, nas quais refletiu sobre as representações, as funções e o papel do intelectual na sociedade. Assim sendo, as *Conferências Reith* estabelecem concepções acerca do papel e da função do intelectual: não ao que é, mas ao que deveria ser um/a intelectual na contemporaneidade. Nesse sentido, algumas posturas ou características definidas para o/a intelectual contemporâneo/a são: o exílio, o “amadorismo”, manter à distância das tradições, a marginalidade etc¹³⁷.

Em sua primeira conferência intitulada *Representações do intelectual*, Edward Said começa com uma provocação, no mínimo, perturbadora: “os intelectuais formam um grupo de pessoas muito grande ou extremamente pequeno e altamente selecionado?” Em outras palavras, quantos sujeitos/as podem ser chamados/as de intelectuais? Então, o autor palestino fala que pretende trabalhar com “duas famosas descrições de intelectuais do século XX”: a de Gramsci e a de Julien Benda. (SAID, 2005, p. 19). A partir de duas concepções opostas acerca do intelectual, ele discute o papel do intelectual.

Ao apresentar Antonio Gramsci, Said se refere ao pensador marxista como “militante, jornalista e brilhante filósofo político”. Entre 1926 e 1937, enquanto esteve encarcerado pelo regime de Mussolini, escreveu nos seus Cadernos do cárcere que “todos os homens são intelectuais, embora nem todos desempenhem essa função na sociedade a que pertencem”. Da mesma forma, divide em dois grupos aqueles que desempenham uma função intelectual: os intelectuais tradicionais (professores, clérigos, administradores) e os intelectuais orgânicos (ligados à classe ou empresas). (SAID, 2005, p. 19-20).

¹³⁷Esses atributos elencados por Said ganham a nossa simpatia, uma vez que se aproximam muito da proposta do intelectual insurgente sugerida por Cornel West (1985).

Neste mesmo sentido, a conferência evidencia traços que emergem das reflexões de Gramsci (já pinceladas anteriormente). Assim, Said nos leva aos intelectuais orgânicos, um grupo de intelectuais intimamente entrelaçados às relações sociais. Os intelectuais orgânicos estão conectados ao mundo do trabalho, às organizações políticas e culturais etc.: “[...] os intelectuais orgânicos estão ativamente envolvidos na sociedade; isto é, eles lutam constantemente para mudar mentalidades...”. (SAID, 2005, p.20).

A fim de expandir a compreensão do conceito gramsciano, vou replicar uma interrogação feita por Nilma Lino Gomes: ser intelectual negro ou intelectual negra seria uma forma específica de intelectual orgânico/a?”. A autora negra brasileira nota que “a própria origem, vivência e atuação desse sujeito social e político nos orienta a ir mais além”. (GOMES, 2010, p. 498). Portanto, apesar de perceber a relevância do conceito, o intelectual orgânico não é suficiente para compreendermos a mulher negra enquanto intelectual.

Neste ponto, é fundamental mencionar que escritoras e pensadoras negras diaspóricas nas Américas organizam e trabalham para a formação da consciência de grupo –, sustentada principalmente pelas relações mantidas com suas comunidades, grupos, coletivos, casas de axé e movimentos sociais, sindicatos, movimentos negros e outros grupos –, de onde imaginam o mundo, preparam a atuação, extraem lições sobre ativismo e militância.

Do intelectual orgânico, Said observa que Gramsci faz desse intelectual uma pessoa que preenche um conjunto particular de funções na sociedade e lista uma série de profissões que estariam interligadas, sobretudo, no fim do século XX: de locutores de rádio e apresentadores de programa de TV a profissionais acadêmicos a consultores de administração etc. (SAID, 2005, p.23-24). Logo, os intelectuais podem desempenhar funções culturais, educativas e organizativas, entre outras. Ao estender essa possibilidade de ação, a atividade intelectual não está restrita a poucos, mas pertence a toda a coletividade.

Em relação a isso, na perspectiva gramsciana, “todos que trabalham em qualquer área relacionada com a produção ou divulgação de conhecimento são intelectuais”. (SAID, 2005, p.24). Os intelectuais devem ser indivíduos com um “papel público na sociedade”. Eles não podem se tornar “profissionais sem rosto, um membro competente de uma classe, que só quer cuidar de suas coisas e seus interesses”. (SAID, 2005, p.25). Dentro do nosso projeto, essas ideias são as mais sedutoras e criativas, porque estão

relacionadas às exposições de West, hooks e Gomes sobre a função e papel das intelectuais negras.

Em um quase extremo, Said também analisa a definição de intelectuais de Julien Benda, para quem estes eram “um grupo minúsculo de reis-filósofos superdotados e com grande sentido moral, que constituem a consciência da humanidade”, cujos exemplos de verdadeiros intelectuais mencionados por ele são Jesus Cristo e Sócrates, além de exemplos mais recentes, como Espinosa, Voltaire, Ernest Renan. (SAID, 2005, p.20).

Na tentativa de estabelecer uma seleção e, ao mesmo tempo, exclusão mais rigorosa, Julien Benda (1927) em *A traição aos intelectuais* insiste que “os verdadeiros intelectuais constituem uma clerezia, são criaturas de fato muito raras, porque defenderiam padrões eternos de verdade e justiça que não são precisamente deste mundo”. De acordo com a definição do crítico francês, os verdadeiros intelectuais “denunciam a corrupção, defendem os fracos, desafiam a autoridade imperfeita ou opressora”. (SAID, 2005, p.21). E ainda faz a seguinte pregação:

[...] devem correr o risco de ser queimados na fogueira, crucificados ou condenados ao ostracismo. São personagens simbólicos, marcados por sua distância obstinada em relação a problemas práticos. Por isso, não podem ser numerosos, nem desenvolver-se de modo rotineiro. Tem de ser personalidade poderosa e, sobretudo, têm de estar num estado de quase permanente oposição ao status quo. (SAID, 2005, p.22).

No pensamento de Benda, restrito aos valores universais como verdade, justiça e liberdade, recusando-se a incluir a raça, classe ou religião etc., “ele também nunca inclui mulheres”, há outras proposições levantadas que considero atraente e persuasiva. O autor diz que “os intelectuais devem ser indivíduos de personalidade poderosa e, sobretudo, têm de estar num estado de quase permanente oposição *ao status quo*”. (SAID, 2005, p.22, grifos meus).

É sob a exaltação, o/a intelectual deve levantar “a voz contra um caso de injustiça” e entoar palavras de ordem. (SAID, 2005, p.23). Lendo Benda, o intelectual deve ser alguém capaz de “falar a verdade ao poder”. Alguém que não pode ser cooptado por governos ou por corporações. Deve ser [...] um indivíduo ríspido, eloquente, fantaticamente corajoso e revoltado, para quem nenhum poder do mundo é demasiado grande e imponente para ser criticado e questionado de forma incisiva. (SAID, 2005, p.23).

Caminhando para o meu interesse, essas seriam algumas das características observadas na práxis de algumas escritoras e pensadoras negras diaspóricas. Assim, Esmeralda Ribeiro, Conceição Evaristo, Mayra Santos-Febres, Yolanda Pizarro são quatro intelectuais dotadas de uma “personalidade poderosa”, aquela capaz de “falar a verdade ao poder”. (SAID, 2005, p.23). Corajosas e eloquentes, elas buscam a expansão do discurso negro-feminino em todos os cenários sociais. Estrategicamente, entoam palavras de ordem que perturbam o *status quo*, assegurando a existência da intelectual negra como um novo tipo de intelectual.

Nesse contexto, numa leitura possível, Said ainda recomenda que as intelectuais negras têm a função de se levantar publicamente questões embaraçosas, confrontar ortodoxias e dogmas (mais do que simplesmente reproduzi-los). Muito mais que refletir, Mayra Santos-Febres (2011) em *Raza em la cultura puertorriqueña*, a autora assenta “una mirada panorámica sobre la situación cultural de las negritudes en el contexto puertorriqueño”.

Diante do processo sócio-histórico e da complexidade geopolítica de Porto Rico, considerada até hoje colônia dos Estados Unidos, a autora caribenha busca “representar todas as pessoas e todos os problemas que são sistematicamente esquecidos ou varridos para debaixo do tapete”. (SAID, 2005, p. 26). Dessa maneira, Santos-Febres señala “sus aportes y la historia de la marginalidad en la que ha vivido la voz y el cuerpo de origen africano, además de sus artes dentro de la identidad nacional” em seu país. (SANTOS-FEBRES, 2009, p. 67).

Quando dizem ou escrevem, escritoras e intelectuais negras diaspóricas “causam embaraço, são do contra e até mesmo desagradáveis”. (SAID, 2005, p. 27). No ensaio *¿Ser una negra publica?*, SANTOS-FEBRES (2011, p. 74) ostenta essa postura e indaga: “[...] no hablar de lar raza perpetúa el silencio y la marginación pública”. Apesar de todos os tipos de barreiras visíveis e invisíveis, elas se insurgem e assentam uma resistência que revela vocação epistêmica para a arte de performar, seja escrevendo, falando, ensinando etc.

Essa vocação que identifiquei nas escritoras e pensadoras negras diaspóricas, reconhecida publicamente, envolve um compromisso e risco, ousadia, mas vulnerabilidade, segundo Said. Diante disso, Conceição Evaristo (2008, p. 1) no ensaio *Escrevivências da Afro-Brasilidade: história e memória* pronuncia que é preciso: “navegar nas águas da História é navegar nas águas da certeza... Navegar nas águas da

memória é enfrentar as correntezas do mistério, do não provável, do impreciso”. Estamos dispostas a enfrentar correntezas.

Dessa forma, recriamos “um passado que ocupa “um espaço vazio, deixado pela ausência de informações históricas mais precisas”. Assentamos “a matéria do hoje e do agora”. (EVARISTO, 2008, p. 1-2). No entanto, essa tarefa não é nada simples, adverte bell hooks (1995). Rastreamos fontes alternativas, exumamos documentos soterrados e revivemos histórias esquecidas (ou silenciadas). Isso envolve “um sentido dramático e insurgente”, completa Said (2005, p. 17). Essa é mais de uma de nossas tarefas políticas mais desafiadoras.

Por conseguinte, os intelectuais pertencem ao seu tempo e, insistindo da noção de representação, Said considera que são arrebanhados pelas políticas de massificação da sociedade contemporânea, “materializadas pela indústria de informação ou dos meios de comunicação”. (SAID, 2005, p. 34-35). E como resistir a essa massificação que os meios de comunicação fazem circular através de imagens estereotipadas, mas, também, correntes de pensamento que mantem *o status quo*? Como produzir versões alternativas?

Seguindo o nosso caminho, Said avalia que o intelectual precisa “saber com o usar bem a língua e saber quando intervir por meio dela são duas características essenciais da ação intelectual”. (SAID, 2005, p. 35-36). Um intelectual procura produzir um discurso capaz de influenciar e alterar a forma como lemos e apreendemos o mundo contemporâneo. Através desse mecanismo, ele/ela mantém um “estado de alerta constante, de disposição perpétua para não permitir que meias verdades ou idéias preconcebidas circulem sem intervenção”. (SAID, 2005, p. 35-36).

Ao buscar uma análise mais específica, retorno ao pensamento de Gomes, quando a autora advoga que incorporar a língua “impele a não somente incorporar a língua e as categorias colonizadoras ou hegemônicas, mas problematizá-las e apontar seus limites”. A fim de explicitar outras formas de nomear e usar o discurso, “o intelectual negro assume a sua própria voz, a sua fala, a sua cultura e a de seu grupo étnico-racial”. (GOMES, 2010, p.505). Isso é uma parte formidável da “insurgência epistêmica” (WALSH, 2008) mobilizada pelas escritoras e intelectuais negras diaspóricas nos assentamentos de resistência.

Como se pode notar, Said destaca que o intelectual “não é nenhum pacificador nem um criador de consensos, mas alguém que empenha todo o seu ser no senso crítico, na recusa em aceitar fórmulas fáceis”. Ao abandonar fórmulas pré-concebidas, o

intelectual rejeita ainda “clichês prontos, ou confirmações afáveis, sempre tão conciliadoras sobre o que os poderosos ou convencionais têm a dizer e sobre o que fazem”.

Ao sublinhar o papel do intelectual, Said também o considera como *outsider* (Said, 2010, p. 16). É importante nos sentimos uma *outsider*. O autor explica que é um sujeito que está contrário aos que estão no poder. Quem são? “Gente esmagadoramente poderosa: meios de comunicação, os governos, as corporações” que propagam o “racismo epistêmico”. A/o *Oustider* vive à margem das convenções sociais e determina seu próprio estilo de vida, faz escolhas epistemológicas, define cosmovisão, crenças e valores.

Dessa forma, exercer a atividade intelectual com autonomia e mais liberdade pode nos levar “uma condição solitária”. Isso se torna um estilo de vida bastante peculiar e único. (SAID, 2005, p. 17). E, por que não? Somam-se aos nossos sofrimentos e perdas. Todavia, busquemos uma espécie de conforto nas palavras da intelectual afro-americana Audre Lorde.

E quando nós falamos

Temos medo que nossas palavras nunca serão ouvidas

Nem bem-vindas

Mas quando estamos em silêncio nós ainda temos medo.

Então é melhor falar

Tendo em mente que

Não éramos supostas de sobreviver.

(KILOBA APUD AUDRE LORDE, 2019, p. 57, grifos meus).

Para Audre Lorde (1984), “a nossa fala recompensa”, mesmo que se corra o risco de ser “magoada ou incompreendida”¹³⁸. Só podemos sobreviver e participar de um processo de vida mais criativo e contínuo, trazendo ao mundo nossas epistemes. Não faremos isso adotando um estilo burguês e branco de pensamento... Assim, “o peso desse silêncio nos sufocará”. Não importa. “Fomos socializadas a respeitar o medo”. Devido a isso, somos socializadas a respeitar o mundo branco mais do que nossas necessidades de linguagem e significação”... É dessa forma que podemos travar uma luta constante “contra as tiranias do silêncio”. E há muitos “silêncios a serem quebrados”.

¹³⁸Ensaio inédito da pensadora Audre Lorde A transformação do silêncio em linguagem e em ação traduzido por Stephanie Borges Disponível em <https://theintercept.com/2019/11/27/audre-lorde-ensaio-irma-outsider/> acessado em 27 de novembro de 2019.

De Lorde a outros pensadores afrodiaspóricos, em relação a essas prerrogativas do/a intelectual negro/a, entre os papéis, as tarefas e as funções, a quem se destina o conhecimento produzido pelo/a intelectual negro/a contemporâneo/a? Quem ele defende? Para Said, esse sujeito defende “seres humanos considerados subalternos, marginalizados, minorias, pequenos povos e Estados, culturas e etnias menores ou subjugadas”. E, então, finaliza: “não tenho nenhuma dúvida de que o intelectual deve alinhar-se aos fracos e aos que não têm representação”, ou ainda aqueles/as cujas vozes não podem ser ouvidas, como lembra Gayatri Spivak (2010).

Em que pese essa contestação, escritoras e intelectuais negras diaspóricas se voltam “às camadas mais baixas da sociedade, excluídas dos mercados, da representação política e legal” de uma forma geral. Àqueles/as sujeitos/as impossibilitados/as de “participar do estrato social dominante”. (SPIVAK, 2010, p.12). Contudo, ao notar essa realidade, eles e elas recriam estratégias para que sujeitos/as considerados/as subalternos/as, em particular, mulheres negras, articulem-se e sejam ouvidas. Apesar dos traumas de opressão, sexismo e de racismo, que as mulheres negras possam falar por si mesmas: velhas e jovens, lésbicas, bissexuais e heterossexuais através dos assentamentos de resistência.

Quanto essa questão, Nilma Gomes reafirmará que o intelectual negro não é “um porta-voz, mas um sujeito que explicita o seu pertencimento a um grupo historicamente excluído” e subalternizado. O intelectual negro “carrega esse mesmo grupo na sua voz, no seu corpo, na forma de ler, interpretar e construir conhecimento”. (GOMES, 2010, p. 505, grifos da autora). Assim sendo, para que isso se concretize, as escritoras Esmeralda Ribeiro, Conceição Evaristo, Mayra Santos-Febres, Yolanda Pizarro colocam em circulação e tornam audíveis novas ferramentas epistemológicas (teorias, conceitos, metodologias, assentamentos etc.). Elas falam, escrevem e “dão sentido ao que está sendo dito ou escrito”, assim como também ao não dito. (SAID, 2005, p. 26). Tal ação se efetiva através dos assentamentos de resistência in(corpo)rados às narrativas ficcionais e não ficcionais.

Nossos discursos não “ocupam a mesma visibilidade midiática, mas é contestador o suficiente para causar ruído, constrangimentos e rumores”. Somos intelectuais movidas por ideias e causas que realmente podemos apoiar por escolha, vocação política, porque são coerentes com os valores e princípios nos quais acreditamos. (SAID, 2005, p. 91). De maneira inteligente e insurgente, vencemos o racismo epistêmico, a violência epistêmica, assentamos nossas epistemologias e falamos a

“verdade ao poder”. (SAID, 2005, p. 99). E, por que é importante, falar a verdade ao poder?

[...] O objetivo de falar a verdade, sobretudo numa sociedade massificada e tão burocratizada como a nossa, é fazer uma análise mais profunda do estado de coisas, relacionando-a com mais rigor a um conjunto de princípios morais — paz, reconciliação, diminuição do sofrimento — e aplicada aos fatos conhecidos. (SAID, 2005, p. 102).

Toda essa aglutinação em torno do conceito de intelectual está dirigida a intelectualidade negra, ou melhor, a práxis de intelectuais negras diaspóricas. As formulações epistemológicas de West, hooks, Said e Gomes dão a tônica, acentuam o nosso argumento e desencadeiam sentidos. Quanto a isso, Nilma Gomes ressalta que se aproximar desse “campo exige não só conhecimento teórico, mas também sensibilidade histórica e política” para entender os desafios enfrentados pelas intelectuais negras. (GOMES, 2010, p. 507).

A partir dessa análise, Maria de Lourdes Siqueira (2006, p.41), intelectual negra brasileira, observa que, “quando se pensa no conhecimento, na pesquisa e na formação de uma intelectualidade no país” já existe um avanço. Para Siqueira, nós estamos (homens e mulheres), “já há algum tempo assumindo, não só no movimento negro, mas também na Academia, “o papel de co-responsáveis, pelas rupturas epistemológicas”. Essas rupturas epistêmicas “levam um outro olhar necessário, para incluir a busca de nossas raízes” negro-africanas, e as contribuições, saberes de que nós somos capazes para “transformar a sociedade inteira”.

Na mira do geógrafo e pensador negro baiano Milton Santos, ser intelectual negro “é exercer diariamente essa rebeldia” contra conceitos assentados pelo mundo burguês e brancos, tornados “respeitáveis” por muitos/as, mas “falsos”. Por essa razão, ser intelectual negro/a “é, também, aceitar, o papel de criador(a) e propagador(a) do desassossego e o papel de produtor de escândalo”, se necessário. Ser uma intelectual negra é praticar insurgência epistêmica através dos assentamentos de resistência. (SANTOS, 1997, p. 18)

Consequentemente, escritoras e intelectuais negras diaspóricas latino-americanas e caribenhas são sujeitas “capazes de interpretar e pressionar a entrada para o campo do conhecimento científico de formas de saber-poder produzidas em universo sócio-político-cultural” resultante da ancestralidade negro-africana. (GOMES, 2010, p. 506).

4.3 Mayra Santos-Febres: por boca propia

[...] nombrar colores de piel es asunto escabroso en nuestro país. Nombrar al negro o a la negra, al mulato, a la grifa, al jabao. Al blanco no, al blanco nunca se le nombra. Ese es el color normal, el que se espera que todo el mundo tenga, el que garantiza el acceso por la puerta ancha a la literatura, las artes, el comercio, la representación en los medios de comunicación masiva. (SANTOS-FEBRES, 2011, p. 67).

Navegando pelos diversos gêneros, o ensaio é um dos recursos discursivos mais utilizados pelas escritoras e intelectuais negras diaspóricas para assentar conhecimento. Não raro, são vozes que apostam nesse tipo de composição escrita para desenvolver pensamentos críticos, discutir e conjecturar acerca da experiência diaspórica. Como opção consciente e intencional, contendo diversas abordagens, formam parte de um conjunto de perspectivas teórico-críticas para preencher, por exemplo, lacunas históricas.

Situado entre a poesia e prosa, os/as leitores/as não encontram uma disposição formal e a lógica estabelecida pelas metodologias científicas tradicionais. Ao contrário, os ensaios se movem entre a ruptura e a insurgência epistemológica. A partir daí, transformam-se em uma das maiores potências criativas dos assentamentos de resistência na práxis de intelectuais negras diaspóricas. Grande parte desse movimento ocorre porque esses ensaios contribuem para o surgimento de novos enfoques e ferramentas interpretativas. Dessa forma, no recorte dado às análises, e, especialmente, na abordagem epistemológica, ao revisitar o passado e destacar a presença dos/as ancestrais africanos/as na história do Caribe hispânico, solapam insurgências político-epistêmicas.

São utilizadas outras estratégias discursivas que desafiam as epistemologias dominantes, protagonizando vozes, valores, princípios e estudos comprometidos em visibilizar epistemologias negras. Nessa decisão, escritoras e intelectuais negras diaspóricas em Porto Rico legitimam saberes que se abastecem de outras formas de conhecer, enxergar e compreender o espaço caribenho. Em muitas situações, elas abandonam a argumentação padronizada pelos rituais acadêmicos e articulam seus saberes em tradições negras assentadas. Também trazem a criatividade epistemológica na escolha dos temas, do vocabulário, das narrativas... Na dicção polifônica fundada nas histórias e nas experiências de mulheres negras caribenhas. Além do mais, os ensaios críticos guardam reminiscências da tradição oral: dos provérbios, das canções, dos

gestos corporais etc. São tramadas de maneira radical outras referências, novos enunciadas e pensamentos que nos provocam, nos impactam e nos inspiram.

De acordo com Santos-Febres (2011, p. 17), o ensaio se “convierte un atrevimiento necesario para imaginarse un mundo diferente” onde existe mais espaço para falar. Sendo assim, “un ensaio nos prepara y tonifica los músculos del atrevimiento” para pensar teorias insurgentes, além de superar a violência epistêmica instituída no Caribe hispânico. Para explorar “construcción de la raza y el tema racial en Puerto Rico “[...]el discrimen, la exclusión y el racismo perviven ... cómo dichas prácticas se transforman, se recomponen y varían históricamente” (ORTEGA, 2007, p.154-155).

Logo, nessa chave, os ensaios se tornam territórios para produzir formas de resistências epistêmicas que suscitam os assentamentos de resistência da práxis de escritoras e intelectuais negras diaspóricas. São responsáveis por constituir novas histórias e recriar narrativas que “enseñan que hay millones de maneras de poetizar, contar, ensayar lo racial en este mundo para allá de la imagen de lo primitivo, lo folclórico...”. (SANTOS-FEBRES, 2011, p. 81).

Diante disso, vou compor esse estudo com os ensaios das coletâneas *Sobre Piel y Papel* de Mayra Santos-Febres (2011). A partir de alguns fragmentos, teço considerações acerca da práxis de intelectuais negras diaspóricas em Porto Rico e seus assentamentos de resistência como insurgência epistêmica. Para tanto, seleciono apenas três textos: *Confesiones de una mujer lucía*, *Por boca propia e Raza en la cultura puertorriqueña*. Para além destes pontos levantados, existem outros ensaios igualmente relevantes na referida antologia, entre os quais, observamos os assentamentos de resistência como práxis de intelectuais negras diaspóricas. Num campo fértil, marcado pela experimentação, os textos mergulham nas questões da ancestralidade negro-africana, raça, filosofia, memória, gênero, sexualidade, afetividade e feminismo negro no Caribe hispânico.

Em outros momentos, Santos-Febres pede um entendimento mais completo de Porto Rico e do Caribe, articulando: “creo que hay que escribir más novelas globais” que mostram como o Caribe. (SANTOS-FEBRES, 2011, p.264). Nesse amplo circuito, merecem destaque outros textos: *Sobre como hacer mujer*; *Más mujer que nadie*; *La Pesadilla del Folklore*; *¿Ser una negra Pública?*; *Voy a comprarme un amor*; *Los usos de eros en el Caribe*; *El Color de la seducción*; *Yo el otro los últimos latinoamericanos*. Que há de comum nos ensaios selecionados? Em tal ordem de ideias, os ensaios escolhidos provocam uma mudança de perspectiva política e teórica sobre a raça/gênero

na cultura, na história e na literatura porto-riquenha contemporânea?. Quero trazer a hipótese que a práxis de intelectuais negras diaspóricas através dos assentamentos de resistência reescreve a trajetória das mulheres negras, preenche lacunas históricas produzidas pela escravização nas Américas. Mobilizam uma produção do conhecimento sobre o espaço caribenho e, por conseguinte, desarquivam uma Porto Rico diversa das epistemologias dominantes.

Nas palavras da intelectual negra porto-riquenha, Zaira Rivera Casellas (2011, p. 99), os ensaios também repensam “la arbitrariedad de imágenes y valores que comparten las representaciones culturales de los miembros de la diáspora africana en las Américas y el Caribe. No contexto deste trabalho, a escrita ensaística de Mayra Santos-Febres demonstra como a práxis intelectual negra diaspórica produz os assentamentos de resistência “entrecruzado el análisis histórico y literario”. (CASELLAS, 2011, p. 99). Esses assentamentos de resistência põem em causa uma produção de conhecimento teórico-crítica sobre o Caribe hispânico e com as suas especificidades: num território exposto ao colonialismo, ao escravismo, ao racismo e ao genocídio dos povos africanos etc.

Conforme já enfatizamos, da perspectiva de las ancestras, Mayra Santos-Febres reimagina o passado para recontá-lo, buscando “deconstruir los significados de la esclavitud y la emancipación”. Produz uma prosa ensaística “antiesclavista” que articula “percepciones raciales y de género” que permite rever “las representaciones de las mujeres negras en Puerto Rico”. Assume “una entrada al silencio” e elege a lucidez como postura epistêmica, apresentando “una versión propia de la historia”. (CASELLAS, 2011, p. 100).

Nessa análise, a pensadora negra caribenha sedimenta uma ruptura epistemológica com as formas de conhecimento hegemônicas em Porto Rico. E o que isso implica? Os ensaios assentam uma práxis de resistência e insurgência político-epistêmica a partir de um lugar muito estratégico. Ao reclamar “voces ausentes” de mulheres negras, Santos-Febres inclui “nuevas interpretaciones de la literatura y la identidad nacional, utilizando-se de um *corpus* literário “en el que las voces de los esclavos podrían brindar continuidad a una memoria histórica de los afro-puertorriqueños”. (CASELLAS, 2011, p. 99).

De um modo geral, nesses ensaios críticos, também notamos o intuito de oferecer alguns elementos para a compreensão dos caminhos percorridos por intelectuais que se reconhecem como sujeitos/as de uma negritude em Porto Rico. Embora sejam percursos

de escrita singulares e diversos, quase todos estão relacionados às mulheres negras e aos espaços por onde elas transitam: a rua, a casa, as academias, os movimentos sociais, as artes, a literatura, a crítica, o feminismo negro e etc.

Da sua primeira edição em 2005, organizada pelas Ediciones Callejón, a coleção *Sobre Piel e Papel* resulta de uma ambiciosa compilação de ensaios escritos e publicados a partir de 1986, transformados em conferências apresentadas dentro e fora Porto Rico, incluindo: Holanda, España, Bélgica, Cuba, Argentina, República Dominicana, Estados Unidos, Martinica etc. Vários desses textos também apareceram na imprensa porto-riquenha: *Claridad*, *Diálogo*, *San Juan Star*, *El Nuevo Día* e *El Vocero*.

Nesse trânsito poético-filosófico, *Piel e Papel* é uma obra composta por textos curtos e outros mais extensos que dialogam uns com outros. No geral, mesclando ensaios literários com ensaios especializados, oferece uma exploração temática mais profunda dos aspectos sociais, culturais e raciais na ilha caribenha. Em meio a um contexto tão complexo, Santos-Febres propõe uma abordagem teórico-crítica que se coloca como novo projeto político-epistêmico. Sua voz negra feminina reverbera uma amostra da insurgência epistêmica organizada por intelectuais negras em Porto Rico no contemporâneo.

Segundo Santos-Febres (2017), em *La piel que escribo*, a presença e a influência africana está “en el cuerpo da historia y en los latigazos y el carimbo sobre la piel, y en las manos, en las cicatrices, las rodillas peladas...”.¹³⁹ Para ela, [...] escritoras e intelectuais negras estão “creando unos discursos nuevos para poder hablar, en Puerto Rico, de la experiencia de lo que es la raza y el género conjuntamente con la clase social. Logo, somente se “habla desde la particularidad de cada mujer negra que tiene el honor, privilegio y responsabilidad de apalabrar su experiencia”.

Construído esse horizonte político-epistêmico, Santos-Febres ressalta que existe um movimento de insurgência epistêmica feita por outras intelectuais negras porto-riquenhas, entre elas, destacam-se: Ivonne Denis, María Ramos Rosado, Gloriann Sacha Antonetty Lebrón, Zaira Rivera Casellas e Yolanda Arroyo Pizarro. E acrescenta: nosotras podemos falar “porque ha habido muchas personas que han sido silenciadas precisamente para que nosotras tengamos voz”. “[...] No hay una sola manera de ser

¹³⁹Ver o texto *La piel que escribo: conversando con mujeres escritoras afroboricuas*. <https://www.claridadpuertorico.com/la-piel-que> Tradução: No corpo, dá história, nos cílios e no carimbo na pele, e nas mãos, nas cicatrizes, nos joelhos nus ...”.-escribo-conversando-con-mujeres-escritoras-afroboricuas/acessado em 13 de janeiro de 2019.

mujer negra y por lo tanto, las experiencias son múltiples”. (SANTOS-FEBRES, 2017, fonte eletrônica).

No retorno à obra, dividida em três seções *Labia, Piel e Papel*, os títulos são ferramentas de análise importantíssimas, pois oferecem pistas para interpretar o conjunto de ensaios. Os enunciados se constituem como parte de um esforço de Santos-Febres para enfrentar algumas inquietações/temáticas que dominam os textos de intelectuais negras em Porto Rico: raça, racismo, negritude, sexualidade, feminismo negro etc.

Com esses indicativos, alguns pontos de argumentação começam a ser configurados pelos títulos. Pode-se dizer que compõem uma rede discursiva para compreender condições sociais e históricas no contexto caribenho: *Labia* (astúcia para falar, eloquência para dizer, usar a voz, denunciar); *Piel* (raça, racismo, negritude, identidade); *Papel* (escrita/epistemologia/produção de conhecimento). Colocar a questão da raça na escrita.

Em particular, *Labia* está relacionada “a boca que é um órgão muito especial”, relembra Grada Kilomba (2019, p. 33). Nesse cenário, a boca “simboliza a fala e enunciação”. Assim, a boca também simboliza a posse, o convencimento, o atrevimento, a insurgência epistêmica e o desejo de afirmação do sujeito negro. Tudo aquilo que está relacionado aos assentamentos de resistência na práxis de escritoras e intelectuais negras diaspóricas. Ainda sobre o uso da boca pelo sujeito negro, Kilomba ainda revela:

[...] levanta muitas questões: por que a boca do sujeito Negro deve ser amarrada? Por que ela ou ele tem que ficar calado(a)? O que poderia o sujeito Negro dizer se ela ou ele não tivesse sua boca selada? E o que o sujeito branco teria que ouvir? Existe um medo apreensivo de que, se o(a) colonizado(a) falar, o(a) colonizador(a) terá que ouvir e seria forçado(a) a entrar em uma confrontação desconfortável com as verdades do ‘Outro’. Verdades que têm sido negadas, reprimidas e mantidas guardadas, como segredos [...]. Essa é uma expressão oriunda da diáspora africana... Anuncia... Segredos como a escravidão. Segredos como o colonialismo. Segredos como o racismo. (KILOMBA, 2019, p. 41-42).

Em função disso, no jogo com as palavras/metáforas e novos enunciados, *Labia, Piel e Papel*, Santos-Febres traduz a situação de intelectuais negras como sujeitos políticos (os efeitos e as consequências). Elas oferecerem outras idéias e concepções, capazes de promover, nos seus múltiplos sentidos e tessituras, novos discursos de negritude: “[...] la negritud se escribe desde las personas negras, desde el

apalabramiento de sus vivencias, y no desde la historia oficial del poder”. (SANTOS-FEBRES, 2017).

Em *Labia*, com oito ensaios, Santos-Febres escreve sobre construções do feminino em Porto Rico e no Caribe contemporâneo. Dessa perspectiva, pensa sobre feminismo, controle de natalidade, maternidade, consumo, desejo, mito da democracia racial, sexualidade, a violência contra a mulher, machismo, racismo, entre outros. Nessa parte da obra, estão entrelaçadas questões de maior amplitude, o que possibilita entender, sobretudo, os processos de construções identitárias, de exclusões e desigualdades experimentadas por mulheres, feministas e intelectuais negras porto-riquenhas.

Na segunda seção, designada de *Piel*, com oito ensaios curtos, a autora afro-boricua (boricua é aquela porto-riquenha que nascida na ilha de Porto Rico) explora temas silenciados dentro dos discursos públicos em Porto Rico e no Caribe hispânico: racismo, raça, gênero e a sua construção social. Para tal, ao reunir ensaios escritos ao longo de catorze anos, nos quais critica a hierarquia racial na ilha, Santos-Febres recorre a uma abordagem teórico-crítica assentada em uma bibliografia afro-americana, africana e caribenha.

Ao recorrer a outras epistemologias para escrever os ensaios de *Piel e Papel*, Santos-Febres se insurge contra o “epistemicídio” (CARNEIRO, 2005) e o “racismo epistêmico” (GROSGOUEL, 2007). O epistemicídio e o racismo epistêmico são responsáveis pelo apagamento da história dos/as nossos/as ancestrais africanos/as no Caribe hispânico. A ensaísta revela a existência de um Caribe negro silenciado dos registros oficiais.

Em decorrência disso, além das recorrentes tentativas de silenciar práticas e discursos de contestação, a intelectual negra denuncia que não se pode falar de raça e racismo em Porto Rico, pois são assuntos/temas cercados de tensões. Por outro lado, ela faz um alerta: não se pode calar a “[...] boca y obedecendo órdenes sin protestar”. (SANTOS-FEBRES, 2011, p. 16).

Em *Piel y Papel*, Santos-Febres entra em polêmica com alguns pensadores porto-riquenhos, entre eles, Tomás Blanco e Antonio S. Pedreira, expressando sua crítica ao modo como organizam a história da ilha e conjecturam sobre as relações raciais em

Porto Rico¹⁴⁰. Segundo é possível inferir, em seus respectivos estudos, Blanco e Pedreira.

Por fim, em *Papel*, com onze ensaios, trabalha a relação entre literatura puertorriqueña contemporânea, memória, nacionalidade e literatura. Nessa seção, todos “encierran una crítica al eurocentrismo y las construcciones canónicas de la literatura”. (SANTOS-FEBRES, 2011, p. 8). “[...] en la literatura porto-riquenha casi todo es posible”. (SANTOS-FEBRES, 2010, p. 67). “[...] Los Orígenes del miedo a lo negro son lós causantes... de la historia negra de Puerto Rico permanezca silenciada y oculta. (SANTOS-FEBRES, 2010, p.137).

De acordo com Zaira Casellas (2011, p. 116), Santos-Febres possui uma aguda “capacidad intelectual que a permitiu teorizar sobre su propia labor creadora y justificar los móviles de su escritura en relación a las representaciones literarias de la mujer negra”. Nos ensaios de *Piel y Papel*, assenta saberes num enfoque que se constrói através do olhar negro-feminino para revelar as dinâmicas sócio-políticas e político-epistêmicas em Porto Rico.

Tomando esse caminho sugerido por Casellas, vou iniciar minha análise pelo texto de abertura da coletânea. Em *Confesiones de una mujer lúcía*, ensaio escrito 1986 e revisado pela autora em 2003, movimentando-se entre as fronteiras do ficcional e o confessional, acrescenta uma perspectiva importante e original que reflete como os processos de construção de identidades raciais, de gênero e de classe são vivenciados em Porto Rico.

Em particular, o texto debate a situação da mulher e intelectual negra na ilha caribenha. Segundo Santos-Febres, mulheres, intelectuais e feministas negras que são lúcidas incomodam as instituições e suas estruturas de dominação: “todo mundo sabe que lo peor que hay en el mundo es una mujer lúcía”. (SANTOS-FEBRES, 2011, p. 13, grifos meus). A mulher lúcida assumiria a função de “perturbar o *status quo*” (SAID, 2003, p. 10).

Portanto, na minha tradução, ser uma mulher lúcida é gesto de insurgência epistêmica e estratégia para alcançar a emancipação intelectual. A lucidez seria o estado de uma intelectual negra que compreende e expressa suas ideias/ideais para perturbar o

¹⁴⁰São pensadores brancos que escreveram sobre a história e as relações raciais em Porto Rico. Santos Febres critica a abordagem dado a presença do negro na ilha caribenha. Tomás Blanco com seu *Prontuario histórico de Puerto Rico* (1935) em que rememora alguns episódios da historia de seu país, em busca da construção da identidade nacional. Escreveu o polêmico ensaio *El prejuicio racial en Puerto Rico* (1942). Já Antonio S. Pedreira com o *Insularismo*, publicado em 1934, o conceito de *insularismo* concebe o porto-riquenho nação como uma confusão racial.

status quo em Porto Rico. A mulher negra lúcida possui uma grande percepção sobre o ser e estar no mundo, assim como habilidades para expor seus argumentos. Daí a lucidez seria uma de suas principais características.

Criando, com isso, novos discursos, a “mujer lúcía” é uma intelectual que luta por justiça social e igualdade nas relações de gênero e raça. Ela inclui a liberdade como direito a todo um conjunto de escolhas que propiciem desenvolvimento cultural, político, intelectual, econômico, social a todas as mulheres. Age em oposição ao silêncio e ao silenciamento imposto pelo racismo epistêmico. Por isso, a sua vocação intelectual é a insurgência epistêmica.

Dito isso, Santos-Febres considera que “una mujer lúcía atenta contra las fibras más profundas del tejido social”. [...] Porque uma mulher e intelectual negra “lúcida no se taparía la boca” em nenhuma situação da vida. Dessa forma, além de não se intimidar, não sabe se comportar como una señora, silenciosa, racatada... elegantemente lejana”. “[...] Ella sabe que el cuerpo es un arma de ataque. (SANTOS-FEBRES, 2011, p. 13). Sob esse prima, considera que uma mulher e intelectual negra lúcida está consciente de que “se percata del riesgo”. “[...] Ella sabe que transgrede” e ser uma mulher transgressora é ser uma “mujer criminal”. Contudo, mesmo sabendo dos riscos de sua rebeldia e insurgência política, “le gusta el peligro. (SANTOS-FEBRES, 2011, p. 14).

Para Santos-Febres, a intelectual negra lúcida sabe que existem temas e questões cercadas de dilemas e interditos em Porto Rico. Porém, “ella está consciente de que enseñar más de lo permitido por la moda y la moral es asunto serio”. Infelizmente, isso “puede terminar en agresión”. (SANTOS-FEBRES, 2011, p. 14). Dessa forma, reconhece a necessidade de resistência, pois, somente assim, conforme propõe Cornel West (1985) pode assentar uma produção de conhecimento distanciada do mundo branco e burguês.

É possível reconhecer nessa visão de Santos-Febres que uma intelectual negra lúcida está mental, física e espiritualmente preparada para essas demandas político-sociais em curso. Ela reconhece que “[...] la presencia de una mujer lúcía desestabiliza los roles sexuales asignados por la sociedad” e suas estruturas de dominação/subjugação. (SANTOS-FEBRES, 2011, p. 14). Ela desloca “discursos e poderes prevaletentes” através de uma práxis negra intelectual totalmente engajada. (WEST, 1985, p.13).

Desse modo, Santos-Febres acredita que, no mundo intelectual, uma mulher negra lúcida é um insulto a la “capacidade teórica de vanguardia”. Não raro, seus saberes são expostos a diversos questionamentos. Semelhante ao que acontece no Brasil, as intelectuais negras em Porto Rico têm que lidar com estratégias racistas e sexistas que visam deslegitimar suas reflexões: “[...] se le tacha de superficial (porque no tiene el “look” lánguido de las que adolecen entre textos filosóficos”. (SANTOS-FEBRES, 2011, p. 15, grifos da autora).

Certa de que não é uma tarefa fácil, Santos-Febres ressalta que as intelectuais negras lúcidas não se calame não rendem. Cruzando leituras, interpretações, com muita lucidez e atrevimento, elas trazem ao mundo uma produção de conhecimento negro assentado. “[...] Ahora tengo que sanarme yo de esta herida sin nombrar”. Dessa forma, a ensaísta diz que vai “escribir hasta que me sacie y me cure”. A cura pode ser encontrada em narrativas negras assentadas:

[...] narrar desde ese lugar del trauma y el silencio los horrores de la esclavitud en un español que nadie quiere empuñar para hablar de la experiencia. Tengo que hacerlo para poder seguir hablando de otras cosas. (SANTOS-FEBRES, 2017).

Para bell hooks (2013, p.10), é “um modo fundamental de resistir a todas as estratégias brancas de colonização racista em Porto Rico”. Ademais, uma maneira de diminuição da violência epistêmica a que são submetidas, pontuam outras intelectuais Marie Ramos Rosado e Zaira Casellas (2015). Segundo Santos-Febres, esse quadro só pode ser revertido, porque as intelectuais negras têm “el mismo deseo de que a literatura negrista, afrodescendiente, crezca y prospere”. (SANTOS-FEBRES, 2015). Isso é o que reconhecemos como assentamentos de resistência na práxis de intelectuais negras diaspóricas latino-americanas e caribenhas.

Segundo Ramos Rosado (2017), eles/elas foram educados y educadas en una sociedad patriarcal, autoritaria, hegemónica, clasista, sexista, racista”. Assim sendo, é preciso se inspirar na história de las ancestras: “[...] La historia de Juana Agripina es símbolo de las mujeres negras que se revelaron, protestaron, acudieron al cimarronajes”. Nesse contexto, chama atenção de que “las jóvenes que se están formando necesitan conocer las historias de mujeres negras que no cupieron en las definiciones del patriarcado”.

Assim sendo, aconselha que “la mujer negra no puede seguir apareciendo en personajes victimizados de la literatura”. A intelectual negra de Porto Rico faz uma

convocação: “tiene que haber más mujeres escritoras afrodescendientes para crear unos caminos que no sean el de la victimización”. (RAMOS ROSADO, 2017). Mulheres negras lúcidas, revolucionárias, rebeldes e insurgentes que se inspiram na luta e resistência de suas ancestras, cujas falas vem ao mundo para se rebelar contra “o racismo e sexismo epistêmico”. (GROSFOGUEL, 2016).

Em *Por boca própria*, marcando o seu lugar de enunciação negro-assentado, ensaio que abre a seção intitulada Piel, Santos-Febres tematiza a raça e o racismo em Porto Rico. A ensaísta denuncia que “nombrar colores de piel (raça/cor/etnia) “es asunto escabroso en nuestro país” quase proibido. Mencionar publicamente qualquer cor que não seja a branca é desconfortável. Apesar disso, enquanto intelectual, assume os riscos de falar a verdade ao poder.

O ensaio *Por boca própria* concentra-se nas dificuldades de se estudar/pensar e recorrer a uma produção epistêmica que problematize as questões raciais e a invisibilização do/a negro/a em Porto Rico na produção cultural do Caribe hispânico. Por essa razão, Santos-Febres reafirma que “nombrar al negro o a la negra, al mulato, a la grifa, al jabao es um tema escabroso en nuestro país”¹⁴¹. Por outro lado, “al blanco no... el que garantiza el acceso por la puerta ancha a la literatura, las artes, el comercio”, assim como “la representación en los médios de comunicación masiva”. (SANTOS-FEBRES, 2011, p. 67).

Na verdade, em seu constante rechaço, Santos-Febres adverte que os discursos hegemônicos e autoritários na ilha caribenha tentam impedir que intelectuais, artistas e escritores/as negros/as tematizem a questão racial em seus escritos, porque “la gente se pone inquieta”. Dessa forma, “los que tratan el tema, duban abordalo, especialmente haciendo contrapeso el tradicional rechazo y invisibilización”. Nesse mesmo movimento, assenta uma indagação importante: “[...] Por qué es tan escabroso nombrar el tema de la raza en estos tempos y em esta islã caribeña?”. (SANTOS-FEBRES, 2011, p. 67-68).

Nesse refluxo, Santos-Febres critica que o “Racismo” é o principal responsável pelos valores e as diferenças produzidas entre negros/as e brancos/as em Porto Rico. Esse é um problema sócio-histórico que se agravou com a situação pós-colonial vivida na ilha caribenha. Nos matices da narrativa contemporânea, existem questões históricas

¹⁴¹Identidades raciais ou termos para identificar pessoas negras em Porto Rico: Jabao (raça mista com pele clara e castanho ou loiro cabelo, mas com outras características físicas “negras”). Grifa (de cabelos crespos, preto), de cor (de cor), negro (preto) e negrito (uma pequena ou pequena pessoa negra).

que colaboraram para acentuar essa problemática com inúmeros relatos de preconceito racial.

Essas dinâmicas sócio-políticas denunciadas por Santos-Febres estão em *A Questão nacional na América Latina* de Otávio Ianni (1987, p. 22). Ao examinar a realidade social de alguns países latino-americanos, lembra que Porto Rico apresenta uma situação política peculiar com algumas contradições internas. Diferentemente do Brasil, é uma nação atravessada pela geopolítica norte-americana. Uma geopolítica que não compreende apenas o Caribe e, sim, o conjunto da América Latina.

Trata-se de uma população “obrigada” a organizar o seu modo de vida e trabalho conforme as exigências externas. Há um jogo entre forças sociais e raciais, compreendendo grupos e classes, movimentos e partidos que configuram um estado-nação: “soberano, subordinado e associado com uma cultura mestiça, com fortes raízes hispânicas e africanas”¹⁴².

Consciente das várias inscrições, lugares, memórias e histórias que constituem a ilha caribenha, Otávio Ianni critica o projeto de dominação colonial iniciado pelos dos Estados Unidos no século XIX. Concordando com o sociólogo brasileiro, em outro ensaio intitulado, *Raza en la cultura puertorriqueña*, Santos-Febres se reporta a acontecimentos históricos, especificamente dos anos de 1899 aos 1952, período em que os norte-americanos invadiram e consolidaram o seu domínio político e econômico em Porto Rico.

Em *Puerto Rico Negro*, obra dos historiadores Sued Badillo Jalil e Angel Lopez Cantos (1986), os pesquisadores oferecem outra interpretação da história colonial no Caribe hispânico. Os pensadores reúnem eventos históricos que iniciaram e determinaram a conquista e o processo de subordinação do Caribe. Ao recorrer a fontes primárias, os autores apresentam narrativas que se distanciam da versão tradicional.

Com o objetivo de reconstruir a história portorriquenha, noto que os autores apresentam um discurso comprometido em recuperar traços da história africana na diáspora caribenha. No segundo capítulo do livro, relatam como os africanos foram sequestrados de África e escravizados no espaço caribenho. Eles descrevem como os

¹⁴²A população porto-riquenha sente-se latino-americana e não norte-americana. Embora Brasil e Porto Rico apresentem condições políticas, culturais distintas e pós-coloniais, as populações de origem afrodescendente destes países sofrem com a violência etnicorracial deixada pelo período escravista que atinge, até hoje, quase toda a América Latina e Ilhas do Caribe. São realidades que, apesar de heterogêneas politicamente, aproximam-se, pois ambos os discursos nacionais forjados e estabelecidos, colaboraram obliterar a participação, as lutas e as conquistas da população negra desses respectivos países.

nossos antepassados vieram para “suplementar la población decreciente de trabajadores indígenas” e submetidos ao regime colonial. (BADILLO JALIL & LOPEZ CANTOS, 1986, p. 65).

Num rápido passeio, entre 1519-1529, os primeiros africanos escravizados foram trazidos para Porto Rico. Assim, entre 1521 e 1551, mais de 1.050 de pessoas africanas habitam a ilha caribenha, sequestrados/as principalmente das costas ocidentais da África. Desse ponto, “arrancados de su lar nativo provinieron de numerosas unidades culturales que se diferenciaron entre si el idioma, la religión, las costumbres y rasgos físicos. Somente em 22 de março de 1873, a lei de abolição da escravatura foi assinada em Porto Rico.

Contrariando narrativas tradicionais, trazem imagens de castigos físicos, dados estatísticos e mencionam a violência do tráfico: “[...] el primer cargamento de africanos el negocio era inusitadamente inhumano e indigno en un proceso de expansión ultramarina que ha pretendido encubrirse con motivaciones cristianas ejemplares”. (BADILLO JALIL & LOPEZ CANTOS, 1986, p. 66).

Em mais de trezentas páginas, os leitores reencontram a história da escravização negro-africana em Porto Rico: desde o sequestro em África até a transição para libertação. Os primeiros africanos chegaram a Porto Rico entre 1519-1529. Os historiadores destacam que os nossos antepassados “traían consigo conocimientos artesanales y lingüísticos”, dentre outros. (BADILLO JALIL & LOPEZ CANTOS, 1986, p. 66).

Santos-Febres recorda que, desde o século XIX, Porto Rico está sob o domínio dos Estados Unidos. A ilha caribenha foi colônia da Espanha de 1493 (descoberta na segunda viagem de Colombo) até 1898, quando os espanhóis, derrotados pelos Estados Unidos na guerra de independência de Cuba, foram obrigados a ceder aos norte-americanos Porto Rico, as Filipinas e a ilha de Guam, no Pacífico, como indenização de guerra.

De acordo com a ensaísta, essa invasão desatou em uma “sistemática exclusão de lo negro”. Instaurou pautas, institucionalizou discursos e práticas oficiais de “comportamento y expectativas generales” da população. De tal modo, foram estabelecidas “jerarquias de poder entre márgenes y centros, sistemas de representación y derechos ciudadanos com diferenças marcadas entre os nativos”. Como resultado, “la familia, la escuela, las iglesias” funcionaram para perpetuar esse poder. (SANTOS-FEBRES, 2011, p.138).

1899-1904. “Éstas son las fechas escolhidas pela autora para desmontar el racismo moderno em Puerto Rico”. Dessa forma, Santos-Febres assenta uma produção de conhecimento sobre a história colonial e pós-colonial de Porto Rico. “Nuestra propia versión de una forma de ódio” perpetuada em nossos dias contra negros e todos/as àqueles/as definidos como primitivos. (SANTOS-FEBRES, 2011, p.139). “Esto de hablar sobre lo negro resulta difícil empresa, y por ello, necesaria”. (SANTOS-FEBRES, 2011, p.67).

Ao criticar a narrativa histórica oficial que apagou sistematicamente a presença negro-africana, a ensaísta recorda-se que essa invasão colonial pelo governo norte-americano se ampliou entre 1948-1952 e instaurou um “discurso racista” acompanhado de um projeto neoliberal, criando um novo *status* político: o de *Estado Livre Asociado* (ELA).

Assim, para justificar a sua dominação e várias maneiras de subalternização implementadas, considerou “a la población puertorriqueña como primitiva”: “[...] negros, mulatos y blancos pobres...”. (SANTOS-FEBRES, 2011, p.143). Logo, foi incorporado ao cotidiano da ilha uma política de ódio aos afrodescendentes (homens e mulheres), aos negros, bem como mecanismos de negação da herança ancestralidade africana.

Contendo outras abordagens importantes para entender a problemática racial nessa região, em *Por boca propia*, Santos-Febres denuncia que para “hablar de la raza em Puerto Rico”, é necessário “ha echado mano a tres discursos fundamentales que definen: el “discurso abolicionista, el de la negritud y el de la crítica y el analisis de la formación de lo racial”. (SANTOS-FEBRES, 2011, p.68), observando suas respectivas contribuições.

Confirmando o que diz Santos-Febres, a pesquisadora Diana Gumbar (2012, p. 55, grifos da autora), observa que “a talk about race and one’s color is always complicated in Puerto Rico”. Os afro-porto-riquenhos são os principais alvos do preconceito social. Eles/as são influenciados por uma “an ideology of *blanqueamiento*”. Por causa disso, muitos negros/as são estimulados/as a procurar relacionamentos com pessoas brancas, o que implica em renunciar “african physical traits and cultural roots”.

Apesar disso, os negros e seus descendentes continuam sendo as principais vítimas de discriminação e preconceito racial na ilha caribenha. Gumbar lembra que “racism in Puerto Rico is officially denied due to absence of sanctioned institutional segregation or oppression of any racial group”. Com a negação do racismo pelas elites

brancas, isso permitiu a formação coletiva do “myth of racial democracy” (mito da democracia racial), assim como ocorre em outros países caribenhos. (GUMBAR, 2012, p. 55).

Por outros caminhos, Gumbar evidencia que a presença e influência dos africanos na formação da identidade cultural têm sido, sistematicamente, rejeitadas. Como espólio dessa negação e ideologia do branqueamento, os porto-riquenhos de pele mais escura têm poucas oportunidades sociais. Nos censos realizados pelo governo, embora com pequenas mudanças, é comum os negros porto-riquenhos se assumirem apenas porto-riquenhos.

Enquanto intelectual negra pública, evidenciando um lugar de fala, Gumbar concorda que Santos-Febres reage ao mito da democracia racial e ao processo de invisibilização da herança africana na cultura porto-riquenha.

[...] demonstrates... her advocacy of the African heritage and of the need to change social perception of blackness is intimately connected with a broader social context that reveals corollaries of racial prejudice experienced by Afro-Puerto Ricans daily. (GUMBAR, 2012, p. 59).

[...] demonstra... sua defesa da herança africana e da necessidade de mudar a percepção social de a negritude está intimamente ligada a um contexto social mais amplo que revela corolários do preconceito racial vivido diariamente por afro-porto-riquenhos. (GUMBAR, 2012, p. 59, tradução minha).

Sendo a raça um tema cercado de muitas disputas, Santos-Febres indica o surgimento e a proliferação de categorias raciais populares que incluem pelo menos dezenove termos, os quais refletem os vários graus de racismo, a distância e a proximidade do padrão branco. Por exemplo, grifa, jabao, mulato, morena, trigueña são representações mais comuns de identidade afro-descendentes na ilha. Isso revela a maneira como “lo negro” troca significado durante os séculos XVII e XIX, e assume outras conotações no século XXI.

Em Porto Rico, a pigmentocracia configura um núcleo da estrutura social e racial do país. Pelas razões já expostas, “la jerquicia social beneficia a los más claros en detrimento de los más oscuros”. (SANTOS-FEBRES, 2011, p. 70, grifos da autora). Apesar de chocante, em cidades construídas e fundadas por ex-escravizados, não raro, a população se reconhece como branca. É precisamente a partir desse ponto que gostaria de ir além em *Por boca própia* e pensar esse ensaio como assentamento de resistência da práxis de escritoras e pensadoras negras diaspóricas. Santos-Febres orienta quanto à

necessidade de reverter imagens produzidas discursos que tratam “negros y negras” apenas como inocentes “víctimas del inhumano sistema de exploración que fue la esclavitud”. (SANTOS-FEBRES, 2011, p.68).

Antes de passar a outras análises, Santos-Febres convoca a outros intelectuais porto-riquenhos para iniciar uma discussão e estudo acerca raça. “El campo es fértil y promisorio”. (SANTOS-FEBRES, 2011, p.71). Contudo, esses assentamentos de resistência devem ser feito por intelectuais negros/as, os principais oradores/as dessa insurgência epistêmica. Enquanto intelectuais negros portorriquenhos devem adotar uma postura política de insurgência negra, àquela sugerida por Cornel West (1999).

É a partir desse imaginário que se pode assentar outras epistemologias com a colaboração de pensadores e intelectuais africanos, latino-americanos, caribenhos e afro-americanos. Essas vozes seriam as principais correntes intelectuais que ajudaram a construir um discurso de negritude em Porto Rico: “W.E. Dubois, Marcus Garvey en Estados Unidos; Luis Palés Matis e Nicolás Guillén en las Antillas hispánicas así como Aimé Cesaire, Leopold Senghor, René Depestre no Haití, Senegal e Martinica”. (SANTOS-FEBRES, 2011, p.69).

Com o auxílio dessas e outras epistemologias negras, no contemporâneo, assentar uma resistência epistêmica para compreender os mecanismos de opressão e dominação da população negro-africana no contexto caribenho, porto-riquenho e afrodiaspórico. Sob a orientação de Santos-Febres, fazer emergir uma produção de epistêmica sobre as relações raciais para denunciar, não apenas o racismo, a segregação e a exclusão impostas aos afrodescendentes pelas sociedades coloniais e pós-coloniais.

Não obstante, considera necessário ressaltar as contribuições dos/as nossos/as antepassados/as na/para história do Caribe hispânico, assentando novas formas de abordagem da cultura negro-africana. Com isso, superar o debate que coloca o negro apenas como vítima do sistema colonial. Destacar o protagonismo de mulheres negras nesse processo de visibilidade.

Por outro lado, é pelas lentes do ensaio *¿Ser una negra Pública?* que descobrimos como o racismo “trabaja de muchas maneras” em Porto Rico. Santos-Febres destaca que uma de suas maneiras “más efectivas es el silencio”. Sendo assim, a autora reafirma que o racismo visa apagar as “contribuições sociales de un grupo enterro de seres humanos” para/na história caribenha. “El silencio es una estrategia de supervivencia y superación”. Ela também aborda os dilemas de ser uma intelectual negra pública num país racista e sexista.

Por isso mesmo, é fundamental assentar uma produção de conhecimento (literatura e crítica) “contra la marginación” que se movimenta em contos, romances, ensaios, artigos e crônicas. “No hablar de raza perpetua el silencio y la marginación pública”. Contudo, [...] la única experiencia de un negro no es su negritud”. Ao contrário, “la raza compone y completa” uma gama inteira de experiências, entre elas, “las del amor, la fe, los odios, los errores, los compromisos y las esperanzas que laten en el pecho”. (SANTOS-FEBRES, 2011, p.74-73).

Por outro lado, em *La Pesadilla del Folklore*, Santos-Febres descreve que tentam menosprezar “las contribuciones y transformaciones culturales” produzidas por artistas negros em Porto Rico. São criados mecanismos para obrigar “a un cambio gradual de sua imaginación”. Ou seja, a autora acredita que no mercado editorial, “la radio, el cine y la televisión” buscam interferir no processo criativo de artistas, críticos/as, escritores/as e intelectuais negros/as porto-riquenhos/as. (SANTOS-FEBRES, 2011, p. 76).

Nesse ensaio, Santos-Febres destaca que o apagamento da presença africana na história nacional ocorre em grande parte à representação da cultura afro-porto-riquenha exclusivamente como cultura folclórica e cultural. Ressaltam os elementos folclóricos da cultura africana, como música, dança, religiões animistas e vida cotidiana durante escravidão. O negro jamais alcança a modernidade, pois está preso sempre ao passado histórico.

Em Porto Rico, assim como em quase todo o Caribe hispânico, artistas, escritores/as e intelectuais negros/as são estimulados a perpetuar um discurso de folclorização do negro, incluindo a música, as religiões e a experiência dolorosa no cativeiro e etc. Devem repetir “el discurso oficial” para emular “la criminalidade, exotismo. “Al folklorizar a las culturas negras las apartamos y las segregamos en la historia. (SANTOS-FEBRES, 2011, p. 78).

No ensaio *El Color de la seducción*, Santos-Febres lembra que, na ilha caribenha, esse discurso folclorizante representa as mulheres negras como “carne de tentación”. Desse modo, muitas são as histórias ficcionais e não ficcionais reproduzidas em que mulheres negras aparecem descritas como “el signo da seducción y del deseo”. Circulam “el estereotipo de la negra promiscua, la gran seductora, la devoradora de hombres”.

Logo, “el imaginario social” e o discurso folclorizante [...] reproduzem a ideia de uma mulher “seductora y tentadora para el hombre blanco”. Àquela que “[...] no debe

conducir al amor público, consagrado por la unión matrimonial”. Trata-se de uma mulher possuidora de um “deseo impuro, enfermizo, animal, el que atrapa al hombre em garras de um oscura devoradora”. ¿Como funciona ese estereotipo no Caribe?, questiona. “Las culturas de Occidente sexualizan la negritud”. (SANTOS-FEBRES, 2011, p. 116).

Em *La mujer negra en la cultura literatura puertorriqueña*, Marie Ramos Rosado (1999), dividido em sete capítulos, realiza um panorama da mulher negra literatura porto-riquenha. Passando pelas produções de Luis Rafael Sánchez, Rosario Ferré, Carmelo Rodríguez Torres, Ana Lydia Vega e Carmen Lugo Filippi, entre outros/as, a pensadora negra confirma as representações estereotipadas mencionadas por Santos-Febres.

Na obra, Ramos Rosado cartografa imagens e discursos que descrevem as mulheres negras nas mais variadas significações: desde narrações que questionam a invisibilidade nos relatos oficiais até os estereótipos raciais disseminados pelo imaginário coletivo. Nesse estudo, a autora trata da temática raça-gênero. A autora destaca como os personagens femininos negros foram marginalizados e invisibilizados pela sociedade portorriquenha.

Desse modo, Ramos Rosado apresenta um estudo crítico extraordinário sobre a presença de mulheres negras na ficção portorriquenha. A autora se concentra nas obras ficcionais de vários autores porto-riquenhos das décadas de 1960-70, os quais tentaram capturar as experiências de afro-porto-riquenhos em suas narrativas. Os escritos reforçam o argumento racista das mulheres negras como *color de la seducción* (a cor da sedução).

No retorno ao ensaio *Raça en la cultura puertorriquenha*, o mais extenso da coletânea e que mais aprofunda a discussão sobre de raça no espaço caribenho, Santos-Febres cartografa as condições sócio-históricas que, segundo a autora, incentivaram e ajudaram a cristalizar o que ela denomina como a de “terror do negro”, responsável pela sexualização da mulher negra. (SANTOS-FEBRES, 2011, p. 134). Assim, esse “terror preto” resultou na marginalização e no silenciamento das experiências negras em Porto Rico.

Em *Raça en la cultura puertorriquenha*, ao mencionar vários antecedentes históricos, Santos-Febres lamenta que “o negro” sempre foi visto como um elemento negativo: “[...] los Orígenes del miedo a lo negro son los causantes de que la totalidad

de la historia negra de Puerto Rico permanezca silenciada y oculta. (SANTOS-FEBRES, 2011, p. 137).

De acordo com a autora, a chegada dos nossos ancestrais africanos (homens e mulheres), interrompeu uma total “asimilación del elemento europeo hispánico”, considerado um elemento assegurador “del progreso y desenvolvimiento esencial de lo nacional puertorriqueño”. (SANTOS-FEBRES, 2011, p. 133). Por ocasião, os negros africanos e seus descendentes foram definidos como uma ameaça ao progresso do país, descritos como primitivos, selvagens e “la enfermedad en que se ha convertido a naciolidad”.

Ao buscar a origem desses e de outros discursos racistas e nacionalistas, Santos-Febres percorre textos literários que colaboraram na disseminação dessas imagens. Ela cita autores e obras canônicas que colaboraram na perpetuação de representações estereotipadas sobre os africanos e seus descendentes. Por conseguinte, a ideologia nacionalista, discursos intelectuais (cita Antonio Pedreira em particular) e a literatura do primeiro terceiro terço do século XX, construíram e promoveram a imagem do “terror do negro”.

São inúmeros os exemplos, mas a autora reafirma que “es necesario desmontar “el cuento que define lo negro como negativo en su especificidad histórica”. (SANTOS-FEBRES, 2011, p. 137). E tece uma crítica contundente ao chamado “terror negro”:

[...] esta historia no se enseñã en la escuela, no se habla en los pasillos de las universidades, no se muestra en los museos, no se lee en los libros de texto. Lo único que se lee son los trazos del miedo, borrado con una mano una presencia y con la outra definiendo lo negro desmadrado, enfermizo, infeccioso, bruto, sucio, maloliente, pobre, desechable- en resumen, amenazante. (SANTOS-FEBRES, 2011, p. 137).

Para Santos-Febres, o negro passou a representar também um elemento perturbador que precisava ser excluído da nação, uma herança maldita que ainda faz parte do repertório recente da produção ficcional em Porto Rico. “Los negros y las negras puertorriqueñas nos encontramos atrapados en médio de dos discursos racistas”. (SANTOS-FEBRES, 2011, p. 140). Assim sendo, desejo de branquura foi imposto pela cultura hispânica, e prevalece até 2020. Na literatura porto-riquenha, desde o início do estabelecimento do cânone, “lo negro siempre ha representado como irracional. “Es el cuerpo, es lo animal, el origen antes de la palabra”. (SANTOS-FEBRES, 2011, p. 144).

Quanto às experiências raciais mencionadas por Santos-Febres, em *Puerto Rico: The pleasures and traumas of race*, chama atenção reflexões de Alan West Durán (2005, p. 2). Nascido em Cuba, o pesquisador se concentra em alguns antecedentes da história colonial, os quais vão desde a chegada dos/as ancestrais dos/as africanos/as ao espaço caribenho, passando pela situação pós-colonial até alcançar a invasão norte-americana. Nesse estudo, o autor também parte de autores e obras literárias que tematizam o negro e a escravidão.

Esses antecedentes históricos levantados por West Durán em *The pleasures and traumas of race* evidenciam como o racismo é um traço característico da ilha da caribenha. Com isso, os estereótipos racistas funcionam como mecanismos para identificar, separar, classificar e discriminar pessoas negras, o que ajuda a manter um *status quo* numa hierarquia entre as classes sociais.

Por fim, Santos-Febres reafirma que Porto Rico se resume a invisibilização sistemática da história, da presença, da cultura negra que se estende por todo o espaço caribenho. Ao contrário dela e outras intelectuais negras, alguns intelectuais têm optado por se manter em silêncio. Desse modo, ela acredita que é preciso haver um estudo “sistemático com a inclusão de pensadores negros/as “en la práctica intelectual del país”. (SANTOS-FEBRES, 2011, p. 155).

Reescrever “la história negra” com epistemes que “conozcan etnias africanas y sus trasplantaciones y hidrideces culturales en el Caribe”. (SANTOS-FEBRES, 2011, p. 151). Logo, nesses textos, Santos-Febres reafirma o projeto político de uma práxis intelectual negra assentada. Os ensaios conclamam a intelectuais negros/as a reviverem o legado africano, articulando todo um campo de conhecimento sob o ponto de vista dos/as próprios negros/as.

Em suma, *Sobre Piel y Papel* também pretende “[...] elevar a la categoría de héroe a la gente común que pelea”... Por seguir sobrevivendo. Como já dito, “recibir la historia [...] para poner en su justo lugar los nombres de los heroes reducidos a criminales por la historia oficial colonialista y colonizante”. (SANTOS-FEBRES, 2011, p. 178).

Outrossim, Mayra defende que é preciso assentar “el campo literário puertorriqueño”, uma produção do conhecimento para vencer o epistemicídio e descolonizar o pensamento que ofereça outra versão que “le explique a toda la comunidade intelectual por qué seguimos siendo colônia”. (SANTOS-FEBRES, 2011, p. 178). Além dos ensaios, os contos preparam esse território de inscrição de

assentamentos de resistência. Cito: *Le hebra rota, Marina y su olor, La Cazadora*, entre outras.

Em *Por boca própria*, Santos-Febres assenta com “los temblores de la mano que agitan las ondas del tempo”, remexendo as águas turvas e agitadas do mar caribenho. Contudo, essas mesmas águas agitadas nunca “dejan de servir de espejo”. Entremedio de esas ondas aparecem imagens, “se agita con rabia, la rabia del mira e recuerda” na práxis de intelectuais negras. (SANTOS-FEBRES, 2011, p. 137).

Portanto, o potencial epistemológico da produção de conhecimento de escritoras e intelectuais negras latino-americanas está em desafiar as normas estabelecidas. Na práxis intelectual de Mayra Santos-Febres “los temblores” se agitan em outro horizonte teórico-crítico e espelham “la história negra” invisível e silenciada em Porto Rico. Consequentemente, isso faz com algumas ferramentas de resistência: a boca, a lucidez, a pele, a raça, o papel, a escrita, o atrevimento e a insurgência. (SANTOS-FEBRES, 2011, p. 178).

4.4 Yolanda Arroyo Pizarro: la piel que escribo¹⁴³

A mí me enseñaron que una de las maneras de sanar es escribiendo... Así que yo tengo que pasar ese conocimiento a otras generaciones. [...] La mirada de las mujeres negras, que han sido tan invisibilizadas precisamente por ser negras y mujeres, tiene que ser narrada desde la artesanía de la palabra, desde el dolor, desde la literatura y la poesía... (ARROYO PIZARRO, 2017, fonte eletrônica).

De forma a buscar uma visão abrangente, vou falar um pouco mais sobre o espaço caribenho. Segundo Carole Boyce Davies (2010, p. 747-748), o “espaço caribenho” é outro ângulo por onde se “pode ver o mundo”. No mapa, “o ombro gigante da América do Sul busca a África”. “É o ponto mais próximo tanto do continente africano como da Europa”. Pode ser considerado um “[...] espaço de conexão e um constante preenchimento de espaços vazios”. Logo, “significa também lidar com uma série de movimentos”.

De acordo os historiadores Sued Badillo Jalil e Angel Lopez Cantos (1986), em *Puerto Rico Negro*, o território caribenho foi invadido e colonizado por diferentes povos: espanhóis, franceses, ingleses, holandeses, dinamarqueses e, por estadunidenses. O espaço é formado por diferentes ilhas habitadas anteriormente pelas populações de Taino, Caraíba e Galib. Em outras palavras, denomina-se Caribe, os países e ilhas banhadas pelo mar do Caribe. Dessa maneira, essa região recebe também o nome de Caraíbas, Antilhas ou Índias Ocidentais, devido ao pensamento inicial europeu de que a América seria a Índia, um erro ocorrido durante as navegações europeias.

Tão importante para compreender a diáspora africana, o espaço caribenho é formado pelos seguintes territórios: Anguilla, Antígua e Barbuda, Aruba, Curaçao, Bahamas, Barbados, Bermudas, Colômbia, Ilhas Caimão, Cuba, Dominica, Ilhas Granadinas, Guiana, Guadalupe, Jamaica, Martinica, Montserrat, Porto Rico, Santa Lúcia, São Bartolomeu, São Cristóvão e Névis, Ilha de São Domingos, República Dominicana, Haiti, Ilha de São Martinho, São Vicente e Granadinas, Suriname, Trindade e Tobago, Venezuela e Ilhas Virgens.

Para contextualizar, Sued Badillo Jalil e Angel Lopez Cantos recordam que a região foi o local onde primeiro aportavam os navios negreiros que trazia pessoas sequestradas em África para serem depois transferidas e escravizadas em diferentes

¹⁴³*La piel que escribo* resulta de um encontro de seis escritoras e intelectuais negras puertorriquenhas. No fórum realizado em abril de 2017, estiveram presente as principais vozes negras femininas contemporâneas de Porto Rico: Ivonne Denis, Marie Ramos Rosado, Gloriann Sacha Antonetty Lebrón, Mayra Santos Febres, Zaira Rivera Casellas e Yolanda Arroyo Pizarro.

locais das Américas. Portanto, o mar do Caribe, tornou-se um espaço de trânsito, de chegadas e partidas, de troca de influências, marcando fortemente por paisagens sócio-culturais. Aos olhos de Édouard Glissant (1990), o Caribe é o território da relação através do qual as culturas dialogam e se renovam. De outro lado, Carole Boyce Davies identifica outras questões relevantes:

[...] As separações linguísticas, culturais e geográficas instituídas pelos vários colonizadores – franceses, ingleses, holandeses e dinamarqueses – ainda se fazem presentes no Caribe contemporâneo e continuam impedindo a criação de uma nação caribenha unificada. (BOYCE DAVIES, 2010, p.748).

Por certo, Badillo Jalil e Lopez Cantos, citados por Yolanda Pizarro, evidenciam a importância de Porto Rico nessa rota do comércio de escravizados africanos. Por toda a obra, ressaltam que africanos e seus descendentes (homens e mulheres) formaram grandes contingentes populacionais nos países do Caribe, uma vez que esta região era estrategicamente localizada para o tráfico atlântico entre a Europa e as Américas.

No terceiro capítulo do livro, os pesquisadores investigam as cimarronajes. Los cimarrones eram escravos fugitivos que fragilizaram todo o “ordenamiento colonial”, “haciendo correr por sus arterias fugas individuales y irritantes”. Apesar dos castigos físicos e ameaças constantes, protagonizaram verdadeiras insurreições. Em 1514, os autores creem que ocorreram as primeiras rebeliões de negros escravizados em Porto Rico. (BADILLO JALIL & LOPEZ CANTOS, 1986, p.171).

No ensaio *La creación de la ficción desde el mito del Caribe*, Yolanda Pizarro discute a construção de um imaginário sobre a região que se reverbera na imagem da mulher caribenha. O Caribe e seus habitantes, “las diferentes visiones y voces pluriculturales” são temas recorrentes na ficção. “Son motor y gasolina para toda suerte de ficciones”. A ensaísta observa que “la mujer descrita” são “las putas, las sumisas, los estereótipos, la femme fatale”, algumas das representações mais comuns na arte, na música, na literatura caribenha, na mídia etc. Imagens racistas e sexistas que recaem com mais frequência sobre as mulheres negras. (ARROYO PIZARRO, 2013, p. 89).

Por isso, Arroyo Pizarro propõe um exercício crítico que apresente uma leitura diferente do Caribe e das mulheres caribenhas. “[...] En el Caribe siento que navego desde y hasta la africanía...”. (ARROYO PIZARRO, 2013, p. 92). A escritora recomenda um estudo que abra perspectiva de um discurso sobre Caribe, o qual distancie as mulheres negras, especialmente seus corpos, dos discursos racistas e sexistas: “do exótico”, da “sexualidade feminina reconhecida y el gusto por el libertinaje,

negra pecaminosa”, diferentemente do que se afirma “de la mujer blanca”. (ARROYO PIZARRO, 2013, p. 95-96).

E como escapar dessas representações racistas e sexistas construídas historicamente sobre as mulheres negras caribenhas? Dentro dessa perspectiva, Yolanda Pizarro aponta que é preciso superar o “epistemicídio” (CARNEIRO, 2005) e o “racismo epistêmico” (GROSFOGUEL, 2007/2016). Agenciar uma defesa “de la negritud” e desmontar clichés utilizados por alguns intelectuais brancos para descartar “el abordaje del tema”:

1. **en Puerto Rico no hay racismo.** 2. Hemos superado el tema. 3. los que abordan el tema son complejados. 4. la educación nos há librado del discrimen racial, hasta el consabido. 5. **los intelectuales y escritores del país están todos libres de prejuicio de raza y etnia.** (ARROYO PIZARRO, 2013, p.68, grifos meus).

1.em Porto Rico não há racismo. 2. Superamos o problema. 3. aqueles que abordam o assunto são complexos. 4. A educação nos libertou da discriminação racial, mesmo a usual. 5. Os intelectuais e escritores do país estão livres de preconceitos de raça e etnia. (ARROYO PIZARRO, 2013, p.68, grifos meus).

A proposta epistêmica de Yolanda Pizarro consiste em debater essas e outras temáticas em conexão com o seu passado histórico, com as origens e a ancestralidade negro-africana. No ato da veiculação do conhecimento, escrever sobre as suas “raíces afro”, praticando um tipo de atuação política, de insurgência negra em Porto Rico que revele “el racismo cifrado en la debilidad de la mujer” negra. (ARROYO PIZARRO, 2013, p.69).

Guiando essas tensões e possibilidades, quero destacar outro ensaio que se reflete na proposta político-epistêmica de Yolanda Pizarro como assentamentos de resistência. Em *Mujeres esclavas en Mayaguez, 1872*, se que “convertir en el marco histórico”, o qual remete as estratégias de resistência das mulheres cimarronas, da resistência negro-feminina na historiografia em Porto Rico. (ARROYO PIZARRO, 2013, p.45). As autoras nos recontam um passado recente da escravização negra na ilha caribenha.

Nesse texto, ao evidenciar a participação das mulheres negro-africanas na história portorriquenha, na história da escravidão negra, na diáspora negra caribenha, busco demarcar como os assentamentos de resistência se constituem na práxis intelectual de Yolanda Arroyo Pizarro. Mais uma vez, rasurando a historiografia sobre o Caribe hispânico, evidencio como autora consolida um projeto político-epistêmico para

refazer os caminhos percorridos por nossas ancestrais na cidade porto-riquenha de *Mayagez*.

Escolhendo o gênero ensaio para se expressar, Yolanda Arroyo Pizarro assenta uma produção de conhecimento que se torna uma marca importante de sua práxis negra intelectual. Nesse tipo de escrita, ela aproveita cada detalhe para quebrar regras e constituir insurgências epistêmicas. Por isso, demonstro outros mecanismos para realçar o protagonismo de nossas ancestrais na luta e resistência ao colonialismo em Porto Rico.

No seu ofício de ensaísta e intelectual negra, valendo-se de argumentos que preservam a autenticidade de suas reflexões, Arroyo Pizarro recorre a análises e interpretações, catalogando, com cuidado, as informações que vai garimpando no decorrer das leituras que faz “do artigo titulado *Mujeres esclavas em Mayaguez*, de la autoria de la Yvonne Acosta Lespier”. (ARROYO PIZARRO, 2013, p. 45). Desse modo, os registros de seu interesse vão se organizando, assim como as anotações e pensamentos.

Mujeres esclavas em Mayaguez, 1872 está publicado na coletânea *Tongas, palenques y quilombo: ensayos y columnas de afroresistencia* organizada por Yolanda Pizarro em 2013. De título sugestivo, essa obra reúne ensaios, conferências, um poema, bem como duas entrevistas concedidas pela escritora. Os ensaios e as entrevistas estão submetidos ao crivo da indagação mais profunda acerca de temas ligados à presença negro-africana em Porto Rico.

Mais do que nunca, os textos da coletânea *Tongas, palenques y quilombos: ensayos y columnas de afroresistencia* contribuem para assentar saberes que encenam a possibilidade de ruptura com a historiografia tradicional em Porto Rico. Um dos caminhos para se alcançar tal objetivo, é, justamente, falar de nossas antepassadas em suas atividades de insurgência e cimarronaje. Isso demonstra um aspecto de vital importância para compreender a práxis intelectual de Yolanda Pizarro.

Não é por acaso que a ensaísta faz sucessivas retomadas da história da escravidão negra em Porto Rico. Esse movimento pode ser identificado em várias publicações: nas antologias de contos *Ojos de Luna* (2007), *las Negras* (2013) e a *Hijas de la libertad* (2015) Podemos ainda reconhecer em outros textos não ficcionais: *Reunidos por la Negritud*; *La creación de la ficción desde el mito del Caribe*; *De cuando Hipólita y Matea se reencontraron en Caracas* e *Rio das Pedras, 2013: Women of the Afro-Latina Diaspora*.

Do repertório de temas escolhidos para criar, recriar e assentar novos saberes, certamente, em *Tongas, palenques y quilombos: ensayos y columnas de afroresistencia*, a autora destaca sempre a resistência como uma das principais características de nossas antepassadas na luta por sua emancipação no Caribe hispânico. Conhecemos os levantes organizados pelas ancestras africanas bozales (nascidas em África e recém-chegadas ao Caribe), consideradas as mais indomáveis.

Na obra *Tongas, palenques y quilombos*, o aprofundamento de questões proporciona essa visão mais ampla das mulheres negras escravizadas: “la perseverancia con que enfrentaron el maltrato de la abominable institución de la esclavitud”. (RAMOS ROSADO, 2012, p.189). Conhecemos um modo perverso de perpetuar a dominação do colonizador através da imposição de um nome ocidental.

Ao longo de seu processo criativo, realizando interpretações à luz de uma ampla investigação, assume, nitidamente, posições a favor de outras epistemes, as quais ressaltam “las luchas de resistencia” de mulheres negras em Porto Rico através de uma práxis intelectual em que “la negrura” está sempre “a la flor de piel”. (RAMOS ROSADO, 2012, p. 185). La negrura está “desde la artesanía de la palabra, desde el dolor”... Traduzida com suor, luto permanente e lágrimas. (ARROYO PIZARRO, 2017).

Narrada por Badillo Jalil e Lopez Cantos (1986), essa resistência negro-africana em território portorriquenho ganha evidência em *Mujeres esclavas en Mayaguez, 1872*. Ao tomar a obra como objeto de estudo, Yolanda Pizarro recusa concepções que partem tão somente da participação masculina nos palenques e cimarronajes.

Publicado de forma muito resumida no periódico *El Nuevo Día*, em 23 de março de 1986, o referido livro resgata a participação das mulheres negro-africanas na historiografia de Porto Rico. Segundo a historiadora Acosta Lespier (1993, fonte eletrônica), “las razones para publicar este trabajo “es empezar a corregir” la vergüenza que produce en algunos la esclavitud de sus antepasados”. É para “estimular a los posibles descendientes de estas mujeres a que busquen sus raíces africanas con orgullo”¹⁴⁴.

Levando esse aspecto chave em conta, Yolanda Pizarro menciona as contribuições do artigo de Acosta Lespier para a continuidade e constituição de *las Negras* (2013).

¹⁴⁴Ver em <http://www.mayaguezsabeamango.com/archivos/historias-final/763-mujeres-esclavas-en-mayaguez-1872/> acessado em 24 de fevereiro de 2019. El primer libro de la doctora Acosta Lespier, *La Mordaza: Puerto Rico 1948-1957* es un clásico de la historiografía de este país.

Segundo afirma, as pesquisas da historiadora mayaguezana se estabelecem como fonte de investigação formidável para “conocer quiénes eran los esclavos en cada una de las principales ciudades de Puerto Rico”. (ACOSTA LESPIER, 1993).

Sendo assim, após el *Decreto de la Abolición de la Esclavitud en Puerto Rico* el 22 de marzo de 1873, as mulheres eram a maioria da população escravizada em *Mayaguez*, “y que muy reveladoramente, un 35 por ciento de los dueños de estas esclavas también eran mujeres”. As mulheres escravizadas constituían “un quarenta e nove por cento (49%)”, chegando até o quantitativo de 52% em 1972 (ACOSTA LESPIER, 1993).

De acordo com Yolanda Pizarro, “las mujeres representaban” uma maioria entre “los esclavos de *Mayaguez*”. (ARROYO PIZARRO, 2013, p. 46). No século XIX, “Mayagüez fue uno de los mayores productores de azúcar en la Isla”. (ACOSTA LESPIER, 1993). Nesse movimento, assegura como a historiografia de Porto Rico possui inúmeras lacunas, sobretudo, quanto ao número de mulheres submetidas ao regime colonial.

Chama atenção no estudo de Acosta Lespier, retomado pela análise de Yolanda Pizarro, a degradación que sofreram “las mujeres esclavas comienza a verse al examinar la lista de nombres”. “El nombre de las esclavas es otro de los tópicos favoritos abordados en el artículo”. Para impedir o reconhecimento de suas origens, vários nomes africanos foram substituídos por nomes ocidentais. Entre os nomes impostos estavam: “las Teresas, las Adelines, las Marías, las Josefinas, las Socorro, Inocencias, Catalinas, Matildes y Estefanías”. (ARROYO PIZARRO, 2013, p. 47).

O regime escravista operou essa violência simbólica que resultou em um dos mecanismos favoritos de “insivilización y bestialización”. (ARROYO PIZARRO, 2013, p. 47). A sensação de não pertencer, de falta de lugar gerou inúmeros traumas com suas consequências. O apagamento da genealogia familiar se tornou um mecanismo de subjugação para perpetuar a dominação do colonizador em Porto Rico. Uma das várias maneiras de utilizar ferro quente.

Dessa forma, “las mujeres esclavas ante la ausencia de apellidos que no les permitia sentirse valiosas o pertenentes a familia alguna”, tinham suas origens étnicas e ancestrais violadas. Segundo a ensaísta, isso causou traumas quase irreversíveis, especialmente, a las esclavas bozales, aquelas nascidas em África. (ARROYO PIZARRO, 2013, p. 47). “En las africanas que llevan nombres de Cristina, Catalina Grande, Carmen, Carolina”. (ACOSTA LESPIER, 1993).

De modo geral, a perda dos nomes e sobrenomes era uma dolorosa experiência, resultando em um processo de desumanização e violação da subjetividade das mulheres africanas e negras. A imposição e a apropriação de nomes, aliás, tornaram-se frequentes no processo de escravização desde a captura em solo africano. Cada nombre “de la esclava-mercancía contrasta con el nombre compuesto con sus apellidos de su dueño o de su dueña”.

[...] Sobre todo en las bozales, las esclavas que habían nacido en África implicaba la pérdida de su religión, de sus tradiciones, de sus costumbres, de su lenguaje, de su sentido de pertenencia a una familia y a una comunidad, de su sentido de dignidad, de su sentido de ser mujer y todavía peor, de su sentido de identidad propia. Implicaba la adopción forzada de la religión y tradiciones del amo, del poseedor. (ACOSTA LESPIER, 1993, fonte eletrônica).

Com as informações coletadas, durante o sequestro e o aprisionamento, nossos antepassados africanos eram coisificados e transformados em mercadorias. Por isso, um processo de negação e apagamento do nome africano estruturava um dos pilares do sistema colonial. Contudo, nas interações cotidianas, muitas delas ainda permaneciam se tratando por nomes africanos. Não raro, quando podiam, para reconstruir redes, fixavam outro nome.

Seguindo uma ordem, o artigo de Acosta Lespier aponta vários casos de imposição, assim como de insurgência. É também dessa maneira que chegamos a história de Urzula, de 33 anos, “la africana más joven que aparece en el *Registro* de 1872 y que tiene un hijo de 15 años nacido en Puerto Rico”. (ACOSTA LESPIER, 1993). Desse modo, Urzula também assinala o seu nome africano, seus vínculos familiares/comunidade, seus antepassados/as, sua etnia, sua língua e suas práticas religiosas.

Em outra reflexão intitulada *Se solicitan drapetomaníacos: una reflexión sobre la patologización de nuevas esclavitudes*, Conferencia dictada en University at Albany SUNY, New York 23 de abril de 2012, Yolanda Pizarro traz a imagem de uma ancestra portorriquenha para denunciar que “la esclava Jacinta han bautizado cristianamente con ese nuevo nombre para invisibilizar sus orígenes yorubas”. (ARROYO PIZARRO, 2013, p. 75).

Entre as ideias que costuraram seu universo interpretativo, Yolanda Pizarro ressalta como as mulheres escravizadas, submetidas a todo tipo de violência pelo regime, tinham “fuerza suficiente para trabajar”, assim como disposição mental e

inteligência para “haberse rebelado tanto”. Esse é um dos pontos que a ensaísta busca reiterar como práxis intelectual.

Para Arroyo Pizarro, ao contrário dos acontecimentos reproduzidos pela historiografia em Porto Rico, nossas antepassadas mayaguezanas iniciaram constantemente atividades de “insurrección y cimarronajes”. Uma postura rebelde que se perpetuou no posicionamento de outras mulheres negras por toda a diáspora. (ARROYO PIZARRO, 2013, p. 47).

Essa produção ensaística ainda se desdobra afirmando que “la gran mayoría de las esclavas de Mayagüez aparecen en el Registro como “naturales” de Puerto Rico”. . . Somente “un ocho por ciento son de otros lugares”. Curiosamente, las 49 (quarenta e nove) africanas solamente 19 (dezenove) aparecen con hijos. Contrariando epistemologias dominantes, “[...] la mayoría de las africanas sean labradoras y que solamente una esté haciendo labores domésticas”. Das 899 (oitocentos e noventa e nove) “mujeres solamente aparecen cuatro casadas”. (ACOSTA LESPIER, 1993).

É necessário destacar que, nesse regime, as mulheres negro-africanas foram hipersexualizadas. Nossas antepassadas eram coagidas, seduzidas e agredidas sexualmente. Ao contrário dos discursos disseminados pela historiografia em Porto Rico, existiam “esclavas negras de doce años que ya contaban con varios hijos paridos, resultado de las diversas violaciones por patrones, amos y capataces”. (ARROYO PIZARRO, 2013, p.49).

Esse processo de desumanização da mulher negro-africana não ficou restrito à escravização colonial. Por todo o Caribe contemporâneo, mulheres negras são representadas como hipersexuais. Nega-se o passado de luta e resistência de nossas ancestras para somente ressaltar a sexualidade, sensualidade e o desejo sexual desenfreado.

De acordo com Zaira Casellas (1999, p.635), “en la tradicion literaria puertorriqueña, se presta para la interpretacion de imagenes, simbolos y representaciones que definen un ciclo de la identidad negra”. A pesquisadora portorriquenha descreve que existe uma “elaboracion estética del cuerpo negro” que revela “las vicisitudes de una tradición racial” em Porto Rico. Ao invés de ressaltar a “resistencia y rebelión mediante un pasado africano y heroismo de la lucha esclavista”, essa tradição prática um racismo epistêmico, o qual é o responsável por codificar e objetificar o corpo negro feminino.

Por outro lado, em Porto Rico, também “el impacto de la militancia racial” de intelectuais negras “expande la visión de los movimientos políticos y fortalece el sentimiento revolucionario” para mudança de perspectiva sobre as mulheres negras caribenhas. Nessa mirada, a negritude, el marxismo y el feminismo incitam “un reordenamiento ideológico de las esferas culturales e epistemológicas. (CASELLAS, 1999, p. 635).

Em coro, Yolanda Arroyo Pizarro e Mayra Santos-Febres fazem parte desse movimento, cuja prática intelectual é “insurgente e engajada”. (WEST, 1999, p. 13). Evidenciam como la historiografía de Porto Rico silenciou os eventos. Ambas contam versões da história da escravidão negra que apresentam as mulheres negro-africanas em outros papéis sociais. Elas questionam “la invisibilidad a la que los relatos oficiales la han condenado históricamente, tanto por negra como por mujer”. (RAMOS ROSADO, 2012, p. 185).

São escritoras e intelectuais negras diaspóricas que assentam uma resistência epistêmica e “desafian jerarquías de poder”. (RAMOS ROSADO, 2012, p. 185). Um aspecto relativo à configuração específica desses saberes produzidos (assentamentos de resistência) e o que chamo de epistemologias negras caribenhas. Saberes negros assentados que se colocam em contraposição a saberes hegemônicos, operados pela racionalidade técnico-científica de intelectuais brancos.

Em particular, a práxis intelectual negra de Arroyo Pizarro e seus assentamentos de resistência destacam que “el aporte rebelde de mujeres del pasado, guerreras cimarronas del pasado”. Nossas ancestras “nos han construído un palenque, una tonga, una manigua”¹⁴⁵. Um território seguro de enunciação “desde donde continuar denunciando y guerreando”, (ARROYO PIZARRO, 2013, p.73).

Como já dito, no ensaio *Mujeres esclavas em Mayaguez, 1872*, os assentamentos de resistência trazem à tona uma profusão de saberes sobre a diáspora negro-africana no Caribe. Em diálogo com a obra da historiadora Acosta Lespier, Arroyo Pizarro articula uma práxis negra intelectual, cujos saberes são oriundos de tradições negras assentadas. Os conhecimentos têm como ponto de partida o reconhecimento da luta e resistência das mulheres negras contra o escravismo colonial em Porto Rico.

¹⁴⁵Palenques, tongas e maniguas eram espaços de resistência negra feminina. Lá, nossas ancestras encarnavam a típica atitude de resistência à escravidão colonial no Caribe. Um espaço de atuação política em que vicejava a emancipação. Nas palavras de Yolanda Pizarro (2013), eram comunidades de negros cimarrones y cimarronas, esclavos revoltosos y esclavas revolucionarias que se negaban a continuar su situación. Assim, nossos/as ancestrais poderiam “se relocalizarse en comunidade y desde allí resistir”.

Evidenciando a posição de confronto, é uma práxis intelectual negra que implica a necessidade de uma problematização de modelos tradicionais de transmissão, reprodução e validação dos saberes, mais especificamente, acerca da historiografia de Porto Rico. Passa pelo reconhecimento da existência de uma diversidade de conhecimento tão válidos e legítima quanto o conhecimento disseminado pelas narrativas tradicionais porto-riquenhas.

Ao politizar as categorias de raça e gênero em uma perspectiva mais alargada de contextos sócio-históricos, Yolanda Pizarro ainda indaga a história dita oficial do Caribe hispânico. Interessa, especialmente, a processo de invisibilização população afrodescendente, em particular, o apagamento das mulheres negras. Por essa razão, a autora constrói outros instrumentos teóricos-análisis e desenvolve novos enunciados para explicar como o racismo e o sexismo operam juntos. Ambos atuam não somente nas instituições, mas no cotidiano de Porto Rico.

Nas tramas de relações tecidas entre os ensaios de Arroyo Pizarro e Acosta Lespier, mobilizando novas ferramentas do conhecimento, legitimar a existência de sujeitos/as invisibilizados/as, notamos a produção de conhecimento para acenar com a diversidade epistemológica. Conforme já dito, ao contrário dos discursos tradicionais, os textos demarcam que mulheres africanas e negras não decidiram “sentarse a esperar a que el amo les diera la libertad, sino que la exigieron... y la lograron”. (ARROYO PIZARRO, 2013, p. 47).

Com base em tais reflexões, quero encerrar essa análise como uma fala que me parece bastante oportuna: “siempre viví ajustándome, superando algo, resiliente... hoy me siento orgullosa de mis raíces, orgullosa de mis ancestros... orgullosa de haber descubierto ser descendiente de cimarrones”¹⁴⁶. (ARROYO PIZARRO, 2013, p- 20-21). Na busca da criação e invenção de novas possibilidades de vida, esse orgulho de Arroyo Pizarro de descender de mulheres cimarronas (orgulho que também sinto) se reverbera como projeto político-epistêmico nas narrativas de Wanwe, Ndizi e Saeta da coletânea *las Negras* (2013).

¹⁴⁶Eu sempre vive ajustando-me, superando alguma coisa, resistente ...eu me sinto orgulhosa hoje de minhas raízes, meus ancestrais ... orgulhosa de ter descoberto que sou uma descendente de escravos quilombolas.(Tradução minha).

4.5 Esmeralda Ribeiro: nossa receita-criação... ginga e dendê

Toda casa das palavras é minha, porque na minha escrita a receita é composta de muitos ingredientes, **vai do tutu de feijão a champignon**. No meu cardápio-palavra, **vai dendê, pimenta, vinagre, mel, água com sal e gim**. Não há medida exata, porque na métrica, verso ou prosa **são dosados com as mãos**. Sob um olhar observador e crítica de quem cuida para os ingredientes-palavras não grudarem no fundo da panela das frustrações do fazer literário. O cardápio-trabalho é moldado de forma artesanal ou em micro, cujas **ondas me aquecem, acendendo em mim a vontade de continuar**. Depois de pronto, o cardápio-trabalho é lançado no grande **alguidar do mundo**. (RIBEIRO, 2016, p.161, grifos meus)¹⁴⁷.

Com o pensamento de tal forma, vou iniciar esse texto em diálogo com o prefácio do livro *Black Feminist Thought* da intelectual afro-americana Patrícia Hill Collins (2000), primeira edição, traduzida por Aline Rossi, e, nessa conversa, sou provocada a discorrer como as práticas de conhecimento (mediação, produção e transmissão) têm sido assentadas por escritoras e intelectuais negras diaspóricas. A retomada dessa discussão tem um novo capítulo. Aqui, escolho a práxis intelectual de Esmeralda Ribeiro e os assentamentos de resistência¹⁴⁸.

Para situar rapidamente, *Black Feminist Thought*, cuja versão em português é *Pensamento feminista negro*, publicado no Brasil, em 2019, pela editora Boitempo, a intelectual negra Patrícia Hill Collins organiza um pensamento considerado um marco dos estudos feministas negros contemporâneos. Nessa obra revolucionária, cartografa os principais temas e conceitos tratados por outras intelectuais e ativistas negras americanas contemporâneas, dentre elas, destacam-se: Angela Davis, bell hooks, Alice Walker e Audre Lorde.

Discorrendo sobre a produção de conhecimento feita por mulheres negras, Patrícia Collins critica o processo de “invisibilização de nossas ideias e pensamentos – “não apenas nos Estados Unidos”. Em uma mirada mais ampla, observa que essa invisibilização ocorre também “na África, no Caribe, na América do Sul, na Europa, assim como em outros lugares onde vivem mulheres negras”. Segundo ela, a tendência

¹⁴⁷Publicado em *A escritora afro-brasileira: ativismo e arte literária* organizada por Dawn Duke (2016). No livro, além de Esmeralda Ribeiro, a intelectual afro-americana se debruça sobre a arte literária de outras escritoras afro-brasileiras: Cristiane Sobral, Mel Adún, Conceição Evaristo, Débora Almeida e Miriam Alves.

¹⁴⁸Ver em <https://feminismocomclasse.wordpress.com/2017/07/02/pensamento-feminista-negro-traduzido-prefacio/> acessado em 01 de março de 2019.

crecente desse apagamento tem sido decisiva para a manutenção de desigualdades sociais. (COLLINS, 2019, p. 6).

Em um dos trechos do prefácio de *Black Feminist Thought*, a filósofa ressalva que os nossos conhecimentos têm sido suprimidos, o que tem facilitado “o exercício do poder por parte dos grupos dominantes”. (COLLINS, 2019, p. 6). Por isso, preocupados/as com essa exclusão e inserção nos espaços de fala prestigiados, começamos a escrever/falar a um público restrito e, conseqüentemente, a nos afastar de nossas comunidades.

Dentro dessa perspectiva, quero pensar os sentidos que permeiam as práticas de conhecimento assentadas por escritoras e intelectuais negras diaspóricas, uma vez que os significados são construídos dentro de contextos específicos para fazer sentido do/sobre o mundo em toda sua complexidade. Nas palavras de Collins, esses sentidos precisam “desafiar as ideias das elites educadas e problematizar o papel da teoria na manutenção das hierarquias de privilégio”, assim realizar outros movimentos. (COLLINS, 2019, p.7).

De acordo com Hill Collins, as teorias/ideias que produzimos, na maioria das vezes, devem ser apresentadas de “um modo que não fizessem delas menos poderosas ou rigorosas, mas acessíveis”. Num recorte e chamamento, as intelectuais e feministas negras diaspóricas precisam recorrer a uma elaboração teórica e construção de conhecimento em que a resistência e a insurgência epistêmica assumam uma nova configuração.

Conforme Collins, apesar de, muitas vezes, serem “altamente satisfatórias” para o público acadêmico, “teorias de todos os tipos são frequentemente apresentadas de forma tão abstrata que só podem ser apreciadas por uns poucos”. Sem dúvida, temos produzido trabalhos “intelectualmente rigorosos”, bem embasados, mas “acessível à mais do que aqueles poucos afortunados”. Às vezes, escrevemos pensando unicamente num público especializado, porque receamos a desvalorização do nosso pensamento pelas lógicas acadêmicas. (COLLINS, 2019, p.7),.

Para mim, essa reflexão de Hill Collins visa demonstrar o potencial teórico-crítico da práxis de intelectuais negras. Provocar uma compreensão dos saberes produzidos, articulados e sistematizados por intelectuais e feministas afrodiáspóricas. Difundir um pensamento negro que contribua para pensar o impacto de nossas ideias/teorias dentro e fora das comunidades negras. Significa ressaltar o potencial político e criativo de nossas

epistemes, segundo já ouvimos das recomendações feitas por em West (1985) em *O Dilema do Intelectual Negro*; e *Intelectuais Negras* de bell hooks (1995).

Nesse sentido, moldamos nossas ideias “numa linguagem que é familiar e confortável para os grupos dominantes”. Geralmente, elevamos pontos de vista e reproduzimos ideias das chamadas elites cultas: “do mundo burguês e branco”, West (1985). Colocamos em prática um “treinamento acadêmico formal” projetado e idealizado pelos intelectuais brancos. (COLLINS, 2019, p.8). Evidenciando a posição de confronto em que os saberes cada vez mais se colocam e se deslocam, quero trazer outra leitura:

[...] lançam da boca as mais diversas observações, são tão fortes as palavras, que até **azedam meu quitute**. Tentam fechar as portas na frente e atrás, para que as **minhas palavras** não tenham franquia internacional. (RIBEIRO, 2016, p. 161, grifos meus).

Nesse contexto, utilizando-se de uma de suas metáforas como resposta, Esmeralda Ribeiro completa que “depois de moídas as palavras, nada mais é sólido”. Ou seja, as intelectuais negras latino-americanas precisam ficar atentas a esses modelos de conhecimento que trituram nossas epistemologias: “cuidado, não use nenhum mecanismo de sabedoria ou qualquer coisa que possa triturar você ou suas palavras”. (RIBEIRO, 2016, p. 162).

Nesse cardápio-palavra, somos moldados a silenciar nossas experiências cotidianas. De acordo com Grada Kilomba (2019, p. 55, grifos da autora), “é interessante, mas é *acientífico*; é interessante, mas *subjetivo*, interessante, mas *pessoal, emocional, parcial*”. Por isso, ela critica que existe “o anseio de governar e comandar como nós nos aproximamos e interpretamos a realidade”. Quando extrapolamos “as normas da epistemologia tradicional, prontamente, o nosso conhecimento é considerado inválido”.

[...] As elites cultas tipicamente dizem que são as únicas qualificadas para produzir teorias e acreditam que só elas conseguem interpretar não só a sua própria experiência, mas também a de todos os outros. Além disso, as elites cultas geralmente usam suas crenças para assegurar seu próprio privilégio. (COLLINS, 2019, p.6-7).

Corroborando com essa ideia, a pensadora negra-brasileira Carla Akotirene (2020, fonte eletrônica), autora do livro *O que é Interseccionalidade?*, Em um texto publicado numa rede social, problematiza o modo como os espaços acadêmicos legitimam ou não a produção de conhecimento assentada por intelectuais negros/as. Esses espaços tentam nos escravizar intelectualmente e querem nos obrigar a bater a paó para as

epistemologias tradicionais. “Não devemos seguir somente a Ori-entação branco moderna ou ficarmos presas a essas correntes de pensamento”.

De maneira mais contundente, a intelectual negra baiana aponta que é necessário disputar narrativa. Devemos disputar narrativa para “respeitar o povo negro que nunca morou no bosque”. E lança uma provocação: por que os espaços acadêmicos estranham os enunciados de nossas produções? Saberes negro-africanos que se traduzem em “oferenda analítica, cantiga decolonial, encruzilhada discursiva, ebó literário, Exu e Ori”. Intelectuais negras (que ela chama de *Yalodée*) têm o seu próprio “território discursivo” como fonte radical e revolucionária de inspiração e criação. (AKOTIRENE, 2020)¹⁴⁹.

Em depoimento nos *Cadernos Negros*, volume 8, de 1986, Esmeralda Ribeiro, aconselha que os escritores/as negros/as devem assumir “a escrita não como meio para de se instrumentalizar o distanciamento intelectual da nossa comunidade”, conforme aconselha Patrícia Hill Collins (2019). Ao contrário, a literatura negra “deve cruzar os faróis, atravessar postes e ultrapassar as barreiras do nosso conhecimento”. Alcançar pessoas que “estão nos guetos da vida e fazem do espelho sua própria realidade”. “[...] De beijos, ventas, rugas mentais cravadas por episódios seculares”. (RIBEIRO, 1985, p. 9).

Ciente dessa necessidade teórico-prática, para essa conversa, selecionei um ensaio publicado no livro *A escritora Afro-brasileira: ativismo e arte literária da intelectual afro-americana* Dawn Alexis Duke (2016): *Quem disse que é meu lugar só a cozinha?* de Esmeralda Ribeiro. No preparo “da receita-criação”, ganha força e potência a existência de uma práxis negra assentada em saberes com características próprias que a distingue de outras formas de conhecimento (vou repetir esse argumento estrategicamente).

A práxis negra assentada de Esmeralda Ribeiro aparece interligada aos saberes de terreiro, saberes negro-africanos, como parte da riqueza de ensinamentos que as nossas ancestras africanas trouxeram sendo incorporados pelos candomblés brasileiros. Esses saberes dizem respeito a uma arte e a uma estética “como forma de sentir o mundo, como corporeidade, como forma de viver o corpo no mundo” diaspórico. (GOMES, 2017, p. 79).

¹⁴⁹Disponível em <https://www.instagram.com/carlaakotirene/2405071298827189707/> acesso em 26 de janeiro de 2020.

Em *Quem disse que é meu lugar só a cozinha?*, cabe aqui destacar a força das palavras que se alimentam de ingredientes pertencentes ao espaço sagrado das cozinhas nas casas de axé. Segundo Esmeralda Ribeiro, as palavras pronunciadas se misturam aos ingredientes ancestrais: “dendê, pimenta, vinagre, mel, água com sal e gim”. (RIBEIRO, 2016, p.161). Palavras dirigidas “a todas as pessoas que têm gingado no andar”. (RIBEIRO, 1985, p. 9).

De acordo com o antropólogo Raul Lody (1977, p. 38), o candomblé é, sem dúvida, “o reduto de grande significado para a sobrevivência da cozinha dos orixás”. Dessa forma, “as atitudes rituais e maneira de preparar os alimentos estão repletas de sentidos religiosos, significados sociais, sendo de alta importância para a boa realização da comida”. Assim, a cozinha é onde se prepara o cardápio dos deuses e deusas africanos/as.

Sendo interessante mencionar que no culto aos deuses e as deusas africanos/as, os alimentos se configuram como a principal ligação entre o *ayê* (terra) e o *órun* (céu). A Yabassê é a guardiã da cozinha. Ela detém o cargo e o poder ancestral feminino. São mulheres que têm o conhecimento ritual do dendê, pimenta, mel... dos objetos litúrgicos. “[...] E mais ninguém pode saber desses segredos, para não haver discórdia e desarmonia”. (MÃE BEATA DE YEMONJÁ, 2002, p. 97).

De acordo com a predileção de cada orixá, a comida servirá para alimentar e assentar uma divindade. A cozinha também é o lugar de circulação de Axé. A preparação dos alimentos é considerada uma atividade sagrada, onde os ingredientes são cuidadosamente selecionados, lavados e cortados com respeito e devoção. Durante esse processo, acredita-se que o Axé presente nos alimentos seja ativado, trazendo benefícios para aqueles que os consomem. Naquilo que me sensibiliza, é o território sagrado para reverenciar a nossa ancestralidade negro-africana através dos cheiros, saberes e oferendas:

[...] As comidas ofertadas para os orixás, depositadas ao pé dos assentamentos, são feitas com os ingredientes prediletos de cada um e exibidas em belas composições de cor e textura, que não raro desenham algum elemento distintivo da divindade. (RABELO, 2014, p.253).

Indo, além disso, a “comida tem a virtude de possibilitar encontros, e destacar pessoas, devoções, e as diferentes maneiras de ritualizar a natureza e a cultura”. (LODY, 1977, p. 1). Modos de saber-fazer das mulheres africanas e negras na diáspora. “Comer não é apenas matar a fome”. Nas liturgias do candomblé, “comer é

principalmente comunicar, pois tudo é marcado por um tipo de comida ou por muitas comidas”. (LODY, 2013, p. 33).

Das possíveis dimensões, Esmeralda Ribeiro toma a cozinha como um lugar importante, pois, nela, concentram-se as práticas sociais e rituais dos terreiros de candomblé. Na cozinha das casas de axé, são preparados os rituais de assentamento. Encontramos pratos, copos, quartinhas, alguidares, vasos, sopeiras, panelas de barro etc... É parte de um repertório-ritual conviver com objetos destinados aos assentamentos de Orixá.

Lá, nas cozinhas, espaços frequentados por mulheres que são responsáveis por preparar o alimento e servir a comunidade, articulam ideias, entoam-se cantigas para saudar os orixás. Costuram-se maneiras de convivência em grupo, bem como estratégias políticas para combater o racismo, o sexismo e a intolerância religiosa. Por outro lado, novas dimensões políticas e epistemológicas se assentam acerca do feminismo negro.

Nesses rituais, os alimentos são preparados e oferecidos como uma forma de estabelecer uma conexão espiritual e fortalecer os laços com o sagrado. É um espaço de celebração, cuidado e reverência, onde o alimento se torna uma expressão física do poder espiritual presente na vida cotidiana do Terreiro.

Nas cozinhas, são organizados os fundamentos epistêmicos potencializando saberes negro-africanos na sua ação política. Organizamos uma forma social negro-brasileira, conforme leitura em Muniz Sodré (1988). Com efeito, fluxos, trânsitos mandigas, rezas, palavras, mediações, negociações, códigos, modos de interação... Oferendas. Tudo isso é uma expressão viva da memória coletiva. O saber-fazer de mulheres negras.

Acreditamos que, nesses espaços, *las ancestras* e suas descendentes condensaram longas cadeias de solidariedade entre mulheres negras. Elas construíram outros sentidos para as violências sofridas, bem como produziram os efeitos políticos de resistência e emancipação na diáspora. Através de outras fragrâncias e novos sabores/aromas diversos, buscaram escapar da dominação/subjugação colonial e reinventaram caminhos de reflexão-ação para assentar estratégias capazes de operar transformações individuais e coletivas.

Por outro lado, para além do aspecto sagrado-ancestral, a cozinha possui outras conotações que ensaio mobiliza: será que o lugar destinado às mulheres negras é somente a cozinha?. Essa indagação me faz lembrar a voz da intelectual negra brasileira Lélia Gonzalez em *Racismo e Sexismo na Cultura Brasileira* (1988). Se num

primeiro momento, a cozinha se mostra como um lugar de resistência; esse espaço pode representar confinamento e subalternização.

No questionamento feito por Esmeralda Ribeiro, Lélia Gonzalez observa que veremos a articulação do racismo e com o sexismo na cultura brasileira. Por conseguinte, ambas fazem alusão ao imaginário coletivo e as representações depreciativas disseminadas pelo “discurso colonial” (BHABHA, 1998): corpo-trabalho, corpo-objeto, mulata, doméstica, mucama, ama de leite e mãe preta etc. Esses estereótipos racistas e sexistas se referem às ocupações destinadas às mulheres negras escravizadas.

Ao mesmo tempo, bell hooks (1995, p. 467-468) lembra que essas são as funções do racismo e do sexismo. Por causa desses mecanismos de dominação e opressão, ligadas à cozinha e ao escravismo colonial, as intelectuais negras são submetidas a um processo de invisibilização de seus saberes. Dentro do “patriarcado capitalista com supremacia branca”, a vocação intelectual de mulheres negras é sempre negada. Sofremos inúmeras formas de interdição, pois somos definidas como somente corpo-trabalho ou “corpo sem mente”. (hooks, 1995, p.468).

Como nossas ancestrais do século XIX, bell hooks reafirma que somente através da “resistência ativa”, exigiremos “nosso direito de afirmar uma presença intelectual”. (hooks, 1995, p.468). Tomando como ponto de partida essa assertiva, podemos questionar esse confinamento dos corpos negros femininos ao espaço privado – em especial o da cozinha – e, conseqüentemente, influenciar/assentar novas formas de produção de conhecimento.

Entre os pilares do conceito de *Amefricanidade*, Lélia Gonzalez (1988a, p.78), numa perspectiva também insurgente, ressalta que precisamos romper com os padrões de conhecimento impostos pela ciência moderna, bem como superar a hierarquização de saberes que nos garanta caminhos alternativos. Considerando outros pressupostos epistemológicos, “nossa linguagem deve contribuir para o entendimento de nossa realidade”¹⁵⁰.

¹⁵⁰De acordo com Lélia, o Brasil compõe uma América Ladina, uma América Africana, em que todos os brasileiros seriam, na verdade, ladinoamefricanos. Neste texto, Lélia também propõe o conceito de Pretuguês. O pretuguês é “[...] aquilo que autora chamou de marca de africanização do português falado no Brasil. Segundo a antropóloga, [...], é facilmente constatável, sobretudo, no espanhol da região caribenha. “O caráter tonal e rítmico das línguas africanas trazidas para o Novo Mundo, além da ausência de certas consoantes (como o *l* ou o *r*, por exemplo), apontam para um aspecto pouco explorado da influência negra na formação histórico-cultural do continente como um todo (e isto sem falar nos dialetos 'crioulos' do Caribe)”. (GONZALEZ, 1988a, p.70, grifos da autora).

Em uma entrevista concedida em 2005, chamando atenção para desvalorização do trabalho intelectual de mulheres negras, Conceição Evaristo adverte que se espera da mulher negra que seja capaz de desempenhar determinadas funções, “como cozinhar muito bem, dançar, cantar, mas não escrever. As vezes, me perguntam: “você canta?”. E eu digo: “não canto e nem danço”. [...] A sociedade tem uma expectativa que nunca é intelectual¹⁵¹.

Discordando dessa posição, Esmeralda Ribeiro e Conceição Evaristo implodem essa expectativa racista e sexista: cantar, dançar, dançar, cozinhar... Deste modo, para escapar dessas tramas e desses enredos (seu lugar é somente cozinha), a inspiração para resistência e insurgência epistêmica vem de nossas ancestrais. A cozinha pode se transformar também num lugar político para assentar saberes e sabores ligados à ancestralidade negro-africana.

Indo em busca de suas produções, em *A Narrativa feminina publicada nos Cadernos Negros sai do Quarto do Despejo*, Esmeralda Ribeiro (2016, p. 156) recorda que “o ato de escrever está interligado com os saberes ancestrais negro-africanos, com os nossos valores, as nossas vivências, a nossa experiência individual e coletiva de ver mundo”. Por conseguinte, isso tudo está distante das expectativas das epistemologias tradicionais.

Em seguida, em tom poético, Esmeralda Ribeiro argumenta que escreve com o seu jeito “de mulher negra com raízes africanas”. Um jeito de ser com raízes africanas sob o olhar de uma mais velha: Carolina de Jesus. Ela herda de Carolina a “ginga”mineira de tentar, tentar até conseguir “fazer o universo conspirar a seu favor” e, dessa forma, consegue penetrar nas terras da literatura brasileira. (RIBEIRO, 2016, p. 160, grifos da autora).

Quando se toma a ginga como metáfora, Esmeralda Ribeiro enfatiza que as intelectuais negras buscam se desviar das normas impostas pelas epistemologias tradicionais com um repertório composto por ingredientes em que mistura “dendê, pimenta, mel e champignon”. Praticam uma escrita-ginga com traçados de experimentações que instigam a insurgência e a resistência epistêmica. “Não há medida exata, porque na métrica, verso ou prosa são dosados com as mãos”. (RIBEIRO, 2016, p. 161). Mãos femininas são responsáveis no preparo ritual das palavras e estabelecem uma conexão espiritual e fortalecer os laços com o sagrado..

¹⁵¹Trecho da entrevista concedida pela escritora Conceição Evaristo à *Revista Raça Brasil*, <http://racabrasil.uol.com.br/Edicoes/96/artigo15620-2.asp> acessado em 03 de novembro de 2015.

Na obra, *Criação crioula: eu nu elefante branco*, Esmeralda Ribeiro (1987, p.24), pensa acerca do processo criativo e as tecnologias a serviço dos escritores negros brasileiros. Numa crítica mordaz, ela aponta que “nós, negros em geral, assumimos a linguagem do branco”. Consequentemente, “essa é primeira premissa a ser questionada em nossa produção de conhecimento” [...]. Por isso, “temos que criar uma nova linguagem”.

Ainda sobre *Criação Crioula*, coletânea que reúne os textos publicados em decorrência do *I Encontro de Poetas e Ficcionalistas Negros Brasileiros* ocorrido em São Paulo em 1985. Nesse livro, Esmeralda Ribeiro escreve um ensaio intitulado *A escritora negra e o seu ato de escrever participando*. Em apenas sete páginas, a autora enfoca em particular a escrita da mulher negra e cita quinze outras escritoras que produziam em plena década de 1980. “Quero falar de nós... agora o tempo é outro”. (RIBEIRO, 1985, p. 59).

Além de enfatizar os nomes de escritoras negras brasileiras, entre elas, Isabel Hirata, Miriam Alves, Maga, Geni Mariano Guimarães, Ruth de Souza, Angela Lopes Galvão, Anita Realce, entre outras vozes, Esmeralda faz uma análise das respectivas trajetórias e procesos criativos:

[...] devemos concordar com a escritora Sônia Fátima da Conceição, quando ela diz: ...Para mim o importante está na nossa coragem de apesar de... estarmos aí, e de nossa ousadia de fazermos um trabalho que até então nos foi vetado por questões **de parca intelectualidade**”. Esta parca intelectualidade provavelmente é decorrente da nossa limitação social, da falta de tradição escrita, da pressão política e econômica que sempre vivemos. A saída desta parca intelectualidade é **a aquisição de conhecimento, através de uma profunda reflexão sobre o nosso trabalho, conjuntamente com outras escritoras.**” (RIBEIRO, 1987, p.85, grifos meus).

Por sua vez, Esmeralda Ribeiro afirma que escrever é um “ato solitário” que se completa em um projeto coletivo. (RIBEIRO, 2004, p. 11). Em outras palavras, pode ser considerado como evento um que vem de dentro “de dentro” em todos os sentidos. (RIBEIRO, 2013, p. 10). Trata-se, então, “viver as emoções dos personagens, analisá-las, compartilhá-las” sem, às vezes, nos dá conta de que estamos vendo às nós mesmas. (RIBEIRO, 2011, p. 13).

Nesse jogo linguístico e pedagógico, Esmeralda observa que “talvez bastasse para nós ficar sentados à mesa de um bar, movidos a bebidas alcoólicas, e chorar a nossa falta de sorte, cultivando enfim uma mágoa secular”. A partir daí, “para aqueles que detêm o poder de decisão, já não mais para dizer que nossos textos são lamentos”.

(RIBEIRO, 2011, p. 9). Nessa abordagem epistemológica, temos uma produção de conhecimento (literatura e crítica) insurgindo-se às normas, as regras e que, desse modo, está habilitada a falar, por si mesma.

A partir dessas questões, no seu cardápio-trabalho, Esmeralda Ribeiro focaliza uma práxis intelectual que assenta esses saberes, os quais demonstram a reação e a resistência epistêmica de mulheres negras no contexto da produção do conhecimento contemporâneo. Os saberes produzidos pelas comunidades negras encontram espaço nessa receita-criação e se comunicam: “vai do tutu de feijão ao gim”. Tudo é cozido com esperança, com amor, [...] tudo misturado com autoestima”. Depois oferecido como uma oferenda: “tudo é lançado no imenso alguidar do mundo”. (RIBEIRO, 2016, p. 161).

Finalmente, em *Quem disse que é meu lugar só a cozinha?* Esmeralda Ribeiro aponta como um dos grandes referências de sua práxis intelectual as *Ekedis* de Orixás que aprenderam com suas mães velhas, o preparo saboroso de seu “prato-escrita”. As “*Ekedis* de Orixás aprenderam com as antigas *Yabás*...” Com as nossas mães, aprendemos a escrever um “poema-bori” para cuidar da cabeça. (RIBEIRO, 2016, p. 163).

Falar dos conhecimentos repassados pelas *Ekedis* e pelas *Yabás*, é assentar uma resistência político-epistêmica. Prontamente, é nessa vontade de afirmar outras epistemologias integradas a todo ritual de dentro do Candomblé brasileiro, lembro-me de um assentamento de resistência presente na coletânea *Caroco de dendê*, da Ialorixá e intelectual Mãe Beata de Yemonjá.

Quando o mundo foi criado, o caroco de dendezeiro teve uma grande responsabilidade dada por Olorum, à de guardar dentro dele todos os segredos do mundo. **No mundo do Iorubá, guardar segredos é o maior dom que Olorum pode dar a um ser humano.** É por isso que todo caroco de dendê que tem quatro furinhos é o que tem todo o poder. Através de cada furo, ele vê os quatro cantos do mundo para ver como vão as coisas e comunicar a Olorum. **E mais ninguém pode saber desses segredos, para não haver discórdia e desarmonia.** É por meio dessa fórmula que o mundo tem seus momentos de paz. Existe também o caroco de dendê que tem três furos, mas a esse não foi dada a responsabilidade de **guardar os segredos.** (YEMONJÁ, 2002, p.97, grifos meus).

Preservando rituais, liturgias e segredos, o que se pode provar na práxis intelectual de Esmeralda Ribeiro é a própria constituição dos assentamentos de resistência. Dentro desse alguidar, ao se escutar a palavra, “o que se pode provar é pura literatura e

resistência”. Literatura e resistência. Apesar disso, “não são ingredientes novos”. (RIBEIRO, 2016, p. 163).

Como tenho entendido, “no mundo onde as lâminas afiadas estão todo o tempo nos rondando”, as lâminas do epistemicídio (CARNEIRO, 2005) e do “racismo epistêmico” (GROSFOGUEL, 2007), Esmeralda Ribeiro e Conceição Evaristo reiteram que um dos grandes desafios consiste em pensar que “lugar de negra não é só na cozinha não. Assim, é em todo lugar irmã, é em todo lugar, irmã”. (RIBEIRO, 2016, p. 162).

Prontamente, a práxis de escritoras e intelectuais negras diaspóricas latino-americanas e caribenhas é aquela capaz de alcançar “os quatro cantos do mundo para ver como vão as coisas e comunicar a Olorum”. E, de acordo com Mãe Beata de Yemonja (2002, p. 97), é por meio dessa fórmula que o mundo tem seus momentos de paz e dias “reencantamento” através da força das mãos femininas de Ekedis e Yabás. (GARUBA, 2002). É feita para aqueles/as que têm gingado no andar.

Devemos nos recordar que produzimos conhecimento para um coletivo, segundo nos recomenda West (1985), bell hooks (1996) e Hill Collins (2019). A nossa mais velha, Mãe Beata de Yemonjá, também nos ensina. Enquanto intelectual negra diaspórica, Esmeralda Ribeiro assenta esse exercício teórico-prático. Dessa estratégia, resultam os sabores e saberes que assentamos como resistência epistêmica. (RIBEIRO, 2016, p. 161).

Nessa receita-criação, o *Ajeum* é outra palavra em iorubá que evoco. *Ajeum* é o resultado da união das palavras *awa* que quer dizer nós e o *jeun* que significa comer, resultando na expressão comer juntos. O comer junto é, assim, portanto, um ato coletivo, de comunhão do alimento ofertado. Nossa práxis intelectual negra assentada é um gesto de *Ajeum*.

Desde sua preparação nos terreiros, aos ensaios e narrativas, nos ritos dos alimentos do axé (onde também nascem circulam as epistemologias negras), assentam “toda a casa de palavra” de escritoras e intelectuais negras diaspóricas. Agora, “quem quiser faça o seu prato com a minha escrita, mesmo que não goste” do tempero... “Prove um pouco”. (RIBEIRO, 2016, p.162-163).

4.6 Conceição Evaristo: do barro ancestral: grafias-desenho¹⁵².

[...] Talvez o primeiro sinal gráfico, que me foi apresentado como escrita, tenha vindo de um gesto antigo de minha mãe. **Ancestral, quem sabe?** Pois de quem ela teria herdado aquele ensinamento, a não ser dos seus, os mais antigos ainda? (EVARISTO, 2007, p.16, grifos meus)

Para reflexões dessa escrita serão considerados os ensaios críticos de Conceição Evaristo. No projeto estético e político definido como escrevivência (2005, 2007, 2009), aqui, vou dialogar mais intensamente com três trabalhos: *Dos sorrisos, dos silêncios e das falas* (2009); *Literatura Negra: uma poética de nossa afro-brasilidade* (2009); *Literatura negra: uma voz quilombola na literatura brasileira* (2010). Por meio deles, pensamos como os assentamentos de resistência se inscrevem na produção de conhecimento de Conceição Evaristo, buscando restituir a nossa humanidade violada pela dominação colonial, restabelecer o protagonismo de nossas existências e reencantar o mundo.

Os ensaios críticos são uma das mais marcas extraordinárias da/na produção de conhecimento de Conceição Evaristo. Nesses textos, emergem com muita intensidade uma práxis negra intelectual “insurgente e engajada”, assumindo como tarefa construir “percepções alternativas e práticas que desloquem discursos e poderes prevalentes”. (WEST, 1999, p. 313). Ao mesmo tempo, essas tessituras demonstram uma posição política radical que envolve, além de tudo, “compromisso, risco e ousadia”. (SAID, 2003, p. 27).

Neste tocante, ao adentrar a sua prosa ensaística, encontramos reflexões sobre temáticas variadas, diferentes experimentos teóricos e conceitos. É possível notar a constituição de um movimento radical que toma contornos de “insurgência político-epistêmica”, visibilizando uma “desordem absoluta” da descolonização do conhecimento. (WALSH, 2008, p.131). De maneira sofisticada, Conceição Evaristo coloca em evidência um dos resultados mais expressivos dos assentamentos de resistência.

Na escrita ensaística, o projeto político-intelectual explora entendimentos, significações e construções a partir de experiências e vivências provenientes de mulheres negras. Cabe ainda observar que, a partir das histórias de vida de mulheres

¹⁵²Uso o termo cunhado por Conceição Evaristo no ensaio intitulado *Da grafia-desenho de Minha Mãe, um dos lugares de nascimento de minha escrita* (2007). Nele, a autora utiliza o termo grafia-desenho ao se referir ao desenho de sol que sua mãe fazia no quintal em dias de muita chuva. Um desenho que também é a sua escrita.

negras de sua família, Conceição Evaristo combina o oral e o escrito, entrelaçando diferentes linguagens e recursos estilísticos. Por essa razão, entre o oral e o escrito, a arte de contar/narrar memórias, recuperar os provérbios africanos para contemplar a metolodologia dos mais velhos, faz-se a crítica, a teoria e o assentamento de saberes epistêmicos.

Os ensaios críticos se tecem *Nos gritos d'oxum*, fazendo ecoar a voz do povo negro na diáspora. Por isso, Conceição Evaristo almeja nessas escrevivências um “entrelaço de distintas vozes-mulheres em suas demandas”. (EVARISTO, 2016, p. 2). Nesses textos, Conceição Evaristo também entra nas suas obras literárias, indicando maneiras de abordagem, modos de interpretar seus contos, poesias, romances. É partindo desse entendimento que ganha importância as seguintes análises: *Ponciá Vicêncio* (2003) *Becos da Memória* (2006) e *Insubmissas Lágrimas de Mulheres* (2016):

Muitas vezes, Maria Nova de *Becos da Memória* e Querença, a menina-neta de “Duzu/Querença”, são confundidas comigo. Legítima confusão. Mas é só (con) fusão. São minhas parentas muito próximas, não nego, mas daí dizer que eu sou elas, não posso. Na invenção delas há outra história. A da ficção. [...] A história de Ponciá Vicêncio não é a minha história pessoal. Mas muitas vezes ela tem sido tão confundida comigo, que trocam até meu nome pelo dela. (EVARISTO, 2016, p. 2)

No exercício dessa prática, de modo a conectar as temáticas e enredos, na relação das narrativas com o real, entre os fatos e as significações de sentido, Evaristo investe na ambiguidade, falando do presente como passado, falando de si como uma outra, fazendo sua experiência e a da outra (leitor/leitoras). Nessa direção, a criação desse efeito deixa inúmeros vestígios e pistas autobiográficas, mas é preciso estar atenta ao jogo inventivo, pois a autora se beneficia das zonas do não-dito, mediando a nossa compreensão:

[...] De Ponciá sou chamada muitas vezes e quando me chamam por ela, respondo: presente! [...] Na criação de *Ponciá Vicêncio*, me aproprio de uma das experiências mais marcante de minha infância, a da contemplação do arco-íris e o impedimento da travessia por debaixo do colorido arco. Cresci ouvindo dizer que menina que passasse por debaixo do arco-íris virava menino. [...] A imagem dos arcos celestes vistos em minha infância voltou. Voltou e veio acompanhada da explicação. No arco-íris está Oxumaré. O orixá representado pela serpente celeste, divindade nagô, que é macho e fêmea ao mesmo tempo. Jamais um arco colorido me pareceu tão belo. (EVARISTO, 2016, p. 2).

Nessas trocas, produto de muitas circunstâncias, percebemos que as formas narrativas registram a busca incessante de um diálogo com as questões de autoria, teoria literária e teoria literária negra. Dessa forma, esse esforço intelectual contribui para “o estudo” e, ao mesmo tempo, apresenta algumas reflexões sobre “o ato de fazer, pensar e veicular o texto literário negro”. (EVARISTO, 2009, p. 17). Há que se considerar o que autora assevera: “[...] muitas pessoas têm me perguntado se possível compreender a obra *Ponciá Vicêncio* como ficção (romance) e *Becos da memória* como uma narrativa autobiográfica. Eu não faria uma distinção tão segura”. (EVARISTO, 2016, p. 5).

Por outro lado, Conceição Evaristo também estabelece relações e diálogos com outros/as intelectuais negros/as, tal como já fez com a escritora e ialorixá Mãe Beata de Yemonjá (2011); e o compositor, cantor, escritor e estudioso das culturas africanas Nei Lopes (2011). Em vista disso, os seus ensaios críticos assinalam uma condição de passagem entre o não ficcional e o ficcional com a instauração de dimensões específicas e continuidades.

Dos lugares enunciativos que exerce enquanto “escritora e pesquisadora”, Conceição Evaristo evoca um conjunto de formulações para refletir acerca da autoria, da crítica e da teoria literária. (EVARISTO, 2009, p. 18). De fato, quando se trata de pensar o campo da literatura negra brasileira, emergem ferramentas analíticas como contrapontos. Transformam-se, dessa forma, os seus elementos singulares de sua crítica.

Assumimos tal entendimento a partir do que lemos no ensaio *Literatura Negra: uma poética de nossa afro-brasilidade*, porque, ao organizar um ponto de vista, Evaristo concebe dimensões articuladas tornando possível uma concepção acerca desse movimento literário:

Nomear o que seria literatura afro-brasileira e quais seriam os seus produtores é uma questão que tem suscitado reflexões diversas. [...] Esse corpus se constituiria como uma produção escrita marcada por uma subjetividade construída, experimentada, vivenciada a partir da condição de homens negros e de mulheres negras na sociedade brasileira. (EVARISTO, 2009, p. 18).

Por outro lado, na condição de intelectual negra, dentro de um contexto de intensa produção do conhecimento, Evaristo constata os aspectos problemáticos presentes nos olhares constituídos por “estudiosos, leitores e mesmo escritores afrodescendentes que negam a existência de uma literatura afro-brasileira”.(EVARISTO, 2009, p. 18). Ela examina a insuficiência de formação de um pensamento teórico-científico sobre a temática, pois:

[...] apegam-se à defesa de que a arte é universal, e mais do que isso, não consideram que a experiência das pessoas negras ou afro-descendentes possa instituir um modo próprio de produzir e de conceber um texto literário, com todas as suas implicações estéticas e ideológicas. (EVARISTO, 2009, p. 18).

De forma criativa e inovadora, Conceição Evaristo se fixa nas definições e afirma que “o exercício de pensar” a sua própria escrita, impulsionou um posicionamento intelectual acerca “não só a existência de uma literatura afro-brasileira, assim como também a presença de uma vertente negra feminina”. Ao se falar da escrita de mulheres negras, enfatiza que se faz “necessário voltar ao final da década de 60 para retomar a imagem da escritora Carolina Maria de Jesus”. (EVARISTO, 2009, p. 27).

Já no ensaio *Literatura negra: uma voz quilombola na literatura brasileira*, considerando a escrita de mulheres negras, como este espaço em que os saberes ancestrais e a resistência negra feminina são transmitidos ou colocados em debate, Conceição completa: “a saga Palmarina vai ser sempre retomada. Mulheres como Dandara, Luiza Mahin, Aqualtume serão temáticas do canto poético negro”. (EVARISTO, 2010, p.7). É por esse caminho que os ensaios críticos incorporam as histórias de nossas ancestrais, restituindo a nossa humanidade violada pela dominação colonial.

Com seus fundamentos e seus desdobramentos, esses textos críticos investem na “mística do quilombo” [...] “em várias criações da literatura negra brasileira”. O que surge, a partir daí, é um corpo negro, uma escrita, uma práxis negra intelectual que vai ser alforriada, orientando a “dar outras re-lembranças às cicatrizes das marcas de chicotes ou às iniciais dos donos-colonos de um corpo escravo”. (EVARISTO, 2010, p.3). Esse é o “fato-símbolo” dos assentamentos de resistência. (EVARISTO, 2010, p. 8).

Então, podemos pensar na existência de uma escrita palmarina assentada na resistência empreendida nos Quilombos, Tongas ou Cimarronajes. Segundo Evaristo, “podemos pensar o quilombo como um espaço de vivência marcado pelo enfrentamento, pela audácia de contradizer, pelo risco de *contraviver* o sistema”. (EVARISTO, 2010, p.8, grifos da autora). Para “*contraviver* o sistema”, assentamos os saberes nas estratégias de resistência organizadas nos quilombos, tongas ou cimarronajes.

Com isso, o seu pensar crítico exige algo mais que simplesmente observar o desejo de compartilhar histórias silenciadas, uma vez que mobiliza um engajamento

crítico e teórico. As reflexões de Conceição não apenas exhibe determinados gestos e informa acontecimentos, mas cria um novo jeito, uma nova e específica maneira de práxis intelectual:

[...] A literatura negra apresenta um forte teor ideológico, pelo fato de lidar, de tomar como pano de fundo e de eleger como sua temática a história do negro, a sua inserção e as relações étnicas da sociedade brasileira. [...] Quando falamos de sujeito na literatura negra, não estamos falando de um sujeito particular, de um sujeito construído segundo uma visão romântico-burguesa, mas de um sujeito que está abraçado ao coletivo. (EVARISTO, 2010, p. 4)

Dessa estratégia, os ensaios críticos assentam novos horizontes epistêmicos e ampliam suas habilidades literárias e/ou artísticas por meio da atividade crítica, registrando um território de enunciação próprio para se constituir sujeita do conhecimento. Desse ponto, buscando determinar, conceituar e caracterizar o que escreve, Evaristo considera que “os textos afro-brasileiros surgem pautados pela vivência de sujeitos negros/as na sociedade brasileira e trazendo experiências diversificadas, desde o conteúdo até os modos de utilização da língua”. (EVARISTO, 2009, p. 27).

A literatura negra brasileira não está desvinculada das pontuações ideológicas do Movimento Negro. E embora durante quase todo o processo de formação da literatura brasileira existissem *vozes negras desejosas em falar por si e de si*, a expressividade negra vai ganhar uma nova consciência política sob a inspiração do Movimento Negro, que volta para a reafricanização, na década de 70. (EVARISTO, 2010, p.8, grifos da autora).

No intuito de relacionar compreensões que descontroem visões essencialistas acerca da autoria, conteúdo e temática, os ensaios críticos conseguem analisar, explicar e determinar, o que reconhecemos como literatura negra brasileira. Nesse contexto, para Edward Said (2003, p.67), Evaristo assume a sua função crítica enquanto intelectual negra, uma vez que teria a tendência de “ver as coisas não apenas como elas são, mas como se tornaram o que são”. Para entender essas dimensões citamos esse fragmento:

[...] O que caracteriza uma literatura negra não é somente a cor da pele ou as origens étnicas do escritor, mas a maneira como ele vai viver em si a condição e a aventura de ser um negro escritor. Não podemos deixar de considerar que a experiência negra numa sociedade definida, arrumada e orientada por valores brancos é pessoal e intransferível. E, se há um comprometimento entre o fazer literário do escritor e essa experiência pessoal, singular, única, se ele se faz enunciar enunciando essa vivência negra, marcando ideologicamente o seu espaço, a sua presença, a sua escolha por uma fala afirmativa, de um discurso outro – diferente e diferenciador do discurso institucionalizado sobre o

negro – podemos ler em sua criação referências de uma literatura negra. (EVARISTO, 2010, p.5)

Desse ponto de vista, nesses ensaios críticos, a pensadora negra também se insurge ao epistemicídio e o racismo epistêmico. Segundo ela, o epistemicídio e o racismo epistêmico são responsáveis pelo apagamento de escritores e escritoras afro-brasileiros/as da história da literatura brasileira. Por vários motivos, nota-se ainda que muitos/as intelectuais negros/as permanecem desconhecidos/as nos espaços acadêmicos, assim como suas vozes e obras continuam silenciados/as, “inclusive nos compêndios escolares”.

[...] Tendo sido o corpo negro, durante séculos, violado em sua integridade física, interdito em seu espaço individual e coletivo pelo sistema escravocrata do passado e, ainda hoje, pelos modos de relações raciais que vigoram em nossa sociedade, coube aos brasileiros, descendentes de africanos, inventarem formas de resistência que marcaram profundamente a nação brasileira. Produtos culturais como a música, a dança, o jogo de capoeira, a culinária e certos modos de vivência religiosa são apontados como aspectos peculiares da nação brasileira, distinguindo certa africanidade reinventada no Brasil. Cabe ainda observar que, no campo religioso, as heranças africanas se acham presentes, tanto na fé celebrativa de uma teogonia e de uma cosmogonia negro-africanas, quanto no Candomblé e também nas formas religiosas travestidas de um sincretismo como na Umbanda, em que as divindades africanas, aparentemente encobertas pelas imagens cristãs, se atualizam como memórias não apagadas de uma fé ancestral. (EVARISTO, 2009, p. 18).

De acordo com seu argumento, o epistemicídio e o racismo epistêmico são formas de violência que agiram para exercer controle e dominação do espaço da produção do conhecimento. Ambos deixaram marcas indeléveis que se refletem nas estruturas de poder e nos modos de ser, saber e pensar das epistemologias dominantes. Os reflexos desses processos estão na colonização da América, especialmente da América Latina e Caribe hispânico. Nas palavras de Evaristo:

[...] os países em que a diáspora africana se acha presente, coube aos descendentes de africanos, espalhados pelo mundo, inventar formas de resistência. Vemos, pois, a literatura buscar modos de enunciação positivos na descrição desse corpo. A identidade vai ser afirmada em cantos de louvor e orgulho étnicos, chocando-se com o olhar negativo e com a estereotipia lançados ao mundo e às coisas negras. (EVARISTO, 2010, p.3).

Assim sendo, colocando foco na produção do conhecimento através da literatura, a intelectual negra brasileira instaura novos signos e significados para além dos estereótipos e olhares reducionistas inventados por epistemologias dominantes. Com

críticas às concepções dominantes, as situações de opressões vivenciadas historicamente por homens negros, mulheres negras e indígenas, outros grupos sociais, Evaristo propõe:

Apropriar-se de sua história e de sua cultura, reescrevê-la segundo a sua vivência, numa linguagem que possa ser libertadora, é o grande desafio para o escritor afro-brasileiro. Ele escreve, se comunica através de um sistema lingüístico que veio aprisioná-lo também, enquanto código representativo de uma realização lingüística da cultura hegemônica. (EVARISTO, 2010, p. 05).

Partindo para um direcionamento ético, crítico e político, “pela audácia de contradizer, pelo risco de *contraviver* o sistema”, enquanto aspecto preponderante, observamos como os assentamentos de resistência ganham diferentes contornos no pensamento evaristiano:

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. 3)

Consolidando uma perspectiva negra feminina, Evaristo distingue ainda “quilombo de senzala”, porque, segundo ela, “o quilombo é um lugar de escolha, senzala, como *gueto*, guarda um sentido de lugar vivido por imposição”. Entretanto, “a senzala subverte também a ordem, na medida em que é a oposição da casa-grande, constituindo-se um pólo ameaçador”. Contrariando as narrativas hegemônicas, da senzala ao quilombo, assentamos nossas resistências. (EVARISTO, 2010, p. 8, grifos da autora).

Por certo, no que tange à semântica ensaística, o compromisso com a produção teórica faz com que Conceição Evaristo também se esforce em ressaltar as ligações com ancestralidade negro-africana e com as histórias de seus ancestrais. Para ela, os conhecimentos estão assentados na ancestralidade e nos saberes daqueles que nos antecederam:

A literatura negra nos traz a revivência dos velhos *griots* africanos, guardiões da memória, que de aldeia em aldeia cantavam e contavam a história, a luta, os heróis, a resistência negra contra o colonizador. Devolve-nos uma poética do solo, do homem africano, transplantada, reelaborada nas terras da diáspora. (EVARISTO, 2010, p. 5).

Em vista disso, na práxis intelectual de Evaristo, a ancestralidade negro-africana e as histórias e os legados de luta e resistência de nossas ancestrais tornam-se um dos

fundamentos para escrever/criar os ensaios críticos. Sabedorias assentadas nos terreiros, nas cozinhas, nos movimentos, nos quartos de santo, espaços onde aprendemos a utilizar a palavra. Na tradição africana, “a palavra é portadora de força – axé”, é a própria ensaística quem nos diz. (EVARISTO, 2008, p. 8).

[...] Dos terreiros onde as Mães acolhem seus filhos convictas na força da palavra, no Axé, aos movimentos feminista e negro. Desde ontem... Desde sempre... Nossas vozes propõem, discutem, demandam. Há muito que dizer. Há muitos espaços ainda vazios de nossas vozes e faremos chegar lá as nossas palavras. (EVARISTO, 2009, p. 10).

É partindo desse entendimento em relação aos saberes ancestrais que ganha importância o que Conceição Evaristo escreve em *Da grafia-desenho de minha mãe um dos lugares de nascimento de minha escrita* (2007). Nesse texto, já mencionado antes, a autora descreve um território intelectual assentado a partir de experiências e vivências singulares:

Talvez o primeiro sinal gráfico, que me foi apresentado como escrita, tenha vindo de um gesto antigo de minha mãe. Ancestral, quem sabe? Pois de quem ela teria herdado aquele ensinamento, a não ser dos seus, os mais antigos ainda? (EVARISTO, 2007, 16).

Os ensaios críticos de Evaristo estão rabiscados pelo lápis-graveto e terra-lama-papel em que sua “Mãe se abaixava, mas antes cuidadosamente ajuntava e enrolava a saia, para prendê-la entre as coxas e o ventre” para ensiná-la a escrever. Na “umidade do chão”, a intelectual negra aprendeu a desenhar “um grande sol, cheio de infinitas pernas” e assentar os sentidos sobre o mundo. Assim, um “gesto solene”, que acontecia sempre acompanhado pelo olhar de várias gerações de mulheres negras: “pela postura cúmplice das filhas, eu e minhas irmãs, todas nós ainda meninas”. (EVARISTO, 2007, p.16).

Os ensaios críticos são tecidos com o barro, matéria-prima ligada à natureza cósmica e magnetismos mistos de terra-água¹⁵³. É o elemento de criação/sustentação de suas grafias-pensamentos. O barro começo de tudo, deu forma, estrutura e movimento aos seus textos. Guiadas pelo orixá Nanã, é com o barro que, ao escrever e teorizar a fome, o frio, a dor, a vida, nós tocamos sonhos-esperanças com a ponta dos dedos¹⁵⁴.

¹⁵³Cito o barro em referência a orixá feminina de origem daomeana Nanã. Buruku. É a mãe antiga (Iyá Agbà). Nana é o começo porque Nanã é o barro e o barro é a vida.

¹⁵⁴Estou citando parte do poema de Conceição Evaristo (2008) intitulado *Ao escrever*, do livro *Poemas da recordação e outros movimentos*. Não há como falar da escrita de mulheres negras e não sofrer os efeitos da afetação.

De acordo com Evaristo, foi através “das mãos lavadeiras” com palavras cifradas que, ela, menina, no exercício de quase “adivinhar os textos escritos produzidos pelas mulheres de sua família”, construiu, quem sabe, “o seu aprendizado para um dia caminhar pelas vias da ficção”, da crítica e da teoria. Imediatamente, afirmamos que seus ensaios críticos estão assentados nos saberes das “mãos lavadeiras” que sussurravam, conversavam e segredavam com águas de mamãe Oxum. (EVARISTO, 2007, p.17).

Era um ritual de uma escrita composta de múltiplos gestos, em que todo corpo dela se movimentava e não só os dedos. E os nossos corpos também, que se deslocavam no espaço acompanhando os passos de mãe em direção à página-chão em que o sol seria escrito. Aquele gesto de movimento-grafia era uma simpatia para chamar o sol. Fazia-se a estrela no chão. (EVARISTO, 2007, p. 17)

Do barro ancestral, as grafias-desenho se tecem como práxis intelectual. Das águas de Oxum, “gritando contra conquistou o ouro”, são tecidos os assentamentos de resistência como gramática. Enriquecidos pelos ensinamentos daqueles/as que nos antecederam, Evaristo assenta a sua escrita, teoria e crítica. Por sua vez, tudo isso resulta de muitas articulações cósmicas: “[...] E levo a minha vela, que é minha escrita. Mas não julguem que sou ingênua. Sei quando o santo é de barro”. (EVARISTO, 2016, p. 6).

Em boa medida, sempre privilegiando a influência materna e de outras ancestrais, Conceição Evaristo ressalta que, “na composição dos traços, na arquitetura dos símbolos, descobriu “a função, a urgência, a dor, a necessidade e a esperança da escrita”. Seus ensaios críticos também destacam que, “é preciso comprometer a vida com a escrita ou é o inverso”. “É necessário comprometer a escrita com a vida”. (EVARISTO, 2007, p.17).

Como fruto dessas reflexões, em *Dos sorrisos, dos silêncios e das falas* (2009), notamos que Conceição Evaristo relembra que a trajetória existencial das mulheres negras, tanto na África como na diáspora, se considerada em termos coletivos “surge marcada por lutas, sofrimentos e resistência”. Contudo, são mulheres que, na maioria das vezes, retiram do próprio cotidiano marcado pela dor “não só a subsistência no plano material”, bem como também inventam adequados suportes psicológicos para se fortalecerem. (EVARISTO, 2009, p. 1).

Nesse ensaio crítico, Evaristo assenta suas reflexões nas condutas de mulheres negras brasileiras que “se inscrevem também desde a escravidão”. Segundo ela, “como

suportes psicológicos para elas próprias, isso garantia o equilíbrio de toda a sua prole: “de seus companheiros, de seus filhos e de toda uma família extensiva”. (EVARISTO, 2009, p.1). Assim, vivenciando a exclusão social, política e econômica operada historicamente pelo racismo e o sexismo, observa o quanto tivemos que aprender a ser resilientes.

Entretanto, antes de ser uma criação ensaística, a discussão revela como as nossas mais velhas, mulheres da África tornadas escravas no Brasil, “assim como as suas descendentes, foram responsáveis por muito das reinvenções das tradições africanas nas terras brasileiras”. (EVARISTO, 2009, p. 4). Com o intuito de ressaltar as estratégias de resistência de nossas mais velhas e restituir o protagonismo de suas existências, Conceição nos faz recordar trajetórias:

As mulheres africanas escravizadas nas Américas e suas descendentes procuraram se adaptar às circunstâncias, mas, sutilmente sempre se movimentaram, buscando criar táticas de enfrentamento. [...] Aquilombando-se no domínio do senhor, perto ou longe da casa-grande, ou mesmo no interior dela, agindo, pois, com astúcia para penetrar no campo controlado pelo inimigo, os africanos e seus descendentes, homens e mulheres construíram seus espaços de sobrevivência nas Américas. (EVARISTO, 2009, p. 4).

Nesse ensaio, projeta-se uma reflexão que assenta as “táticas de sobrevivência de nossas ancestrais” através da noção de aquilombolamento. Conceição Evaristo considera que “esse gingado coletivo”, como modo de enfrentamento ao regime colonial, projetou possibilidades revolucionárias na luta pela liberdade e emancipação¹⁵⁵. Os ideais que nos moveram. O movimento de *aquilombar-se*, serve de inspiração para intelectualidade negra, pois permite celebrar sua presença viva dos assentamentos. (EVARISTO, 2009, p. 5, grifos da autora).

O texto ensaístico procura enfatizar que “a partir de dentro da casa-grande, da cozinha, do quarto, lugares íntimos do poder patriarcal, as mulheres escravizadas acabavam sendo grandes mentoras de liberdade para si próprias e para os seus”. (EVARISTO, 2009, p.5). Nesses espaços, Evaristo mostra que nossas mais velhas construíram os caminhos para preservar os saberes e restituir o protagonismo de suas existências.

Muito mais do que simplesmente recontar histórias, a escrita ensaística está ancorada na articulação de novos conhecimentos que assentam um projeto político-

¹⁵⁵Ao apropriar-se do conceito de quilombismo proposto por Abdias Nascimento e por Beatriz Nascimento, Conceição Evaristo acrescenta um outro aspecto talvez implícito nas considerações dos dois estudiosos.

epistêmico, desempenhando papel fundamental na descolonização dos saberes. Evidenciando a forte presença da mulher negra na formação da cultura brasileira, nota-se, ainda, outros modos de pensar-agir que oferecem ao mundo valores, princípios, cosmovisões, outras humanidades, conquistas de grupo etc.

Segundo Evaristo, “contar as histórias dos antepassados é também transmitir a força” deles e delas. Precisamos assentar essa tradição para estar “protegido, fortalecido para “continuar ser aquilo que é e acredita ser”. Dessa maneira, assentar “a memória e o relato da história se transformam em lição, explicando o mundo e orientando a vida” e os caminhos. (EVARISTO, 2008, p. 8, grifos da autora). Tendo em vista tais apontamentos, isso quer dizer que a autora se insurge a um “desejo de apagamento, tanto por parte da história, como da literatura de uma matriz africana na sociedade brasileira”. (EVARISTO, 2009, p.8). A crítica ensaística passa identificar os “silêncios e silenciamentos” que pontuam vários momentos da trajetória das mulheres negras:

[...] fotos e pinturas, apresentam as mulheres negras desempenhando seus papéis de mães-pretas, de amas-de-leite, de educadoras informais da prole colonizadora, um outro papel, uma outra representatividade é negada à mulher negra no seio da sociedade brasileira. Há a negação de uma imagem em que a mulher negra apareça no centro de sua própria descendência. (EVARISTO, 2009, p.9).

Nessas circunstâncias, esses são elementos determinantes na composição da crítica ensaística ao produzir os assentamentos de resistência. Evaristo relembra que “a história da escravidão no Brasil é enfeitada por vários relatos em que as africanas e suas descendentes tornadas escravas conseguiam suas alforrias e as de seus filhos”. (EVARISTO, 2009, p. 7). Destarte, essas afirmações são criadoras de novos horizontes, revelando essas e outras lutas de nossas ancestrais. Com certeza, na visão da autora, muitas são as histórias que “a narrativa histórica oficial desconhece”. (EVARISTO, 2009, p. 7).

Em vez de abrir caminho em direção à clássica visão do lugar de vítima do regime colonial, Evaristo marca a sua postura ideológica: “há que se estudar a qualidade dessa não-voz, dessa não-fala, desse não-grito, eschido ou imposto”. Dessa forma, juntas, Conceição Evaristo, Esmeralda Ribeiro, Yolanda Arroyo Pizarro e Mayra Santos-Febres atingem níveis mais profundos na percepção intelectual e na criatividade artística. (EVARISTO, 2009, p. 9).

De forma geral, na produção de conhecimento, os assentamentos de resistência também “falam para exorcizar o passado, arrumar o presente e predizer a imagem de um

futuro que queremos. Desse modo, Evaristo considera que “a nossa fala, m nossa escrita, há muito fazer-dizer, há muito de palavra-ação”. (EVARISTO, 2009, p. 10). São saberes que “ecoam desde o canto da cozinha à tribuna”, assim como “dos becos das favelas às cátedras universitárias”. (EVARISTO, 2009, p. 10).

E, mesmo quando máscaras nos são impostas, há muito que fazer dizer através dos assentamentos de resistência. Não tememos. Sabemos falar pelos “orifícios da máscara com tal força que estilhaçamos o ferro”, porque, segundo ensina Evaristo, quem aprendeu “a sorrir e a cantar na dor”, também aprendeu com as mais velhas a “cozinhar as palavras”. Logo, pacientemente na boca e sabemos “soltá-las como lâminas de fogo, na direção e no momento exato”. (EVARISTO, 2009, p. 10). Aprendemos a nossa ancestra Anastácia “a bradar pelos orifícios da máscara”. (EVARISTO, 2016, p. 6).

De tal modo, a forma ensaística enquanto expressão de um modelo reflexivo desenhado por escritoras e intelectuais negras diaspóricas revela uma experiência narrativa singular e visceral. E, precisamente, por isso, que Conceição Evaristo molda nosso mundo, ao passo em que moldamos a nós mesmas com suas palavras: “ainda que gritassem as nossas palavras desde lá de dentro de nossos silêncios”. (EVARISTO, 2009, p. 10).

Dos sorrisos as falas, aprendemos que “pela existência da máscara, com a sua função de interdição da fala, podemos romper o que o silenciamento imposto as nossas ancestrais”. (EVARISTO, 2009, p. 10). Por meio da atividade crítica, aprendemos que toda a “escrita, poemas, contos, romances e até ensaios cumprem um ato de escrevivência”. (EVARISTO, 2016, p. 5). Na práxis intelectual de Conceição, ensaiar é um movimento de vida, existência e escrevivência para as mulheres negras. Prontamente, compreendemos a utilidade política da escrita feito do barro ancestral que entrelaça a vida. Contudo, o gesto de escrever nem sempre é marcado por prazer:

Gosto de escrever, na maioria das vezes dói, mas depois do texto escrito é possível apaziguar um pouco a dor, eu digo um pouco... 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 acesso o mundo. (EVARISTO, 2005, p. 2).

Em face dessa situação, Evaristo diz que “escrever pressupõe um dinamismo próprio do sujeito da escrita, proporcionando-lhe a sua auto-inscrição no interior do

mundo” marcado pelos efeitos perversos da exclusão social. (EVARISTO, 2007, p. 3). A escrevivência é “a escrita de um corpo, de uma condição, de uma experiência negra no Brasil”. (EVARISTO, 2007, p. 20). Com isso, no seu conceito para produtivo, a autora sustenta que a “escre(vivência) 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. (EVARISTO, 2005, p. 6, grifos da autora). No escrever-se “toma-se o lugar da escrita, como direito, assim como se toma o lugar da vida”. (EVARISTO, 2005, p. 7).

[...] Debruçam-se sobre as tradições afrobrasileiras, relembram e bem relembram as histórias de dispersão que os mares contam, se postam atentas diante da miséria e da riqueza que o cotidiano oferece, assim como escrevem às suas dores e alegrias íntimas. (EVARISTO, 2005, p. 7).

Dito isso, entre o sensível e o inteligível, os assentamentos de resistência simbolizam um exercício de escrita que se realiza criando novos símbolos que apontam “para uma semântica negra”. (EVARISTO, 2008, p. 11). Reencenar a saga Palmarina. As palavras conspiram de “boca em boca”. É buscar uma melhor compreensão da nossa. (EVARISTO, 2008, p. 15). Os textos críticos reúnem a força da imaginação, o caráter investigativo ao exercício introspectivo fundamental na produção de conhecimento. Nessa tarefa, Evaristo dialoga com os intelectuais brancos e intelectuais negros, citando obras e selecionando os fragmentos para citação e análise. Evaristo tece um lugar de enunciação próprio, transformando o passado e o presente em objeto de conhecimento, onde quase tudo passa pela esfera do vivido.

Os ensaios analisados se utilizam da metodologia dos *griots* da tradição africana, os quais “tinham um papel fundamental na transmissão da história”. (EVARISTO, 2008, p.7). Ressaltam a luta e resistência de nossas ancestrais para conservar e retomar a sua memória na diáspora. Assim, os textos devolvem a nossa prole familiar e restituem a nossa humanidade violada, seja teorizando sobre literatura ou produzindo crítica literária.

Nos ensaios de Evaristo, as palavras criam e abrigam “uma força mágica do passado”. (EVARISTO, 2008, p.8). Através das narrativas míticas nagôs, ouvimos os brados de Oxum com as “suas maldições contra Orixalá”. (EVARISTO, 2016, p. 16). E essa magia toma conta da literatura, da crítica, da teoria, onde o passado, as memórias, as insurgências e os saberes de um povo se manifestam através dos assentamentos de resistência.

**V –
ASSENTAMENTOS DE RESISTÊNCIA
EM OUTRAS INSURGÊNCIAS
EPISTÊMICAS**

5.2 Ilá como uma práxis negra

[...] a vida moderna começa com a escravidão... Do ponto de vista das mulheres, em termos de enfrentar os problemas que o mundo enfrenta agora, as mulheres negras tiveram de lidar com problemas pós-modernos no século XIX e antes. Essas coisas tiveram de ser abordadas pelo povo negro muito tempo antes: certos tipos de dissolução, a perda e a necessidade de construir certos tipos de estabilidade. Certos tipos de loucura, enlouquecer deliberadamente, como diz um dos personagens no livro, “para não perder a cabeça”. Essas estratégias de sobrevivência constituíam a pessoa verdadeiramente moderna. São uma resposta a fenômenos ocidentais predatórios. Você pode chamar isto de ideologia e de economia, mas trata-se de uma patologia. A escravidão dividiu o mundo ao meio, ela dividiu em todos os sentidos. Ela dividiu a Europa. Ela fez deles alguma outra coisa, ela fez deles senhores de escravos, ela os enlouqueceu. **Não se pode fazer isso durante centenas de anos sem que isso cobre algum tributo.** Eles tiveram de desumanizar, não só os escravos, mas a si mesmos. **Eles tiveram de reconstruir tudo a fim de fazer este sistema parecer verdadeiro.** [...] Racismo é a palavra que empregamos para abarcar tudo isso. (MORRISON, 2000, APUD GILROY, 2012, p. 412-413).

[...] “Ver o mundo inteiro como uma terra estrangeira” possibilita a originalidade da visão. A maioria das pessoas tem consciência de uma cultura, um cenário, um país; os exilados têm consciência de pelo menos dois desses aspectos, e essa pluralidade de visão dá origem a uma consciência de dimensões simultâneas, uma consciência que – para tomar emprestada uma palavra da música – é contrapontística. (SAID, 2003. p. 59, grifos do autor).

Em uma articulação entre as epígrafes, quero pensar o exílio para além de seu significado etimológico. O exílio é um estado de estar longe da própria casa, cidade ou nação. A semântica do exílio pode incluir a expatriação, voluntária ou forçada de um sujeito. Algumas pessoas se sentindo ameaçadas ou vítimas de perseguição política, racial ou religiosa, podem recorrer ao exílio por iniciativa própria e viver em outros países. Porém, isso pode se chamar de autoexílio ou exílio voluntário (essa não é a minha direção).

Por outro lado, o exílio marca a distância da terra cotidiana, de laços de pertencimento identitário, de comunidades religiosas e familiares, de língua, de costumes, entre outros. O exílio representa uma travessia forçada para o desconhecido, para terra imposta. O desafio de viver distante de referências ancestrais, históricas, identitárias, culturais e etc. Em outras palavras, o exílio também pode representar resistência.

De acordo com Edward Said (2005, p.55-56), “o exílio é um dos destinos mais tristes”, uma vez que simboliza alguém que nunca se “sente em casa”, sempre em “conflito com o ambiente que o cerca”, inconsolável em relação ao passado, “amargo perante o presente e o futuro”. Pode-se imaginar “raízes que acabaram por ser brutalmente desfeitas”. Apesar das condições, o exílio não significa “um corte total, um

isolamento, uma separação desesperada do lugar de origem”. Por isso, o autor nos auxilia acerca dos múltiplos sentidos que a palavra carrega.

Os exilados (velhos/as, crianças, homens, mulheres) vivem em estado permanente de procura e espera pela liberdade. Particularmente, gritam a experiência advinda de traumas e de uma violência indizível. Por esse motivo, buscam estratégias para expressar seus sentimentos de perdas irreparáveis e experiências traumáticas de dispersão etc.

Dito de outro modo, tentam refazer suas vidas-falas. Os exilados desejam marcar suas vozes-presenças nos espaços em que as relações de poder estão instituídas. Em alguns casos, são forçados a viver longe de casa. A partir daí, “em ter de conviver o tempo todo com a lembrança de que ele realmente se encontra no exílio”. (SAID, 2005, p. 57). Nesse contexto, o exílio é um modo de habitar/existir em contextos afrodiaspóricos.

Cabe lembrar que “a habilidade em sobreviver torna-se o principal imperativo” dos exilados. Os exilados vivem “nem de todo e integrado ao novo lugar, nem totalmente liberto do antigo”. (SAID, 2005, p. 59). Os exilados, os expatriados, os sujeitos dispóricos, os migrantes, os asilados, os refugiados políticos etc. Mas, o que me interessa nestas ideias?.

Da ressemantização, do exílio num ilá, há várias direções que gosto de pensar. Eu me interesso pelas metáforas do exílio: resistência, diáspora, assentamentos, migração, desterritorialização, marginalidade, frontalidade e insurgência epistêmica. Em face dessas possibilidades, gostaria de ligar esta ideia do exílio a práxis de intelectuais negras diaspóricas. No entanto, como posso conectar aparentemente elementos distantes?

Desse modo, não sei se conseguirei realizar uma articulação produtiva acerca da condição de exílio que, em seu sentido, mais rigoroso, não é experimentada por Esmeralda Ribeiro, Conceição Evaristo, Mayra Santos-Febres e Yolanda Arroyo Pizarro. Logo, procuro examinar como uma situação de exílio vivenciada dentro do próprio país. Todavia, aproximar o exílio e ilá me parece um caminho epistêmico atraente para refletir a práxis de escritoras e intelectuais negras diaspóricas e os assentamentos de resistência. A favor de uma expressão simbólica, a escrita, a práxis, os assentamentos, a voz, o grito como um Ilá de um orixá quando vem a terra. O ilá como uma característica da práxis negra assentada.

Nesse t3pico, reunindo um conjunto de narrativas, quero argumentar que a pr3xis intelectual e os assentamentos de resist3ncia de Esmeralda Ribeiro, Mayra Santos-Febres, Yolanda Arroyo Pizarro e Concei3o Evaristo se configuram uma maneira particular de ex3lio (de ex3lio de intelectual), e, ao mesmo, tempo, uma oportunidade para assentar um grito, uma fala, uma voz... Onde quest3es diasp3ricas est3o incorporadas.

Desse modo, em face de tantas experi3ncias comuns de perdas e traumas, escritoras e pensadoras negras diasp3ricas podem assinalar um posicionamento pol3tico, assim como produzir outros conhecimentos. Essa 3 uma pr3xis intelectual que pode assentar mem3rias soterradas, resgatar acontecimentos hist3ricos e reconectar la3os ancestrais etc. Por in3meras raz3es, s3o mulheres, escritoras e intelectuais que nunca se sentem em casa.

E como organizo essa discuss3o? Em primeiro lugar, lido com o conceito de ex3lio e algumas caracter3sticas do intelectual exilado proposto por Said. Posteriormente, busco uma reelabora3o na imagem do ex3lio e nuances que permitam refletir como a cria3o liter3ria assenta o il3 como pr3xis. A seguir, entrela3o um breve estudo desses aspectos nem alguns contos que selecionei: *Hebra rota* e *La Cazadora* de Mayra Santos-Febres (1995); *Ojos de la luna* de Yolanda Pizarro (2007); *Fios de ouro* de Concei3o Evaristo (2016); e, finalmente, nos caminhos de *Ogun* de Esmeralda Ribeiro (1985).

Mas, que aspectos em comum podem ter os contos? Ao ler suas narrativas, percebo que demonstram preocupa3es se complementam. 3 um tipo de pr3xis intelectual que assenta uma condi3o particular de ex3lio, porque quem escreve s3o mulheres negras diasp3ricas. Logo, as tramas ficcionais nos permitem ver essas experi3ncias de v3rios 3ngulos, bem como as dimens3es existenciais de vidas diasp3ricas.

Dessa estrat3gia, o ex3lio aqui n3o 3 territorial ou geogr3fico. Ao contr3rio, possui um efeito simb3lico e/ou metaf3rico na pr3xis de escritoras e intelectuais negras diasp3ricas. Para mim, elas encarnam uma condi3o de exiladas no pa3s onde vivem, pois est3o sempre se referindo a uma terra, a lugar, a um pertencimento identit3rio, a uma ancestralidade etc. Elas mencionam e se orgulham de uma heran3a ancestral negro-africana, ta3na, afro-brasileira etc. Se apoiam nesses referenciais para resistirem e, conseqüentemente, seguirem vivas.

Ao falar do exílio como marca da escrita das mulheres negras diaspóricas, construímos uma aliança epistêmica com Carole Boyce Davies (1994, p.4). Essa proposta acerca de interpretação numa perspectiva “transcultural”, sugere a “leitura da escrita das mulheres negras redefine identidade longe da exclusão e da marginalização. Isso porque “redefine suas identidades, as re-conecta, e agrupa mulheres negras desconectadas no tempo e no espaço”.

Sem dúvida, influenciada por Boyce Davies, podemos reunir histórias de mulheres negras que desafiam o processo de viver na diáspora. Mulheres negras que desenvolvem um modo particular de escrita sobre vidas diaspóricas. Essas escritas diaspóricas abordam as relações raciais em diferentes contextos, denunciam a tentativa de controle do poder patriarcal, bem como apontam lugares de exclusão, violência e de invisibilidade social.

E, de fato, há muitos testemunhos de experiências diaspóricas que registramos, mas, ao reuní-las, respeitamos sua complexidade e singularidade. Dessa condição de exílio vivenciado dentro do próprio país, no caso específico das escritoras Mayra Santos-Febres e Yolanda Arroyo Pizarro, podemos observar que, todos esses eventos estão relacionados à diáspora negro-africana no Caribe. São intelectuais que falam para fora das “fronteiras determinadas” de Porto Rico. (BOYCE DAVIES, 1994, p. 112).

Na confluência do pensamento e no conceito de Amefricanidade de Lélia González (1988, p. 76-77), compreendemos essa dinâmica diaspórica mais profundamente, tendo em vista que tal categoria epistêmica nos permite ultrapassar as limitações territoriais, linguísticas etc. Para além do seu “caráter puramente geográfico”, Amefricanidade “incorpora todo um processo histórico de intensa dinâmica cultural (adaptação, resistência, reinterpretação e criação de novas formas etc.) que é afrocentrada”.

Segundo Lélia Gonzalez (1988a, p. 70), graças ao contato com “manifestações culturais negras” de outros países caribenhos e latinos americanos, “podemos observar certas similaridades na língua, na música, na dança, nos sistemas de crenças”, na literatura. E, por que considerar o Caribe como algo separado do Brasil? No que diz respeito à africanização do continente, o Brasil e a região caribenha de Porto Rico apresentam inúmeras semelhanças. Há re-encontros de olhares, sorrisos, abraços, cumplicidades trocadas.

Nesses gestos, estão esboçados contextos históricos, políticos, memórias, estéticas, assentamentos de resistência etc, indispensáveis a compreensão da diáspora

negro-africana na América e Caribe. Contudo, “buscar uma experiência histórica comum que exige ser devidamente conhecida e cuidadosamente pesquisada”. (GONZALEZ, 1988a, p. 77).

As implicações políticas e culturais da categoria de Amefricanidade [Amefricanity] são, de fato, democráticas; exatamente porque o próprio termo nos permite ultrapassar as limitações de caráter territorial, linguístico e ideológico, abrindo novas perspectivas para um entendimento mais profundo dessa parte do mundo onde ela se manifesta: (GONZALEZ, 1988, p.76-77).

Segundo Lélia, na América “[...] enquanto um sistema etnogeográfico de referência [...] uma criação nossa e de nossos antepassados no continente em que vivemos inspirados em modelos africanos”. (GONZALEZ, 1988a, p. 77). Na visão afrocentrica de Molefi Kete Asante (2016, p.11), “como ideia articula uma poderosa visão contra-hegemônica, questionando ideias epistemológicas que estão simplesmente enraizadas nas experiências culturais de uma Europa particularista e patriarcal”.

De acordo com Geri (2016, p.34), “as experiências históricas [...] que marcam as vidas diaspóricas evocam ideias e expressões companheiras”. Referindo à tarefa do tradutor negro no ato de traduzir autores/as negros/as, considera que, apesar das dificuldades linguísticas, “atravessar as fronteiras” diaspóricas pode ser uma prática radical, transgressora com “múltiplas reverberações”. (AUGUSTO, 2016, p. 36). Citando Stuart Hall, a intelectual afro-americana enfatiza que estamos ligadas, “na diáspora africana, tanto através de nossas diferenças como de nossas semelhanças”. Por isso, a língua não pode ser uma barreira. (AUGUSTO, 2016, p. 37).

Fundamentada no conceito proposto por Said, noto que o exílio das intelectuais negras diaspóricas se assenta na ficção que, por sua vez, provoca uma dinâmica particular ao narrarem suas escrituras, teorizarem suas experiências e transformá-las em epistemes. Nesse aspecto, o exílio também pode se apresentar em uma relação de inconformidade com os modelos de conhecimento impostos pelas tradições hegemônicas.

Partindo do que Said assenta, o exílio é uma condição que caracteriza o intelectual como uma figura à margem “dos confortos, do privilégio e do poder na maneira de estabelecer e produzir conhecimento”. (SAID, 2003, p. 66). Neste ponto, para o intelectual, “o exílio nesse sentido metafísico é o desassossego, o movimento, a condição de estar sempre irrequieto e causar inquietação nos outros”. (SAID, 2003, p.60).

Nessa situação, o exílio poderia se constituir como um “posto de observação” alternativo nessa “Amefricanidade” defendida por Lélia Gonzalez. De certa maneira, essa posição comporta uma vantagem para a intelectual negra que busca assentar uma função teórico-crítica para superar o epistemicídio (CARNEIRO, 2005) e o racismo epistêmico (GROSFOGUEL, 2007). A condição de exilado apresentaria uma tendência de “ver as coisas não apenas como elas são, mas como se tornaram o que são”. (SAID, 2005, p- 67-68).

Por outro lado, o exílio significa que vamos estar sempre à margem, e o que fazemos enquanto intelectuais “tem de ser inventado porque não seguimos um caminho prescrito”. (SAID, 2005, p.69). Vale destacar a ressalva de Said que “o intelectual encarna a condição de exilado não responde à lógica do convencional, e, sim, o risco da ousadia, à representação da mudança, ao movimento sem interrupção”. (SAID, 2005, p. 70).

Com isso, “o intelectual na condição de exilado tende a sentir-se feliz com a idéia da infelicidade”. Essa “infelicidade” é gerada porque o intelectual “não consegue se adaptar, ou melhor, teima em não se adaptar”. (SAID, 2005, p. 60-61). Na maioria das vezes, o intelectual não se deixa cooptar. Ele é movido por “ideias e causas” quer realmente por “apoiar por escolha”, porque “são coerentes com os valores e princípios que acredita”. (SAID, 2005, p. 91).

O intelectual em exílio “provoca abalos sísmicos, surpreende e choca as pessoas”. Apesar disso, ele pode experimentar uma vida intelectual de “conhecimento e liberdade”. (SAID, 2005, p. 66). Nessa dinâmica, “a liberdade de opinião é o seu grande bastião”. (SAID, 2005, p. 92). Embora sob a vigilância e sanções, apresenta “novas visões de mundo”. (SAID, 2005, p. 95).

O problema do intelectual é fazer com que essas noções de verdade, igualdade e justiça (por exemplo) se relacionem a situações concretas. (SAID, 2005, p. 97). Em face disso, os intelectuais são capazes de “falar a verdade ao poder”. (SAID, 2005, p. 99). Eles criticam os poderes instituídos e suas formas autoritárias de dominação e subjugação. Quanto a esses aspectos, há um ponto identificado entre as falas de Said e Conceição Evaristo:

E em **nossa fala, em nossa escrita**, há muito fazer-dizer, há muito de palavra ação. Falamos para exorcizar o passado, arrumar o presente e predizer a imagem de um futuro que queremos. Desde ontem... Desde sempre... **Nossas vozes propõem, discutem, demandam.** (EVARISTO, 2009, p.10, grifos meus).

Antes de apresentar e refletir os contos selecionados, quero mencionar o exílio de algumas escritoras e intelectuais negras diaspóricas: Sojourner Truth (1797-1883) e o discurso *Ain't I a woman?* (*E eu? Eu não sou uma mulher?*) proferido em 1850; Phyllis Wheatly (1753-1784), uma ex-escravizada e primeira mulher africana a publicar poesia nos Estados Unidos; Maria Firmina dos Reis quando publicou *Úrsula* (1859); Carolina Maria de Jesus em *Quarto de despejo* (1960); as poetas negras porto-riquenhas Julia Constancia Burgos Garcia (1914-1953) em *Rio Grande de Loíza* (antologia) e Carmen Colón Pellot (1911-2001) em *Ambar Mulato*; Maryse Condé *Eu, Tituba: Bruxa Negra de Salem* (1986); Maya Angelou (1928-2014); poeta negra alemã May Ayim (1960-1996); o ativismo da afro-americana Audre Lorde (1934-1992); Octavia Butler (1947-2006).

Nessa mirada, esse quadro de “mujeres rebeldes”... que chamamos de “las guerreras cimarronas, “nos han construído un palenque, una tonga, uma manigua”, assentando vozes críticas e outros conhecimentos. Assim sendo, resistiram aos mecanismos de poder infligidos pelos projetos coloniais e patriarcais. (ARROYO PIZARRO, 2013, p. 73). Para cumprir tal tarefa, à luz das afirmações de Evaristo, em nossa fala, em nossa escrita, exorcizamos o passado, arrumamos o presente e predizer a imagem de um futuro que queremos. Por isso, “nossas vozes propõem, discutem, demandam”. (EVARISTO, 2009, p.10, grifos meus).

Tal particularidade pode ser observada na coletânea *Pez de vidrio* organizada por Mayra Santos-Febres (1996). A obra reúne dezesseis histórias curtas com temáticas variadas sobre o Caribe contemporâneo, entre elas, podemos separar: racismo, violência de gênero, corpo negro feminino, memória, negritude, desigualdade social etc. Dentre as narrativas, chamamos atenção para o premiado *Oso Blanco* (Prêmio Juan Rulfo); *La escritora*; *Marina y olor* e *Hebra rota*.

Em *Pez de vidrio*, seleciono o conto *Hebra rota*, cuja personagem é uma menina negra, de treze anos, estimulada a passar por um ritual de alisamento dos cabelos e, dessa forma, apagar a sua herança racial. Em princípio, a autora questiona o fenômeno do branqueamento em Porto Rico e analisa de que maneira as mulheres negras porto-riquenhas são estimuladas, desde a infância, a negar traços físicos: cabelo, nariz e cor da pele. No enredo, a ideologia do embraquecimento é apresentada como um ritual de iniciação.

[...] una espera su turno, espera el atardecer, espera que nadie note las pasas y la nariz descarriada, espera la peñilla sudorosa al rojo vivo,

espera el rito del carimbo que devolverá el sueño de que es bella, de que la naturaliza toda se fijado en uma, em las buenas cualidades de uma, digo, y envía a Eolio a jugar con su cabelo [...] verle com cabelo a uma brillando y lácio como tiene que ser. Una se toca la nariz rota y sabe de la nariz rota de donã Kety, la salvadora, la emissária de la beleza. (SANTOS-FEBRES, 1996, p. 67).

[...] espera-se a vez, espera-se o pôr-do-sol, espera-se que ninguém note as passas e o nariz perdido, espera-se o pente suado em brasa, aguarda-se o rito do carimbo que retornará o sonho de que é belo, que o naturaliza tudo fixo em uma, nas boas qualidades de uma, eu digo, e envia Eolio para brincar com seus cabelos [...]Ver o cabelo dela brilhar intensamente e flácido como deve ser. Alguém toca em seu nariz quebrado e conhece o nariz quebrado de donã Kety, a salvadora, a emissora da beleza. (SANTOS-FEBRES, 1996, p.67).

O título do conto *Hebra rota* é faz menção aos cabelos das pessoas de descendência africana em Porto Rico. Doña Kety e Yetsaida moram no bairro de Trastalleres onde “su fama es legendaria aunque como todas las otras mujeres del barrio tiene la nariz rota”. (SANTOS-FEBRES, 1996, p. 66). Já os narizes quebrados (rotura dos narizes) resultam da violência de gênero (física e simbólica) imposta pelos maridos e namorados.

Por esse caminho, a voz narrativa discorre a respeito da experiência de mulheres negras em Porto Rico. Sem dúvida, ela nos deixa compreender como a realidade social é permeada de opressões históricas, sociais e culturais. As mulheres negras porto-riquenhas são as maiores vítimas da violência racial, sexual, social e doméstica que atinge a ilha. Em dos fragmentos, notamos como a violência contra as mulheres tem raízes profundas.

Las niñas negras são vítimas de abusos físicos e psicológicos: a violência física, o desprezo, a tentativa de apagamento de suas raízes africanas: “[...] “ninfitas de caserío que a los cuatro [años] saben ya de tufos y pujos y condones secos en la esquina de las aceras y quieren alisarse el pelo para no ser tan prietas y tan feas y tan cafres. (SANTOS-FEBRES, 1996, p. 65).

As meninas negras são vítimas de abuso físico e psicológico: violência física ou desprezo, na tentativa de extinguir suas raízes africanas: “[...]” Ninfas da fazenda que, aos quatro [anos], já conhecem tufos e pujos. e preservativos secos no canto das calçadas e eles querem alisar os cabelos para que não fiquem tão apertados, feios e negras. (SANTOS-FEBRES, 1996, p. 65, tradução minha).

Recordemos o que Santos-Febres reflete acerca da perpetuação do racismo em *Por boca própria*:

[...] racismo no es sino es transposición de los sistemas valorativos de la esclavitud a la sociedad post-esclavista, una manera de mantener a

las poblaciones negras al margen de la sociedad sin la evidencia legal y económica de dicha marginación. (SANTOS-FEBRES, 2010, p. 69, grifos da autora).

[...] racismo é, mas é a transposição dos sistemas de valores da escravidão para a sociedade pós-escravista, uma forma de manter a população negra a margem da sociedade e econômica da marginalização. (tradução minha).

O racismo estrutural e a violência de gênero são, de fato, dois problemas sociais muito frequentes que persistem nas ilhas do Caribe. O enredo faz questão de destacar como esses problemas são profundamente arraigados em sistemas sociais, instituições e práticas cotidianas em Porto Rico, resultando em desigualdades e injustiças permanentes. Por isso, os/as afrodescendentes são obrigadas a rejeitar seus traços fenotípicos. Não há dúvida de que os/as afrodescendentes experimentam uma espécie de exílio contante. As mulheres negras porto-riquenhas enfrentam desafios específicos em relação ao apagamento de suas raízes ancestrais e ao combate ao patriarcado. Como em muitas sociedades, as mulheres negras têm sido historicamente marginalizadas e sujeitas a formas de discriminação e opressão que resultam tanto do racismo quanto do sexismo.

Na narrativa de autoria de Santos-Febres, lideradas por Doña Kety, as mulheres negras porto-riquenhas travam uma disputa contra o apagamento de suas raízes ancestrais e também se insurgem ao patriarcado. Elas lutam para preservar e valorizar sua cultura e identidade afrodescendente em um contexto onde a história e a contribuição dos afro-porto-riquenhos muitas vezes foram negligenciadas ou minimizadas.

Ao mesmo tempo, verifica-se a intenção de marcar como essas mulheres reinventam suas existências, organizando uma “sociedade secreta”, na qual podem criar redes de apoio e constituir laços afetivos para praticar o cuidado entre elas. (SANTOS-FEBRES, 1996, p. 68). Assim, elas procuram maneiras de subverter padrões previamente estabelecidos a partir de estratégias que ultrapassam um simples alisamento de cabelo.

No contexto da trama, Yetsaida espera pelo ritual de embraquecimento: “[...] tuvo que esperar, tuvo que esperar cumplir los trece para un buen alisado. Yetsaida espera ansiosa su primer alisado de cabello en el salón de belleza de doña Kety”. O salão de doña Kety é o lugar onde as meninas negras adotam o modelo branco de beleza. Lá, aprendem a eliminar seus traços negroides, a cuidar da aparência: dos corpos, dos narizes, dos cabelos crespos etc.

[...] La nariz rota de donã Kety, el mapa-múndi de su antebrazo izquierdo y sus rolos – para que no se me dañe el pelo. El pelo ella misma se lo cuida; se lo alisa com produtos finísimos que compra en el discount de la Parada 16. [...] Doña Kety, tan elegante, **es prieta, sí**. (SANTOS-FEBRES, 1996, p. 66, grifos meus).

Denunciar o ideal de beleza feminina no Caribe hispânico, o processo de branqueamento da população negra, especialmente, das mulheres negras porto-riquenhas, constituiu-se numa das vertentes mais radicais da práxis intelectual de Santos-Febres. Essa luta envolve a reivindicação do espaço para suas histórias, cultura e tradições, bem como o reconhecimento de suas contribuições para a sociedade porto-riquenha como um todo.

Além disso, as mulheres negras porto-riquenhas também enfrentam desafios relacionados à opressão patriarcal. Elas estão sujeitas às interseções do racismo e do sexismo, o que resulta em desigualdades múltiplas e complexas. As mulheres negras são frequentemente marginalizadas dentro do movimento feminista e enfrentam estereótipos negativos e estigmas que afetam sua autoestima e oportunidades. Evidenciar as nuances do racismo e sexismo em Porto Rico, é a forma de marcar o nosso ilá (grito) no mundo.

Para enfrentar esses desafios, as mulheres negras porto-riquenhas têm se insurgido de várias maneiras. Elas se envolvem em movimentos feministas e antirracistas, trabalham para ampliar suas vozes e perspectivas nos espaços de poder e participam de iniciativas de empoderamento comunitário. Além disso, têm surgido organizações e coletivos de mulheres negras que buscam fortalecer a solidariedade, compartilhar experiências e promover ações coletivas para enfrentar o racismo e o patriarcado. No conto *Hebra Rota*, Yetsaida e donã Kety são as personagens mais importantes do tecido narrativo.

Ademais, Doña Kety é conexão de Yetsaida com as suas antepasadas africanas. Seu corpo é como um “mapamundi”. (SANTOS-FEBRES, 1996, p. 65). As cicratizes no corpo dessa personagem registram as marcas da escravidão colonial. Essas marcas se repetem simbolicamente no corpo da menina através do uso de ferro quente e alisamentos dos cabelos. Vejamos uma passagem do conto: donã Kety “[...] siente algo como una cosquillita del pasado correrle por el mapamundi del antebrazo”. (SANTOS-FEBRES, 1996, p. 70).

Durante o chamado ritual de iniciação, “completándose en silencio”, donã Kety se recorda de vários episódios que justificam o meu argumento. As memórias traumáticas recuperam episódios do escravismo colonial caribenho, quando as mulheres negras

eram castigadas com “hierros calientes”. Nesse ponto, temos o entrelaçamento da memória individual com a memória coletiva. (SANTOS-FEBRES, 1996, p. 70).

Em *Alisando o nosso cabelo*, revertendo significados, bell hooks (2005) mencionará que “fazer chapinha era um ritual da cultura das mulheres negras, um ritual de intimidade”. A intelectual afro-americana registra que pode ser tornar “um momento exclusivo no qual as mulheres (mesmo as que não se conheciam bem)” podem “se encontrar em casa ou no salão para conversar umas com as outras, ou simplesmente para escutar a conversa”.

Nesses espaços, podemos viver um instante de criatividade, de mudança, resistência e enfrentamento ao racismo e sexismo. No salão, assim como ocorre no conto *Hebra Rota*, estabelece-se “um espaço real de formação de íntimos vínculos pessoais da mulher negra mediante uma experiência ritualística compartilhada”. (hooks, 2005).

O salão é visto como um espaço acolhedor e seguro para mulheres negras. Nele, elas podem compartilhar suas vivências, expressar suas perspectivas e serem reconhecidas em sua plenitude. Assim, elas podem criar um ambiente ou comunidade onde mulheres negras possam se sentir bem-vindas, encontrar apoio emocional e fortalecer-se individual e coletivamente. Segundo hooks, torna-se um lugar onde mulheres negras podem ser “acolhidas e renovar o espírito”, bem como inverter o processo de invisibilidade a que são submetidas.

Com o auxílio de hooks, podemos compreender que esse tipo de ambiente pode nos oferecer apoio emocional, encorajamento, empoderamento e a oportunidade de construir redes de solidariedade. Inverter o processo de invisibilidade significa dar destaque às experiências e narrativas das mulheres negras:

[...] Para cada uma de nós, passar o pente quente é um ritual importante. Não é um símbolo de nosso anseio em tornar-nos brancas. Não existem brancos no nosso mundo íntimo. É um símbolo de nosso desejo de sermos mulheres. É um gesto que mostra que estamos nos aproximando da condição de mulher [...]. (hooks, 2005).

É importante reconhecer a resiliência e a resistência das mulheres negras porto-riquenhas, bem como apoiar suas lutas por igualdade, justiça e reconhecimento. O combate ao apagamento de suas raízes ancestrais e ao patriarcado requer esforços contínuos para desafiar as estruturas de poder opressivas e promover a inclusão, a representatividade e o respeito pelos direitos das mulheres negras em todas as esferas da sociedade.

No trecho em destaque, para além de um ritual de alisamento dos cabelos, a narradora enfatiza que donã Kety atua como uma mais velha. Ela desempenha a função de uma sacerdotisa, o papel de guardiã da memória, símbolo de autoridade e poder feminino em Trastalleres (cidade de Porto Rico). Do cabelo ao corpo, ela partilha as vivências, as feridas e as cicatrizes no corpo. Traz à tona os abusos, as violências sofridas antes e depois do escravismo colonial.

Por outro lado, Donã Kety guarda a sabedoria para seja transmitida e assume o papel social/ancestral de cuidado com as mais jovens. O corpo negro feminino se torna com frequência o receptáculo desse arquivo. Porta-voz da condição dolorida dos sujeitos diaspóricos. Todavia, transforma-se em símbolo do exílio e da resistência feminina no Caribe:

[...] espera la peinilla sudorosa al rojo vivo, espera el rito del carimbo. [...] el futuro y el progreso han traído la ausencia del fuego, sobre el cual le hubiera gustado a Yetsaida passar. Sobre hierros ardiendo quiere ella llegar a esa paz experta, suave, lacia. sobre la sensación y el olor de que muere algo, una hebra que grita, para convertirse en otra cosa ondeando en la brisa y sin temerle al sereno.
(SANTOS FEEBRES, 1996, p.46).

[...] o pente suado em brasa aguarda, o ritual de carimbo aguarda. [...] o futuro e o progresso provocaram a ausência de fogo, sobre o qual Yetsaida gostaria de passar. Em ferros em chamas, ela quer alcançar a paz pretendida, suave e mole. sobre a sensação e o cheiro de algo que está morrendo, um fio que grita, para se tornar outra coisa (Tradução minha).

Acreditamos que seja pertinente citar o filósofo camaronês Achille Mbembe (2014, p. 181), quando o autor coloca acerca da “natureza das escritas negras fortemente ligada pela colônia”. O historiador africano observa que “a colônia aparece como cena originária que não ocupa apenas o espaço da recordação, à maneira de um espelho”. Ao contrário, é “também representada como uma das matrizes significantes da linguagem do passado e do presente, da identidade e da morte”.

Deste modo, pode ser interpretado como “o corpo que dá carne e peso à subjetividade, algo que não só recordamos como continuamos a experimentar, visceralmente, muito tempo depois do seu formal desaparecimento”. Por isso, reverberam esse legado histórico e contato com as estruturas de poder que moldaram a vida das pessoas negras durante o período colonial. Segundo Mbembe a produção literária de escritores/as negros/as está enraizada nas experiências coloniais e reflete os impactos duradouros dessas experiências na vida e na identidade das pessoas negras.

Nesse sentido, essas experiências traumáticas e a luta pela liberdade e igualdade permearam as narrativas e as criações literárias de escritoras e intelectuais negras latino-americanas e caribenhas. Ao mesmo tempo, essas escritas negras também são permeadas por elementos culturais e simbólicos específicos das tradições e da história das comunidades negras.

Notamos que em *O Atlântico Negro*, Paul Gilroy (2001, p. 409) registra que “o desejo de regressar à escravidão e explorá-la na literatura imaginativa ofereceu não só Toni Morrison, e a muitos outros escritores negros contemporâneos” uma maneira de “reencenar confrontos entre o pensamento racional, científico e iluminista euro-americano” e a perspectiva “supostamente primitiva dos escravos africanos pré-históricos, incultos e bárbaros”. Por isso, regressar à escravização colonial parece necessário.

Isto posto, em *La Cazadora* de Mayra Santos-Febres (2019), há outros caminhos para expressar o exílio, o exílio intelectual e, conseqüentemente, o ilá como práxis negra assentada. Nessa narrativa, a autora dribla as formas de produção do conhecimento e visão de mundo ocidental, compartilhando princípios, crenças e valores dos guerreiros Massai (o povo seminômade que se espalhou pelo Sudeste do Quênia e Nordeste da Tanzânia).

Santos-Febres desafia os paradigmas dominantes que tradicionalmente moldaram a maneira como o conhecimento é produzido nas Américas. Essas formas dominantes muitas vezes excluíram ou marginalizaram perspectivas não-ocidentais, incluindo as africanas. Ao compartilhar princípios, crenças e valores Massai em sua escrita, a autora caribenha oferece uma visão alternativa e descolonizada do mundo. Nisso, evidenciamos uma maneira de reencantamento do mundo. Vejamos um dos trechos do conto:

[...] Los Masai cuentan que cuando cazas a un animal, su espíritu entra a habitarte. Eres la muerte de esa criatura y la responsable de su poder. Le tienes que dar casa nueva a ese poder, **darle parte de tu cuerpo**. Entrás a la hombría, a la hembría, a la plena realización de lo que es estar vivo. Estar vivo es aprender a cazar. Estar vivo es hacerte responsable de la muerte de otros, de la vida de otros, es cargar con el increíble peso de la acción. Respirar, construir, parir, acechar, matar, alimentar. Esa es la ley. (SANTOS-FEBRES, 2019, grifos meus).

Os massais dizem que quando você caça um animal, seu espírito entra para habitar você. Você e a morte dessa criatura são responsáveis por seu poder. Você precisa dar a esse poder uma nova casa, **dar-lhe parte do seu corpo**. Você entra na masculinidade, na fêmea, na plena realização do que é estar vivo. Estar vivo é aprender a caçar. **Estar**

vivo é responsabilizá-lo pela morte dos outros, pela vida dos outros, é suportar o peso incrível da ação. Respire, construa, dê à luz, perseguir, matar, alimentar. Essa é a lei. (SANTOS-FEBRES, 2019, grifos meus, tradução minha).

Ao fazer isso, Santos-Febres pode explorar concepções de tempo, espaço, espiritualidade, comunidade, relações humanas e outras questões que são fundamentais nas cosmovisões africanas. Essa abordagem pode trazer à tona inúmeras perspectivas e narrativas afrodiáspóricas que desafiam as hierarquias ocidentais do saber-poder, questionando uma suposta supremacia cultural.

Em *La Cazadora*, a voz narrativa nos convida a repensar, a sentir o mundo e a extrair outros ensinamentos na perspectiva das mulheres-caçadoras de leões. Particularmente, investe na visão de mundo das guerreiras africanas Massai. Para dar conta, de forma simultânea, assenta saberes na ancestralidade negro-africana, dando novo sentido as concepções de diáspora e exílio. Promove o respeito pela diversidade cultural e o reconhecimento da importância de diferentes formas de conhecimento e visões de mundo.

Em decorrência disso, a fim de produzir um contraponto ao conhecimento ocidental, sob o olhar de Tensi Llabat, gera-se uma produção de saberes em particular sobre a África e os africanos, localizando a importância das contribuições desse continente e de seu povo à humanidade. Em paralelo, formula-se uma crítica epistemológica em relação ao colonialismo caribenho. Podemos identificar uma práxis negra assentada que propõe uma abordagem, a qual tem na ancestralidade negro-africana seu território político-epistêmico. Da mesma forma, a produção de conhecimento Santos-Febres reconhece que as emoções têm um papel importante em nossa compreensão do mundo.

[...] Ella quiere escribir historias de mujeres maltratadas por hombres poderosos. Ella quiere escribir historias de mujeres maltratadas por hombres poderosos. Escribe bien, con fuerza. Yo quiero asegurar el acceso a los libros y a la palabra a cientos de criaturas que no saben ni tan siquiera que pueden hablar. Que no saben que el mundo permanecerá incompleto, si no cuentan las historias que solo ellos pueden contar. Ella tiene los contactos precisos para yo lograr mi meta. Yo manejo las artes que ella necesita para lograr la suya. Lo hago bien, con fuerza. (SANTOS-FEBRES, 2019, fonte eletrônica).

[...] ela quer escrever histórias de mulheres abusadas por homens poderosos. Ela quer escrever histórias de mulheres abusadas por homens poderosos. Escreva bem, difícil. Quero garantir o acesso a livros e discursos a centenas de criaturas que nem sabem que sabem falar. Eles não sabem que o mundo permanecerá incompleto, se não

contarem as histórias que somente eles podem contar. Ela tem os contatos certos para eu alcançar meu objetivo. Lido com as artes que ela precisa para alcançar as dela. Faço-o bem, com força. (tradução minha).

Com o intuito de construir novos cenários acerca do exílio, Santos-Febres reconstrói sentidos da cultura negro-africana no Caribe que escapam à estrutura hegemônica predominante na literatura porto-riquenha. Isso se configura como uma forma de resistência epistêmica, porque ela entra em conflito com os cânones literário e historiográfico. Em outras palavras, a autora insiste que há saberes, outros modos de ver, experienciar e narrar que articulam uma “consciência da diáspora”. (BOYCE DAVIES, 2010, p.751).

Visto como um todo, notamos um sentimento dolorosamente impregnado de não pertencimento em *La Cazadora*. Há mares atravessados! E, de fato, há muitos registros de memória e acontecimentos históricos. Há o reencontro de vínculos perdidos com um lugar de origem, uma casa, um lar. No desenrolar da trama, o passado colonial e o presente pós-colonial se reconectam: “Toda la vida me dijeron que debía temerle a mujeres como ella... Necesito saber lo que ella sabe. Conocer a la gente que ella conoce. Ver con sus ojos de tiradora de tiros precisos, letales”. (SANTOS-FEBRES, 2019, p.2019).

Neste seu movimento, é fundamental observar como o elemento terra se inscreve. Isso faz voz narrativa flutuar entre dois espaços: o Caribe e o continente africano. Ao mesmo tempo, terra se traduz como um espaço geográfico, mas possui uma relação metafórica. A terra é lembrança da casa, do lar, da comunidade... referência à ancestralidade negro-africana. Assim, essa relação desencadeia ensinamentos na luta pela sobrevivência.

[...] Aprender lo que ella ha aprendido de la tierra, de las leyes de la tierra. Porque la tierra no es como la imaginamos, eterna madre protectora. Es eso y algo más. Es también la sangre vertida, los cachorros huérfanos, los viejos abandonados por la manada. Esa es también la Tierra. Esa es su ley. (SANTOS-FEBRES, 2019, fonte eletrônica).

Novamente, esse trecho do conto *La cazadora* me faz lembrar o que Said (2003, p. 46) argumente sobre o exílio. Para o autor, “o exílio nos compele estranhamente a pensar sobre ele, mas é terrível de experienciar”. Pode ser “uma fratura incurável entre um ser humano e um lugar natal, entre o eu e seu verdadeiro lar”. É uma força avassaladora “do não-pertencer”. Os exilados não estão totalmente “separados das

raízes, **da terra natal, do passado**". (SAID, 2003, p.49, grifos meus). Evidencia que o "intelectual nunca se encontra plenamente adaptado, sentindo-se sempre fora do mundo familiar". (SAID, 2005, p. 60-61).

A partir de determinado lugar (o próprio país), Santos-Febres enfatiza a sua descendência negro-africana e propõe uma reflexão sobre essa origem, o que redefine as noções de identidade, nação, pertencimento etc. Todavia, a sua experiência cotidiana como mulher negra porto-riquenha e a conseqüente condição de exílio contribuem para essa percepção afrodiaspórica.

Entre outras coisas, a narrativa de Tensi Llabat cria demandas de novos conhecimentos acerca da história dita oficial no Caribe. Nesse ponto, o texto instiga um debate sobre processos de inclusão e exclusão de histórias, memórias e acontecimentos históricos tradicionais. Em consequência disso, alarga as noções de pobreza, desigualdade e processos de subalternidade. A esse contexto, revela os graus de conhecimento e desconhecimento sobre a presença negro-africana nesse espaço geográfico.

A condição de exilada não carrega apenas traumas, angústias e os cortes gerados pela dispersão. Outra vez, esses sinais me chegam através dos contos da coletânea *Ojos de Luna* de Yolanda Arroyo Pizarro (2007). Articulada as suas raízes negro-africanas, a autora caribenha evidencia seu projeto político-epistêmico assentado na temática diaspórica. Em mais uma coletânea, privilegia as mulheres e suas lutas históricas: tainas, africanas escravizadas, negras e sua tradição de insurgência.

No geral, *Ojos de Luna* é um livro composto por oito contos: *Ojos de la luna*, *Moridero de olas*; *Alborotadores*; *Especies del medioevo*; *Pollitos de colores*; *Sin olas*, *Claro e Saeta* (republicado na trilogia *las Negras* em 2013). Ao ler essas narrativas diaspóricas, predominam questões relacionadas à mulher e a condição do feminino, as quais se interligam a outros assuntos: resistência, negritude, ancestralidade, menstruação, fertilidade, memória, emancipação e espiritualidade¹⁵⁶.

Em *Los ojos de la luna*, a voz narrativa remonta a um passado taíno, dando ênfase ao papel desempenhado por mulheres taínas guerreiras. Com o subtítulo, *Hispaniola*, 1493, em princípio, faz uma alusão à época de Cristovão Colombo, primeiro invasor

¹⁵⁶Ainda sobre a mulher e o feminino, uma teia de significados bem interessante se forma. A menstruação e as imagens associadas de mulher/sangue. Arroyo Pizarro inverte os sentidos negativos de fragilidade, franqueza e vergonha, destacando o ciclo menstrual como continuidade da vida. O sangue passa a simbolizar fertilidade, vida e continuidade. A menstruação como manifestação natural do corpo. Não pretendemos explorar esse debate. Ela usa a espiritualidade como um dos códigos para falar do sangramento mensal das mulheres. A mulher é a força que move o mundo.

européu a chegar a América. Em seguida, traz à baila episódios que integram a história do Caribe: a exploração da região pelos espanhóis, a rivalidade entre várias potências europeias, o genocídio dos povos nativos, e, por conseguinte, a escravização indígena e africana.

Quanto ao enredo, *Los ojos de la luna* gira em torno das ações das personagens femininas. Mulheres taínas velhas e jovens que trocam saberes ancestrais e experiências. Essa abordagem desafiadora e descolonizadora abre espaço para novos diálogos interculturais, encorajando a reflexão crítica sobre as estruturas de saber-poder e a construção social do conhecimento.

Nesse aspecto, a troca de saberes ancestrais e experiências entre mulheres taínas, tanto as mais velhas quanto as jovens, é um processo significativo que fortalece a conexão com a herança cultural e promove a continuidade das tradições e conhecimentos taínos. As mulheres taínas, pertencentes aos povos indígenas originários das ilhas do Caribe, têm desempenhado um papel importante na preservação e transmissão desse saberes. Esses conhecimentos incluem práticas relacionadas à medicina tradicional, agricultura, artesanato, culinária, espiritualidade e outras áreas da vida cotidiana.

A troca de saberes entre mulheres taínas mais velhas e jovens é crucial para garantir a continuidade dessas tradições. As mulheres mais velhas, muitas vezes chamadas de "velhas sábias", têm conhecimentos profundos e experiências acumuladas ao longo dos anos. Elas compartilham sua sabedoria com as gerações mais jovens, transmitindo tradições, rituais, histórias e práticas culturais que foram passadas de geração em geração.

Na trama narrativa, a primeira cena intitulada "DOS MUJERES VIEJAS" apresenta mulheres que "se arquean sobre el pilón de mano y con un mortero de piedra al fondo". A troca de saberes não é apenas uma transmissão unilateral de conhecimento, mas também um diálogo em que as mulheres jovens podem contribuir com suas próprias experiências e ideias, enriquecendo assim o processo de aprendizado.

No tecido narrativo, Anacaona (la Gran Cacica) é uma mulher taína valente que possui poderes especiais: "[...] Dicen que Anacaona vuela sobre las cabezas de los caribes y los mata de diez en diez, por más gente brava que éstos sean. (ARROYO PIZARRO, 2007, p. 179). Por sua vez, o conto destaca que as mulheres jovens também trazem perspectivas valiosas e novas energias para esse intercâmbio ancestral. Elas têm

a oportunidade de aprender com as mais velhas, fortalecer sua identidade cultural e se conectarem com suas raízes ancestrais.

La Gran Cacica é admirada pelas jovens tainas Amina e Inoa. Anacaona é a guardiã da sabedoria ancestral, conhecedora da tradição do seu povo e responsável pela transmissão desse legado às futuras gerações. Seus ensinamentos são calcados em uma cosmovisão profundamente conectada à natureza (os rios, as florestas, as plantas e os animais). Em razão disso, Amina e Inoa aprendem funções de guerra, religiosas e ritualísticas:

Amina e Inoa se conocen desde pequeñas, y desde pequeñas han visto la merma de hombres en la tribu. Han aceptado los nuevos tiempos como quienes se preparan para la llegada de los vientos bravíos ante la sacudida de mares. (ARROYO PIZARRO, 2007, p. 180).

Amina e Inoa se conhecem desde pequenas, e desde pequenas têm visto o declínio dos homens na tribo. Eles aceitaram os novos tempos como aquelas que se preparam para a chegada dos ventos corajosos antes da agitação dos mares. (ARROYO PIZARRO, 2007, p. 180).

Nesse conto curto, mas, extremamente complexo, a narradora detalha o cotidiano de uma comunidade taina. Tamanha relevância da descrição dos costumes e técnicas, explora a relação com a natureza, lições de ancestralidade, bem como as tradições, rituais e costumes: “[...] Miran el techo tejido de yaguas y lo estudian con fervor litúrgico. No ha cambiado de color. Si el techo no cambia, están a salvo”. (ARROYO PIZARRO, 2007, p. 179).

Assim, *Los ojos de la luna* é uma trama construída da perspectiva de uma intelectual negra diaspórica que reconhece a importância da ancestralidade indígena e suas contribuições para a história do Caribe hispânico. Apesar do genocídio e a invisibilização historiográfica, enfatiza a participação dos tainos e taínas para construção da identidade cultural caribenha.

Essas trocas de saberes e experiências entre mulheres taínas são fundamentais para a preservação e revitalização da cultura ancestral taína. No conto, ela ajuda a fortalecer a identidade cultural, a resiliência comunitária e a promoção do orgulho e valorização da herança indígena nas ilhas do Caribe. Além disso, esse processo contribui para a construção de laços comunitários mais fortes e empoderamento feminino.

Dessa maneira, Arroyo Pizarro se recorda das milhares de etnias dizimadas: suas histórias, suas línguas suas culturas, suas lutas: seus modos de agir, pensar e existir. Dessa forma, a autora pretende corrigir distorções e incoerências disseminadas em razão

do silenciamento histórico imposto a essas comunidades. Ela destaca o impacto devastador da colonização, genocídio e assimilação cultural sobre os povos indígenas ao longo da história nas Américas. A memória das etnias indígenas e africanas dizimadas serve como um poderoso lembrete da profunda perda de diversas histórias e culturas vibrantes que foram apagadas ou suprimidas. Cada etnia guardava suas histórias, tradições, línguas e modos de vida únicos que eram muitas vezes visados destruídos pela violência e opressão. Além disso, a autora rompe com a prevalência do ponto de vista ocidental:

[...] Los cruza de pecho a espalda con su lanza hecha de oro luminoso, de oro gordo, de oro pesado del que se esconde, no como el oro ligero que han dado a los otros invasores blancos apostados en las márgenes de la playa. (ARROYO PIZARRO, 2007, p. 181, grifos da autora).

[...] Cruza do peito para trás com sua lança feita de ouro luminoso, ouro espesso, ouro pesado do qual ele se esconde, não como o ouro claro que eles deram aos outros invasores brancos estacionados nas margens da praia. (ARROYO PIZARRO, 2007, p. 181, grifos da autora).

Consequentemente, cruzando os rígidos limites impostos do pensamento ocidental, Arroyo Pizarro aproxima os legados taíno e africano, assim como propõe a reescrita da história do Caribe (um local exposto ao colonialismo, à segregação e ao genocídio dos povos ameríndios). Reune os fragmentos das heranças africanas e indígenas, entrelaçando modos de existir/pensar o mundo, assim como a relação desses povos com a natureza etc.

Em outras palavras, numa reversão ao “racismo epistêmico” (GROSFOGUEL, 2012, p. 25), Arroyo Pizarro demonstra a resistência das mulheres taínas aos *caribes* (povos indígenas rivais) e, particularmente, aos colonizadores europeus. Coloca em evidência “o conhecimento produzido por epistemologias, cosmologias e visões de mundo “outras””: taínas, negro-africanas, negro porto-riquenhas etc. (GROSFOGUEL, 2012, p. 27, grifos do autor).

Ao reconhecer e honrar as histórias, culturas, lutas e resistências dessas etnias dizimadas, Arroyo Pizarro contribui para uma memória coletiva mais ampla que busca abordar injustiças históricas e criar espaços para vozes e perspectivas indígenas. Ele promove uma compreensão mais profunda do impacto duradouro da colonização e reforça a importância de preservar e respeitar a diversidade cultural e os direitos dos povos indígenas.

O conto *Ojos de la luna* desempenha um papel crucial ao colocar em disputa memórias subterrâneas e minoritárias que desafiam a memória oficial em Porto Rico. Como uma forma de expressão literária, o conto oferece espaço para narrativas alternativas e vozes marginalizadas, permitindo que experiências históricas não reconhecidas sejam compartilhadas e preservadas. Permite que escritores e escritoras negras desafiem essa versão oficial, trazendo à tona memórias e narrativas que foram negligenciadas ou silenciadas.

Los ojos de la luna traz à tona memórias silenciadas que, uma vez reconhecidas, são fundamentais para uma potencial reavaliação crítica da condição diaspórica e de exílio intelectual. Por essa razão, ao explorar memórias subterrâneas e minoritárias, consideramos que Arroyo Pizarro constrói um “posto de observação alternativo”. (SAID, 2005, p. 67-68).

A partir dessas trilhas abertas, em *Fios de ouro*, integrante da coletânea *Histórias de leves enganos e parecenças*, de Conceição Evaristo (2016), focalizamos a experiência da personagem em face de seu deslocamento forçado, condição diaspórica e exílio. Nesse entrelaçamento de histórias e vozes de várias gerações de mulheres por nome Halima, o conto refaz a trajetória de uma menina africana que, com apenas 12 doze anos, torna-se única sobrevivente de uma travessia atlântica que durou cerca de dois meses.

A trama reconstrói a história desde o sequestro do cativo, centrando-se até na personagem de Halima, uma mulher africana (ainda adolescente) que desembarcou nas águas marinhas brasileiras em 1852. Essa narrativa busca retratar as experiências e os desafios enfrentados por Halima, bem como o contexto histórico em que ela foi trazida como escrava para o Brasil. Das lembranças do sequestro ao cativo... “quando Halima, a suave, desembarcou nas águas marinhas brasileiras, em 1852”. (EVARISTO, 2016, p. 49).

O enredo detalha as práticas de desumanização e processo de coisificação de nossas ancestras nas Américas. Assim que desembarcou, infelizmente, Halima foi colocada à venda e submetida a várias formas de legitimar a negação de seu estatuto de humanidade: “teve sua cabeça raspada, indicando a sua nova condição”. Transformou-se em “peça para ser vendida como mercadoria no comércio da escravização”, sendo exposta a outros abusos e violações: de “brinquedo das crianças da casa-grande, como para o trabalho, para o prazer e para reprodução de novos corpos escravos”. (EVARISTO, 2016, p. 50).

A menção ao sequestro refere-se ao momento em que Halima foi capturada, provavelmente em sua terra natal, e forçada a embarcar em um navio negreiro em direção ao Brasil. Esse sequestro colonial representa um dos aspectos mais cruéis e desumanos do tráfico transatlântico de escravizados africanos, no qual milhares de pessoas foram violentamente arrancadas de suas famílias e comunidades para serem exploradas como mão de obra escrava.

Na cena inicial, a voz enunciativa, “dos pedaços de relatos”, registra que Halima foi à única sobrevivente de seu grupo étnico, arrebatada “de um lugar impreciso por falta de informação históricas, portanto, dos vazios” da história e memória brasileira. (EVARISTO, 2016, p. 49). Em seguida, Conceição Evaristo reúne os rastros, os fragmentos e as reminiscências num novo acervo constituído das vozes de nossas ancestras.

Ao reconstruir essa história, a trama do conto de Evaristo busca dar voz e visibilidade às experiências de personagens como Halima, resgatando suas histórias e ressaltando a importância de enfrentar e compreender o legado da escravidão. Através da narrativa, o conto pode explorar questões como a resistência, a resiliência e a busca pela liberdade em meio a uma realidade extremamente desafiadora.

Em outra passagem, o enredo ressalta o processo de dispersão, desterritorialização, diáspora e o exílio da personagem mais velha. Apesar de poucos registros históricos, Halima “[...] pertencia a um clã em que um dos signos da beleza de um corpo era o cabelo”. (EVARISTO, 2016, p. 49). Assim, o trançado de seu cabelo designava religião, pertencimento, parentesco, comunidade, estado, idade, etnia e outros atributos de identidade:

A arte de tecer cabelos era exercida por mulheres mais velhas que imprimiam aos penteados as regras sociais de grupo. Na urdidura dos fios, no cruzamento ou distanciamento de uma trança com a outra, o indício do lugar social da pessoa, e, no caso das mulheres, a indicação se ela era casada, viúva, se tinha filhos... Estilhos diferentes estavam reservados às mulheres mais velhas, às jovens e às meninas na puberdade. (EVARISTO, 2016, p.49- 50).

Com um profundo valor simbólico, o cabelo/corpo fundamenta a experiência negro-africana na diáspora. No tecer dos fios, Evaristo entrelaça o pertencimento étnico-racial e sócio-cultural de Halima. A autora move o olhar narrativo para a força do cabelo e o poder dos penteados africanos como signo de ancestralidade e resistência. Os cabelos e penteados com a sua organização estética: com seus adornos, enfeites e rituais.

Desta maneira, em *Sem perder a raiz*, Nilma Lino Gomes (2006, p. 357) enfatiza que “a etnografia dos penteados africanos nos mostra que o cabelo nunca foi considerado um simples atributo da natureza para os povos africanos, sobretudo os habitantes da África Ocidental”, de onde supomos que a personagem mais velha foi sequestrada. O cabelo e o penteado como uma parte do corpo negro que identificava pertencimento.

Por outro lado, Gomes argumenta que “as tranças possuíam um significado social, político, estético e espiritual”, e tem se mantido forte por milhões de anos. (GOMES, 2006, p.357). Em algumas culturas, “o sobrenome de uma pessoa podia ser descoberto simplesmente pelo exame do cabelo, uma vez que cada clã tinha o seu próprio e único estilo”. Por isso, “o significado social do cabelo era uma riqueza para o africano”, assumindo um lugar de importância na vida cultural das diferentes etnias”. (GOMES, 2006, p. 350-351). Em razão disso, a pensadora negra brasileira incorpora outras leituras:

[...] Várias comunidades da África Ocidental admiravam a mulher de cabeça delicada com cabelos anelados e grossos. Esse padrão estético demonstrava força, poder de multiplicação, prosperidade e a possibilidade de parir crianças saudáveis. (GOMES, 2006, p.350-351).

Logo, tendo em vista outros aspectos atrelados aos usos dos cabelos africanos no período colonial e escravagista, podemos ainda recordar as tranças como símbolos de resistência, uma vez que os desenhos foram utilizados como mapas de fuga para os quilombos, cimarronajes e palenques na América Latina e Caribe hispânico. Os trançados, penteados e desenhos se transformavam em códigos de liberdade e emancipação.

Partindo dessa ótica, acentuando outros tipos de controle e formas de violência, a narrativa se ocupa dos danos físicos e espirituais causados à humanidade da personagem. Halima, “com sua vasta cabeleira enfeitada por pequenas conchinhas” teve seu cabelo raspado sucessivas vezes. (EVARISTO, 2017, p. 49). “Halima tendo sempre o cabelo cortado, a mando dos que se faziam donos dela e de outros corpos escravizados”. (EVARISTO, 2017, p. 50).

Segundo Gomes, “a cabeça raspada era uma das estratégias dos colonizadores europeus na tentativa de erradicar a cultura dos africanos escravizados, alterando radicalmente a sua relação com o cabelo”. De acordo com a autora, além de configurar uma “tremenda humilhação”, além da raspagem, quanto mais elementos simbólicos

eram arrancados, mais abalavam “a auto-estima” das nossas ancestras. (GOMES, 2006, p.316).

Apesar da difícil condição do cativo, Halima, a narradora, nos conta que “Halima, a suave”, submetida à violência da negação da identidade, do racismo e da exclusão com a raspagem do cabelo, experimenta uma composição de eventos de ritos de passagem: “Halima eleita como mãe-preta “[...] mas anos depois, com seu corpo cansado da exploração, a casa-grande deixou de se importar com Halima”. E foi nesse momento que tudo se deu...”. (EVARISTO, 2017, p. 50). Enfim, ela pôde se reconectar:

[...] Um dia Halima acordou e viu seus cabelos surgirem imensos, tão imensos que ela pisava sobre eles. Foi como se todos os fios perdidos (cortados à força) ao longo da vida de Halima, procurassem a dona deles, a cabeça à qual eles pertenciam e viessem novamente para o lugar original, o lugar de nascença. (EVARISTO, 2017, p. 50).

Dos anos que seguiram, “todos os fios perdidos (cortados à força) ao longo da vida de Halima”, ressurgiram: “[...] E Halima, a suave, apesar de tantas dores acumuladas, desde criança nos navios dos tumbeiros, mais se suavizou”. (EVARISTO, 2017, p. 50). E outras maravilhas aconteceram... De tal modo, os fios se tornaram um componente de cura e guia. Assim, essa reconstrução histórica e literária também pode contribuir para um entendimento mais profundo das consequências do sistema escravista.

Desde o sequestro violento na África, ao longo da travessia transatlântica, Halima, a suave, foi superando os danos físicos e as profundas cicatrizes emocionais. Os fios podem representar uma conexão com suas raízes culturais, ancestrais e espirituais, servindo como um recurso para a navegação das dificuldades e desafios ao longo da história:

Havia um segredo que só Halima sabia. Seus cabelos não pareciam ser de ouro, eram de ouro. Ainda pequena, antes do embarque, seu destino havia sido vaticinado. De tempos em tempos, uma pessoa do clã de Halima nascia com cabelos de ouro, que só apareciam depois de longo tempo de maturação da pessoa, quando o tempo começasse a lhe oferecer a dádiva do sábio envelhecimento. Por isso, ela não se desesperava toda vez que os agressores lhe cortavam os cabelos. O ouro nasceria um dia, no tempo exato, no corpo amadurecido dela. (EVARISTO, 2017, p. 51).

Transpassando a questão da violência física e simbólica, os fios crescem ainda mais fortes, tornando-se símbolo de luta e resiliência. Tendo em vista a magnitude dos episódios, “os fios começaram a tomar um brilho de ouro. Era tão reluzentes a cabeleira

dela que feria os olhos de quem a contemplava repentinamente”. Desse modo, “havia um segredo que só Halima sabia. Seus cabelos não pareciam ser de ouro, eram de ouro”.

No conto, os fios de ouro, que se tornaram um componente de cura e guia, simbolizam a conexão entre diferentes aspectos da narrativa e desempenham um papel significativo na jornada dos personagens. Eles representam tanto a cura emocional e espiritual quanto a orientação e direcionamento nas circunstâncias difíceis que Halima e seus descendentes enfrentam.

Assim, o uso dos fios como componente de cura sugere que eles têm um poder simbólico de reconciliar traumas passados, promover a cura emocional e a recuperação de laços de identidade e pertencimento. Eles podem representar uma maneira de entrelaçar memórias fragmentadas e experiências dolorosas, buscando a integridade e a cura interior das personagens. Eles podem ser uma metáfora para a força interior e sabedoria ancestral que os personagens acessam para superar obstáculos e encontrar seu caminho

Lendo Raul Lody (2004, p. 65), os fios de Halima retomam às “memórias ancestrais, memórias próximas, familiares e cotidianas”. Os segredos e heranças dos penteados que “ainda pequena, antes do embarque, seu destino havia sido vaticinado” por mulheres de seu clã. “O ouro nasceria um dia, no tempo exato, no corpo amadurecido dela”. Então, tornou-se guardiã dessa tradição. (EVARISTO, 2016, p. 50-51).

No transcorrer dos tempos, os fios de ouro se transformam em fios de resistência, emancipação e liberdade de tantas mulheres africanas e negras na diáspora. No conto, aos poucos, “para não despertar a maldade e a cobiça”, Halima, a narradora, nos confirma que “Halima, a suave”, consegue comprar a sua alforria e diminuir os traumas da dispersão. Num universo mítico, ao mesmo tempo, a mais velha também compra “a carta de alforria de mulheres, de homens e de crianças que, escravizados como ela, viviam sob o jugo das feras”. (EVARISTO, 2016, p. 50-51).

E com os fios de ouro, fios da resistência e resiliência, Halima ergueu uma comunidade diaspórica denominada “Fazenda Ouro dos Pretos”, onde também pôde continuar a sua linhagem ancestral, especialmente de outras Halimas que voltaram a trançar outros destinos e caminhos. O ato de trançar os cabelos outras práticas de afirmação de identidade, repassadas de geração após geração, os quais Conceição Evaristo entrelaça prosa e poesia:

E, eu, Halima, herdeira dela, em um tempo bastante distante, já sinto a profecia, segundo as outras, mais velhas, cantada em meu nascimento se realizando. Desde ontem, meus cabelos que já estavam totalmente brancos, fios esparsos na frente começam a brilhar em ouro e, bem ali, na altura da moleira, onde se localiza o sopro da vida, um chumaço de fios áureos desponta no alto de minha cabeça. (EVARISTO, 2016, p.51-52)

Rastreando outros exílios, no conto *Ogún*, publicado nos *Cadernos Negros*, volume 8, em 1985, Esmeralda Ribeiro escreve no fim do regime ditatorial militar, portanto, num momento de cerceamento de voz e intenso exílio intelectual. Entre intensas disputas, mais um regime autoritário ameaçou conquistas históricas e direitos individuais. Contudo, ao mesmo tempo, vemos o surgimento de novas estratégias de atuação dos movimentos negros brasileiros¹⁵⁷.

Ogún é uma narrativa afrodiáspórica que retrata como o pai de Mariana enfrenta constantes discriminações e estereótipos, especialmente o estereótipo do negro malandro e preguiçoso. Esses estereótipos raciais negativos têm raízes históricas profundas e perpetuam estigmas e preconceitos que tiveram a vida das pessoas negras. O estereótipo do negro malandro e preguiçoso é baseado em visões preconceituosas e estigmatizantes que retratam pessoas negras como sendo desonestas, preguiçosas ou sem ambição.

Movida por simbologias, a narrativa *Ogún* conta os caminhos de Mariana Cesário, uma jovem negra, nascida em 20 de novembro de 1964, na chamada Rua Resistência. O parto foi feito em casa pela parteira, dona Francisca, senhora de uns setenta anos. Em decorrência das “brigas raciais”, após o nascimento de Mariana, os pais se separaram:

A mãe branca, descendente de italiano; o pai negro, descendente de africano: [...] ao final de cada briga ela dizia: - Meus pais sempre me alertaram. Não se case com preto, porque eles só querem saber de futebol, cerveja e... estudar que é bom nada... Não se case com preto, porque eles só querem saber de futebol, cerveja e... estudar mesmo nada. (RIBEIRO, 1985, p. 33).

O pai de Mariana, como vítima desses estereótipos, enfrenta os efeitos negativos dessa representação em sua vida cotidiana. Ao abordar essas questões, o conto *Ogún* destaca dinâmicas familiares e sociais em torno das diferenças raciais, as quais fornecem um contexto significativo para a trama, pois exploram questões de identidade,

¹⁵⁷Já citei o *I Encontro de escritores negros ficcionais* que resultou no livro *Eu, nu Elafante branco*, organizado pelo Grupo Quilombhoje Literatura, que teve Esmeralda Ribeiro e outros escritores negros como participantes. Tendo em vista que alguns participantes integravam o movimento negro brasileiro, esse encontro é uma das ações agenciadas contra o regime ditatorial.

pertencimento, escolhas afetivas e o impacto das estruturas raciais na vida dos personagens.

Diante disso, a narradora enfatiza que, estimulada pela mãe racista, Mariana rejeita seus traços fenotípicos e referências ancestrais. No cenário descrito, os episódios de preconceito materializam uma série de conflitos raciais vividos na sociedade brasileira. Considerando-se o padrão de beleza universal, “o branco predominava”: desde a fachada, a sua casa era “pintada de branco e no interior nenhum objeto da sala tinha combinação de qualquer outra cor”. (RIBEIRO, 1985, p. 34).

Ao abordar a diferença racial de forma sensível e realista, Esmeralda Ribeiro oferece uma reflexão sobre a complexidade das relações inter-raciais, as barreiras enfrentadas pelas pessoas de diferentes origens raciais e as oportunidades de crescimento e superação que podem surgir dessas experiências. Como resultado dessas tensões, por intermediação materna, desde muito cedo, descobrimos que Mariana aprende valores, crenças e desenvolve rejeição de estética negra para atender às expectativas do mundo branco. Com a autoestima fragilizada, ela absorve um modo de pensar negativo a tudo que diz respeito ao negro, especialmente ao corpo/cabelo natural:

[...] foi em frente ao espelho conservar o alisamento do cabelo. Por um instante pegou uma mexa de cabelo e entregando-se aos pensamentos recordou quando, na puberdade, sua mãe agarrava seus cabelos com tanta força como se fosse arrancá-los, gritando-lhe: - dê um jeito **nesse cabelo feio**. Vê se pára com esse negócio de deixar o **cabelo black**. A impressão que se tem é que **nem pente entra aí**. (RIBEIRO, 1985, p.36, grifos meus).

No contexto em que Mariana vive, onde a estética branca é frequentemente valorizada e considerada como o padrão de beleza, ela sente a pressão para se conformar a esses padrões predominantes. Isso pode leva a personagem rejeitar sua própria estética negra e buscar atender às expectativas do mundo branco em relação à aparência e ao comportamento. Esse processo de assimilação e negação de sua própria identidade racial pode ser uma estratégia de sobrevivência em uma sociedade racista, na qual ser aceito pelo mundo branco é muitas vezes visto como um caminho para obter oportunidades.

Nesse processo doloroso de estigmatizações e negação operada pelo discurso da branquitude, Mariana busca se encaixar nos padrões brancos: faz regimes para ficar “magrinha”, usa roupas que diminuem a “sua grande bunda... dentro daquele vestido apertado”. Em casa e no salão “PORQUE VOCÊ NÃO ALISA O CABELO?”, alisava os “cabelos com o ferro tão quente que a fumaça parecia embaçar a realidade”.

(RIBEIRO, 1985, p. 38, grifos da autora). Isso intervém nos campos social, emocional e físico da menina/mulher negra.

No encadeamento das ações, sabemos que o pai de Mariana Cesário saiu de casa e nunca mais foi visto. Entretanto, ele deixou uma herança simbólica que se desdobrará no desfecho do enredo. O telefone passa desempenhar uma função alegórica: “O emprego veio em boa hora [...] com o sumiço de seu pai, continuou assumindo a dívida do telefone”. Em seguida, aos quinze anos, ela passou num concurso público e assumiu um cargo de responsabilidade em um prédio do governo chamado “AQUI NÃO HÁ RACISMO”. (RIBEIRO, 1985, p. 34, grifos da autora).

Em *Ogún*, Ribeiro reflete as situações de discriminação, exclusão e violência baseadas no pertencimento étnico-racial dos personagens. As cenas recortadas seriam uma das consequências trágicas geradas pela escravização e suas reverberações contemporâneas. Para ilustrar o que foi dito, dos efeitos maléficos na vida dos descendentes de africanos escravizados, trazidos de diversas nações da África para as Américas.

Ao abordar essa experiência na trama, Ribeiro explora as consequências emocionais e psicológicas desse processo de internalização do racismo. Da mesma maneira, também é fundamental destacar o poder de transformação do autodescobrimento e da preservação da própria identidade racial, encorajando Mariana a encontrar força em sua herança cultural e se libertar dos padrões raciais impostos pela sociedade dominante.

Logo, Esmeralda argumenta que a discriminação racial presente na família de Mariano Césario é historicamente produzida. No conto, as práticas de hierarquização no próprio ambiente familiar são historicamente determinadas pelo discurso colonial, eurocêntrico e a branquitude. Numa visão contestadora, ela demarca como o racismo permanece tão profundamente enraizado em todas as suas esferas do tecido social brasileiro:

[...] tinha ido até o prédio “AQUI NÃO HÁ RACISMO” reclamar para a atual coordenadora geral que havia sofrido racismo quando fora pleitear uma vaga de assistente de comércio exterior numa firma americana. A coordenadora respondeu-lhe: - “talvez” tenha sido impressão sua, tente em outros lugares até conseguir o emprego. E, ressaltou: - Eu estudo numa escola onde um dos meus professores é negro. - Por último, disse: - você, Mariana, não deveria ser tão complexada. (RIBEIRO, 1985, p.39, grifos da autora).

Nessa narrativa, o racismo se apresenta em sua dimensão estrutural, econômica, social e também cultural. A ironia como recurso literário demonstra essa percepção da autora. O discurso irônico como estratégia argumentativa pode ser percebido nos títulos do salão que Mariana frequenta e do prédio do governo em que trabalha: “AQUI NÃO HÁ RACISMO” e “PORQUE VOCÊ NÃO ALISA O CABELO?”; assim como o lugar do trabalho de sua mãe “MENTES E CORPOS SÃOS”; e, finalmente, quando a voz enunciativa se refere ao namorado branco, o qual exerce um cargo no partido: “DINHEIRO LÍCITO/NÃO EXPLÍCITO”. (RIBEIRO, 1985, p.39, grifos da autora).

Ao longo da história, Mariana pode passar por um processo de despertar e reconexão com sua identidade e cultura, encontrando empoderamento em sua negritude e aprendendo a respeitar e celebrar sua própria estética e herança. Essa jornada de autodescoberta e resgate de sua identidade racial pode ser um elemento importante na trama, permitindo que um personagem se liberte das expectativas do mundo branco e se torne uma voz de resistência e empoderamento.

Mais que isso, ao expor a história de vida de Mariana Cesário, temos assim em uma só narrativa, outros aspectos relacionados: a preferência da mãe branca pelos filhos mais claros e, conseqüentemente, o abandono afetivo dos filhos negros; a interferência materna nas escolhas afetivas da personagem. Por essa razão, as questões/escolhas sócio-afetivas e a desilusão amorosa de Mariana com o namorado branco que se casa com uma mulher branca. As questões socioafetivas e a desilusão amorosa de Mariana com seu namorado branco, que acaba se casando com uma mulher branca, podem abordar dinâmicas inter-raciais complexas e as conseqüências do racismo em relacionamentos românticos.

Ao abordar o questionamento ao mito da democracia racial na trama, é possível explorar as experiências e vivências dos personagens que desafiam essa narrativa e evidenciam as desigualdades raciais. Ao questionar o mito da democracia racial, a trama aborda questões como racismo estrutural e privilégios brancos. Além disso, o questionamento ao mito da democracia racial pode estimular uma reflexão mais profunda sobre a necessidade de promover a igualdade racial, a justiça social e o combate ao racismo em todas as esferas da sociedade brasileira.

No final, ao promover a ruptura com os discursos de objetificação e sexualização do corpo da mulher negra, a trama colabora para que as mulheres negras sejam valorizadas e respeitadas para expressarem sua sexualidade, subjetividades e individualidade. Dessa forma, elas não são mais reduzidas a estereótipos ou tratadas

como objetos de desejo. A ruptura com os discursos de objetificação e sexualização do corpo da mulher negra é um tema fundamental para abordar questões de gênero, raça e identidade. Historicamente, as mulheres negras têm sido alvo de estereótipos e representações que as testemunham a objetos sexuais, negando-lhes sua humanidade e autonomia.

Ao desafiar os discursos de objetificação e sexualização, a trama de Mariana encoraja uma discussão sobre as normas de beleza e os padrões estereotipados impostos às mulheres negras. Ressalta a importância de celebrar a diversidade de corpos e romper com os estigmas e preconceitos que perpetuam a desumanização e a exploração de corpos negros femininos.

Durante o conto, porém, a trajetória de Mariana sofre reviravoltas significativas para tomada de sua consciência de enquanto mulher negra. Quando ela completa vinte anos, finalmente, recebe de presente o telefone que seu pai lhe havia deixado de herança, “o primeiro e último presente de seu pai africano”. Por isso, [...]“ficou surpresa na hora em que eles retiraram da caixa de papelão o telefone preto. Ela deixou transparecer a sua decepção” “[...] Ficou até com dor de cabeça”. (RIBEIRO, 1985, p. 34).

Pode-se considerar que o aparelho telefônico na cor preta se destoa da casa completamente branca, na qual Mariana Cesário vivia com sua mãe e seus irmãos. “Seu ódio foi tão grande” que ela buscou trocar o aparelho imediatamente. Mas, o “plano elástico” não permitia, despertando a ira de sua mãe: “pegou todas as fotos dele...sua negritude era tão forte que ... parecia nova. Ela as queimou num fogareiro sem fim”. (RIBEIRO, 1985, p. 35).

Desse modo, Esmeralda Ribeiro transforma o telefone num objeto alegórico acerca de suas formulações sobre racismo e negritude. Para além do mero desfecho, oferece aos leitores uma nova visada para as riquezas inesgotáveis do texto. Sem conseguir desfazer do aparelho, Mariana Cesário decide carregar sua herança simbólica. Contudo, ela levou para seu quarto, lugar de intimidade, onde alguns fenômenos ocorrem:

[...] como se fosse tentação, na mesma noite, ela tirou o fone do gancho para fazer uma ligação a seu paquera, momento em que constatou que o aparelho estava mudo. Virou e revirou o telefone e nada [...] chegando em seu quarto tentou novamente e nada. Ele estava mudo. [...] Quando abriu a porta do seu quarto – que estranhamente passou a trancar [...] ficou imóvel e começou a ouvir um som como se fosse a própria respiração [...] Por um instante, ela

pensou que a respiração vinha do telefone, mas ao tocá-lo, nada ouviu. (RIBEIRO, 1985, p.36-37).

Das tentativas frustradas de usar o telefone preto, conhecemos algumas feridas emocionais através das recordações da protagonista: as dores que Mariana sentia quando sua mãe alisava seu cabelo; o relacionamento sem sucesso com um ex-namorado negro; a frustração amorosa com o namorado branco; o reencontro com seu corpo negro em frente ao espelho: De repente, “[...] os olhos dela fecharam-se por completo. Sonhoava que estava com seus cabelos *black*, usava roupas que tinham muito a ver com sua negritude”. (RIBEIRO, 1985, p. 39). Sonhou também em denunciar o racismo que sofria no trabalho.

Os sonhos permitem que Mariana experimente estados de transe e experiências de visões. A fim de alcançar os mundos mais subjetivos, Mariana recebe mensagens espirituais: “no outro dia... sentia que não havia dormido. Sua mãe contou-lhe o que havia ocorrido”. (RIBEIRO, 1985, p. 39). Em certa medida, os sonhos (o transe) revelaram a beleza de seu corpo negro feminino, de seu cabelo natural, de sua negritude.

Ainda que de forma invertida, aos poucos, os sonhos também apontam os caminhos para curar as feridas emocionais produzidas pelo racismo e sexismo. Seria uma visão com orixá *Ogún*? E quanto ao telefone preto, seria um elemento de comunicação trazido por Exu? Por fim, *Ogún* prepara os caminhos de reconciliação da protagonista com a sua negritude. Sob a tutela de Exu e Ogum, a personagem tece uma rede ancestral e afetiva de pertencimento:

[...] o telefone preto transformou-se em um homem negro. Com as mãos dadas eles subiram uma escada de infinitos degraus. Carinhosamente disseram afetuosas palavras de amor nunca antes permitidas pela sua educação. Entregaram-se às delícias do sexo. Eles não cansavam de fazer carícias. No encontro dos olhos, diziam juntos: - **nós somos lindos, lindos - e respeitaram-se mutuamente**” (RIBEIRO, 1985, p.37, grifos meus).

Nas cenas finais, após o transe e visões espirituais, a protagonista decide se desfazer do telefone preto. No mesmo dia, foi até a quadra da escola da samba de seu coração “GREMIO RECREATIVO E CULTURA POPULAR”, e, “sem justificar a sua atitude”, entregou o telefone que se tornou um samba-enredo: “EM TERRAS LEIS BRANCAS TEMOS QUE TER SOLUÇÕES MORENAS” (no âmbito de sua construção irônica). No dia do desfile, sem permissão dela, “tentaram pintar o telefone de branco”. “E o resultado final foi que nem ficou branco e nem preto”. (RIBEIRO, 1985, p. 39). Por meio de um complexo sistema de organização da trama, tudo parece

indicar que Mariana Cesário experimentou novamente um transe que lhe conferiu existência.

Mais à frente, ao ver o telefone na passarela, nos passos subsequentes, Mariana Cesário escuta uma voz que lhe diz: - “eu vou criar asas”. Por sua vez, Ogum mostra novas oportunidades de reaproximação com a sua negritude: “a qualquer momento eu crio asas”, responde. “Preciso me reencontrar. Preciso saber que sou eu”. Quando chegou perto do telefone, “criou lindas asas negras”, “tão grandes que cobriram toda a escola”. “ (RIBEIRO, 1985, p.40). E, Ogum, finalmente, deu um ilá... “Vem, vem, vem Marianinha”... “a voz já estava deixando tonta”. “E num só impulso voou para o infinito”.

O ilá é um nome próprio. O Ilá do Orixá é a voz do Orixá, seu modo de se identificar quando está entre nós. Quando o orixá se manifesta na terra, ele emite um grito ritual ou um som específico chamado ilá. O ilá é o sinal de que o orixá está na terra, e de que aquela pessoa que manifestou o orixá não está mais ali, mas, sim, a divindade digna de adoração. O ilá tem também a função de legitimar o transe. Ao emitir o ilá, o orixá recebe de volta os orikis emitidos pelos presentes na cerimônia. Nesse caso, são ilás e as vozes simulatâneas.... Ou brados? Alguns, só podemos sentir.

Ninguém a via caída, somente seu irmão, que havia presenciado tudo. [...] Pensava ele: vou revelar para ela tudo que vi acontecendo com minha irmã...Teve uma breve visão que estava olhando pelo buraco da fechadura. Enxergava sua irmã e o telefone preto...Ele andou, andou, até sua memória se perder pelo caminho. (RIBEIRO, 1985, p. 40).

Ao sabor das narrativas, a perspectiva é uma das estratégias de retornar à casa, bem como um modo de se reconectar às raízes. Uma práxis intelectual capaz de ver e ir além. Fazer o voo ao infinito. É, dessa forma, que escritoras e intelectuais negras diaspóricas lidam com as perdas, os traumas, os episódios de racismo, laços de pertencimento e seus dilemas existenciais. Igualmente, evocam o direito de pertencer a outro lugar. Por esta pista, lidam com as referências de seus ancestrais africanos/ass e taínos/as elegem um modo de existência e cosmovisão distante da visão de mundo ocidental.

Diante dessas considerações, nada mais fascinante do que reunir quatro perspectivas distintas. Os contos selecionados de Mayra Santos-Febres (*Hebra rota e La Cazadora*), Conceição Evaristo (*Fios de ouro*), Yolanda Pizarro (*Ojos de la luna*) e Esmeralda Ribeiro (*Ogún*) estão ancorados em variadas experiências de mulheres negras diaspóricas. Cabe, então, reforçar que a condição do exilado não significa,

necessariamente, a condição de quem está fisicamente para fora dos limites da terra onde nasceu. Por isso, tratei do exílio como uma questão simbólica e alegórica. Certamente, a condição do exilado não se limita apenas aos que estão fisicamente fora dos limites da terra onde nasceram. O exílio pode ser uma experiência multifacetada e complexa, que vai além da localização geográfica.

O exílio também pode ser entendido como um estado de desenraizamento e marginalização, em que uma pessoa se sente excluída ou estrangeira dentro de sua própria comunidade ou sociedade. Isso pode ocorrer devido a fatores como concentração política, discriminação étnica, deslocamento forçado, exílio interno, entre outros. Por essa razão, selecionei algumas escritoras e intelectuais negras diaspóricas que, mesmo dentro de seus países, sentem/vivem como exiladas/fora de um espaço-tempo. Destaquei como essas intelectuais encarnam “a condição de exilado não responde à lógica do convencional, e, sim, ao risco da ousadia, à representação da mudança, ao movimento sem interrupção”. (SAID, 2005, p. 70).

Muitas vezes, o exílio pode ocorrer em níveis simbólicos, emocionais e psicológicos. Pode-se sentir exilado quando se é privado de direitos básicos, quando se enfrenta a opressão ou quando se é marginalizado devido à sua identidade étnica, racial, religiosa ou cultural. Essa sensação de exílio pode ser vivenciada mesmo dentro das fronteiras físicas do local de nascimento. Frequentemente, nós, mulheres negras, experimentamos essa sensação.

Por conseguinte, é fundamental reconhecer que o exílio pode assumir várias formas e manifestações, e não se limitar apenas à dimensão geográfica. Compreender a complexidade dessa experiência amplia nossa percepção do exílio como uma condição que pode afetar profundamente a identidade, as relações e a experiência de pertencimento de pessoas negras.

Logo, o “risco da ousadia” abre os caminhos para superar a condição de exílio. Todavia, isso envolve uma série de forças com suas narrativas. Isso se faz com a espada do Senhor do movimento e da guerra... Desde o princípio, a ousadia entre artefatos de ferro e metal de Ogum. E a energia da transformação/mudança para preparar os assentamentos de resistência.

5.2 *las Negras: epistemologias caribenhas*

[...] No hacen acto de presencia **Orún, Olódùmarè, Bàbá, Ìyá** ni las diosas que aún están en la Tierra, ni los verbos conjugados desde el cielo, ni los sábios del mar, ni las esencias ancestrales de culto. Olórun desaparece. Onibodè desaparece. Ìbí, Ìyé, Àti, Ikú desaparecen. No se vislumbra el espíritu de los rituales de río, ni el passo por la compuerta del Portero, ni la pintura de rojo para la danza. (ARROYO PIZARRO, 2012, p. 31)

Não fazem ato de presença **Orún, Olódùmarè, Bàbá, Ìyá**, nem as deusas que ainda estão na Terra, nem os verbos conjugados desde o céu, nem os sábios do mar, ou as essências ancestrais de culto. Olórun desaparece. Onibodè desaparece. Ìbí, Ìyé, Àti, Ikú desaparecem. Não se vislumbra o espírito dos rituais do rio, nem o passo pela porta do Porteiro, ou a pintura de vermelho para a dança. (ARROYO PIZARRO, 2012, p. 31).

De volta ao ensaio *Hablar de las ancestras: hacia una Nueva Literatura Insurgente de la Afrodescendencia*, a escritora Yolanda Arroyo Pizarro (2013) promove rupturas históricas e inovações discursivas, as quais perfilam novas formulações epistêmicas. Nesse ensaio, afirma que apesar de grandiosas e fundamentais para recomprender nossas existências, muitas histórias mulheres africanas e suas descendentes foram condenadas ao esquecimento nas Américas.

Nessa escrita, Yolanda Pizarro desenvolve outro argumento importante ao defender também a produção da chamada *nueva literatura insurgente* como uma práxis intelectual de mulheres negrasdiaspóricas capaz de produzir construções sóciopolíticas e forças epistêmicas radiciais. Essa *nueva literatura insurgente* implica em abordar os efeitos da migração forçada, exílio, dominação, perda e sofrimento, negociações, racismo, etc., mas, sobretudo, potencializa a chance de inscrever novas posições de sujeito e formas de vida.

Da mesma forma, a *nueva literatura insurgente* é um termo que Arroyo Pizarro se utiliza para descrever uma corrente literária contemporânea caribenha que busca desafiar e questionar os sistemas de poder-saber, tanto sociais como políticos, através da escritura. Esta forma de literatura se caracteriza por seu caráter contestatário, crítico e subversivo, e busca dar voz a aqueles/as que foram marginalizados/as ou silenciados/as em Porto Rico.

Através da representatividade de personagens e situações específicas que refletem a realidade de grupos oprimidos atravessados por categorias como gênero, classe, raça e sexualidade, busca desafiar as estruturas de saber-poder e visibilizar as lutas e resistências que são ignoradas ou minimizadas na ilha caribenha. Cada autor ou autora

tem sua própria abordagem e estilo, mas compartilha a intenção de desafiar e perturbar o *status quo*.

Essa práxis insurgente *de la afrodescendencia* ou práxis negra insurgente pode operar como uma produção do conhecimento agenciada por um projeto teórico-político de escritoras e intelectuais de negras diaspóricas, engajando-se na proposta decolonial de “insurgências político- epistêmicas” da pensadora equatoriana Catharine Walsh (2008, p.133). Abra-se um horizonte das ações de luta e resistência dos “movimentos ancestrais” contra todos os tipos de dominação: cultural, social, política, econômica, entre outras.

Desse modo, a partir do fragmento que abre esse texto, da noção de uma *nueva literatura insurgente* articulada ao ensaio *Hablar de las ancestras*, em que se cria as condições de possibilidade à enunciação dessas vozes-mulheres da práxis intelectual de mulheres negras diaspóricas, dos assentamentos de resistência, da práxis negra assentada, proponho uma análise da trilogia de contos reunidos na obra literária *las Negras* (2012)¹⁵⁸.

No caso de *las Negras*, está centrada na experiência e perspectiva de mulheres africanas e negras. Os contos abordam as vivências particulares de mulheres vítimas do sistema escravagista nas Américas. Imediatamente, é mais uma tentativa bem sucedida de Yolanda Pizarro para corrigir esse silenciamento y “el vacío de la historicidad”. Trata-se de uma “responsabilidad poética” assumida para “contar la vida” de nossas antepassadas através das personagens africanas Wanwe, Ndizi e Tshanwe (personagens ancestras e protagonistas), ao passo que assenta a práxis intelectual de mulheres negras diaspóricas.

A responsabilidade poética assumida para “contar la vida” de nossas antepassadas através das personagens africanas Wanwe, Ndizi e Tshanwe é uma abordagem literária que busca honrar e preservar a história e a experiência das mulheres africanas ancestrais. Isso implica em contar suas histórias e os legados de luta e resistência de uma forma autônoma, sensível e respeitosa, reconhecendo sua importância e contribuição para a narrativa individual e coletiva.

Na trilogia de textos, os acontecimentos são contados de maneira não linear. Numa uma série de cenas curtas e precisas, com flashes de memória das personagens,

¹⁵⁸ Embora de gêneros distintos, o ensaio e a obra literária se associam à proposta teórico-crítica de intelectuais negras diaspóricas brasileiras e porto-riquenhas; das escritas femininas negras caribenhas, da práxis negra intelectual insurgente; dos assentamentos de resistência.

Yolanda Pizarro traz à tona relatos dramáticos dos porões dos navios negreiros (owba cocoo). Ao dar voz e protagonismo às personagens Wanwe, Ndizi e Tshanwe, a autora ou autor assume a responsabilidade de representar com reserva e profundidade a vida e as vivências dessas mulheres africanas sequestradas: “[...] Wanwe observa que a espuma branca, às vezes, ficar vermelha”. (ARROYO PIZARRO, 2012, p. 26). Entretanto, demaraca *la resistencia* como principal qualidade: “[...] las mujeres éramos animadas a defendernos, a golpear, morder, arrancar”. (ARROYO PIZARRO, 2012, p. 84).

Em rápida apresentação, a personagem africana Wanwe é apresentada como uma adolescente sequestrada de sua terra *Namib* para ser escravizada nas Américas. Nos seus relatos, a voz narrativa sublinha costumes, rituais, crenças ancestrais, entre outros: “[...] Wanwe cierra los ojos y recuerda el aroma de las viejas, de su madre, de las hermanas, de las muchachas en el rito del *ureoré*”. (ARROYO PIZARRO, 2012, p. 29, grifos da autora).

Já a personagem-protagonista *Ndizi*, do segundo conto *Matronas*, foi sequestrada pelo império dos negros da costa africana e, em seguida, vendida aos brancos europeus, transplantada de sua terra de origem, sendo levada para ser escravizada nas ilhas caribenhas. De lá, foi obrigada a desempenhar diferentes funções coloniais, desde o âmbito doméstico até as atividades agrícolas. A seguir, ela narra o seu sequestro, captura e sobrevivência em cativeiro:

[...] me pregunta la edad y le digo que según el conteo de las tribos del norte, tengo treintitantos años. [...] fui apresada por el império de los negros de la costa y vendida a los blancos hace más de quince. Hecha cocineras, obrera de la caña y comadronas hace más de diez. [...] Peudo incluso confeccionar veneno de lenta interacción aderezado com guarapo y canela. (ARROYO PIZARRO, 2012, p. 73).

Fechando a triologia, o conto *Saeta* narra a história da personagem-protagonista *Tshanwe*¹⁵⁹, uma mulher africana escravizada que os brancos escravistas insistiam chamar de Teresa. “[...] Había sido separada de sus consanguíneos en su tierra natal, y apenas había sobrevivido el viaje em não”. (ARROYO PIZARRO, 2012, p. 105). De igual modo, vislumbram-se uma investigação do cotidiano das sociedades escravistas no Caribe hispânico.

¹⁵⁹A capital sul-africana Pretória foi rebatizada como Tshwane em 2012 para associar aos tempos coloniais e tempos mais duros do Apartheid. Ver em <http://jornaldeangola.sapo.ao/mundo/africa/> acesso em 04 julho de 2018.

Em Saeta, as trajetórias de Tshanwe e Jwaabi denunciam como as mulheres negras escravizadas eram violadas sistematicamente pelos opressores coloniais. “[...] el amo desprende la falda manchada de barro de Tshanwe, y con una mano, le abre las piernas. Palpa su pubis, y lo estudia con ávidos ojos”... entonces entra y sale de ella; entra y sale”.(ARROYO PIZARRO 2012, p.103). “[...] en esa ocasión había entrado en Jwaabi primero, dejando a la otra que observara. Luego se había servido de Tshanwe...” (ARROYO PIZARRO, 2012, p. 113).

Porém, o enredo da protagonista Tshanwe não se circunscreve somente os relatos de abusos sexuais e/ou insiste no trabalho doméstico desempenhado pelas mulheres africanas escravizadas. Propõe-se um contraponto a violência e a barbarie colonial, pois entram em jogo como os saberes africanos penetraram no Novo Mundo. Resgata-se como essas mulheres lutaram para preservação da história de suas etnias na diáspora caribenha.

Desse modo, baseando-se em documentos históricos de vários municípios de Porto Rico (do início da pesquisa até a produção do livro), *las Negras* abre outro espaço de enunciação de vozes insurgentes de (po)éticas e epistemologias negras assentadas da diáspora negra caribenha ou epistemologias negras caribenhas. (ARROYO PIZARRO, 2013, p. 23). Considerando sua tessitura, é uma obra literária que nos arrebatada pela constituição das personagens, lugares descritos, eventos narrados, assim como nos surpreende pela arquitetura geral: da capa, as epígrafes ao título. Ao entrelaçar os elementos da cosmovisão africana, como crenças, mitologias, rituais e valores, os contos criam uma teia de significados mais ampla e profunda acerca da presença negro-africana nas Américas.

De forma perspicaz, os elementos da cosmovisão africana explorados nos contos comparecem entrelaçados aos enredos com suas trajetórias individuais e coletivas para que exista significação entre as personagens. Esses elementos podem ter papéis simbólicos, simbolizam arquétipos culturais ou transmitem ensinamentos e sabedoria ancestral de mulheres africanas e negras:

[...] En la etnia de Wanwe, es la niña la que escoge al varón con el que va a casarse. La madre ayuda en la selección y da consejo. El padre prepara la festividad de la promesa junto al padre y madre del varón elegido. Una madre puede decirle a su hija que se fije en los ojos del muchacho, o en sus labios gruesos, en la nariz grande y los brazos fornidos. Los jovencitos que saben nadar, cazar y tocar las tamboras con mayor habilidad serán los recomendados. Una niña que ya ha tenido su primera sangre, tiene hasta su ciclo veintinueve para elegir. (ARROYO PIZARRO, 2012, p. 39).

[...] Na etnia de Wanwe, é a garota que escolhe o homem com quem vai se casar. A mãe ajuda na seleção e dá conselhos. O pai prepara a festividade da promessa com o pai e a mãe do homem escolhido. Uma mãe pode dizer à filha para olhar nos olhos do menino ou nos lábios grossos dele, no nariz grande e nos braços atarracados. Serão recomendados os jovens que sabem nadar, caçar e tocar as tambores com maior habilidade. Uma menina que já teve seu primeiro sangue, tem até seu vigésimo nono ciclo para escolher. (ARROYO PIZARRO, 2012, p. 39, tradução minha).

Nessa ampla paisagem, outra dimensão relevante diz respeito à crença na ancestralidade e deidades africanas. Na natureza dos deuses e nas divindades da natureza: dos rios, dos mares, dos ventos etc. Nos saberes, nas práticas nas tradições, sua produção e transmissão.

[...] Wanwe recuerda el día del compromiso de su hermana Bosuá. Sacrifican un jabalí y todos comen y beben durante la ceremonia. Trae a su memoria las espigas de su tierra Namib y a sus dunas de arena que tantas veces sirven de escondite a ella y a los parientes en los juegos de aldea. Recuerda los sonidos de chasquido de lenguas tan peculiares del idioma de su localidad. Recuerda con nostalgia cómo celebran la llegada de los recién nacidos confeccionando golosinas del fruto de las palmeras. Recuerda las piernas largas de sus hermanas. Cómo las alzan y bajan, rodillas dobladas, extremidades estiradas, dando alaridos en trance, en medio del baile. (ARROYO PIZARRO, 2012, p. 39).

Wanwe se lembra do dia do noivado da sua irmã Bosuá. Eles sacrificam um javali e todos comem e bebem durante a cerimônia. Trazer para sua memória os picos de sua terra Namib e para suas dunas de areia que costumam servir como escondê-la e parentes nos jogos da vila. Lembra-se dos sons das línguas tão peculiares ao idioma da sua localidade. Lembre-se com nostalgia de como eles comemoram a chegada de recém-nascidos fazendo guloseimas do fruto das palmeiras. Lembre-se das pernas longa de suas irmãs. Como eles os elevam e abaixam, joelhos dobrados, membros esticados, **dando uivos em transe, no meio da dança**. (ARROYO PIZARRO, 2012, p. 39, grifos meus).

A narrativa da jovem africana Wanwe traz a vida na aldeia com seus pais, irmãos, parentes e Bosuá (irmã mais velha). As recordações da terra-natal são importantes elementos de resistência e sobrevivência da mulher negra escravizada. Esse trecho sublinha o processo de “desterritorialização e reterritorialização” (GLISSANT, 2011) que faz irradiar a dor, o luto, o banzo, a ausência como sintomas perversos da violência colonial. Contudo, por outro viés, a descrição destas memórias traumáticas recria um ambiente de cura, fortalecimento e proteção.

Nas três narrativas, Yolanda Pizarro traz à superfície da enunciação e dos enredos – visões de mundo e conhecimentos ancestrais, os quais funcionam como fundamento

para re-organizar a vida-existência das mulheres negras escravizadas. E, aqui e lá, reservadas as distinções e semelhanças do regime, ao lidarem com as possibilidades, o sequestro, o aprisionamento e as brutalizações não impossibilitaram que os rituais, os valores culturais/ancestrais continuassem como referências para Wanwe, Ndizi e Tshanwe.

Durante los cantares de aldea que dirigen los jefes y ancianos, Wanwe recuerda escuchar las antiguas leyendas que cuentan que mirando a la Luna puede una fácilmente ver una rana. Una rana que no salta, que se mantiene estática y gira, según gire la eterna esfera compañera del planeta.(ARROYO PIZARRO, 2012, p. 51).

[...] La sensación le trajo remembranzas de cuando escuchaba la señal de las mujeres de Namaqua anunciando algún evento de guerra. Se pintaban debajo de los ojos y sobre la nariz con una pasta hecha de especias en tonos que conmemoraban el amanecer. Colocaban la lanza y las otras armas de combate en un amarre sobre sus espaldas. Eran llamadas por otros pueblos como las cazadoras amarillas, famosas por usar flechas envenenadas...Mujeres que desconocían el temor. O al menos no lo habían conocido hasta que se volvieron ellas, y sus familias, presas de criaturas más claras de piel que llegaban en barcasas y que las encadenaban. Las ataban con sortilegios. El encantamiento consistía en hacer detonar la carne para lograr las rendiciones. (ARROYO PIZARRO, 2012, p. 118)

A reelaboração da noção de reexistir, por meio dos vínculos com as divindades africanas, proporciona um modo vigoroso de dar sentido à relação entre vida, destino, morte, nascimento e continuidade. Essa abordagem de Arroyo Pizarro reconhece a importância das tradições culturais africanas e sua influência na compreensão do mundo e da existência humana. Elas são símbolos poderosos de forças e energias divinas que podem ser invocadas para auxiliar na compreensão e navegação dos aspectos complexos da vida e do destino.

Essa abordagem resgata a sabedoria ancestral, promove uma compreensão mais profunda da existência humana e reencanta o mundo. Ouçamos a voz de nossa ancestral Ndizi, la gran negra bruja, conhecedora do segredo das plantas e ervas: “Yo bosteco y hago juramento, por las deidades de los vientos”. ARROYO PIZARRO, 2012, p. 77). “[...] Me pregunta en qué deidades creo yo y cuestiona si en ayé, oyá, obatalá”. (ARROYO PIZARRO, 2012, p.81, grifos meus).

Da mesma forma, a trajetória de Tshanwe exalta como as mulheres negras escravizadas nas Américas mantiveram conexão com as suas raízes ancestrais e forças sagradas protetoras, guardiãs da vida, indispensáveis à sobrevivência e resistência. A trajetória dessa personagem ressalta a habilidade das mulheres africanas e negras

escravizadas nas Américas – ao manterem uma conexão profunda com suas raízes ancestrais e forças sagradas de proteção:

[...] Tshanwe se prohíbe expirar; se prohíbe fenecer. La voluntad de sua ancestros y su temple la dirigen de vuelta por el túnel. No fallescaz odalisca. No perezcas gladiora. El tiempo de las edades pasadas te reclama. [...] transcurso de los siglos, demanda tu existencia. (ARROYO PIZARRO, 2012, p. 127-128).

[...] Tshanwe se prohíbe expirar; se prohíbe desvanecer. A vontade de seus ancestrais e o templo são dirigidos por um túnel. Não desfaleça odalisca. Não desfaleça gladiora. O tempo das edições passadas e recuperação. [...] Transcurso dos signos, demanda sua existência. (ARROYO PIZARRO, 2012, p. 127-128, tradução minha).

Apesar das tentativas sistemáticas de desumanização e despojamento de sua cultura e identidade, as mulheres negras escravizadas encontraram maneiras de preservar e nutrir sua conexão às suas raízes ancestrais. Essa conexão se manifesta por meio de práticas espirituais, rituais e crenças que ajudavam nossas antepassadas a enfrentar as adversidades e a manterem resilientes. Era uma fonte de fortalecimento espiritual e resistência.

Arroyo Pizarro demonstra que, mesmo em condições extremamente adversas, mulheres africanas e negras encontraram maneiras de conectarem às suas origens, bem como de encontrar forças espirituais e enfrentar as dificuldades. A autora caribenha ressalta a centralidade do protagonismo feminino, muitas vezes, silenciado, e oferece uma visão mais completa e justa da história da experiência de pessoas negras nas Américas.

Por esse motivo, vale ressaltar as investigações de Francisco Javier Laviña Gomes (2011) sobre *Esclavos rebeldes e cimarronajes ao recortar e estudar la religion en el palengue*, é uma obra que demonstra como os/as nossos/as antepassados/as desafiavam o sistema colonial. Essa narrativa fragiliza o discurso da suposta passividade e afirma a importância cultural e histórica de homens e mulheres na construção das ilhas caribenhas:

[...] Los orishas llegaron a América engarzados en los cascos de los barcos negreros y fueron teniendo presencia en la vida de los esclavos. Los propietarios prohibieron los ritos africanos, que pese a todo se fueron colando y cimentando en la vida de los barracones. La continua llegada de africanos aseguró el flujo de divinidades y sus ritos. (JAVIER LAVIÑA, 2011, p. 58).

[...] Os orixás chegaram à América enredados nos cascos dos navios de ferro e estavam foram tendo presença na vida dos escravos. Os proprietários proibiram os ritos africanos, que, no entanto,

pressionaram e cimentaram a vida dos quarteis. A chegada contínua de africanos garantiu o fluxo de divindades e seus ritos. (JAVIER LAVIÑA, 2011, p. 58, tradução minha).

Ao reconstruir os fatos, as narrativas do livro ressaltam à presença da tradição e rituais de cuidado no culto aos mortos. Os cerimoniais de desligamento da alma ao corpo nas tradições africanas, a partida definitiva e a continuidade da vida. Essas tradições oferecem suas próprias interpretações sobre o significado da partida definitiva e a continuidade da vida: “[...]quisiera pintar la frente, cortar con marcas de hierro la piel de los hombros para marcar a esa mujer hermana en su pasaje. Pero no puede. Está impossibilitada para realizar nada a favor de esa alma”. (ARROYO PIZARRO, 2012, p. 27).

Conforme podemos inferir, as tradições africanas abrangem uma ampla diversidade de crenças e práticas espirituais, e, portanto, as visões sobre o luto, a partida definitiva, os ritos funerários e a continuidade da vida podem variar em diferentes culturas e religiões do continente. Por esse motivo, podem incluir danças, cantos, sacrifícios de animais, libações e outros elementos simbólicos para honrar e facilitar a transição do falecido: “no se vislumbra el espíritu de los rituales de río, ni el passo por la compuerta del Portero, ni la pintura de rojo para la danza”. (ARROYO PIZARRO, 2012, p. 31).

Numa anotação meticulosa, nos três contos Wanwe, Matronas e Saeta, a voz narrativa acompanha cada detalhe dos acontecimentos e tudo se encaixa para favorecer a coerência dos episódios. As narrativas orais, ouvidas dos/as velhos/as se configuram nas histórias de todas as personagens. As histórias compartilhadas ensinam sobre si e abordam uma variedade de temas, desde mitos e lendas até relatos históricos e experiências pessoais.

Ao explorar e dar voz às memórias traumáticas, a obra literária pode oferecer um espaço seguro para processar e enfrentar experiências dolorosas. Essas narrativas, transmitidas de geração em geração, carregam consigo a sabedoria, as experiências e as memórias coletivas de grupo/povo. Dessa maneira, servem como uma fonte de conhecimento inesgotável sobre ancestralidade, identidade e compreensão do mundo.

Somado a isso, do ponto de vista de uma autora negra caribenha, Yolanda Pizarro exercita articulações e esforços críticos necessários para “cuestionar, desafiar y enfrentar las estructuras dominantes del Estado”. Ela encena conhecimentos distintos que

“hacen pensar [...] la sociedad de manera radicalmente distinta [...] trazando nuevos caminos para los pueblos afros”.(WALSH, 2008, p.133).

Por outro lado, ao trazer as reminiscências da escravização colonial no espaço caribenho, *las Negras* também nos faz recordar o que o filósofo, poeta e romancista martiniquenho Édouard Glissant (1990, p. 1-2) enfatiza acerca da travessia forçada em *A Barca aberta*: “[...] a primeira treva foi o ser arrancado à terra cotidiana, aos deuses protetores, à comunidade tutelar”. O que se pode depreender de uma passagem do primeiro conto *Wanwe*:

El primer recuerdo pudiera ser el barco. Una barriga de maderos unidos y flotantes a quienes los suyos llaman *owba coocoo*. Tanta enormidad, tanto espacio. Un conglomerado de leños apretados, vigas y tablones labrados y unidos con algún desconocido procedimiento. Palos anchos repujados y de feo color. Varios poseen un musgo adherido, aquellos cercanos al agua. Nunca antes a ese tiempo vistos por Wanwe. (ARROYO PIZARRO, 2012, p. 25, grifos da autora).

A primeira memória pode ser o barco. Uma barriga de madeiras unidas e flutuantes, a quem chamam *owba coocoo*. Tanta enormidade, tanto espaço. Um conglomerado de troncos, vigas e tábuas estreitas esculpiu e se uniu a algum procedimento desconhecido. Paus largos em relevo e cores feias. Vários têm um musgo preso, aqueles perto da água. Nunca antes visto até aquele momento por Wanwe. (ARROYO PIZARRO, 2012, p. 25, tradução minha).

As três narrativas intituladas *Wanwe*, *Matronas* e *Saeta* mostram como *las ancestras*, recorrendo a diferentes mecanismos, insurgiram-se contra o domínio colonial nas Américas. Pode haver fragmentação, descontinuidade e saltos temporais nos textos, refletindo a perda de continuidade histórica e a interrupção das trajetórias individuais e coletivas. Dessa maneira, essas interrupções na continuidade temporal e narrativa servem para transmitir a perda de conexões históricas e a fragmentação da experiência coletiva.

Por outro lado, evidenciam as perdas causadas por eventos históricos traumáticos vividos por milhões de africanos escravizados, além de transmitir uma consciência crítica sobre as implicações dessas rupturas. Nos contos de *Wanwe*, *Matronas* e *Saeta*, destacam-se a “degenerescência do ser, provocada por tantos incríveis sofrimentos”, com episódios de violência sexual. Por outro lado, uma luta constante pela liberdade e emancipação. “O exílio suporta-se, mesmo quando sidera”. (GLISSANT, 1990, p. 1).

[...] La suben al barco grande, a ella y a las otras. Mientras camina por cubierta, Wanwe descubre vigas altas con inmensas telas colgantes y amarres de un material muy distinto al utilizado en la aldea. Listones

color crema opaco, con nudos en diferentes partes de una misma soga que parecen suspendidos por los aires. El suelo es duro, con astillas que a veces se espetan en los dedos y las plantas de los pies. Y hay pestes, muy malos olores por derredor. (ARROYO PIZARRO, 2012, P.31).

[...] Eles embarcam no grande navio, ela e as outras. Enquanto caminhava no convés, Wanwe descobre vigas altas com imensos panos pendurados e gravatas de um material muito diferente daquele usado na aldeia. Ripas opacas creme, com nós em diferentes partes da mesma corda que parecem suspensas no ar. O chão é duro, com lascas que às vezes estalam nos dedos dos pés e nas solas dos pés. E há pragas, cheiros muito ruins por aí. (ARROYO PIZARRO, 2012, p.31, tradução minha).

De modo singular, *las Negras* destaca como muitas mulheres negras africanas, sequestradas de sua terra de origem, experimentaram “a melancolia das travessias”, a tormenta daquelas que “passaram diretamente do ventre do navio negreiro para o ventre violeta dos fundos do mar”. (GLISSANT,1990, p. 1-2). Narra-se o sequestro em terras africanas, assim como enfatiza-se aspectos culturais e o pertencimento identitário das personagens:

[...] Una de las mujeres tiene orejeras y un pendiente de nariz. No es de la casta de Wanwe y ni siquiera habla su idioma. Sin que nadie lo note, de manera silenciosa, desamarra con astucia las sogas de sus extremidades, y acto seguido se lanza de la cano. Dos hombres se arrojan al agua tras ella. Logran alcanzarla, la agarran del torso y la golpean. (ARROYO PIZARRO, 2012, p. 25).

[...] uma das mulheres tem protetores de orelha e um brinco de nariz. **Ele não é da etnia de Wanwe e nem fala sua língua.** Sem que ninguém perceba, silenciosamente, habilmente desobstrui as cordas de seus membros e depois se joga da canoa. Dois homens se jogam na água atrás dela. Eles conseguem alcançá-la, agarram seu torso e batem nela. O barulho do mar percebe a surra violenta. (ARROYO PIZARRO, 2012, p. 25, grifos meus).

Em outra perspectiva bell hooks (2015, p. 15), relembra que nos primeiros navios (ou barcas) que trouxeram escravizados para o novo mundo foram a bordo poucas mulheres africanas. Contudo, “quando o negócio de escravos se impulsionou, as mulheres foram um terço da carga humana a bordo da maior parte dos navios”. “[...] no se sabe cuantas son en total, pero si sabe que todas son mujeres”. (ARROYO PIZARRO, 2012, p. 33).

Os contos afrodiaspóricos Wanwe, Matronas e Saeta demonstram como as mulheres negras africanas na condição de escravizadas, foram submetidas à face mais petrificante do exílio: do deslocamento brutal, a escravização dos corpos negros: “[...] o

pânico do país novo, a saudade da terra perdida, e por fim a aliança com a terra imposta, sofrida, redimida”. (GLISSANT, 1990, p. 1-2).

[...] La llevan al barco, en una canoa pequeña, en compañía de otras mujeres. Van atadas. Es poco lo que comprende Wanwe o las demás mujeres que miran, pero entienden perceptivamente que se trata de un acto de control. (ARROYO PIZARRO, 2012, p. 25).

[...] Eles a levam para o barco, em uma pequena canoa, na companhia de outras mulheres. Elas estão amarradas. É o pouco que compreende Wanwe ou demais mulheres que olham, mas entende perceptivamente que é um ato de controle. (ARROYO PIZARRO, 2012, p. 25, tradução minha).

Ainda em diálogo com Glissant em *A Barca Aberta*, desde os primeiros momentos do sequestro, é possível inferir que Wanwe e muitas mulheres negras africanas, vieram amarradas umas a outras, cujos corpos aprisionados eram submetidos ao “horror de vencer fomes e ignorâncias, torturas e massacres”. (GLISSANT, 1990, p.3).

[...] Wanwe nota que la espuma blanca, en ocasiones, se vuelve roja. La devuelven a la canoa, atándola esta vez del cuello. Sus manos son inmovilizadas detrás de la espalda. Le halan el cabello y desgarran los aretes de ambos lóbulos de oreja. Esperan a que pare de llorar y desgarran el del tabique. Los hombres imparten más fuerza en el amarre del cuello y la mujer tose, pero además lanza patadas. Las otras mujeres sentadas dan alaridos. (ARROYO PIZARRO, 2012, p. 26).

[...] Wanwe observa que a espuma branca, às vezes, ficar vermelha. Eles a devolvem à canoa, amarrando-a desta vez no pescoço. Suas mãos estão imobilizadas atrás das costas. Eles puxam o cabelo dela e rasgam os brincos dos dois lóbulos das orelhas. Eles esperam paraparar de chorar e rasgar o septo. Os homens conferem mais força na amarração do pescoço e a mulher tosse, mas também lança chutes. [...] As outras mulheres sentadas gritam. (ARROYO PIZARRO, 2012, p. 26, tradução minha).

De acordo com bell hooks, era apenas na relação de dominação com a mulher negra escravizada que “o escravagista branco podia exercitar livremente o poder absoluto, podia brutalizar e explorá-las sem receio de uma prejudicial retaliação”. Assim sendo, “as mulheres eram chicoteadas severamente por chorarem”. (hooks, 2015, p. 15). E ainda chama atenção para um aterrorizante detalhe: as mulheres negras africanas “eram despidas das suas roupas e batidas em todas as partes do seu corpo”. (hooks, 2015, p. 15).

Desse modo, na trilogia de contos, Wanwe, Matronas e Saeta, ao trazer fatos reais ou imaginários, nota-se são muitas as maneiras de narrar que vão além da literatura.

Incorporam-se determinados aspectos da história colonial do Caribe (Porto Rico) com a narrativa ficcional para a formulação de uma nova epistemologia. Por meio da combinação entre ficção e não ficção, as personagens reais ou fictícias adquirem existência numa sequência de ações e de experiências diaspóricas de vidas negras entrelaçadas.

[...] La mujer que camina justo frente a ella, que tiene la frente marcada, sigue gravemente enferma. Esa marca la identifica perteneciente a una etnia del sur. A pesar de la situación en que se encuentran, algunas van entonando un cântico. Otras deslizan por los labios partidos apenas un murmullo repetido, como aquellos enseñados en el rezo de las mañanas y las lamentaciones fúnebres. [...] La suben al barco grande, a ella y a las otras. Mientras camina por cubierta, Wanwe descubre vigas altas con inmensas telas colgantes y amarres de un material muy distinto al utilizado en la aldea. El suelo es duro, con astillas que a veces se espetan en los dedos y las plantas de los pies. Y hay pestes, muy malos olores por derredor. (ARROYO PIZARRO, 2012, p. 33-34).

A mulher que anda bem na sua frente, com a testa marcada, continua gravemente doente. Essa marca identifica que pertence a um grupo étnico do sul. [...] Apesar da situação em que estão, algumas enotando um cântico. Outros deslizam na divisão dos lábios apenas um murmúrio repetido, como aqueles ensinados na oração de manhãs e lamentos funerários. [...] Eles embarcam no grande navio, ela e as outras. Enquanto caminhava no convés, Wanwe descobre vigas altas com imensos panos pendurados e gravatas de um material muito diferente daquele usado na vila. O chão é duro, com lascas que às vezes estalam nos dedos dos pés e nas solas dos pés. E há pragas, cheiros muito ruins por aí. ARROYO PIZARRO, 2012, p. 33-34, tradução minha).

As narrativas afrodiaspóricas em *las Negras* evocam presenças ancestrais de mulheres negras africanas escravizadas ainda crianças de diferentes lugares e etnias. Traz as presenças daquelas que, mesmo diante das violências e brutalizações do sequestro/cativeiro, reuniram energias e estratégias para gritar por sua liberdade. Essas experiências traumáticas são refletidas tanto no nível da enunciação quanto na própria narrativa:

[...] Por alguna razón, durante el camino de tránsito desde la aldea hasta la playa, ha sido lastimada en el ojo derecho. El ojo duele mucho y le supura. Nota que hay barandas desde donde se puede extrañar la costa, oler el mar, probar los chasquidos de ola. ARROYO PIZARRO, 2012, p. 32-33).

[...] Por alguma razão, durante o caminho de trânsito da aldea para a praia, ela foi ferida no olho direito. O olho dói muito e supura. Observa que existem grades de onde você pode perder a costa, cheirar o mar, experimentar os cliques das ondas. (ARROYO PIZARRO, 2012, p. 32-33, tradução minha).

Abarca diferentes tipos de relatos que vão desde a mulher negra escravizada ainda jovem àquelas separadas de seus filhos/as e companheiros¹⁶⁰. Nesse caso, ao compartilhar as experiências, a voz narrativa entrelaça memórias traumáticas, o que permite o reencontro de diferentes gerações de mulheres. Em larga medida, combina memórias e relatos históricos da investigação de Yolanda Pizarro feita sobre a história das mulheres negras em Porto Rico:

[...] Wanwe y las otras observan la escena intentando identificarla. ¿Será de las cazadoras amarillas del norte, de las costureras azules del sur? ¿Acaso las bailarinas rojas del oeste? ¿Cuántos hijos tendrá, cuántas veces habrá jugado? ¿Habrá usado máscaras en las guerras contra los imperios o en las reyertas de aldea? (ARROYO PIZARRO, 2012, p. 57).

[...] Wanwe e os outros assistem a cena tentando identificá-la. Serão as caçadoras amarelas do norte, as costureiras azuis do sul? Os dançarinos ocidentais vermelhos? Quantos filhos ela terá, quantas vezes ele terá brincado? Terá usado as máscaras em guerras contra impérios ou em brigas em aldeias?. (ARROYO PIZARRO, 2012, p. 57, tradução minha).

De acordo com Roland Walter (2015, p.16), esse gesto constitui a “poética-política das escritas” de intelectuais negras diaspóricas e os assentamentos de resistência. Esta “poética-política traduz uma atitude descolonizadora no sentido de problematizar a memória distorcida, falsificada e silenciada pelos diversos discursos hegemônicos”. Enfim, segundo o pesquisador, “o trauma da dupla brutalização de pessoas e do espaço e seus efeitos”. [...] No se vislumbra el espíritu de los rituales de río, ni el paso por la compuerta del Portero, ni la pintura de rojo para la danza. (ARROYO PIZARRO, 2012, p. 31).

Diante disso, por sua vocação político-epistêmica insurgente, concebida para encenar outros imaginários e confrontar os relatos disseminados como oficiais, *las Negras* traz à tona a história do tráfico transatlântico de escravos e, ao mesmo tempo, recupera histórias de mulheres negras escravizadas no espaço caribenho. Ao funcionar como uma narrativa suplementar, ainda insiste na resistência dessa mulheres, o que promove uma ruptura no discurso da historiografia tradicional em Porto Rico.

Nesse sentido, na trilogia *las Negras*, a autora caribenha e seu projeto intelectual parte do princípio de que é preciso levar em consideração o destacado papel que as

¹⁶⁰Segundo nos conta bell hooks (2015, p.15), “Ruth e Jacob Weldon, um casal africano que experienciou os horrores da passagem da escravatura, viram “mães com bebês em seus seios vilmente marcados e com cicatrizes, de tal forma que parecia que o próprio céu podia ferir os algozes infernais com a desgraça que eles tão ricamente mereciam”.

mulheres africanas e negras exerceram no contexto da escravização colonial em Porto Rico, evidenciando o profundo engajamento de nossas ancestras nos movimentos de insurgência.

Por meio de uma série de cenas curtas e precisas que trazem à tona relatos dramáticos dos porões dos navios negreiros (*owba cocoo*). Muitas mulheres negras choravam a dor e resistiam à tortura, mesmo com seus corpos marcados a ferro pelo branco escravista. No nível da enunciação, podemos observar a presença de uma voz narrativa carregada de dor, sofrimento e ressentimento. “Depois de marcados a ferro, todos os escravos eram desnudados de todas as roupas”. (hooks, 2015, p. 15). Observe outro trecho do conto *Wanwe*:

[...] Cabeza abajo y amarrada también de las manos, varios hombres colaboran para lanzarla al mar. [...] La escena muta. El capitán arroja al mar a una mujer que ahora sí grita con pánico. [...] De repente Wanwe hace contacto visual con ella, ojos míos con ojos suyos, justo antes de verla hundirse. El océano se la traga. (ARROYO PIZARRO, 2012, p. 57).

[...] Cabeça baixa e também amarrada pelas mãos, vários homens colaboram para jogá-la ao mar. [...] a cena muda. O capitão joga uma mulher no mar que agora grita de pânico. [...] De repente Wanwe faz contato visual com ela, meus olhos com os dela, pouco antes de vê-la afundar. O oceano a engole. (ARROYO PIZARRO, 2012, p. 57, tradução minha).

Devo assinalar ainda que as experiências traumáticas compartilhadas em *las Negras* possuem correspondências com outras considerações feitas por bell hooks (2015, p. 16). Dessa maneira, a intelectual afro-americana acrescenta que “das mulheres africanas e dos homens a bordo nos navios negreiros foram apenas o estágio inicial de um processo doutrinado que iria transformar os seres humanos africanos livres em escravizados/as”. Para hooks, mencionando a escravização colonial nos Estados Unidos, uma parte fundamental da dominação colonial “esclavagistas era efetivamente transformar a personalidade africana a bordo dos navios de tal modo que os homens e mulheres tratados/as como escravos se tornassem corpos “dóceis””. (hooks, 2015, p.16, grifos da autora).

Num jogo articulado de entendimento, nesse emaranhado entre poder-saber, controle e destituição da existência do outro, não se pode esquecer as afirmações Michael Foucault (1997) e Homi Bhabha (1998), incorporadas as considerações feitas pela feminista afro-americana bell hooks (2015), assim como de uma passagem do primeiro conto.

No segundo conto *Matronas*, conhecemos a história da personagem africana *Undraá*, submetida a essa relação poder, controle do corpo e destituição da existência do ser. Forçada a manter relações sexuais com homens brancos, recusando e resistindo esse tipo de brutalização, ela e outros/as colocaram fim à sua própria vida. “[...] concluimos que lo mejor es morir, antes que humilharnos al opresor... en práctica del suicidio”. (ARROYO PIZARRO, 2012, p. 75). É a personagem ancestral Ndizi quem nos narra essa trajetória de resistência de Undraá:

[...] Menciono el caso de Undraá, forzada a coabitar con todo los hombres blancos de la não en la que viajamos desde en continente hasta islã, mujer conocedora del mar y sus espécies por vivir tantos anos siendo parte del grupo de pescadoras amarillas. Esperá estar altamar, cerca de los niños de tiburanes. Se lanzó a las aguas... (ARROYO PIZARRO, 2012, p. 76)

Menciono o caso de Undraá, forçado a conviver com todos os homens brancos do não em que viajamos do continente para a ilha, uma mulher que conhece o mar e suas espécies por viver tantos anos fazendo parte do grupo de pescadores amarelos. Espere estar no mar, perto dos filhos dos tubarões. Ele se jogou nas águas. (ARROYO PIZARRO, 2012, p. 76, tradução minha).

Em outro momento do referido conto, é a própria Ndizi quem sofre os extremos da violência e terror praticados pelos brancos na violação dos corpos negros femininos. Nesse caso, ela mesma narra os episódios de brutalizações física e psicológica. Os relatos de separação familiar, violência física e psicológica, privação de liberdade e exploração são elementos recorrentes nas narrativas. Essas histórias são contadas com o intuito de resgatar a memória coletiva, conscientizar sobre a injustiça e confrontar os legados do passado. Apesar disso, eram momentos em que afloravam as tentativas de insurgência:

[...] Siempre presto atención al rostro de vitalidad o cansancio de aquellos que entran al cuerpo de una mujer sin su permiso, Fray Petro. Así me topé ante el rostro invadido de éxtasis del sereno de la otra cárcel, una tarde en que acabava de forzarme. **No respetó siquiera que la sangre de ochún se me estaba resbalando por los muslos de mis días lunares.** Cerró los ojos por un segundo, vaciado. Segundo que bastó para darme cuenta que estaba solo... que me tomaría poco esfuerzo. Echó la cabeza hacia atrás en un gesto de arrombamiento por su ejaculación y se distrajo. Lo mordí. Llevé mis dientes hasta su glande y apreté virulenta, como los cerdos rabiosos. En principio intento dar un golpe. Acto seguido cayó desorientado y herido, con gran dolor. Mientras se agarraba desequilibrado y gimiente en el suelo, retiré las llaves de la reja de su pantalón, abrí el cerrojo, volví a cerrarlo y fui una por una por el resto de las celdas. Liberé a ladinos, cimarrones y nativos. Y a las comadronas que vienen luchando conmigo. (ARROYO PIZARRO, 2012, p. 85, grifos meus).

Presto sempre atenção ao rosto de vitalidade ou fadiga daqueles que entram no corpo de uma mulher sem a permissão dela, Fray Petro. Então, me deparei com o rosto cheio de êxtase do sereno da outra prisão, uma tarde em que acabei de me forçar. **Ele nem respeitou que o sangue de Ochun estava escorregando pelas minhas coxas nos meus dias lunares.** Ele fechou os olhos por um segundo, esvaziado. Segundo, bastava perceber que eu estava sozinho ... que seria preciso pouco esforço. Ele jogou a cabeça para trás em um gesto de humilhação por causa de sua ejaculação e ficou distraído. Eu o mordi. Eu trouxe meus dentes para sua glândula e apertei virulentamente, como porcos raivosos. Em princípio, eu tento bater. Ele então caiu desorientado e magoado, com muita dor. Enquanto segurava desequilibrado e gemia no chão, tirei as chaves da grade de suas calças, abri o ferrolho, fechei novamente e fechei novamente uma a uma pelo resto das celas. Liberei ladinos, quilombolas e nativos. E para as parteiras que vêm lutando comigo. (ARROYO PIZARRO, 2012, p. 85, grifos meus).

Em resumo, das agruras da escravidão, com cenas de estupro e outros tipos de violência, há várias narrativas trágicaspartilhadas pela voz narrativa que se move em torno da degeneração do ser (GLISSANT, 1990). Dada à opressão sexista, essas cenas sublinham/reforçam a vulnerabilidade de mulheres africanas e negras escravizadas pelo regime colonial. É importante ressaltar que a representação da dor e do trauma nas narrativas não se trata apenas de uma exploração do sofrimento de nossas antepassadas, mas, sim, de uma forma de dar voz às experiências vividas e reconhecer a humanidade delas.

Fica evidente como essas mulheres foram exploradas sexualmente, inclusive nos períodos mais sensíveis à dor: “[...] **Ele nem respeitou que o sangue de Oxum estava escorregando pelas minhas coxas nos meus dias lunares**”. (ARROYO PIZARRO, 2012, p. 85, grifos meus). Elas eram submetidas a abusos sexuais, violência e coerção, sendo consideradas propriedades dos seus donos e sem poder de consentimento ou agência sobre seus corpos. No entanto, de alguma maneira, *las ancestras* Ndizi, Undraá e *Wanwe* jamais aceitaram passivas qualquer violência, pois conseguiram se mover para além das dores:

[...] Enquanto segurava desequilibrado e gemia no chão, tirei as chaves da grade de suas calças, abri o ferrolho, fechei novamente e fechei novamente uma a uma pelo resto das celas. Liberei ladinos, quilombolas e nativos. E para as parteiras que vêm lutando comigo. (ARROYO PIZARRO, 2012, p. 85).

Em virtude de seu conteúdo, essas e outras passagens dos contos revelam toda a perversidade do colonialismo na América Latina e no Caribe hispânico. Todavia, nelas, podemos visualizar que os discursos sexistas e racistas das historiografias consagradas

sofrem rasuras e contestações poderosas, especialmente, pelas vozes de escritoras e intelectuais negras diaspóricas latino-americanas e caribenhas. Obviamente, ao assumirem esse lugar de fala, essa produção do conhecimento se torna ainda mais desafiadora e revolucionária.

Essa produção de conhecimento de escritoras e intelectuais negras latino-americanas e caribenhas é radical e revolucionária, pois busca dismantlar “a colonialidade do poder, do saber e do ser” (QUIJANO, 2000; MALDONADO-TORRES, 2016), construindo um ponto de vista crítico para instaurar uma ruptura com os discursos dominantes. Elas reviram os arquivos da escravidão e diversificam as fontes, buscando perspectivas diversas e alternativas que desafiem os discursos dominantes.

A recorrer a outras fontes historiográficas, Yolanda Pizarro reafirma as críticas feitas por outras intelectuais negras diaspóricas, entre elas, Lélia Gonzales (1988), Sueli Carneiro (2011), bell hooks (1996, 2015), Angela Davis (2016), acerca dos discursos de objetificação e desumanização dos corpos negros femininos, tendo em vista o imaginário social produzido quanto ao suposto consentimento sexual das mulheres negras escravizadas. Nesse diálogo entre intelectuais negras diaspóricas, recupero dois gestos críticos:

[...] as mulheres negras foram sempre vistas pelo público branco como sexualmente permissivas, disponíveis e ávidas pelos assaltos sexuais de qualquer homem, negro ou branco. A designação de todas as mulheres negras como sexualmente depravadas, imorais e perdidas teve a sua raiz no sistema escravagista. As mulheres brancas e os homens justificaram a exploração sexual das mulheres negras escravizadas argumentando que elas eram as promotoras das relações sexuais com os homens. De tal pensamento emergiu o estereótipo das mulheres negras como sexualmente selvagens, e em termos sexuais uma selvagem sexual, uma não-humano, um animal não podia ser violado. (hooks, 2014, p. 39).

[...] Como mulheres, as escravas eram inerentemente vulneráveis a todas as formas de coerção sexual. Enquanto as punições mais violentas impostas aos homens consistiam em açoitamentos e mutilações, as mulheres eram açoitadas, mutiladas e também estupradas. O estupro, na verdade, era uma expressão ostensiva do domínio econômico do proprietário e do controle do feitor sobre as mulheres negras na condição de trabalhadoras. Os abusos especialmente infligidos a elas facilitavam a cruel exploração econômica de seu trabalho. As exigências dessa exploração levavam os proprietários da mão de obra escrava a deixar de lado suas atitudes sexistas ortodoxas, exceto quando seu objetivo era a repressão. (DAVIS, 2016, p.20).

Por isso mesmo, tal interpretação feita pela escritora negra porto-riquenha Yolanda Pizarro confere legitimidade às histórias de insurgência de nossas ancestrais e desfaz o mito passividade e/ou da fragilidade feminina negra. *La nueva literatura insurgente* “devolver el golpe en la lucha”. (ARROYO PIZARRO, 2013, p. 29). No entanto, para devolver o golpe, é difícil de acreditar que as nossas ancestras enfrentassem todo tipo de coerção para disciplinar seus corpos. Ademais, alguns trechos selecionados em *las Negras* exigem pausas e interrupções constantes na leitura:

[...] Las venas de alrededor del cogote de la mujer que ha intentado escaparse se tensan, parecen explotar, entonces ella babea. Siguen apretándola hasta que se desmaya, o su espíritu va a encontrarse con los bailadores poderosos de las puertas del inframundo. Wanwe quisiera tener la certeza de ese paso de portal hacia las esencias ancestrales, quisiera poder realizar alguna plegaria que diera luz al ánima encarnada hasta el ánima desmaterializada. (ARROYO PIZARRO, 2015, p. 16).

As veias ao redor do pescoço da mulher que tentou escapar tensa parecem explodir, depois ela baba. Eles continuam apertando até que ela desmaie, ou seu espírito vai encontrar os poderosos dançarinos nos portões de outro mundo. Wanwe gostaria de ter a certeza desse portal em direção às essências ancestrais. Gostaria de poder realizar alguma oração que daria luz à alma encarnada e à alma desmaterializada. (ARROYO PIZARRO, 2015, p. 16).

Quanto à organização geral da obra, as dedicatórias e citações que figuram no início de *las Negras* são reveladoras do projeto teórico-político e intenções epistêmicas da práxis intelectual negra de Yolanda Pizarro. A concepção gráfica e sua interface, todos os elementos discursivos que antecedem os contos, reclamam e tematizam “la visibilidad histórica de las mujeres esclavas”.

Este libro aporta a la valoración y reconocimiento de los trabajos ejercidos por las mujeres negras esclavas en Américas: comadronas, yerberas, sobadoras, nodrizas, santiguadoras, cuenteras, sirvientas, cocineras, ordeñadoras de vacas, etc. además, se visibiliza las luchas de resistencias de heroínas en papeles protagónicos. (RAMOS ROSADO, 2013, p. 18).

Em interlocução direta, a capa do livro traz a fotografia de uma mulher negra com mãos nos ouvidos, tangenciando um debate fortíssimo acerca da relação existente entre silêncio-voz-corpo negro feminino e contexto histórico. De outro lado, o gesto parece uma reação forte às narrativas ditas oficiais sobre história colonial nas Américas. Da mesma forma, o silêncio imposto às mulheres africanas e negras têm raízes profundas no legado da escravidão, em que suas vozes e experiências eram frequentemente

apagadas e suas vidas eram controladas e manipuladas por estruturas de poder dominantes.

Nesse contexto, retomo uma questão tratada acerca da práxis intelectual negra e os assentamentos de resistência, cujo interesse é compreender outros elementos da obra, a introdução de novas possibilidades técnicas e gráficas instituídas. Contra a perspectiva eurocentrista de produzir conhecimento, sem dúvida, a imagem da capa, o título e a autoria promovem uma alteração radical na lógica do poder/saber inscrita pelo colonialismo.

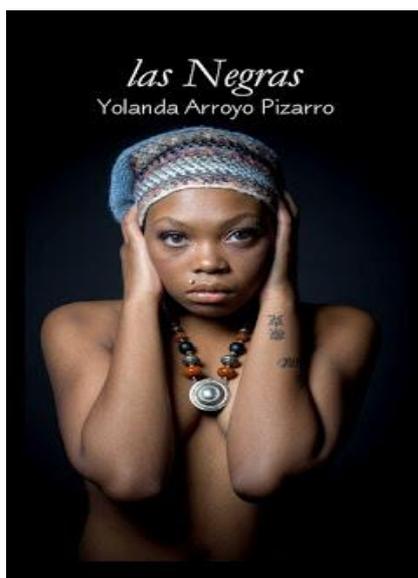


Figura 01: Capa da obra *las Negras* editada em 2012

Fonte: <http://narrativadeyolanda.blogspot.com/2012/06/las-negras-una-denuncia-la-historia.html>

A capa, o título, a autoria e os demais elementos técnicos surgem como um mecanismo teórico-prático poderoso da práxis de intelectuais negras diaspóricas. Como objeto estético-político, como corpo-gesto-linguagem, opera-se uma questão conceitual das composições das epistemologias negras insurgentes, das epistemes negras assentadas, dos assentamentos de resistência. Na capa, faz coincidir no mesmo espaço texto, imagem e o projeto intelectual político-epistêmico insurgente que é uma expressão que combina elementos de política, epistemologia e insurgência negra. A capa tem o potencial de desafiar estruturas de saber-poder, ao mesmo tempo, em que a imagem celebra as histórias e os legados de luta e resistência de mulheres africanas e negras nas Américas.

A capa do livro também questiona as formas tradicionais de conhecimento e aponta a novas perspectivas e abordagens epistemológicas, evidenciando uma postura radical comprometida com a reconstrução do conhecimento como uma forma de

resistência. Enquanto face visível do livro, a Capa assume um papel privilegiado na comunicação com o público-leitor, associada a um texto e a um período histórico específico.

É necessário reiterar que a fotografia de uma mulher negra na capa de um livro compõe um extraordinário enfrentamento às epistemologias dominantes. Ao apagamento sistemático feito pela “colonialidade do poder” (QUJANO, 2010) que resultou no silenciamento histórico sobre nossas ancestras, saberes e epistemologias negras, derivando daquilo que Sueli Carneiro (2005) conceituou como epistemicídio.

Da mesma maneira, essa negação da voz e do corpo das mulheres negras está enraizada no racismo estrutural e na interseção de opressões, como o sexismo e a misoginia. A capa também lembra como o corpo negro feminino foi, frequentemente, objetificado, hipersexualizado e fetichizado, o que contribuiu para sua desumanização. No entanto, apesar dessas opressões históricas, as mulheres africanas e negras encontraram formas de reivindicar suas vozes e corpos. Também destaca a luta contra o silenciamento, contando suas próprias histórias.

Daqui se pode pensar que o trabalho de criação de uma obra de autoria de uma intelectual negra diáspora é constituído de muitos recursos, servindo para acentuar visibilidade ao tema: referências visuais, formato do texto, entre outros. Assim proposta, acompanha por esses significados, Arroyo Pizarro assina uma dedicatória-denúnciae, de forma irônica, provoca os historiadores acerca de silenciamento histórico sobre nossas ancestras nas narrativas sobre a escravidão colonial em Porto Rico: “[...] por **habernos dejado fuera**. Aquí estamos de nuevo... cuerpo presente, color vigente, **declinándonos a ser invisibles**... rehusádonos a ser borradas. (ARROYO PIZARRO, 2012, p. 4, grifos meus).

É, sobretudo, a partir desse discurso provocativo, “por habernos dejado fuera”, que Yolanda Pizarro cita a obra do historiador portoriquenho Guillermo A. Baralt: *Esclavos rebeldes. Conspiraciones y sublevaciones de esclavos em Puerto Rico (1795-1873)*. Embora recupere fatos históricos relevantes, a obra histrográfica *Esclavos rebeldes* apresenta lacunas significativas quanto aos relatos sobre insurgências protagonizadas por mulheres africanas e suas descendentes escravizadas na ilha caribenha. Segundo Yolanda Pizarro (2012, p. 24), isso ocorreu “[...] porque los historiadores han centrado sus investigaciones en las rebeliones realizadas por los esclavos y hombres negros”.

De outro lado, o prefácio da obra é escrito por Marie Ramos Rosado, cujo título é *Exordio a Las Negras. las Negras* é uma “cuestion de gênero y raza”, pois “la historia

puertorriqueña como la universal ha sido narrada desde una óptica patriarcal”. (RAMOS ROSADO, 2012, p.17-18). No livro, Yolanda Pizarro decide [...] “a través de lá ficción hacer visible a todas as mujeres negras y destacar las aportaciones que han realizado para la humanidad, pues aún no parecen reconocidas”. (RAMOS ROSADO, 2012, p.17-18).

Dessa ótica, ainda de acordo com Marie Rosado, nos relatos de Wanwe, Matronas e Saeta, “aporta a la valoración y reconocimiento de los trabajos ejercidos por las mujeres negras esclavas en América”. Ademais, “se visibiliza las luchas de resistências de estas heroínas negras en papeles protagónicos”. (RAMOS ROSADO, 2012, p.18). A par das anotações de ordem estética e conceitual, ainda cumpre destacar o título da coletânea. Grafado em letras minúsculas e maiúsculas, o título é a síntese precisa das narrativas, pois estabelece vínculos com informações textuais e extratextuais em *las Negras*. Ele acrescenta todas as inferências necessárias para a construção do significado global.

O título é um fator estratégico da articulação do texto-imagem, pois, quando lido em primeiro plano, orienta a interpretação. Entre silêncio, voz e corpo negro feminino, o título é uma chave de decodificação das narrativas, bem como proporciona uma compreensão quanto ao silenciamento articulado pela historiografia tradicional acerca história das mulheres negras e africanas na diáspora.

Do ponto de vista da produção, é escrito em artigo definido em espanhol “*las*” minúsculo, seguido da consoante “N” em maiúscula: *las Negras*. Organiza uma estratégia a serviço das intenções político-epistêmicas da práxis intelectual negra de Yolanda Pizarro. Sob formulação concisa, funciona como uma micronarrativa de ação política, pois oferece um quadro semântico que relaciona apagamentos e opressões históricas. Sem me perder num horizonte de análise, quero ir além do título e ampliar essa discussão de como subverter a linguagem para instaurar o nosso lugar de existência e humanidade, uma vez que a palavra *Negra* ganha ênfase, pois está grafada com a letra inicial maiúscula. O sentido de escrever o próprio nome. Ser capaz de escrever o próprio nome tem significado: uma forte conotação simbólica. De se reconhecer existindo na própria escrita.

A letra “N”, o nome em maiúscula *Negra* confere direito às nossas existências: vozes, corpos, histórias, memórias e epistemologias. Um modo de ser e de estar no mundo próprio. Busca-se enfatizar a centralidade e o poder da identidade negra

feminina, rompendo com a invisibilização e a marginalização impostas pela dominação colonial.

Essa desobediência ao padrão linguístico instituído pelo opressor colonial (o que pode ser grafado em letra minúscula /maiúscula), o qual promoveu o desaparecimento de tantas línguas, etnias e culturas africanas, articula o enfrentamento a um sistema, a normas, regras e leis impostas. Isso gera intervenções políticas e “insurgências epistêmicas”. (WALSH, 2008). Ao usar a letra maiúscula, busca-se devolver a dignidade e o reconhecimento negados às pessoas negras ao longo da história. É uma forma de reivindicar o direito de contar suas próprias histórias, refletindo as mudanças nas percepções e nas lutas por igualdade e justiça.

Quanto à língua, a autora afro-americana bell hooks considera que é uma forma de ação e de participação política, pois “a aprender a reivindicar a língua como um lugar onde nós fazemos de nós mesmos sujeitos”. (hooks, 2008, p. 857-858). Hooks orienta que é fundamental “fabricar um espaço para produção cultural alternativa e epistemologias alternativas – diferentes maneiras de pensar e conhecer que foram cruciais para criar uma visão de mundo contrahegemônica”. (hooks, 2008, p. 860).

Em diálogo entre bell hooks (2008) e Yolanda Pizarro, a subversão da linguagem pode restituir e garantir a voz e o lugar de fala da práxis de intelectuais negras diaspóricas e os assentamentos de resistência. Esse movimento pode desencadear nossas paisagens epistêmicas, e, ao mesmo tempo, como sugerem as autoras, ensinar novas gramáticas.

Por outro invés, vou insistir na relação língua, dominação e insurgência, colocando em sintonia o conto *Matronas*, personagem africana Ndizi, com o que as críticas de bell hooks sobre linguagem. Para ela, é fundamental pensar o trauma de nossos/as ancestrais terem sido serem forçados/as a “testemunhar sua língua se tornar sem sentido pela cultura européia colonizadora, onde vozes julgadas estrangeiras não poderiam ser faladas, eram línguas fora da lei, fala renegada”. (hooks, 2008, p.858). E analisa:

[...] Eu penso agora no pesar de africanos deslocados “sem casa”, forçados a habitarem um mundo onde eles viam pessoas como eles mesmos, sob a mesma pele, a mesma condição, mas que não tinham uma língua compartilhada para falar um com o outro, que precisaram da “língua do opressor”.[...] Quando imagino o terror de africanos a bordo de naviosnegreiros, em conjunto para leilões, habitando a desconhecida arquitetura das plantações, eu considero que esse terror se estende além do medo da punição, que isso consiste também na

angústia de ouvir uma língua que eles não poderiam compreender. (hooks, 2008, p. 858).

Forçada a deslocar-se por diversos lugares no espaço colonial caribenho, a personagem africana Ndizi foi submetida a várias situações de violência, opressão e dominação. Ao usar a língua de forma criativa e estratégica, em contato com outros povos, etnias e culturas, isso fez com que ela tivesse que aprender outras línguas. Estrategicamente, *la ancestra* usou a língua para desenvolver modos de sobrevivência/resistência e estabelecer laços de convivência com outros/as na mesma condição.

No fragmento, é possível concluir que Ndizi falava várias línguas, inclusive o que bell hooks chama de “língua do opressor”. Assim sendo, ela se comunicava em castellano, francês, inglês e etc. No entanto, o deslocamento e o convívio com outros/as escravizados/as, também permitiu aprender algumas línguas africanas: congolês, *wolof* e *Igbo*.

[...] hay otras que llegan a mi mente en otras lenguas, depediendo la cantidad de tempo que haya pasado em algunas plantaciones rodeada de gente de otras castas. También recuerdo palabras em castellano: las nanas cantadas a los hijos de los amos, las recetas aprendidas em el español, las especias del mercado de confección, las oraciones de los santísimos cristianos. [...] Además sé um poco de la lengua de los nativos, aquellos blancos llaman taínos y que escasean. [...] puedo recitar algo así como um himno entonado por los holandeses, um tipo de cántico em el que desprecian a la tierra denominada Francia. (ARROYO PIZARRO, 2012, p. 66).

há outras que me vêm à mente em outras línguas, dependendo da quantidade de tempo que passei em algumas plantações cercadas por pessoas de outras etnias. Também me lembro das palavras em espanhol: as cantigas de ninar aos filhos dos senhores, as receitas aprendidas em espanhol, as especiarias do mercado de roupas, as orações dos santos católicos. [...] Além disso, conheço um pouco da língua dos nativos, os brancos chamam Taínos e já escassas. [...] eu posso recitar algo como um hino entoado pelos holandeses, um tipo de música no que despreza a terra chamada França. (ARROYO PIZARRO, 2012, p. 66).

No trecho recortado, temos uma noção da quantidade de estratégias de sobrevivência/resistência desenvolvidas por mulheres negras africanas escravizadas no Novo Mundo. No caso da personagem Ndizi, construiu-se um amplo repertório linguístico composto pelas línguas Ioruba, Wolof, Congolês, Igbo, Francês, Inglês, Castellano, entre outras, além de também conhecer um pouco a língua dos nativos da ilha

em que a mantiveram escravizada: “[...] aquellos que los blancos llaman taínos y que escasean”. (ARROYO PIZARRO, 2012, p. 66).

De fato, para hooks, aprender a “língua do opressor” era uma maneira de nossos/as ancestrais “começarem a recuperar seu poder pessoal dentro de um contexto de dominação” e subalternização. (hooks, 2008, p.859). Assim, muitas vezes desafiando as normas, a língua desempenhar um papel fundamental na transmissão de conhecimento e sabedoria ancestral. Nessa percepção, estava a compreensão de que “a intimidade” entre eles/as poderia ser “restaurada” ao encontrar uma fala que poderia ser “compartilhada”. Por outro lado, também se formava uma “cultura de resistência que tornaria possível a recuperação do trauma da escravidão”. Todavia, podemos prosseguir um pouco mais com esse debate:

[...] Eu penso nas pessoas negras se encontrando num espaço longe das culturas e línguas diversas que as distinguiam umas das outras, forçadas pelas circunstâncias a encontrar maneiras para falar umas com as outras em um “novo mundo” onde a negritude ou a escuridão da pele, e não a língua, poderia tornar-se o espaço de ligação. [...] De que modo descrever o que deve ter sido para os africanos, cujas ligações mais profundas foram forjadas historicamente no espaço da fala compartilhada, serem transportados abruptamente para um mundo onde o verdadeiro som da língua materna não tinha sentido... [...] Necessitando da língua do opressor para falar uns com os outros, eles não obstante também reinventavam, refaziam essa língua de tal modo que ela falaria além das fronteiras da conquista e da dominação. (hooks, 2008, p. 859).

De acordo com hooks, a “fala compartilhada” permitia que uma “cultura de resistência” contra o regime colonial através de fugas em massa, levantes e formação de cimarronajes fosse criada. Por meio da língua, fortaleciam os laços comunitários e estimulavam um senso de pertencimento e continuidade. Em outro momento do conto *Matronas*, a personagem africana Ndizi releva como essa “intimidade” poderia ser restituída:

[...] los negros mandigos salieron del mar una tarde mientras me encontraba haciendo trabajos em la playa, caminho al trapiche Segovia. Eran negros fugados que se habían lanzado de la embarcación antes de atracar en puerto. [...] no soy de la casta de los mandingos, pero certo tipo de lealtad me hizo no desejarles y fungí como traductora ya que vários no entendían el idioma de los amos. Aunque no soy ladina lo entendo a la perfección. (ARROYO PIZARRO, 2012, p. 68).

[...] os mandigos negros deixaram o mar numa tarde, enquanto eu trabalhava na praia, caminhei até o trapiche de Segóvia. Eles eram negros fugitivos que haviam saído do barco antes de atracar no porto. [...] eu não sou da casta dos Mandingos, mas certo tipo de lealdade me

fez não descartá-los e trabalhei como tradutora, pois vários não entendiam a linguagem dos senhores. Embora eu não seja ladina, eu entendo perfeitamente. (Tradução minha).

Quanto a isso, hooks acrescenta outra questão revelante sobre as redes de afeto e vínculos afetivos constituídos através da língua. Nessas trocas, os “povos negros escravizados” poderiam encontrar de novo uma maneira de refazer o sentido de comunidade, e um significado para recriar uma “solidariedade política” necessária para resistir/existir. (hooks, 2008, p. 859). *Las ancestras* Jwaabi e Tshanwe pertencem a culturas africanas distintas, mas, apesar disso, elas criam mecanismos de solidariedade para se comunicar:

[...] Tampoco conocía la lengua de aquellos que llamaban taínos y cuya lengua parecía ser tan necesaria para la cocción de alimentos... Mucho menos entendía el lenguaje nativo de Jwaabi, ni el de los demás sirvientes... puesto que casi todos venían de etnias diferentes dispersadas en el gran continente. (ARROYO PIZARRO, 2012, p. 37)

[...] Ele também não conhecia a língua daqueles que se chamavam Tainos e cuja língua parecia ser tão necessária para cozinhar comida... Muito menos ele entendia a língua nativa de Jwaabi, nem a dos outros servos. .. já que quase todos eles vieram de diferentes etnias espalhadas pelo grande continente. (ARROYO PIZARRO, 2012, p. 37, tradução minha).

Por meio do aprendizado da língua, mulheres e homens poderiam compartilhar os traumas, o medo, o desamparo, a dor, a revolta, o desenraizamento, a esperança, dentre outros afetos, para vencer atos de extrema violência e terror. Poderiam vencer sobressaltos de estranheza, de desconforto, agressões à subjetividade pelas forças tirânicas coloniais. Estabelecer modos e relações de cuidado. No contexto descrito no conto, estabelecer modos de cuidado envolvia reconhecer experiências específicas entre mulheres africanas, necessidades e desafios, assim como criar ambientes para apoio emocional, física e espiritual. Nesse registro, observamos como essas tramas de cuidado e afetos eram constituídas:

[...] en los festines de música wolof, tuareg, bakongos, malimbo y los egba. Las noticias siguieron corriendo em cantatas a los balimbe, ovimbundu y el resto. Todas las que somos del Congo, y las somos de Seke o de Cabindala. *Let us breed na army*. Hagámonos un ejército. [...] El problema de los que oprimen [...] no es la opresión em sí, es la subestimación que hacen del oprimido. (ARROYO PIZARRO, 2012, p. 83, grifos da autora).

[...] nos festivais de música Wolof, Tuareg, Bakongos, Malimbo e Egba. As notícias continuaram em cantatas para o Balimbe, Ovimbundu e o resto. Todos nós do Congo e somos de Seke ou Cabindala. Vamos criar um exército. Vamos nos tornar um exército.

[...] o problema de quem oprime não é a opressão em si, é a subestimação que eles fazem dos oprimidos. (ARROYO PIZARRO, 2012, p. 83, tradução minha).

Antes de alcançar a última etapa dessa reflexão, *las Negras* ainda explora o papel das mulheres negras escravizadas como parteiras. Para tal, a personagem Ndizi desempenha essa função estratégica na resistência ao colonialismo. Em verdade, somos levados ao universo dos assassinatos praticados por mães escravas e escravas parteiras para livrarem seus filhos recém-nascidos do cativeiro e da violência. Em meio às condições desumanas e opressivas em que viviam, algumas mulheres escravizadas foram levadas a tomar medidas extremas para proteger seus filhos do cativeiro e da violência. Esses atos de resistência eram uma resposta desesperada diante da realidade da escravidão, em que as famílias eram frequentemente separadas e os filhos nascidos de mães escravas se tornavam propriedade dos donos.

Impedidas de exercer a maternidade, expostas “à desvalorização da natureza feminina negra”, (hooks, 2014, p.39), muitas escravas faziam abortos ou assassinavam seus/suas filhos/as recém-nascidos/as. Naquela situação, os filhos significavam aumento da mão-de-obra escravista. Muito cedo, segundo Mott (1979), as crianças eram obrigadas a desempenhar alguma atividade. Esses assassinatos de crianças são um reflexo das profundas injustiças e crueldades da instituição da escravidão, que negava a humanidade e os direitos básicos das pessoas escravizadas. É fundamental entender a complexidade dessas situações e lembrar que a escravidão foi um sistema de violência estrutural que afetou profundamente a vida de mulheres escravizadas.

E, por esta razão, visando interromper um ciclo de escravização com os recém-nascidos, a ancestral Ndizi (líder de revoltas, montins e fugas, entre outras insurgências), justamente, a outras parteiras e mulheres negras, traçavam outros destinos e tramavam artimanhas contra seus opressores. Essas artimanhas assumiram diferentes formas, desde estratégias de sobrevivência até a organização coletiva para lutar por mudanças sociais. Elas encontram maneiras de resistir, desafiar e subverter as estruturas de poder opressivas que as cercam.

À medida em que eram tolidas e interdidas de serem mães (interdidas de exercerem sua própria maternidade), submetidas apenas a função de amas-de-leite, Ndizi e outras mulheres africanas revolucionárias foram capazes de tomar decisões dramáticas. Numa das passagens mais violentas do enredo, a personagem-protagonista enfoca esses acontecimentos:

Los ahogo en el balde de recoletar placentas, padrecito. Presiono sus negras gargantitas con mis dedos y los sofoco. O les asfixio con sus cordones umbilicales, incluso maniobrando antes que salgan del vientre. La madre no se da cuenta, o lo prefiere, o lo ha pedido... suplicando en lengua desconocida para el blanco. El acto, que puede ser sutil, pasa desapercibido por el velador de recién nacidos, que vigila procurando la sobrevivencia del futuro esclavo. Lo burlo. Lo burlamos. Si no puedo hacerlo durante el parto, más tarde les doy de comer frutos contaminados con sangre de mujeres con el tétano de las cadenas. O recojo diarreas expulsadas con pujos de disentería y las mezclo en las comidas y purés. A veces coloco el mejunje sobre el pezón de mis tetas y los lacto. O deposito casabe sin humedecer cerca de sus amígdalas y obstruyo las narices. (ARROYO PIZARRO, 2012, p. 93).

Eu afogo no balde de coletas de placentas, pequenino. Pressiono as gargantilhas pretas com os dedos e os sufoco. Ou sufocá-los com seus cordões umbilicais, mesmo manobrando antes de deixarem a barriga. A mãe não percebe, prefere, ou pediu ... suplicando em um idioma desconhecido do alvo. O ato, que pode ser sutil, passa despercebido pelo cão de guarda dos recém-nascidos, que zela pela sobrevivência do futuro escravo. Eu o provoco. Nós zombamos dele. Se não posso fazê-lo durante o parto, mais tarde dou-lhes frutos contaminados com sangue de mulheres com tétano em cadeia. Ou pego diarreia expelida com ofertas de disenteria e as misturo em refeições e purês. Às vezes, coloco os mexilhões no mamilo dos meus seios e os amamente. Ou deposito o casabe sem umedecer perto das amígdalas e entupir o nariz. (ARROYO PIZARRO, 2012, p. 93, grifos meus).

É uma antologia literária que assenta o projeto político da escrita feminina negra diaspórica. Das epistemologias negras caribenhas. Inscreve uma proposta estética, política e teórica da práxis intelectual negra caribenha Yolanda Pizarro. Funciona como estratégia produtiva dos assentamentos de resistência que proponho como um gesto teórico-crítico e metodológico para escutar, ler, sentir e interpretar textos de autoria negra feminina.

las Negras se encaixa no projeto teórico-político da *nueva literatura insurgente* da intelectual de Yolanda Pizarro em que se utilizam/combinam documentos históricos e ficção para reescrever a exploração das populações africanas no Novo Mundo. Em particular, a autora consegue de maneira magistral se tornar um dos referenciais epistêmicos para compreender/estudar a escravização das mulheres africanas e suas descendentes no Caribe hispânico.

No ensaio *La poética de la esclavitud*, Zaira Rivera Casellas (2011, p. 99) afirma que não há dúvida acerca de *las Negras* e outras obras de autoria negra em Porto Rico, porque “alterarían por completo nuestras interpretaciones de la literatura y la identidad nacional”. Además, contamos “con un corpus literario en el que las voces” de las

esclavas podem “brindar continuidade a uma memória histórica de los afro-puertorriqueños”. E completa:

[...] en la literatura puertorriqueña contemporánea percibo textos que nos permiten acceder, desde la ficción, a ese silencio para repensar la arbitrariedad de imágenes y valores que comparten las representaciones culturales de los miembros de la diáspora africana en las Américas y el Caribe. [...] centrada en las vivencias de la esclavitud, ha servido para esclarecer procesos sociales y culturales durante el periodo colonial y poscolonial en Estados Unidos, América Latina y el Caribe. (CASELLAS, 2011, p.99).

As narrativas Wanwe e Saeta retratam a resistência por meio da espiritualidade e das práticas tradicionais. As ancestrais são mostradas como guardiãs do conhecimento ancestral desde criança, mantendo vivas as tradições espirituais e culturais de seus antepassados africanos e comunidades. Evidenciamos como nossas ancestrais encontraram força e orientação em suas crenças e rituais, desafiando assim a dominação colonial e preservando sua herança cultural na luta pela sobrevivência no Novo Mundo. Já Matronas apresenta as mulheres africanas e negras como líderes e defensoras de suas comunidades. Elas assumem papéis de destaque nas lutas por liberdade, justiça e emancipação, mobilizando seus iguais e organizando resistência coletiva. Nesse sentido, as Matronas, por sua sabedoria ancestral e coragem, tornam-se referências e fontes de inspiração, liderando a resistência e a insurgência contra o domínio colonial.

Assim sendo, nas narrativas Wanwe, Ndizi e Tshanwe, abre-se espaço para diversidade epistêmica, fortalecendo a existência de outros arquivos. Nos contos, Arroyo Pizarro contesta o discurso histórico estabelecido, muitas vezes masculino, eurocêntrico e colonizador, que tende a silenciar suas vozes e ignorar suas contribuições. Ao antagonizar o discurso histórico, Casellas chama atenção que “es obvio que no podemos retroceder en el tiempo, ni mucho menos reclamar esas voces ausentes”.(CASELLAS, 2011, p. 99). Apesar das limitações, Arroyo Pizarro desafia a hegemonia do saber-poder e reivindica o direito de contar outras histórias. A autora resgata as vozes das mulheres africanas, negras, indígenas e de outras comunidades marginalizadas pelo discurso histórico tradicional.

Por meio de sua atuação como escritoras, ativistas, artistas e acadêmicas, elas trazem à tona histórias, memórias e experiências que foram omitidas ou distorcidas, Yolanda Pizarro, Conceição Evaristo, Mayra Santos-Febres, Esmeralda Ribeiro, entre outras vozes, foram um exército. “Hagámonos um ejército”. (ARROYO PIZARRO, 2012, p. 83).

5.3 Epistemes negras insurgentes em *Olhos d'água*

Esse fruto seco que tudo carrega
Elixir dos deuses e do diabo
Águas para o banho
Águas que matam a sede
É vida, é ventre

Quando pensam que morri
Renasço nas mãos de uma mulher

Ser cabaça, ser fértil
simples, discreta
suave, dura e impermeável
Reverberar o som com suas sementes.
(SOUZA, 2012, p. 32)¹⁶¹

Com nomes, formatos e funções ritualísticas diferentes nas religiões de matriz africana, a cabaça seria um dos objetos sagrados “de guardar, de reter no seu interior as mais diversas substâncias de origem sólida, vegetal ou líquida”. (PASSOS, 2008, p.23). Cuia, porongo, coité ou cuité, entre outros, “esse fruto seco que tudo carrega”, como diz a poeta negra brasileira Elizandra Souza, também faz parte dos assentamentos dos orixás.

De acordo com Passos, “quando se traduz o termo orixá de origem iorubá, que quer dizer cabaça-cabeça” mais precisamente, no signo cabaça, “encontra-se no sentido desta palavra fragmentos da grande complexidade que envolve o universo religioso de origem africana”. (PASSOS, 2008, p.23). Assim, quanto ao seu uso, possuindo designações diferentes, na cabaça, cabem os segredos da iniciação no axé e todos os mistérios da cura.

De corpo arredondado, na cabaça, além dos versos negro-brasileiros e outras oferendas literárias, cabem às folhas sagradas, os frutos, as raízes, as contas, os remédios de Obaluaiê, os ventos de Oyá, os mistérios, os preparos mágicos de Esú e Ossayin e as sementes. Cabem as narrativas de criação do mundo. Acredita-se que a energia vital ou espiritual está presente em todas as coisas, incluindo plantas, animais e elementos naturais. Nas palavras da ialorixá e escritora Mãe Stella de Oxóssi, a cabaça possui uma ligação à cosmogonia em que se fundamenta o Candomblé:

[...] No Orum, Oduduwa unida a Oxalá formavam um só orixá – Obatalá –, símbolo do casal mítico primordial, propulsor da ‘Criação’,

¹⁶¹Poema publicado no livro *Águas de cabaça* de Elizandra Souza. Dividido em cinco sessões, a coletânea possui 133 (cento e trinta e três) poesias. Cada parte da obra é prefaciada por uma escritora negra. Elizandra escolheu o poema *Fêmea- Fênix*, de Conceição Evaristo, como prefácio da primeira sessão.

existente nas cosmogonias de diferentes culturas. No princípio de tudo, quando não havia separação entre o que está em cima e o que está embaixo, Oxalá e Oduduwa viviam juntos dentro da **Cabaça-da-Existência**. Eles viviam muito apertados naquele local, tendo que dormir um em cima do outro. O que determinava quem dormiria por cima ou por baixo eram os sete anéis que eles possuíam. Oxalá sempre conseguia colocar quatro anéis e por isto tinha o privilégio de ficar por cima. Oduduwa se conformou com aquela situação por muito tempo, mas um dia ela disse que usaria os quatro anéis. Oxalá não aceitou e a luta entre o casal/irmão foi tão grande que **a ‘Cabaça’ se rompeu em duas metades**, ficando Oxalá na parte superior e Oduduwa na parte inferior. Estava rompida a união do casal primordial. O Orum (Céu) já não podia mais ser a ‘residência’ dos dois orixás. Outro local precisava ser criado. Olorum resolveu, assim, criar o Aiye (Terra)¹⁶². (Mãe Stella de Oxóssi, 2010, grifos meus).

Segundo Mãe Stella de Oxóssi, a cabaça é um artefato que possui sua cosmogonia e liturgia assentada na ancestralidade negro-africana, Cabaça-da-Existência. Nesse sentido, “É vida. É ventre”. (SOUZA, 2012, p. 32). É renascimento no ayê. É fertilidade. Cortada ao meio é *Igbá*, recipiente para realizar oferendas. Inteira, a cabaça é *Agbé*, instrumento musical utilizado pelos Ogãs nos toques e cânticos entoados nas cerimônias sagradas.

Nesse “fruto seco que tudo carrega”, nós preparamos os enredos-rituais misturados às oferendas aos orixás e, dentro dela, enegrecemos as palavras de significação ocidental: práxis, intelectual, feminismo e epistemologia. Na sua utilização ampla, “na cabaça cabe o que significa o mundo”, assim como tudo que pode ser ressignificado pelas vozes de assentamento. Cabaça-cabeça é o lugar da insurgência. (PASSOS, 2008, p.23).

Cabaça ritualística em que se revebera “os sons com as suas sementes”, onde se assenta à práxis intelectual de escritoras negras. Práxis intelectual negra e os seus assentamentos de resistência. (SOUZA, 2012, p. 32). Na cabaça, para além de somente enredos literários, colocamos as teorias e concebemos nossas epistemes negras insurgentes.

Logo, dos sentidos gerados com a cabaça, desse texto como fruto-semente, quero pensar como essa práxis de escritoras e intelectuais negras e os assentamentos de resistência podem se inscrever em narrativas de Conceição Evaristo. Nessa direção, seleciono dois contos que estão na obra *Olhos d’água* (2015): *Ayoluwa, a alegria do nosso povo* e *Olhos d’água* (título homônimo).

¹⁶²Um dos ensaios publicados por Mãe Stella de Oxóssi na sua coluna no Jornal *A tarde*. <http://mundoafro.atarde.uol.com.br/balaio-de-ideias-cosmogonia-yoruba/> acesso em 09 de junho de 2018.

A partir das narrativas mencionadas, busco refletir como produção de conhecimento de escritoras e intelectuais negras se tornam uma ferramenta epistemologia. Como as epistemes negras assentadas **i) restituem a nossa humanidade violada pela dominação colonial; ii) restabelecem o protagonismo de nossas existências; iii) reencantam o mundo.** Por fazer parte dos assentamentos, vou tomar a cabaça como um dos elementos criativos e mais pujantes dessa episteme.

Nos contos selecionados, a intelectual negra Conceição Evaristo reverencia o poder mítico feminino e a ancestralidade negro-africana. Contudo, em narrativas diferentes, evidencio como a ancestralidade e os poderes femininos restituem a nossa humanidade violada pela dominação colonial, bem como restabelecem o protagonismo de nossas existências.

No des-a-fio de trazer a concepção de mundo negro-africana, num movimento da resistência para uma existência, entre(laçando) agir/pensar, teoria-prática, vida e ancestralidade, Conceição Evaristo delinea uma práxis negra assentada que “son reflejo y manifestación de su insurgencia política que es [...] una insurgencia epistémica”. (WALSH, 2008, p. 134).

Ao trazer à tona essas narrativas, Evaristo evidencia como a ancestralidade e os poderes femininos são formas de restaurar a nossa humanidade violada pela dominação colonial. A autora honra a sabedoria e os conhecimentos transmitidos pelas mulheres que vieram antes de nós. Ao reconhecer e respeitar as vozes, ressalta como os poderes femininos simbolizam a força e os atributos específicos que as mulheres africanas negras trazem/trouxeram ao mundo.

Publicado também no volume 28, dos *Cadernos Negros* (2005), *Ayoluwa, a alegria do nosso povo* é narrativa que se assenta na sabedoria ancestral da tradição iorubá. É um conto que recupera histórias retidas nas memórias dos/as mais velhos/as e transmitidas oralmente aos mais novos/novas, baseada na tradição oral negro-africana presente nos itans, orikis, mitos, lendas e contos populares. Isso se torna perceptível em alguns narrativas já citadas: *Sabela*, *A menina do vestido amarelo* e *Regina Anástacia*.

Em *Ayoluwa, a alegria do nosso povo*, a compreensão da existência que se faz pela ancestralidade negro-africana, responsável por organizar os acontecimentos em um espaço-tempo específico. Isso tudo funda a visão de mundo e interfere nos destinos (Odus) não só dos/as personagens, mas, especialmente, de quem escreve a narrativa e quem interpreta. A partir dessa perspectiva, Conceição evidencia como estamos enredadas desde o nome.

Em *Ayoluwa*, a sabedoria ancestral negro-africana é resgatada pela voz narrativa e se manifesta não só através de nomes africanos dos personagens – como Ayoluwa, Amina, Kizzi, Masud, Malika, Sele e Bwerani, assim como é uma parte fundamental da feitura do enredo, organizado como se fosse uma lenda ou um conto africano. Aquelas lendas africanas, que, ao final, apresentam a esperança de novos tempos e exigem novas atitudes perante a vida.

Ao utilizar nomes africanos para os personagens, a voz narrativa traz à tona a importância da identidade e da conexão com as raízes ancestrais. Esses nomes carregam consigo significados, histórias e tradições que remetem à herança africana e reafirmam a presença e a influência dessa sabedoria ancestral na narrativa. Além dos nomes, a sabedoria ancestral negro-africana se manifesta por meio de símbolos, mitos, rituais e práticas culturais presentes na trama. Esses elementos trazem consigo conhecimentos profundos sobre a natureza humana, o relacionamento com o divino, a comunidade e a conexão com a terra.

Na narrativa, por meio do nascimento da menina *Ayoluwa*, assenta-se o princípio da continuidade, da relação entre passado e presente, alicerçada na ancestralidade negro-africana, assim como se destaca a resistência dos povos africanos e de seus descendentes na diáspora. Através desse acontecimento, a voz narrativa ressalta a importância da ancestralidade e da linhagem familiar na construção da identidade e na compreensão da própria existência.

Faz-se uma articulação entre ancestralidade, temporalidades ao conjunto de fatos e feitos humanos. Essa conexão com o passado não apenas fortalece a identidade individual, mas também fortalece a comunidade e a coletividade. O nascimento de *Ayoluwa* representa a renovação da vida e a transmissão das tradições, valores e saberes ancestrais para as gerações futuras. Vejamos os primeiros trechos:

Quando a menina Ayoluwa, a alegria do nosso povo, nasceu, foi em boa hora para todos. Há muito que em nossa vida tudo pitimbava. Os nossos dias passavam como um café sambango, ralo, frio, sem gosto. Cada dia sem quê nem porquê. E nós ali amolecidos, sem sustância alguma para apumar o nosso corpo. Repito: tudo era uma pitimba só. Escassez de tudo. E então deu de faltar tudo: mãos para o trabalho, alimentos, água, matéria para os nossos pensamentos e sonhos, palavras para as nossas bocas, cantos para as nossas vozes, movimento, dança, desejos para os nossos corpos. (EVARISTO, 2015, p.108-109).

Na leitura do fragmento, podemos acompanhar as dificuldades enfrentadas por uma comunidade negra que vivencia um longo período de “escassez de tudo”. “Onde

até a natureza minguava e confundia os moradores. Ora gotejava uma chuva de um pinguitos tão ralos e escassos que mal molhava as pontas de nossos dedos”. (EVARISTO, 2015, p.108-109). “O milagre da vida deixou de acontecer, nenhuma criança nascia e, sem a chegada dos pequenos, tudo piorou”. (EVARISTO, 2015, p.113).

A voz narradora, ao compartilhar as dimensões da vida de uma comunidade negra em um território afrodiaspórico, oferece *insights* e perspectivas sobre uma série de elementos fundamentais que moldam essa comunidade. Em primeiro lugar, revela os princípios cosmológicos e ancestrais que fundamentam a visão de mundo e a estrutura dessa comunidade. As trocas afetivas e as formas de cuidado em que se potencializam o sentimento coletivo para aplacar as dores causadas pelas memórias do cativo e as perdas mais recentes:

[...] à noite, quando nos reuníamos em volta de uma fogueira mais de cinzas do que de fogo, a combustão vinha de nossos lamentos. E em uma dessas noites de macambúzia fala, de um estado de banzo, como se a dor nunca mais fosse se apartar de nós. (EVARISTO, 2015, p.113).

Esses princípios fornecem uma base sólida para a vida cotidiana, bem como para as trocas e confortáveis entre os membros da comunidade. E, por causa do banzo, do sentimento de melancolia em relação à terra natal e de aversão à privação da liberdade, somados aos episódios de perda na comunidade, os mais velhos/as ficam desesperanços/as, e, “acumulados de tanto sofrimento”, começam a retornar ao orun (céu):

[...] os mais velhos, acumulados de tanto sofrimento, olhavam para trás e do passado nada reconheciam no presente. **Suas lutas, seu fazer e saber, tudo parecia perdido no tempo.** O que fizeram então? Deram de clamar pela morte. E a todo instante partiam. E, com a tristeza da falta de lugar em um mundo em que eles não se reconheciam e nem reconheciam mais, muitos se foram.[...] As mulheres mais velhas também. Elas, que sempre inventavam formas de enfrentar e vencer a dor, não acreditava mais na eficácia delas próprias. Deslembravam a potência que se achava resguardada a partir de suas denominações. (EVARISTO, 2015, p.108-109, grifos meus).

Ao compartilhar essas dimensões da vida da comunidade negra, a voz narradora busca retratar a complexidade e a riqueza dessa realidade afrodiaspórica. Essas crenças são fundamentadas em uma cosmovisão africana, que valoriza a conexão com os antepassados, a natureza e os poderes divinos. A voz narradora compartilha esses princípios cosmológicos, permitindo que o leitor mergulhe em uma compreensão mais

profunda e abrangente do mundo dessa comunidade. Em consequência de “suas lutas, seu fazer e saber”, é importante ressaltar o que coloca Eduardo Oliveira (2007) em *Filosofia da Ancestralidade: corpo e mito na filosofia da educação brasileira*. Nas palavras do autor:

[...] A história dos ancestrais africanos permanece inscrita nos corpos dos afrodescendentes. É preciso ler o texto do corpo para vislumbrar nele a cosmovisão que dá sentido à história dos africanos e afrodescendentes espalhados no planeta. (OLIVEIRA, 2007, p. 60).

Em *Ayoluwa*, a história dos/as nossos/as ancestrais africanos/as permanece inscrita nos corpos dos moradores da comunidade e no corpo da escrita-práxis de Evaristo. O corpo negro se compreende no mundo enredado pela presença dos/as seus/suas ancestrais e se torna um *lócus* da resistência ancestral negro-brasileira. A despeito disso, o ato de retorno ao passado, não cumpre somente um movimento de saudade ou mera recordação. Mas, sim, podemos dizer de permanência afetiva junto à memória ancestral, a qual continua sempre regendo e modelando as ações e comportamentos do próprio corpo negro.

Segundo Muniz Sodré (1988, p.170), podemos dizer também que a práxis intelectual de Conceição Evaristo retroalimenta e atualiza a “cultura da *arkhé* negra”. A *arkhé* se traduz “por tradição, por transmissão de uma matriz simbólica de grupo”. Falamos aqui de *arkhé* numa “reapropriação histórica que ultrapassa a simples etimologia”. (SODRÉ, 2017, p.139). Falamos numa dinâmica de continuidade da nossa existência.

Em *A alegria do nosso povo*, “a tradição não implica necessariamente na idéia de um passado imobilizado ou passagem de conteúdos inalterados de uma geração para outra”. Ao contrário, implica numa tradição viva. E a tradição viva “afirma-se deste modo como enraizamento num território e como possibilidade de ação coletiva”. (SODRÉ, 1988, p.171).

Os mais velhos desempenham um papel central nesse processo, compartilhando suas experiências, histórias e conhecimentos acumulados ao longo do tempo. Eles são guardiões da tradição e detentores de uma sabedoria ancestral que é transmitida aos mais jovens. Através das relações familiares, os mais novos aprendem não apenas sobre sua própria história e identidade, mas também sobre a importância da conexão com a cultura e as raízes.

Dentro da comunidade, a tradição viva se manifesta de forma significativa nas relações familiares e nas experiências compartilhadas entre os mais velhos e mais

novos. Essa troca intergeracional é fundamental para a transmissão dos valores, saberes e costumes ancestrais, garantindo que a tradição seja preservada e vivenciada de geração em geração. Nos saberes ancestrais assentados e transmitidos de geração para geração pela força da oralidade fundados na *arkhé* negra.

Além disso, as vivências dentro da comunidade também fortaleceram a tradição viva. Os rituais, celebrações e práticas coletivas permitem que os membros da comunidade se conectem e compartilhem sua herança cultural. Dessa forma, lendo Sodré a tradição viva se manifesta nas relações familiares e nas vivências dentro da comunidade, estabelecendo um ciclo contínuo de transmissão e renovação da cultura.

Por outro lado, a oralidade é completada por ritos e símbolos que regem o princípio da existência (vida, morte, renascimento etc.) da cada sujeito no grupo (velho/a, adulto, criança e recém-nascido). Isso tudo vislumbra uma cosmovisão que “dá sentido à história dos africanos e afrodescendentes espalhados no planeta”. (OLIVEIRA, 2007, p. 60).

Quero voltar aos nomes dos personagens e aos enredos que esses carregam. Destacam-se os significados dos nomes africanos dos personagens e seus respectivos destinos (Odu), completando um ciclo importante da existência individual e coletiva. Nas tradições africanas, os nomes escolhidos definem a identidade da pessoa e têm poder de influenciar sua vida. É a significação de sua linhagem familiar e ancestral. Na trama, a ancestralidade negro-africana é espelhada em cada uma das personagens pelo nome e Odu:

[...] vô Moyo, o que trazia boa saúde, de tio Masud, o afortunado, o velho Abede, o homem abençoado, e outros. Todos estavam enfraquecidos e esquecidos da força que traziam no significado de seus próprios nomes. [...] vovó Amina, a pacífica, tia Sele, mulher forte como um elefante, mãe Asantewaa, a mulher de guerra, a guerreira, e ainda Malika, a rainha. [...] E os pequenos, os que já existiam, como Mandisa, a doce, Kizzi, a que veio para ficar, Zola, a produtiva, Nyame, o criador, Lutalo, o guerreiro, Bwerani, o bem-vindo, e os bem novinhos, sem palavra na boca, só faziam chorar. O nosso povoado infértil morria à mingua e mais e mais a nossa vida passou a desesperançar. (EVARISTO, 2015, p.112-1113).

Ademais, quanto aos nomes em yorubá e seus sentidos, a narradora chama atenção para trajetória de Omolara, a sua função de parteira, seu destino e sua predestinação no mundo. No dia do nascimento de *Ayoluwa*, Omolara foi a responsável pelo parto. Notemos o que se diz sobre ela e seu Odu:

[...] Entre nós, ainda estava a experiente Omolara, a que havia nascido no tempo certo. **Parteira que repetia sucesso a história de seu**

próprio nascimento. Omolara havia se recusado a se deixar morrer. E no momento exato que a vida milagrou no ventre Bamidele, Omolara, **aquela que tinha o dom de fazer vir às pessoas ao mundo,** a conhecedora de todo ritual do nascimento, acolheu a criança de Bamidele. (EVARISTO, 2015, p.114, grifos meus).

O *Odu* é caminho/destino. Bamidele e Ayoluwa são as duas personagens que representam o momento de restabelecimento da ordem natural dos eventos na comunidade: nascimento, vida, relação com a natureza, morte, luto e renascimento. Ambas são herdeiras do poder feminino de restaurar as forças e trazer de volta a esperanças dias.

Mulheres-cabaças. As narrativas Bamidele e Ayoluwa põem em evidência a importância das mulheres negras e da descendência africana com seus poderes espirituais. Elas representam o grande poder mítico das mulheres ligado à fertilidade, a fecundidade, a maternidade etc. herdadas das Geledés (nossas grandes mães), das guerreiras de Elekó e de tantas outras sociedades secretas que cultuam a ancestralidade feminina.

Nesse sentido, é a partir do anúncio da gravidez de Bamidele que a comunidade volta a ter esperança. A esperança é uma marca que a menina Ayoluwa traz no seu destino (Odu de *Ori*). Ela restaura o ciclo da vida e todos os conflitos da existência passam a ser resolvidos. Seu nascimento ou renascimento expressa o poder feminino sobre a fertilidade da terra, da caça, da colheita, a procriação e o bem-estar da comunidade. *Ayoluwa* faz com que todos/as voltem a reconectar-se para resistir e, assim, existir no ayê (terra):

[...] A partir daquele momento, não houve quem não fosse fecundado pela esperança, dom que Bamidele trazia no sentido de seu nome. Toda comunidade, mulheres, homens, os poucos velhos que ainda persistiam vivos, alguns mais jovens que escolheram não morrer, os pequeninhos que não tinham sido contaminados pela tristeza, todos se engravidaram da criança nossa, do ser que ia chegar. **E antes, muito antes de sabermos, a vida dele já estava escrita na linha circular de nosso tempo.** (EVARISTO, 2015, p. 113, grifos meus).

“Ser cabaça, ser fértil”. (SOUZA, 2012, p. 32). Dessa forma, no caminho por entre vozes de assentamento, o poder de fertilidade feminina, útero, do ventre fecundado que fecunda a todos/as na comunidade. Todos/as renascem pelas “mãos de uma mulher”:

[...] uma menina que buscava caminho em meio à correnteza das águas íntimas de sua mãe. E todas nós sentimos, no instante em que Ayoluwa nascia, todas nós sentimos algo se contorcer em nossos ventres, os homens também. [...] **Sabíamos que estávamos parindo**

em nós mesmo uma nova vida. E foi bonito o primeiro choro daquela que veio para trazer a alegria de nosso povo. O seu grito, comprovando que nascia viva, acordou todos nós. E partir daí, tudo mudou. **Tomamos novamente a vida com as nossas mãos.** (EVARISTO, 2015, p. 114, grifos meus).

Portanto, o conto *Ayoluwa* evidencia a importância das mulheres e crianças para a continuidade de cada povo. De acordo com a crença ioruba, as crianças são bênçãos das divindades e as mulheres possuem grandes forças espirituais. Oxum é símbolo da grande mãe ancestral. Conforme já dissemos, Oxum é a divindade da Nigéria, em Ijexá e Ijebu, que representa os poderes de fecundidade, fertilidade feminina e renovação da vida. É a Senhora do parto e da gestação.

Do conto para o livro, *Olhos d'água*, vencedor do Prêmio Jabuti em 2015, é uma obra literária negro-brasileira composta por quinze narrativas curtas escritas por Conceição Evaristo entre 1990 e 2010. Dessa maneira, a obra é um projeto da Fundação da Biblioteca Nacional do Ministério da Cultura, em parceria com a Secretaria de Políticas de Promoção da Igualdade Racial da Presidência da República.

De abordagem temática variada, tudo na coletânea é articulado a situações cotidianas vivenciadas pelas personagens-protagonistas que são crianças, homens, mulheres negras e pobres. Conceição Evaristo escreve enredos sobre maternidade, trabalho doméstico, misoginia, ancestralidade, diáspora, violência urbana, abuso sexual, fome, afetividade, morte, desemprego, abandono, pobreza, gravidez precoce, prostituição.

Olhos d'água é composta pelos seguintes contos: *Ana Davenga*; *Duzu Querença*; *Maria*; *Quantos filhos Natalina teve?*; *Beijo na face*; *Luamanda*; *O cooper de Cida*; *Zaíta esqueceu de guardar os brinquedos*; *Di lixão*; *Lumbiá*; *Os amores de Kimbá*; *Ei, Ardoca*; *A gente combinamos de não morrer*; além de *Olhos d'água* que abre a coletânea¹⁶³. No prefácio, Heloísa Toller Gomes tece as seguintes considerações sobre o conjunto:

[...] Os contos, assim, equilibram-se entre a afirmação e negação, entre a denúncia e a celebração da vida, entre nascimento e morte. No livro, estão presentes mães, muitas mães. E também filhas, avós, amantes, homens e mulheres – todos evocados em seus vínculos e dilemas sociais, sexuais, existenciais, numa pluralidade e vulnerabilidade que constituem a humana condição. (GOMES, 2015, p. 10).

¹⁶³Dos quinze contos lançados na referida antologia, apenas quatro, de acordo com Conceição Evaristo, eram inéditos: *Os amores de Kimbá*, *Luamanda*, *O cooper de Cida* e *A gente combinamos de não morrer*. Os demais já tinham sido publicados em edições dos *Cadernos Negros*. Também apresentam uma significativa galeria de mulheres: Ana Davenga, a mendiga Duzu-Querença, Natalina, Luamanda, Cida, a menina Zaíta.

Apesar de escrever histórias de opressão e violência, conforme já vimos em *alegria do nosso povo*, tudo vai além de uma construção narrativa vinculada apenas ao sofrimento dos personagens. Crianças de rua, prostitutas, mulheres negras pobres e humilhadas, homens que roubam, matam, e são capazes de amar etc. Na coletânea, desde a dor ao abandono, Conceição Evaristo consegue assentar tudo de uma maneira bastante poética e conduzir a elementos ligados à ancestralidade negro-africana.

Ao fazer essa conexão com a ancestralidade, a sua escrita poética e sensível tem o poder de transmitir as vivências, dores e superações de uma comunidade historicamente marginalizada. Suas palavras nos convidam a mergulhar nas profundezas da experiência negra. Além desses sinais, numa escrita concebida como práxis intelectual negra assentada, Evaristo in(corpo)ra dimensões espirituais, políticas e cosmológicas na constituição das personagens.

Ao abordar esses temas de forma poética e sensível, nos enredos, reunindo à experiência da diáspora negra, as personagens evaristianas são compostas de memórias e espaço-tempo ancestral, bem como de dinâmicas de existência inscritas numa ordem através do qual axé é transmitido. Dessa maneira, ela conecta o passado com o presente e evidenciando a importância da herança cultural africana na formação da identidade negra brasileira.

Quanto a essa característica da práxis intelectual de Evaristo e os assentamentos de resistência, Jurema Werneck (2010) considera que é a escrita de uma Yalodê. [...] Yalodê, “a que fala pelas mulheres que não podem falar, contando, dizendo, amaldiçoando” e persistindo nas denúncias. Conceição, Yalodê, “canta sua cantiga”. Conta. Propaga o axé”.

Dessa maneira, Evaristo faz existir outro mundo numa poeticidade negra assentada em que o axé é, ao mesmo tempo, “individual e coletivo” num ciclo de trocas simbólicas do dar e receber. (SODRÉ, 2017, p.137). Assim, a sua escrita-práxis tem enredo com a coragem e poder mítico das grandes mães ancestrais, sendo capaz de, diante das iniquidades que acometem o cotidiano das mulheres negras, lançar também sua ira.

[...] Era Oxum, às portas da casa de Oxalá, amaldiçoando a pobreza e injustiça que recai sobre as mulheres. E crescendo em força e poder, transformando-se na dona de toda a riqueza... É assim que as mulheres, nós mulheres negras, buscamos formas de ser no mundo. De contar o mundo como uma forma de nos apropriarmos dele. De nomeá-lo. De *nommo*, o axé, a palavra que movimenta a existência. (WERNECK, 2015, p. 14, grifos da autora).

Em passo acelerado, quero completar o sentido de uma escrita Yalodê, no contexto de práxis intelectual negra assentada ou práxis negra assentada como chave epistêmica pela intelectual negra brasileira Jurema Werneck (2008). Ao começar por uma definição, Yalodê é a forma brasileira para a palavra em língua iorubá *Ìyálòdè*. (VERGER, 1997, p. 174). Segundo algumas das tradições africanas transplantadas para o Brasil, Ialodê é um dos títulos conferidos a Oxum. “Ialodê se refiere también a la representante de las mujeres y a algunos tipos de mujeres emblemáticas, líderes políticas femeninas de acción fundamentalmente urbana”. Es la representante de las mujeres, aquella que habla por todas y participa en las instancias de poder”. (WERNECK, 2005, p. 8-9).

Ao percorrer o que é possível, Werneck reforça que a ialodê “valoriza também as características individuais que oxum e nanã carregam” para enfrentar ou contornar todos os tipos de obstáculos. De Oxum a Nanã, estão no caminho das intelectuais-yalodês outros atributos importantes:

[...] a negociação, a luta e sua força de vontade para realizar aquilo a que se propõem e que outras mulheres negras e a população negra esperam que façam, contra as variadas formas de violência, estereótipos e desqualificação que lhes são contrapostos. Valorizando também a capacidade de realização, de criação do novo ou da modernização, como oxum assinala, que inclui a preservação da tradição, atributo de nanã. (WERNECK, 2008, p. 80).

Desses vários feixes possíveis, no retorno ao livro, o conto *Olhos d'água* abre e dá nome à coletânea publicada em 2014. Em entrevista, Conceição Evaristo partilha como nascem às ideias de criação e organização da obra, as quais se articulam a práxis intelectual negra assentada: e “sendo filha de Oxalá com Oxum, era impossível não colocar esse como primeiro da fila”¹⁶⁴.

Olhos d'água é força de *Odu Ori*. Quem escreve o(s) conto(s) é uma ialodê que assenta sua práxis intelectual negra nos itans e nas “águas de Mamãe Oxum!”. “Sim, águas de Mamãe Oxum”. (EVARISTO, 2015, p. 18). Uma voz de assentamento que, assim como num brado de Oxum, faz ecoar o “falar de seu povo, entrelaçando distintas vozes-mulheres e suas demandas”. (EVARISTO, 2014, p. 26).

[...] — Por medidas de segurança, sou devota de Imaculada Conceição. Mas, toda vez que estou com ela, **eu negocio com Oxum**. Falo padres nossos e canto para mamãe Oxum. Negócio com Santa

¹⁶⁴<https://teoriafeminista.com.br/resenha/tudo-que-sai-da-margem-e-vem-para-o-centro-desorienta-um-pouco-a-vida-acomodada-da-gente/> acessado em 17 de junho de 2019.

Rita de Cássia, Iemanjá, Anastácia... Quase todas as entidades que me protegem são mulheres. (EVARISTO, 2015, grifos meus)¹⁶⁵.

Nessa senda de acordos feitos com o sagrado e na elaboração de nossas epistemes negras assentadas, abro passagem para os primeiros fragmentos:

Uma noite, há anos, acordei bruscamente e uma estranha pergunta explodiu de minha boca. **De que cor eram os olhos de minha mãe?** Atordoada custei reconhecer o quarto da nova casa em que estava morando e não conseguia me lembrar como havia chegado até ali. E a insistente pergunta, martelando, martelando... De que cor eram os olhos de minha mãe? Aquela indagação havia surgido há dias, há meses, posso dizer. Entre um afazer e outro, eu me pegava pensando de que cor seriam os olhos de minha mãe. E o que a princípio tinha sido um mero pensamento interrogativo, naquela noite se transformou em uma dolorosa pergunta carregada de um tom acusatório. Então, eu não sabia de que cor eram os olhos de minha mãe? (EVARISTO, 2014, p. 15, grifos meus).

De que cor eram os olhos de minha mãe? Partindo dessa indagação, o conto traz à tona o sofrimento de uma mãe negra e pobre, que fazia sacrifícios para cuidar de suas filhas. Como as águas de um rio calmo, através da pergunta transformada em metáfora, narrado por uma das sete filhas, o enredo denuncia a pobreza e a desigualdade social. Entretanto, não para somente nisso, tendo em vista que a ancestralidade negro-africana como tessitura restabelece o protagonismo da existência das personagens.

À medida que a personagem-protagonista relembra as histórias da infância da própria mãe, a menina afirma que as lembranças se confundem com suas próprias experiências, sobretudo, quanto à trajetória e a permanência de uma condição periférica e subalternizante. O texto revela que, desde muito cedo, mulheres negras e pobres são submetidas à violência da vulnerabilidade, da invisibilidade e do apagamento social. Para ilustrar, ressaltemos o seguinte excerto:

[...] Eu me lembrava também de algumas histórias da infância de minha mãe. Ela havia nascido em um lugar perdido no interior de Minas. [...] Às vezes, as histórias da infância de minha mãe confundiam-se com as de minha própria infância. 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 alimento. As labaredas, sob a água solitária que fervia na panela cheia de fome, pareciam debochar do vazio do nosso estômago, ignorando nossas bocas infantis (EVARISTO, 2014, p. 16).

¹⁶⁵<https://oglobo.globo.com/cultura/livros/em-mesa-emocionante-conceicao-evaristo-ovacionada-na-flip-21648252> / acessado em jun. 2019.

De outra perspectiva, assim como em obras de Conceição Evaristo, a voz narrativa coloca em destaque gerações de mulheres negras, cujas histórias e memórias aparecem entrelaçadas. Nesta articulação entre tempos, passado-presente-futuro, não linearidade histórica, mas da “pregnância ancestral” (SODRÉ, 2017, p. 109), as palavras constituem lágrimas e olhos marejados simbolizam as raízes da continuidade, resistência e existência das personagens.

[...] Eu precisava buscar o rosto de minha mãe, fixar o meu olhar no dela, para nunca mais esquecer a cor de seus olhos. (EVARISTO, 2015, p. 18) [...] **Vivia a sensação de estar cumprindo um ritual**, em que a oferenda aos Orixás deveria ser descoberta da cor dos olhos de minha mãe. (EVARISTO, 2014, p. 19, grifos meus).

De tal modo, a práxis intelectual de Evaristo assenta uma “atmosfera afetiva” da ancestralidade negro-africana em que se busca pensar à mulher negra como referência matriarcal. (SODRÉ, 2017, p. 115). Apesar da “panela cheia de fome em que as línguas brincavam a salivar sonho de comida”, em todos os tempos, espaços e gerações, com o apoio das Yabás, nossa(s) figura(s) materna(s) sempre buscara(m) nos proteger, acalantar e cuidar:

[...] Havia anos que eu estava fora de minha cidade natal. Saíra de minha casa em busca de melhor condição de vida para mim e para minha família: ela e minhas irmãs tinham ficado para trás. Mas eu nunca esquecera a minha mãe. 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 suas próprias mãos, palavras e sangue. Não, eu não esqueço essas Senhoras, nossas Yabás, donas de tantas sabedorias. (EVARISTO, 2014, p. 18).

Em um tom crítico, a narradora alerta ao processo violento de desterritorialização de povos africanos que desfez laços familiares e grupos étnicos, a fim de facilitar a dominação de diversos grupos étnicos. Porém, como já mencionamos, isso não impediu que, na diáspora, fossem desenvolvidas estratégias próprias de resistência e existência, agenciadas por mulheres negras –, o que pode ser evidenciado em outras passagens do conto. Isso se assenta nos ritos, na referência aos orixás, às Yabás, às rainhas africanas.

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 prantos 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 a nossa casa balançava ao vento. Nesses momentos os olhos de minha mãe se confundiam com os olhos

da natureza. Chovia, chorava! Chorava, chovia! Então, por que eu não conseguia lembrar a cor dos olhos dela?. (EVARISTO, 2015, p. 17).

Nessa cena recortada, a narradora-menina exalta a força e a resistência das mulheres negras imbricadas às forças da natureza, dos matriarcados, da sabedoria das rainhas africanas e das próprias orixás femininas, como Oxum e Oyá (trazida na narrativa pela figura de Santa Bárbara). Com efeito, isso tudo produz um regime de signos e significados assentado na matriz africana trazida para o Brasil, os quais fundamentam a práxis intelectual negra de Conceição Evaristo.

Compreendemos a práxis intelectual negra assentada como espaço da teoria-prática de resistência cultural, epistemológica, religiosa e política feita por mulheres negras na diáspora. Modo específico de estar, traduzir, interpretar e conceber o mundo através de narrativas literárias. Essas narrativas literárias mobilizam saberes e litúrgias que envolvem princípios cosmogônicos, gestos, palavras, símbolos, sistemas filosóficos, entre outros.

Na nossa ótica, as narrativas literárias se transformam em epistemologias negras insurgentes e em assentamentos de resistência da práxis intelectual evaristiana. Estamos nos referindo a uma tarefa política de pautar o processo de marginalização, supressão e subversão dos saberes da história e cultura negro-africana, e, por outro lado, de uma práxis intelectual que visa dar visibilidade a sua matriz cultural e ancestral na produção literária.

[...] E era justamente nesses dias de parco ou nenhum alimento que ela mais brincava com as filhas. Nessas ocasiões, a brincadeira preferida era aquela em que a mãe era a Senhora, a Rainha. Ela se assentava em seu trono, um pequeno banquinho de madeira. Lembra-nos um próprio culto à determinada divindade ela se assentava em seu trono [...] flores eram [...] solenemente distribuídas por seus cabelos, braços e colo [...] fazíamos reverências [...] postávamos deitadas no chão e batíamos cabeça para a Rainha [...] em volta dela, cantávamos, dançávamos[...] (EVARISTO, 2014, p. 17).

Ora, o que agora sublinhamos no conto, são as lembranças da narradora-personagem que vão muito além de uma brincadeira na infância entre mãe e filhas ou representa o flagrante de uma cena em que se revela a extrema pobreza enfrentada por uma família negra, cuja figura materna fazia de tudo para acalantar, proteger e disfarçar essa condição social.

Assentada pela práxis intelectual de Conceição Evaristo e suas epistemologias negras insurgentes, esse fragmento diz respeito a toda uma tradição ritualística negro-africana herdada, a qual repassada em torno dos ensinamentos dos cultos aos ancestrais, aos

orixás e as divindades. Tradição interpretada como um *locus* de saber(es) e memória(s) dramatizado(s) nos gestos entre mãe e filhas:

[...] **assentava** em seu trono [...] flores eram [...] solenemente distribuídas por seus cabelos, braços e colo [...] fazíamos **reverências** [...] postávamos deitadas no chão e **batíamos cabeça** para a Rainha [...] em volta dela, **cantávamos, dançávamos**. (EVARISTO, 2014, p. 17, grifos meus).

No recorte, novamente vigora uma “atmosfera afetiva da ancestralidade”, (SODRÉ, 2017, p. 115). A práxis negra assentada de Conceição Evaristo cria um ambiente ritmicamente litúrgico e afetivo mediado, nesse caso, pela prática religiosa. As palavras e os gestos sagrados de assentar, reverenciar, bater cabeça, dançar e cantar conectam memórias de uma herança cultural reencenada pelo(s) corpo(s) negro(s) feminino(s).

De acordo com Leda Martins (2002, p.89), o corpo se torna “um portal que, simultaneamente, inscreve e interpreta, significa e é significado, sendo projetado como continente e conteúdo, local, ambiente e veículo da memória”. O corpo negro feminino é um elo dessa memória cultural e tradição negro-africana. Corpos negros femininos reagindo à linguagem/sonoridade dos ritmos dos atabaques e tambores, dançam e cantam.

“Canta-se e dança-se contra o arresto da liberdade e contra a opressão, seja na escravidão do passado como a do presente”: “[...] E era justamente nesses dias de parco ou nenhum alimento que ela mais brincava com as filhas”. (EVARISTO, 2014, p. 17). Segundo Martins, cantamos e dançamos a favor das divindades e de nossas majestades negras em busca de proteção/agradecimento, mas, inclusive para aumentar o nosso poder de resiliência. (MARTINS, 2002, p. 81).

Na dança, no canto e no transe, simbolicamente, reterritorializamos-nos e reconectamos-nos a nossa ancestralidade negro-africana. Por isso, além de cantar e dançar, reconhecemos a importância de bater cabeça e preparar/dar oferendas ao sagrado.

[...] Nessas ocasiões, a brincadeira preferida era aquela em que a mãe era a Senhora, a Rainha. Ela se assentava em seu trono, um pequeno banquinho de madeira. Lembra-nos um próprio culto à determinada divindade ela se assentava em seu tronoum pequeno banquinho de madeira, flores eram [...] solenemente distribuídas por seus cabelos, braços e colo [...] fazíamos reverências [...] postávamos deitadas no chão e batíamos cabeça para a Rainha [...] em volta dela, cantávamos, dançávamos(EVARISTO, 2014, p. 17).

Vou aproveitar e ampliar um pouco mais essa reflexão e citar outra vez as intelectuais negras brasileiras Helena Theodoro (2008), Sueli Carneiro e Cristiane Cury (2008). É um modo de ressaltar a importância desse conhecimento gerado pela escrita-práxis de Conceição Evaristo, no que diz respeito à diáspora e à(s) prática(s) religiosa(s) de matriz africana ou sincretizada(s).

De acordo com Theodoro (2008, p.83), a diáspora africana das Américas, a religião africana se constituiu como um “ponto de resistência” da luta das mulheres (homens) negros/as por sua “liberdade” em diferentes conjunturas históricas. Para Carneiro e Cury (2008, p.121), “a prática religiosa foi para o negro escravizado uma das formas de resistência à sua descaracterização como ser humano”. Portanto, a consciência de sua ancestralidade restituiu a dignidade e “humanidade negada pela escravidão”.

A práxis intelectual de Conceição Evaristo transcende ao universo simbólico-religioso e, dele, parte para enfatizar a sobrevivência (resistência) de princípios e posturas compartilhadas entre gerações de mulheres negras que também são encontradas nas comunidades-terreiro em nossos dias, desde a estrutura hierárquica (respeito, obediência, devoção etc.) aos gestos compartilhados, trocas afetivas e éticas¹⁶⁶.

Por isso, no tocante a restituir a dignidade e humanidade negadas, voltemos rapidamente à pergunta: de que cor eram os olhos de minha mãe? O tom interrogativo acerca dos olhos da mãe perpassa toda a narrativa e, além disso, expõe como as personagens femininas estão numa relação profunda com a natureza de suas tradições:

E foi então que, tomada pelo desespero por não me lembrar de que cor seriam os olhos de minha mãe, naquele momento resolvi deixar tudo e, no dia seguinte, voltar à cidade em que nasci. Eu precisava buscar o rosto de minha mãe, fixar o meu olhar no dela, para nunca mais esquecer a cor de seus olhos. (EVARISTO, 2015, p. 18).

O trecho remete à individualidade de uma menina-mulher negra identificada e marcada pelos princípios ancestrais do grupo ao qual pertence. Em busca da cor dos olhos da mãe, a personagem-protagonista faz um mergulho nas marcas das tradições que foram carregadas por outras mulheres negras: “abraçei a mãe, encontrei meu rosto no dela e pedi proteção. [...] senti as lágrimas delas se misturarem às minhas. (EVARISTO, 2015, p. 19)”.

¹⁶⁶Na cena, ainda é possível apreender algumas particularidades que organizam a vida socioreligiosa dentro e fora dos terreiros. Comportamentos praticados nos rituais, nas cerimônias, nas relações existentes entre ialorixás e babalorixás, seus e suas filhos/as de santo, irmãos/irmãs de axé. Bater-cabeça. Cantar e dançar para reverenciar os orixás.

Essas marcas são como guias de um caminho repleto de legados e acordos com o sagrado feminino. Elas dão foco para as relações da protagonista com a sua memória ancestral:

[...] eu entoava cantos de louvor a todas as nossas ancestrais, que desde a África vinham arando a terra da vida com as suas próprias mãos, palavras e sangue. Não, eu não esqueço essas Senhoras, nossas Yabás, donas de tantas sabedorias. Vivía a sensação de estar cumprindo um ritual, em que a oferenda aos Orixás deveria ser a descoberta da cor dos olhos de minha mãe. 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. (EVARISTO, 2015, p. 18).

Semelhante ao movimento das águas de um rio caudaloso, nas lágrimas da mãe, retoma-se a dolorosa trajetória das mulheres negras na diáspora. Lágrima incontida nos momentos de provação e forte angústia. Mas, as lágrimas dos olhos da mãe se tornam a metáfora de uma força da natureza e também dos poderes femininos ancestrais. Lágrimas-correntezas que contornaram e aprenderam a desviar-se das lembranças-pedras:

[...] 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. (EVARISTO, 2015, p. 18).

Nos rastros da ancestralidade negro-africana, as águas do passado são o equilíbrio necessário das águas do presente. “[...] a cor dos olhos de minha mãe era cor de olhos d'água. Águas de Mamãe Oxum!”. (EVARISTO, 2015, p. 18). Lágrimas de Mamãe Oxum que purificam nossa existência no aiê (terra). Das águas que caem, mas seguem o fluxo contínuo da vida.

[...] Hoje, quando já alcancei a cor dos olhos de minha mãe, tento descobrir a cor dos olhos de minha filha. Faço a brincadeira em que os olhos de uma se tornam o espelho para os olhos da outra. E um dia desses me surpreendi com um gesto de minha menina. Quando nós duas estávamos nesse doce jogo, ela tocou suavemente no meu rosto, me contemplando intensamente. E, enquanto jogava o olhar dela no meu, perguntou baixinho, mas tão baixinho, como se fosse uma pergunta para ela mesma, ou como estivesse buscando e encontrando a revelação de um mistério ou de um grande segredo. Eu escutei quando, sussurrando, minha filha falou:— Mãe, qual é a cor tão úmida de seus olhos?.

No movimento de vidas-moléculas, vidas-correntezas, ao mesmo tempo, neles, a personagem é mulher e menina, deusa-rainha, mãe e filha, donas de todos os dengos, segurando o *abebé*. (SALES, 2018, p.10). “Recorro ao *abebé* enquanto signo-imagem,

um instrumento litúrgico de trama com o mundo ancestral”. (SALES, 2018, p.10). “*Abébé Omin* é uma expressão *yorubá* que significa espelho de água”. (SALES, 2018, p.10). No *abébé*, “espelham-se alegrias, lágrimas, tristezas, conquistas, anseios, desejos, valores, crenças, bem como as idealizações individuais e coletivas ao dar sentido a uma significação social instituída por essa ferramenta ancestral”. (SALES, 2018, p.10).

E, por que Oxum chora? Na leitura feita em dois itans, Oxum chora para nos livrar das injustiças e desigualdades. Por vezes, seu choro denuncia as perseguições e discriminações de que somos vítimas cotidianamente. Diante da opressão masculina, seu brado almadioa os que são autoritários e sua ira torna tudo infértil. Por outro, suas lágrimas incorporam nossos anseios por um mundo mais justo e sem indignância. Quando Oxum chora... todas as necessidades devem ser atendidas para que nossas vidas tomem outros rumos. Quando Oxum chora... até o rei Orixalá se curva diante de seus desejos.

Parafrazeando Esmeralda Ribeiro (2006, p.115), numa reza para Oxum: mãe de todos os rios deságua em nós, intelectuais negras diaspóricas, “afluente brios” de insurgência. “Yalodê, nos dê porção da resistência, pois são tantas as barreiras para que possamos” assentar nossa práxis intelectual.

E, é nessa cabaça literária que Conceição Evaristo, Esmeralda Ribeiro e Elizandra Souza trazem “sonhos, esperanças e água/vida”. Recuperamos o protagonismo de nossas existências através do choro de Yabá Oxum. Água essa que limpa e leva tudo que não for bom embora. A água que rompe barragens, faz nascer rios, corre para o mar e vira imensidão, o imensurável”. Faz renascer e reexistir a nossa práxis intelectual. (MEL ADÚN, 2012)¹⁶⁷.

E, dentro da cabaça, cabem as águas dos assentamentos literários de Mel Adún, os assentamentos de resistência como práxis intelectual negra de Conceição Evaristo. Cabem todas as vozes que assentam... Vozes de assentamento de nossas epistemes negras insurgentes banhadas nas [...] águas de mamãe Oxum! Passos calmos, mas profundos e ligeiros para quem contempla a vida apenas pela superfície. Sim, nas águas de mamãe Oxum!

¹⁶⁷Prefácio do livro *Águas de cabaça* da escritora Lizandra Souza (2012).

5.4 *Ajobó* como gramática e episteme: todas *Elas* assentam

[...] O tempo trouxe outras mulheres, jovens e idosas, aos meus espelhos. Mulheres que dançavam e que proferiam coisas que nunca escutara [...] O que aquelas mulheres no espelho queriam comigo? Eram muitas vozes, porém o tom de vozes era o meu. Tempos depois, aquelas mulheres conhecidas e desconhecidas dançavam ao som dos atabaques e de agogôs. (RIBEIRO, 2003, p.51-52).

De acordo com Nei Lopes (2014), o *Ajobó* significa assentamento coletivo de todos os orixás cultuados num terreiro. Do iorubá *àjòbò*, “culto comunitário”. AJOCÔ! “Interjeição usada durante as cerimônias...”. Já Muniz Sodré e Luiz Felipe de Lima (2014, p. 139, grifos dos autores) completam que *Ajobó* são considerados locais coletivos de adoração, numa casa de *candomblé*, “onde são invocadas as forças que regem o *aiê*, os orixás e, em separado, os ancestrais. É o chamado “assento” ou “assentamento” coletivo.

Por meio de seus contos e narrativas, Esmeralda Ribeiro, Conceição Evaristo, Mayra Santos-Febres e Yolanda Pizarro criam assentamentos de resistência, espaços onde as vozes negras são valorizadas, as histórias são contadas de uma perspectiva própria e as epistemologias negras são celebradas. Em suas obras, elas trazem à tona questões políticas, sociais e culturais, desafiando os discursos dominantes e propondo uma visão de mundo alternativa.

As diferentes coletâneas que abrigam os contos dessas autoras são verdadeiros altares (*Peji*/altar), espaços sagrados onde as vozes de assentamento ressoam e produzem outras insurgências epistêmicas. É através dessas vozes de assentamento, que evocam poderes ancestrais e forças espirituais, que as autoras reencantam o mundo e contribuem para a construção de uma práxis intelectual negra, onde a criatividade política e epistêmica se unem para desafiar as normas estabelecidas e produzir conhecimento que reflita as experiências e perspectivas negras.

Sendo assim, o que vamos abordar sobre a práxis de escritoras e intelectuais negras latino-americanas e caribenhas e os assentamentos de resistência estabelece conexão com o pensamento teórico-crítico do poeta e escritor nigeriano Harry Garuba (2012) acerca do “reencantamento do mundo”. Reunidas em um *Ajobó*, selecionei alguns contos de Esmeralda Ribeiro, Conceição Evaristo, Mayra Santos-Febres e Yolanda Arroyo Pizarro para explicitar como autoras compartilham cosmovisões que operam uma maneira de reencantar o mundo.

Ao reencantar o mundo, essas autoras realizam um gesto indissociável de sua práxis intelectual negra. Ao reencantar o mundo por meio de suas narrativas, essas autoras estão incorporando em sua práxis intelectual negra uma abordagem que vai além de simplesmente analisar e criticar as estruturas opressivas. Elas estão criando um espaço de ressignificação, de reconexão com a ancestralidade, de celebração da cultura negra e de valorização das vozes marginalizadas.

Reencantam o mundo através de uma práxis intelectual negra assentada é exercício de pensamento que escapa à visão ocidental de mundo, à sua maneira de produção epistemológica. Diz respeito à outra natureza para além do limite racional. Liga-se a uma produção crítico-literária em que “os ancestrais, espíritos, deuses, são todos fisicamente personificados e animados, atuando em uma dramaturgia de autorreflexão histórica”. (GARUBA, 2012, p. 246).

No reencantamento do mundo, o que se impõe é a autoridade da magia, da prática-ritual, numa perspectiva ancestral negro-africana. Mas, reencantar o mundo tem a ver com um argumento que já mobilizamos antes numa relação de reconexão e celebração com *las ancestras*. Os contos de autoria de Esmeralda Ribeiro, Conceição Evaristo, Mayra Santos-Febres e Yolanda Pizarro acenam a possibilidade de estender a ideia de produção do conhecimento, pois se inserem em uma abordagem de interpretação com elementos do pensamento negro- africano. O ato de reencantar o mundo é uma forma de transformação e resistência. Por meio de suas narrativas, essas autoras desafiam os discursos dominantes, subvertem as narrativas hegemônicas e oferecem uma perspectiva alternativa.

Assim exposto, o reencantamento do mundo através dos assentamentos de resistência subverte a racionalidade ocidental, seu modo de produção epistemológica, pois colabora para recolocar saberes, tradições, costumes e valores do mundo negro-africano no jogo saber-poder. Ao reafirmar e recolocar esses saberes no centro do jogo do saber-poder, os assentamentos de resistência buscam criar espaços e práticas que desafiem as hierarquias de conhecimento e valorizem as perspectivas e formas de conhecimento africanas.

Segundo Garuba, ao desafiar a racionalidade ocidental e seu modo de produção epistemológica, tudo isso “desestabiliza a hierarquia da ciência sobre a magia e da narrativa secularista da modernidade através da reabsorção do tempo histórico nas matrizes do mito e do mágico”. (GARUBA, 2012, p. 242). Para esta abordagem teórico-crítica, reúno os seguintes contos e antologias: *Marina y su olor* do livro *Pez de vidrio*

de Mayra Santos-Febres (1996); *Matronas e Saeta em las Negras* de Yolanda Pizarro (2012); *Mulheres dos Espelhos* e *A Moça* de Esmeralda Ribeiro publicados nos *Cadernos Negros* volumes 26 (2003) e 34 (2011); e, finalmente, as personagens *Rosa Maria Rosa* e *A moça de vestido amarelo* da coletânea livro *Histórias de Leves enganos e pareças* de Conceição Evaristo (2016). Mas, também são incorporadas outras narrativas.

Nesse assentamento coletivo, as personagens, os enredos, o *lócus* de enunciação, entre outros elementos estéticos, demonstram que, mais uma vez, as escritoras e intelectuais negras diaspóricas Esmeralda Ribeiro, Conceição Evaristo, Mayra Santos-Febres e Yolanda Arroyo Pizarro inovam porque constroem uma proposta político-epistêmica que pressupõe outra ideia reveladora “de uma maneira de pensar, de ser, de existir de uma dada comunidade, cujas origens advêm da diáspora africana”. (SOUSA E SILVA, 2016, p. 8).

Isso ocorre porque, nas narrativas selecionadas, há eventos extraordinários que arrebatam a ordem dos acontecimentos e causam estranhanheza a visão de mundo ocidental raciolizante. Nos enredos, as intelectuais negras diaspóricas assentam uma práxis que encena o mundo das divindades africanas. As personagens são narradas com poderes mítico-religiosos oriundos de inúmeros fenômenos construídos do imaginário ancestral negro-africano. Elementos ancestrais que chamamos de assentamentos de resistência.

Ao reencantar o mundo, essas autoras estão também resgatando a dimensão espiritual e emocional da experiência negra. Elas reconhecem a importância das conexões ancestrais, dos rituais, dos mitos e das forças espirituais na construção da identidade e da resistência negra. Essa abordagem amplia e enriquece a práxis intelectual negra, permitindo que seja permeada de uma espiritualidade e um poder de transformação profundos.

Essa abordagem reconhece que a experiência negra não se limita apenas a questões materiais, políticas e sociais, mas também abrange dimensões espirituais e emocionais profundas. Escritoras e intelectuais negras valorizam a espiritualidade como uma fonte de força e cura, conexão com os ancestrais e resistência espiritual contra a opressão. Da mesma forma, essa estratégia narrativa reencena a vida humana que se entrelaça a elementos do insólito, do sobrenatural com a perspectiva animista de reencanto do mundo. Uma maneira antagônica ao pensamento científico e racional, demonstrando as diferentes nuances dessa práxis. Com efeito, isso tudo se assenta e se

enreda como fundamento epistêmico nos contos de Esmeralda Ribeiro, Conceição Evaristo, Mayra Santos-Febres e Yolanda Arroyo Pizarro¹⁶⁸.

Segundo Garuba (2012, p. 128), “o animismo tornou-se uma forma, tão aceitável quanto respeitável, de conhecimento e de atuação no mundo”¹⁶⁹. Para o autor, “o animismo se oferece para instituir um regime de conhecimento diferente, livre do dualismo da modernidade”. Por essa razão, apresenta-se sob o alicerce de outras linguagens e epistemologias. Refere-se mais amplamente a um ponto de vista em relação ao mundo, radicalmente diferente do modernista ou pós-modernista. (GARUBA, 2012, p. 126-127). Dessa maneira, “o pensamento animista espiritualiza continuamente o mundo-objeto” que o cerca. Torna-se um lugar para transcender o rígido dualismo consagrado pela ordem epistemológica moderna/ocidental. (GARUBA, 2012, p. 129-130).

Posto isto, Garuba afirma que se trata de um modo revelador intitulado de “inconsciente animista” existente entre os povos da África, cuja vida prática está permeada de elementos mágicos e extraordinários que convivem naturalmente com outras atividades cotidianas. (GARUBA, 2012, p.238). Nas energias existentes em amuletos, nos objetos e elementos da natureza. Para tal, nesta postura diferente de perceber o mundo-objeto, o poeta-filósofo completa:

[...] o animismo não indica nenhuma religião em específico. Mais do que isso é uma designação mais abrangente para um modo de consciência religiosa, que na maioria das vezes é tão elástica quanto a necessidade que o usuário tenha de alongá-la. Talvez a única e mais importante característica do pensamento animista — em contraste com as grandes religiões monoteístas — é seu quase refutamento total a uma face não localizada, não incorporada e não física de deuses e espíritos. O animismo é muitas vezes visto como a crença em objetos, como pedras, árvores ou rios pela simples razão de que deuses e espíritos animistas são localizados e incorporados em objetos: os objetos são a manifestação material e física dos deuses e espíritos. Em vez de erigir imagens esculpidas para simbolizar o ser espiritual, o pensamento animista espiritualiza o mundo do objetos, dando assim ao espírito uma habitação local. (GARUBA, 2012, p. 239-240).

¹⁶⁸O escritor angolano Pepetela (1989) nominou de Realismo Animista em seu romance *Lueji: nascimento de um império* (1989). O Realismo Animista é uma ocorrência muito presente nos textos da cultura africana, especialmente textos literários. No contexto das literaturas africanas de língua portuguesa, as narrativas ficcionais apresentam fortes traços de diferentes culturas e tradições africanas. Ou seja, numa relação intensa com o insólito, o místico, o ancestral entre outros, muitos enredos trazem uma maneira peculiar de considerar a realidade, a morte, o tempo, os acontecimentos da vida.

¹⁶⁹Embora o Realismo Animista de Pepetela não seja a minha aposta para esse texto, mas o que o filósofo Harry Garuba (2012) teoriza acerca do pensamento animista para alcançar o reencantamento do mundo, nesse momento, cabem algumas considerações para explicar como as ideias serão assentadas, pois existe o perigo de excessos ou desvios. Quero começar por explicar a perspectiva animista.

Essas considerações de Garuba possibilitam compreender o animismo ou “pensamento animista” e suas significações de maneira mais ampla, bem como para além de seu aspecto geográfico. Inclusive, partindo delas, é possível considerar como esse recurso estético ou técnica narrativa tem sido utilizada na produção literária diaspórica de mulheres negras.

Por outro lado, antes do Ajobó dos contos, cabe organizar uma reflexão sobre essa temática a partir de conceitos deslocados. Conforme já dissemos, as teorias ligadas ao Realismo Fantástico não funcionam como ferramenta interpretativa para compreender a constituição dos enredos e a força das personagens dos contos das intelectuais negras diaspóricas. Essas são apreciações possíveis para encaminhar análise, debate e fundamento.

Em disputa, os contos verbalizam uma erudição que ultrapassa os conteúdos canônicos. Essas narrativas empreendem uma práxis negra intelectual e produção político-epistêmica assentada em “textos africanos à luz de definições que emanam “de estudos teóricos do próprio continente africano”. (VARGAS E SILVEIRA, 2015, p. 208). A práxis intelectual negra, nesse sentido, transcende a mera produção de conhecimento acadêmico. Ela envolve uma responsabilidade ética e política de engajamento.

Colocados em perspectiva, os conceitos do insólito, do maravilhoso, do fantástico, do estranho, do imprevisível e do sobrenatural da tradição ocidental, aplicados somente como técnicas narrativas, esbarram em limitações analíticas. De forma radical, os contos vislumbram outra experiência estética em contato com a natureza, com o mundo dos vivos e dos mortos, além de mobilizar outras sensibilidades e sentidos. Essas narrativas transcendem as fronteiras da realidade cotidiana e mergulham em uma dimensão poética, mítica e espiritual.

De volta a Harry Garuba, “[...] a cultura animista abre, portanto, um mundo completamente novo de grandes possibilidades, influenciando o futuro, por assim dizer, pela reivindicação daquilo que no presente ainda está para ser inventado”. (GARUBA, 2012, p. 242). Eles nos convidam a expandir nossa compreensão e sensibilidade, abrindo espaço para uma experiência transformadora e potencialmente libertadora de nossas existências. Tudo isso se assenta como fundamento na práxis de intelectuais negras:

[...] a natureza e seus objetos são dotados de uma vida espiritual tanto simultânea quanto coextensiva com suas propriedades naturais. Os

objetos, portanto, adquirem um significado espiritual e social [...] Os rios, por exemplo, não se tornam somente fontes naturais de água mas também são valorizados por diversas outras razões. O anseio animista de reificação pode ter sido religiosa em sua origem, mas os significados sociais e culturais que se associaram aos objetos frequentemente se distanciam de puramente religiosos e adquirem uma existência própria, como parte do processo geral de significação na sociedade. (GARUBA, 2012, p. 239-240).

Referindo a esses mecanismos, Assunção de Maria Souza e Silva (2016, p. 7) reflete que, embora essas narrativas mobilizem conceitos os quais possibilitam “uma aproximação a literatura fantástica” e/ou se enquadrem no realismo fantástico, “pela ocorrência do insólito, todavia, essa construção estético-epistêmica se alicerça em outros pilares”.

Marina y su olor e outras personagens negras diaspóricas a se manifestam e inserem o estranho, o insólito, o sobrenatural e o imprevisível com mitos, ritos, práticas e forças ancestrais, cujas ocorrências contrariam o racionalismo ocidental, a compreensão do real e da realidade, bem como redefinem questões teóricas-críticas. As protagonistas tornam latentes a visão animista para reencantamento do mundo sugerida por Garuba.

Os contos modificam o repertório da crítica e teoria literária, reinventando, assim, seus significados e estratégias de leitura, interpretação e análise. Diferentemente do modelo ocidental de lógica abstrata, aparecem com frequência em nossas formas narrativas e nas histórias assentadas numa concepção de mundo negro-africana, personagens que pigam “gotas de flores” dos suores (EVARISTO, 2016, p. 18) e “olores y aromas de su propios cuerpos”. (SANTOS-FEBRES, 1996, p. 44).

Ao mobilizar outras sensibilidades e sentidos, esses contos vão além da linguagem puramente racional e estimulam a imaginação, a intuição e a percepção sensorial. Eles nos convidam a experimentar as histórias de maneira mais visceral e emocional, permitindo que nos conectemos com as narrativas de uma forma mais profunda e significativa.

Isto porque, voltando ao que observa Assunção de Maria Souza e Silva (2016, p. 8), “a existência da atuação de forças da natureza, da alteração dos fenômenos que modificam a ordem natural das coisas”, a crença em entidades capazes de intervir na personalidade, nos valores, na visão de mundo, assim como na rotina social das personagens expressam uma filiação a conceitos trazidos/herdados da matriz cultural negro-africana. Desse ponto de vista, dar-se então um processo de ruptura

epistemológica e “uma recusa uma nova colonização” do saber/pensamento. (VARGAS E SILVEIRA, 2015, p. 208).

De acordo com o pensador Garuba (2012, p. 236), citando escritor nigeriano Wole Soyinka (1988), teóricos europeus sempre “demonstraram resistência para aceitar o mito, a erudição, as técnicas sociais de imprimir conhecimento ou de estabilizar a sociedade” que não fossem ocidentais. Em outra observação, Eni Rodrigues (2018, p. 31, grifos da autora) considera que “a presença do aparentemente estranho e do inusitado no texto literário africano tem sido avaliada com base em elementos de estéticas transgressoras, como a do “realismo mágico” e do “real maravilhoso”, na perspectiva hispano-americana, e do “realismo animista”, na perspectiva africana. E quanto aos textos diaspóricos de intelectuais negras, como podem ser reconhecidos/analísados/pensados/refletidos?.

As noções hegemônicas, o olhar sob o viés estético e teórico europeu, não compreendem tal princípio de existência e sensibilidade que os contos mencionados colocam em circulação. Os cânones literário e historiográfico muitas vezes negligenciam ou marginalizam as perspectivas e epistemologias não eurocêntricas, resultando em uma compreensão restrita e parcial da diversidade de expressões culturais e artísticas.

Os contos dessas autoras ressoam com princípios de existência e sensibilidade enraizados nas experiências negras, nas tradições culturais afro-diaspóricas e nas cosmologias africanas. Eles evocam uma sabedoria ancestral, uma conexão com a natureza, uma valorização da espiritualidade e uma compreensão do tempo e da transcendência que podem não ser totalmente compreendidos ou apreciados por uma perspectiva eurocêntrica.

A personagem-protagonista que vai ao mundo dos mortos e conversa com mulheres em espelhos: escuta “o som dos atabaques e de agogôs”. (RIBEIRO, 2003, p.51-52). Em Saeta, a crença na força protetora transmitida pelos objetos, plantas, amuletos etc. “Desaparece el cuerpo...los espíritus es la única explicación”. (ARROYO PIZARRO, 2012, p. 130).

De outra ótica, relendo Garuba, as narrativas de Marina Paris (SANTOS-FEBRES), Rosa Maria Rosa (EVARISTO) e demais personagens afro-diaspóricas inscrevem uma forma de apreensão e “reencantamento do mundo” assentado pela práxis negra intelectual. (GARUBA, 2012, p. 19). Esmeralda Ribeiro, Conceição Evaristo, Mayra Santos-Febres e Yolanda Arroyo Pizarro estabelecem o contato com mundo

dos/as deuses/as e espíritos. Elas refletem uma compreensão profunda da interconexão entre o mundo material e o mundo espiritual, reconhecendo a presença e a influência dessas forças em nossas vidas.

Baseadas na ideia de que um reencantamento do mundo ocidental/racional e científico pode ser transformado pelo mundo mítico negro-africano, as intelectuais negras diaspóricas reforçam a ligação das personagens com suas dimensões mítico-ancestrais. Elas mobilizam a crença de maneira que a vida das personagens depende e se organiza na sua observação dos preceitos ou até mesmo nos gestos dos/as antepassados/as.

Ao estabelecer esse contato com o mundo dos deuses e espíritos, os contos transmitem a importância da espiritualidade como um elemento central da vida e da identidade das personagens. Essa conexão com o mundo espiritual proporciona orientação, proteção, cura e força para enfrentar os desafios e adversidades da existência. Além disso, o contato com o mundo dos deuses e espíritos também traz à tona uma visão mais ampla do tempo e do espaço. É uma expressão de espiritualidade negra e revela a importância de reconhecer e valorizar as cosmologias, crenças e rituais.

Nesse caso, ao reencantar o mundo com novas/outras epistemologias, percebemos o poder/saber de *las ancestras* nessa práxis. As intelectuais negras diaspóricas acreditam nas energias existentes em amuletos, assim como outros objetos sagrados. A menção aos espíritos e aos amuletos está presente em Saeta (*las Negras*): “[...] Era el cabezal de una Saeta. Tshanwe la guardo como amuleto”. (ARROYO PIZARRO, 2012, p.110). “[...] abrió y cerró los ojos. Intentó convocar espíritus protetores...” (ARROYO PIZARRO, 2012, p.122). Quanto ao reencantamento do mundo pelos assentamentos de resistência, o filósofo nigeriano explica¹⁷⁰:

[...] ao empregar a expressão “reencantamento do mundo”, portanto, desejo chamar a atenção para o inverso do que Weber descreve: um processo segundo o qual “elementos mágicos do pensamento” não são deslocados mas, ao contrário, constantemente assimilam novos desenvolvimentos na ciência, tecnologia e a organização do mundo dentro de uma cosmovisão basicamente “mágica”. Em vez de “desencantamento”, um persistente reencantamento ocorre, portanto, o racional e o científico são apropriados e transformados no místico e no mágico. (GARUBA, 2012, p. 239, grifos do autor)

¹⁷⁰De acordo com Harry Garuba (2012, p. 239, grifos do autor), a expressão “reencantamento do mundo” recorda a perspectiva da alemão Max Weber (um dos fundadores da sociologia), que, nas suas considerações sobre as mudanças nas atitudes e práticas ocasionadas pela racionalização cada vez mais secular do mundo provocada pela modernidade e a ascensão do capitalismo, muitas vezes recorreu a uma frase de Frederick Schiller, o “desencantamento do mundo”.

Dessa noção rasurada, partindo da expressão de “reencantamento do mundo”, Garuba nos aproxima de um conceito que pode funcionar como ferramenta interpretativa dos contos de Esmeralda Ribeiro, Conceição Evaristo, Mayra Santos-Febres e Yolanda Arroyo Pizarro. Segundo interpreto, os assentamentos de resistência promovem esse reencantamento do mundo através da práxis intelectual negra feminina. “[...] a cada gota de suor que pingava das axilas de Rosa, pétalas de flores voavam vento...”. (EVARISTO, 2016, p. 18).

Com base no exposto nos contos *Rosa Maria Rosa* (EVARISTO, 2016), *Mulheres dos espelhos* (RIBEIRO, 2003), *Saeta* (ARROYO PIZARRO, 2012) e outros textos, delineamos o nosso objeto e investimento análítico. Ao recorrer ao Ajobó como metáfora-fundamento, principiamos o assentamento coletivo pela narrativa caribenha *Marina y su olor* (SANTOS-FEBRES) e percorremos outros enredos. A partir daqui, reunimos os assentamentos de resistência da práxis negra intelectuais negras diaspóricas.

Em *Marina y su olor* (Marina e seus cheiros), conto que integra a antologia *Pez de vidro da intelectual negra caribenha* Mayra Santos-Febres (1996, p.44), a voz narrativa traz a história da personagem-protagonista que, desde os oito anos até os treze anos, “expulsava aromas picantes, salados y dulces por todos de su carne”. Através de rituais, práticas sagradas e a consulta aos espíritos, as personagens acessam conhecimentos e perspectivas que vão além do domínio humano, enriquecendo suas vidas e narrativas. Inusitadamente, “su sonrisa ampulosa, sus pasas recogidas em trenzas y pañuelos, sus pómulos altos y el olor del día le sacaban la alegría hasta picador de cana más decrepito”.

Ao desdobrar a narrativa, a voz enunciativa faz emergir as memórias da personagem-protagonista Doña Marina París, “una joven mujer repleta de encantos com cuerenta y nueve anos ... que expiraba olores” de su cuerpo. (SANTOS-FEBRES, 1996, p. 43). De suas recordações, sabemos que Marina é uma mulher negra inserida num universo social e racial bastante complexo, o qual marca sua infância-adolescência em Carolina- Porto Rico.

Em princípio, Marina é descrita como uma menina negra, pobre e indefesa que vive com sua mãe Doña Edovina, possuidora de um imenso talento para cozinhar. Preocupada com o futuro e com os perigos decorrentes da idade (“empezaba a preocupar ele efecto de Marina en los hombres...tenia trece años, idade perigosa”) por decisão materna, a personagem vai trabalhar como cozinheira na casa de doña Georgina,

descrita como uma “blanca beata ricachona”. (SANTOS-FEBRES, 1996, p. 44-45). Com isso, a voz narrativa deixa evidente que Marina era “una joven que por sus olores se daba a conocer”.

[...] Y todos los días olían a algo diferente. A veces, un delicado aromita a orégano brujo le salía de por la grietas de la entrepuerta; otras, perfumada el aire a caobo macho, a limoncillos de quemar golondrinos, pero más de las veces olía a pura satisfacción. (SANTOS-FEBRES, 1996, p. 44).

[...] E todos os días eles cheiravam algo diferente. Às vezes, um aroma delicado de feitiço de orégano vinha das fendas da virilha; outros, o ar cheirava a mogno masculino, a erva-cidreira para queimar andorinhas, mas na maioria das vezes cheirava a pura satisfação. (SANTOS-FEBRES, 1996, p. 44, tradução minha).

Nesse cenário, os poderes mágicos de Marina se ampliam em “la casa de los Velásquez donde se percató de su habilidade prodigiosa para albergar olores de su carne”. (SANTOS-FEBRES, 1996, p. 45). O narrador nos diz que, um dia, pensando na comida que deveria preparar, surpreendeu-se com seu corpo “oliendo al menu imaginário”:

[...] sus codos a recaíllo fresco, sus axilas a ajo, cebolla y ají rojo, sus antebrazos a batata asada com mantequilla, el entremedio de sua senitos en flor a lomillo fresco encebollado y más abajo a arroz blanco y granoso como a ella siempre le quedaba el arroz. Entoces se impuso como disciplina hacer que olores recordados salieran de su cuerpo. Los aromas a yerbas le salian bien. La mejorana, el poleo y la menta eran sus favoritos. (SANTOS-FEBRES, 1996, p. 46).

[...] cotovelos para recordar de novo, axilas para alho, cebola e pimenta vermelha, antebraços para batata-doce assada com manteiga, o meio de suas flores macias em flor para lomillo fresco enbolado e abaixo para arroz branco e granulado, como ela sempre arroz. Então foi imposta como disciplina fazer com que os odores lembrados deixassem seu corpo. Os aromas das ervas correram bem. Manjerona, poejo e hortelã eram seus favoritos. (SANTOS-FEBRES, 1996, p.46, tradução minha).

A mistura de aromas e temperos faz Marina reconhecer saberes/poderes especiais. Veremos mais adiante que esses poderes/saberes não se manifestam somente na cozinha. Enquanto faz a descrição dos eventos extraordinários (un cuerpo que expulsa aromas y olores), a voz narrativa nos encaminha a acreditar que as técnicas de cozimento foram trazidas pelas ancestras para o espaço caribenho. Sabores, cheiros e técnicas reproduzidos foram herdadas dos/as antepassados/as. Destaca-se a herança africana no preparo apimentado dos pratos.

Neste ponto, a narrativa de Marina e seus cheiros ganha outros efeitos. Em seu caráter insólito, original e estranho, “después de sentirse complacida com los resultados de sus experimentos aromático caseros, a personagem empezó a experimentar con olores sentimentales”. (SANTOS-FEBRES, 1996, p. 46). Essa dimensão espiritual traz uma profundidade e uma complexidade às narrativas, fornecendo um contexto cultural e espiritual que é fundamental para a compreensão das experiências retratadas nos contos. Um dia tratou de pensar “en olor de la triteza”. Em seguida, recordou-se de todos os seus familiares. Como resultado disso: “[...] del cuerpo le salió un olor a magle mañanero y a calor de sábana aspi entre rancio y medio dulzon”.(SANTOS-FEBRES, 1996, p. 46).

Por serem ainda não usuais, a personagem deixa transparecer uma existência, uma condição humana incomum que reencanta o mundo pelo dispositivo do estranho e do improvável, “después de todo esto, Marina “praticó los olores de soledad y del deseo”. Daí o conto busca, ambiciosamente, cumprir a difícil tarefa de descrever, como esses poderes mágicos ajudarão a protagonista na luta contra o racismo, o sexismo e, em especial, na busca por sua realização afetiva. (SANTOS-FEBRES, 1996, p. 46).

Lançando o/a leitor em um novo cenário permeado pelo animismo em Harry Garuba, a voz enunciativa afirma que Marina com seus poderes mágicos “regocer olores de los patrones” Velásquez. Com isso, ela passou a sentir o odor da servidão a que era submetida. Enquanto reflete sobre os privilégios da família branca, a meninaneira sentia o cheiro de uma vida de sobras e restos, presa ao quarto dos fundos da casa doña Gerogina.

Na trama, ao trazer o personagem Hipólito Velásquez, a voz narradora surpreende o/a leitor com a continuidade das histórias de assédio e abusos sexuais sofridos por nossas ancestras no escravismo colonial. “[...] no le gustava nada a Marina... Ella lo había sorprendido en el baño respeteándose la verga”. Por causa disso, ela o reconheceu pelo cheiro ácido que “despendían sus calzocillos antes de lavarlos”. (SANTOS-FEBRES, 1996, p. 46).

Assim como outro personagem, o Cassi Jones, do conto *Guarde Secredo* de Esmeralda Ribeiro (1998), Hipólito Velásquez é descrito como um homem branco que assediava e engava jovens negras: “[...] las lenguas del Pueblo decían que casi todas las noches el niño paseaba...buscando mulatitas para hacerles “el dano”. [...] uma vez le insinuó que tuvieran amores, pero Marina se le negó”. “Le encantaba la carne prieta”. (SANTOS-FEBRES, 1996, p. 46).

Contudo, para vencer o assédio de Hipólito, Marina ensaia gestos de insurgência importantes para o desfecho da narrativa: [...] lo veía tan feo, tan débil y apendeja o que de sólo imaginarse que Hipólito le ponía un dedo encima, su carne empezaba a oler a pescado podrido y ella misma se daba náuseas. (SANTOS-FEBRES, 1996, p. 47). Acrescentando-lhe outros sentidos, “después de año y medio de vivir con los Velásquez”, Marina redescobre poderes ainda mais especiais. Conoció a un tal Eladio Salamán. O personagem traz para a vida da personagem um maremoto de “fragancias novas que la dejó embelezada por horas, mientras la conducía del brazo y caminaba con ella por la plaza”. “[...] Marina comenzó a ensayar sus olores mas difíciles” porque olía amor... (SANTOS-FEBRES, 1996, p. 47-48).

Nesse ponto, para além dos fatos que estruturam a narrativa de Marina e seus cheiros, os quais desafiam a lógica racional/ocidental, deparamo-nos com outras construções bastante desafiadoras. Para reencantar o mundo, a escrita de Santos-Febres guia-nos pela descoberta de imagens e percepções que transcendam o real/ocidental. Na busca pela realização afetiva da personagem, o mundo insólito se encena entre os cheiros, o mágico e o mítico:

[...] abrió las ventanas de la casona y se dispuso a perfumar al pueblo consigo misma. En seguida, los perros realengos se pusieron a aullar y los poblanos comenzaron a caminar con prisa por la calle, pues juraban que eran ellos los que olían así, a bromélias espantadas, a saliva ardente. Dos cuerdas más adelante, Eladio, que se hablaba con unos amigos, reconoció el aroma, se despidió y corrió a ver Marina. (SANTOS-FEBRES, 1996, p. 47-48).

[...] abriu as janelas da casa e se preparou para perfumar a cidade. Imediatamente, os cães realengos começaram a uivar e os aldeões começaram a andar apressadamente pela rua, porque juraram que eram eles que cheiravam assim, a bromélias assustadas, a saliva em chamas. com alguns amigos, Eladio reconheceu o aroma, despediu-se e correu para ver Marina. (SANTOS-FEBRES, 1996, p. 47-48).

Percorrendo as crenças e forças espirituais da protagonista, os elementos narrativos criam uma atmosfera mítico-ancestral que nos lança aos fios do mistério dos poderes mágicos de Marina Paris. Ao ser impedida de amar Eládio, insultada com palavras racistas e sexistas por Doña Georgina “[...] Mala mujer, indecente, negra apestosa, apestosa!”, a protagonista reage contra a tentativa de controle, subalternização de seu corpo e seus desejos. (SANTOS-FEBRES, 1996, p. 48).

Dessa forma, Marina começa a expulsar de corpo odores destrutivos contra seus opressores: [...]“se enfureció de tal modo que no pudo controlar su cuerpo”. Logo, de

seu corpo negro feminino, “por todos los poros se le salió olor herrumbroso mezclando com peste aceite quemado y ácido de limpiar turbinas”. [...] cayó redondito sobre las losas recién mapeadas de la salita de estar. (SANTOS-FEBRES, 1996, p.50). Observamos que, para alcançar o desfecho da trama, a voz enunciativa enfatiza a crença nos poderes sobrenaturais de Marina, dessa vez, como herdeira de uma luta ancestral contra o racismo e o sexismo disseminados pelos Velázquez. Tal manifestação de sentidos se torna determinante para organizar as cenas finais, cujos fenômenos extraordinários afirmam um ponto de vista de “un cuerpo marcado historicamente para reconocerle el potencial de una Fortaleza interna que determina su propio destino”, segundo outra intelectual negra caribenha Zaira O. Rivera Casellas. (1999, p. 644).

Por outro lado, ao tecer considerações sobre a relação entre corpo, raça e identidade, Zaira Rivera Casellas considera que a função corporal de Marina “deconstruye simbolicamente la memoria racial de la subordinacion, inscrita en el cuerpo negro debido al utilitarismo material fundamentado en la historia de la esclavitud”. (CASELLAS, 1999, p. 644).

Provocando uma ventania de cheiros e sabores, o destino final se liga ao propósito de Marina Paris de reescrever o passado-presente de mulheres negras no espaço caribenho. Ao assumir que as histórias são engendradas umas como consequência das outras, ela deseja sepultar definitivamente as narrativas de opressão, abusos e exploração vivenciadas. Para tal, seus poderes se insurgem contra os opressores brancos: “[...] Para que ahora digan que los negros apestan!”. [...] Então agora eles dizem que os negros fedem!”.

[...] Marina esbozó una sonrisa victoriosa. A paso firme, entró en el aposento de Doña Georgina. Fumigó el cuarto com um aroma a melancolia desesperada... Iba a matar a aquella vieja de pura frustración. [...] Velásquez con un desmayo del que jamás se recuperaria por completo. El aposento de la patrona olía a recuerdo de sueños muertos ... La casa entera despedia aromas inconexos, desligados, lo que obligó a que nadie en el pueblo quisiera visitar a los Velázquez nunca más. (SANTOS-FEBRES, 1996, p.50).

Marina sorriu um sorriso vitorioso. Em ritmo constante, ela entrou no quarto de Doña Georgina. Ela pulverizou a sala com um perfume de melancolia desesperada ... Ela ia matar aquela velha em pura frustração. [...] Velasquez com um desmaio do qual ele nunca se recuperaria completamente. O quarto do consumidor cheirava a memória de sonhos mortos ... A casa inteira envia aromas não relacionados e não relacionados, forçando ninguém na cidade a querer mais visitar o Velázquez. (SANTOS-FEBRES, 1996, p.50).

Imediatamente, *Marina y su olor* reflète “los estigmas históricos asociados a la explotación y la opresión sexual de la mujer negra”, (CASELLAS, 1999, p. 643). O corpo negro feminino e seus poderes ancestrais “se presta para la interpretación de imágenes, símbolos y representaciones que definen un ciclo de la identidad negra en la tradición literaria puertorriqueña”. E complementa:

[...] El poder de controlar los aromas que expulsa su cuerpo efectúa una transformación consciente de las instancias residuales del pasado esclavista. [...] dramatizan la toma de conciencia de un discurso histórico propio. [...] el personaje de Santos-Febres complementa la interioridad y la exterioridad de una memoria racial que logra recordar en la metáfora del cuerpo de Marina, la conexión del pensamiento y la memoria como la inscripción material de un pasado histórico que augura la renovación del presente y del futuro [...] La transgresión discursiva del relato historiza la ficción y ficcionaliza la historia del período de transición de los negros libres a la sociedad civil ... (CASELLAS, 1999, 643)

Notamos, assim que, de acordo com as considerações da pesquisadora porto-riquenha Zaira Rivera Casellas, no diálogo entre intelectuais negras, Santos-Febres e Yolanda Pizarro, as histórias de Wanwe, Ndizi, Tshanwe e Marina Paris são como continuidade umas das outras. São mulheres negras que se reencontram diante do espelho. Nesse movimento de passado e presente, as personagens são marcadas na diáspora africana e pelos traumas provocados pela escravidão colonial no Caribe hispânico.

Mais uma vez, a força vital da ancestralidade se encena nos cheiros, sabores e poderes espirituais de Marina. Ela é uma das herdeiras da ancestralidade Ndizi. Guarda influência de suas ancestrais africanas na criatividade dos sabores e cheiros. Lembrando, em *Matronas*, por suas forças especiais, Ndizi é chamada da “gran negra bruja”. (ARROYO PIZARRO, 2012, p. 87). E acrescenta: “Negra Sediciosa e Insureta (ARROYO PIZARRO, 2012, p. 80), conhecedora de yerbas anéستicas contra los dolores”. (ARROYO PIZARRO 2012, p. 87). “[...] Puedo incluso confeccionar veneno de lenta interacción aderezado com guarapo y canela. (ARROYO PIZARRO, 2012, p. 74)”.

Ao serem afetados por esses fenômenos, os personagens são confrontados com uma realidade expandida, na qual a presença dos antepassados se torna tangível e significativa. Essa experiência desafia as concepções dominantes de tempo linear e separação entre o mundo material e espiritual. Além disso, esses fenômenos extraordinários também têm o poder de transformar e impactar os personagens.

Assim sendo, Wanwe, Ndizi, Tshanwe e Marina Paris são afetadas por fenômenos extraordinários ligados aos antepassados que pressupõem outra ideia de existência e cosmovisão. Nessas narrativas, os antepassados são retratados como figuras poderosas e influentes, cuja presença e ação estendem-se para além da morte. Eles podem se manifestar por meio de visões, sonhos, sinais ou até mesmo de forma tangível, interagindo com os personagens e influenciando os eventos que ocorrem.

Em outra dimensão, representam o poder feminino ancestral que se reconfigurou na diáspora. A partir desse valor inestimável, pressupomos existências de uma continuidade cultural e religiosa africana dinamicamente reelaborada no espaço caribenho com suas sequelas, assim como suas conquistas. Numa passagem do conto *Saeta*, Zaira Casellas prova a existência desses eventos que mencionei:

[...] En el delirio Teresa (Tshanwe) recupera las memorias de su gente, la fauna, la flora de su tierra natal, mientras la arrojan a la fosa donde entierran los animales de la hacienda. Tres días más tarde su cuerpo desaparece de forma inexplicable [...] En medio de los ejercicios de flecha hacia la floresta, una de las flechas regresa de vuelta como un boomerang y se entierra en la frente del conde Pizarro. Es el final inesperado que prueba el misterio de la justicia para los negros esclavizados. (CASELLAS, 2011, p. 109, grifos meus).

Elas acreditam nos deuses e nas deusa africanas e nos eventos sobrenaturais/ancestrais como forma de reordenar seus respectivos destinos. Dessa maneira, o fundamental é que há sempre uma constante confluência de forças que regem escolhas, oris e caminhos. Essas autoras exploram e valorizam as tradições espirituais afro-religiosas, como o candomblé, a umbanda, o vodu, entre outros sistemas de crenças africanos e afro-diaspóricos: “[...] Soy una faringe que se ahoga; luna, energia, coraje, eternidade”. (ARROYO PIZARRO, 2012, p. 95). “[...] Desaparece el cuerpo... Tres días más tarde, nadie se explica el encantamiento... La saeta disparada através de la arboleda al final del llano emite silbido. Los espíritus es la única explicación”. (ARROYO PIZARRO, 2012, p. 130). “Es el final inesperado que prueba el misterio de la justicia para los negros esclavizados”. (CASELLAS, 2011, p. 109).

Cabe destacar ainda a novela histórica *La amante de Gardel escrita por Mayra Santos-Febres em 2015*. A personagem-protagonista é Micaela Thorné, uma jovem negra, estudante de enfermagem (mas espera ser médica), criada por sua avó Clementina de Los Llanos Yabó, conhecida como Mano Santa. Sua avó é herdeira de uma linhagem de curanderas afro-caribenhas. Vivendo um conflito existencial, Micaela está entre dois mundos: o mundo das ciências, da racionalidade científica ocidental; e

aquele constituído pela sabedoria popular, das plantas medicinais trazidas pelos ancestrais negro-africanos para o espaço caribenho.

[...] Mi abuela era una bruja de barrio, una curandera. No operaba con criterio científico. A gente como ella, el sueco Linneo y el alemán Von Humboldt les tomaron medidas de partes del cuerpo, dibujaron y detallaron las características de sus cabezas, piernas y pistilos. Las estudiaron como si fueran plantas. (SANTOS-FEBRES, 2015, p. 34).

Ambientada em 1935, quando o cantor/compositor de tangos Carlos Gardel (1890-1935), chega a Porto Rico para realizar concertos, *La amante de Gardel* aborda uma história de amor ligada à questões de segregação racial, gênero e negritude etc. Nesse contexto, os shows são cancelados porque o artista adoece misteriosamente. A partir disso, Santos-Febres introduz a sabedoria ancestral dos/as africanos/as na figura de Clementina de Los Llanos Yabó, Mano Santa. A autora tenta incluir a herança afro-porto-riquenha através das propriedades curativas das plantas.

Nas tramas de Micaela Thorné e sua avó Clementina de Los Llanos Yabó, Santos-Febres quer provar a que herança africana faz parte da identidade porto-riquenha, assim como no restante das ilhas caribenhas de língua espanhola. Apesar dos episódios de racismo e sexismo, os leitores testemunham como os saberes ancestrais de Mano Santa (sobre plantas nativas e técnicas derivadas da África) são usados como forças curativas:

[...] Después de todo, ¿qué iba a saber una vieja curandera que no tenía título médico, que tan solo repetía lo que le habían enseñado otras viejas perdidas en el tiempo? ¿Cómo iba a creerle a alguien que no había estudiado medicina ni botánica? (SANTOS-FEBRES, 2015, p. 34).

Por outro lado, em *Mulheres dos Espelhos* e em *A Moça*, dois contos publicados na antologia literária *Cadernos Negros* (1978), a intelectual negra brasileira Esmeralda Ribeiro reafirma o poder das forças ocultas e sobrenaturais influenciando os destinos das personagens. Lidos apropriadamente, vemos a ocorrência de fenômenos harmonizados com os eternos mistérios do ser/existir africanos, acionados por uma práxis intelectual negra e seus assentamentos de resistência como combinações essenciais para reencantar o mundo.

Esmeralda Ribeiro deposita sua crença religiosa em poderes e forças ancestrais que decidem os caminhos-destinos das personagens-protagonistas, mulheres negras atormentadas por influências de nossos/as guardiões e guardiãs: “[...] o tempo trouxe outras mulheres, jovens e idosas, aos meus espelhos. Mulheres que dançavam e que

proferiam coisas que nunca escutara. O que aquelas mulheres dos espelhos queriam comigo?”. (RIBEIRO, 2003, p. 51-52).

Na mesma direção, em *Mulheres dos espelhos*, a dimensão espiritual negro-africana reúne os elementos necessários para garantir a crença nas energias de seres espirituais. Eles desafiam as fronteiras do conhecimento convencional e convidam os/as leitores a explorar diferentes formas de compreender e relacionar-se com o espaço-tempo. Assim, deuses/as e espíritos ancestrais estão “localizados e incorporados” aos espelhos de um velho casarão onde a trama narrativa se desenrola. (GARUBA, 2012, p. 239).

Mamãe não gostava de espelhos. Dizia que atraíam todo tipo de azar. Seus bisavós contavam que espíritos sem lua se aprisionavam nos espelhos. Depois que mamãe faleceu, reformei toda a casa. Coloquei espelhos em todas as paredes do lado direito. Eu estava feliz. Herdara um casarão. Tinha espaço para eu e a família de minha irmã morarmos. (RIBEIRO, 2003, p. 49).

No trecho destacado, é possível inferir que, após a morte da mãe, dona Marta a (personagem-protagonista) passa a viver no casarão com seus familiares. Ainda no velório, a herança deixada pela mãe se torna motivo de disputa e brigas violentas entre as irmãs. “[...] aquele casarão era só meu. Pensara em nunca sair de lá. Morava comigo a empregada Abigail. Vivera somente as nossas vidas. Cuidava da casa e da comida sem dizer uma palavra”. (RIBEIRO, 2003, p. 50).

É pertinente sublinhar de imediato que as decisões tomadas pela protagonista terão um desfecho trágico. “[...] A bebida foi tomando conta de mim.” (RIBEIRO, 2003, p. 54). Ao que tudo indica, envolta em amarguras, espraguejamentos e descrenças, a alegria de viver durou apenas sete anos, pois dona Marta passou a ter visões de “uma mulher de véu na cabeça, virada de costas”, repetindo as seguintes frases: “todos os dias o ouvido ouve aquilo que ainda não ouviu”. (RIBEIRO, 2003, p. 51).

Com isso, sem os cuidados espirituais necessários e optando por uma vida solitária, “o tempo trouxe mulheres, jovens e idosas” aos seus espelhos. “Pensara num religioso para benzer o casarão, contudo, as mulheres idosas dos espelhos fizeram uma advertência: A religião de uma mulher está em seu coração”. Estava louca ou aquilo era um sonho? E a velha Abigail? “[...] Aquela mulher que arrastava os pés no casarão era real?” (RIBEIRO, 2003, p. 51-52).

Embora o conflito psicológico da protagonista não seja resolvido, a voz narrativa investe na presença do sobrenatural e do místico para dar densidade ao enredo. Ao afastar-se dos seus familiares e espraguejá-los, romper um elo afetivo por causa da herança deixada pela mãe, a protagonista determina a sua própria maldição/destino. É por essa razão que tais componentes irão enfraquecer a sua condição espiritual/existencial.

Logo, ao mencionar implicitamente os princípios de coletividade, de comunidade e de respeito mútuo assentados nas tradições negro-africanas, como valores transmitidos pelos/as mais velhos/as aos mais jovens, *Mulheres dos espelhos* corrobora a existência de elementos basilares para o fortalecimento/enfraquecimento existencial/espiritual da personagem. Assim sendo, contrariando as mais velhas, ao distanciar-se/afastar-se dessa ética negro-africana, isso faz com que as nossas antepassadas reapareçam para cobrá-la:

[...] Mudavam luas e as mulheres dos espelhos mudavam com elas, ficavam de costas ou encarando. As mulheres jovens diziam coisas como: “Queres ir herdar dos mortos, ficas a esperar”. As mulheres idosas falavam: “Uma pessoa não pode emprestar seu coração”. Ora eram as jovens, ora eram as idosas que vociferavam essas coisas sem parar. Na lua cheia, as mulheres jovens e as idosas formavam um círculo e em coro gritavam: “O segredo do velho não se cumpra com dinheiro, mas com boas maneiras. Ou “pessoas da pessoa são numerosas no interior da pessoa. (RIBEIRO, 2003, p. 52).

Na sequência da narrativa, é possível inferir que as mulheres dos espelhos interligam o passado ao presente. Elas miram as mais jovens como guardiãs da memória e ancestralidade. À medida que estabelecem essa conexão/comunicação, manifestam suas forças/presenças através dos objetos, amuletos, elementos da natureza etc. Mas, tal tradição só será exercida quando as mais jovens compreendem essa herança e missão. Isso irá fundamentar e reforçar laços de pertencimento com *las ancestras*, urdindo um fio de continuidade. Vejamos o que diz a protagonista:

[...] eram muitas vozes, porém **o tom de voz era o meu**. Tempos depois, aquelas mulheres conhecidas e desconhecidas dançavam ao som dos atabaques e de agogôs. [...] Além de mim e da empregada ninguém mais escutava os sons dos atabaques e dos agogôs?...”... “aquelas mulheres jovens e idosas dos espelhos faziam a festa”. (RIBEIRO, 2003, p. 52-53, grifos meus).

Há muitos outros mistérios e fenômenos sobrenaturais que se espriam por todo o conto. Com a influência dos/as antepassados/as na sua rotina, as cobranças das mais velhas se intensificam e alteram a ordem natural das coisas. Em outra sequência, “numa dessas mudanças de lua, a velha Abigail também se juntara às mulheres idosas dos

espelhos”, o que suscita o imaginário do leitor: [...] “Não. Era real. Eu muitas vezes apertara seu rosto e sus braços e sentira a consistência dos seus rostos”. (RIBEIRO, 2003, p. 53).

Por ocasião, com a partida da empregada, “estavam ruindo as colunas que sustentavam a existência” de dona Marta. De repente, nem mesmo a tentativa de se desfazer dos espelhos se torna sucedida. Nesse momento, o conto sublinha que, na cultura africana, vida e morte não se encontram separadas, havendo um elo que interligam os dois mundos (material e espiritual), do qual não podemos nos desfazer. Cada uma tem uma missão. As mais velhas devem transmitir os ensinamentos e, por fim, realizar a travessia para o Orum (ceu).

Para enxergar melhor e compreender a manifestação do insólito e do anímico, a narradora-personagem descreve momentos antecedentes ao desfecho como uma espécie de guia para outras revelações. É o que se pode observar em outros fragmentos: “[...] tentara acabar com aqueles fantasmas, destruindo todos os espelhos da casa”. “[...] tentaram, tentaram, todavia aquelas mulheres dos espelhos foram mais fortes”. Num evento sobrenatural, os pedreiros caíram desacordados. (RIBEIRO, 2003, p. 53).

Em *Mulheres dos espelhos*, a protagonista passa por um severo processo de degradação psicológica e física, o qual se apressa em narrar: “[...] as vigas e as lajes sedimentadas dentro de mim estavam ruindo dia a dia e eu estava sozinha para escorá-las”. (RIBEIRO, 2003, p. 53). Repisadas vezes, a voz narrativa enfatiza a perda de seu sentido existencial. Todo aquele mistério que envolvia a mulher assombrada pelos fantasmas dos espelhos, estava na atuação do passado no presente.

Nesse movimento de passado e presente, mortos e vivos estão intrinsecamente ligados, por meio da força vital da ancestralidade. Os espelhos funcionariam como portais de comunicação entre os tempos. É justamente neste momento que há uma valorização para o que dizem/preveem os mais velhos no enfrentamento às adversidades e que exigem sabedoria. A mediação dos ancestrais manifesta nas explicações retiradas de frases ou quase provérbios ditos pelas mulheres dos espelhos e pela velha Abigail: “[...] *Os dentes não são o coração*”. “*Uma pessoa não pode emprestar seu coração*”. (RIBEIRO, 2003, p. 53, grifos da autora).

Contudo, num panorama desolador, ao ousar buscar caminhos alternativos aos preparados pelas ancestras, vítima de sua própria individualização, condicionada pela ordem capitalista de mundo, presenciamos os tormentos e o afastamento de energias protetoras de odu-ori. Por uma veia mítica, a explicação para os acontecimentos

desencadeados não estava nesse, mas num outro mundo enigmático. As mais velhas eram mediadoras entre os dois mundos (aiê/orum) e cobravam respeito às práticas coletivas.

A certa altura da narrativa, mergulhamos numa existência atormentada que se decide longe dessa sintonia com as antepassadas, o que culmina num tempo de perdas e muitos sofrimentos. Fica evidente que a harmonia com *las ancestras* representava sabedoria, respeito à tradição e a continuidade de uma existência sem atribuições espirituais. Igualmente, essa ligação assegurava bênçãos nas atividades cotidianas, garantia de estabilidade afetivo-social e a interferência diante da ameaça de forças consideradas negativas.

[...] Abandonei o emprego. Abandonei minha casa. Abandonei aqueles espelhos. Abandonei aquelas mulheres jovens e idosas, com seus atabaques e seus agogôs. Abandonei o espírito da velha Abigail. [...] a bebida foi tomando conta de mim. Você já me vira cambaleando pelas ruas. Diga-me como está minha aparência? Outro dia encontrei minha irmã e a sua família. Tentei esborçar um como vão? Porém, saíram apavorados. Me diga, como estou? Você certamente deve ter me visto cambaleando pelas ruas. Há tempos não acompanho as marcas da experiência em meu rosto. Há tempos eu não tranço os meus cabelos... Agora, pode onde ando, não existem espelhos. (RIBEIRO, 2003, p. 54).

Sem quebras bruscas, o poder de ação das forças espirituais também se manifesta em *A Moça* de Esmeralda Ribeiro. Nesse conto, publicado na série literária *Cadernos Negros* (2011), volume 34, vemos a trajetória da personagem-protagonista Deleciane, conhecida como Delícia, que, infelizmente, embarca num processo de decadência semelhante. Ao negligenciar os avisos das mais velhas para os cuidados com a sua ancestralidade, ela enfrenta uma profunda fragilização espiritual, física e mental.

Inicialmente, em *A Moça*, a narrativa se centra no relacionamento da protagonista Delícia com o doutor Natanael. Em seguida, mostra como vida da personagem passa por transformações significativas, tendo em vista que ela deixa de exercer a prostituição para viver com o dentista. Com a morte inesperada do companheiro, outra parte da tessitura dramática se encena em uma perspectiva animista.

[...] o tempo estava nublado, porém não impediu que a mulher parasse em frente à Delícia e fosse direta e objetiva: “Vejo um homem ao seu lado. Negro, alto e magro, de chapéu e terno branco”. Na lapela tem um cravo vermelho. Ele é de paz e só acompanha-la. Ele só se manifesta quando você está em companhia dos outros. A conversa foi interrompida por um raio, que caiu numa árvore da rua. Aquela senhora apertava os passos e durante o barulho dos trovões falava outras coisas, porém a jovem só entendeu isso: Por que não cuidou da

‘moça’ que mora dentro de você?...No meio daquele temporal a mulher sumiu. (RIBEIRO, 2011, p.75, grifos da autora).

À medida a que trama se desenvolve, Delícia recebe os primeiros recados acerca de sua condição espiritual. Contudo, por sua falta de crença, os primeiros recados/chamados trazidos pelas antepassadas são ignorados. Assim, isso faz com que o espírito do ex-marido se manifestasse e começasse a irradiar uma energia para atrapalhar os caminhos e interferir na prosperidade da protagonista. “[...] além de moça, que morava dentro dela, ganhou ao seu lado a companhia do Doutor Natanael”. (RIBEIRO, 2011, p. 78). Por causa disso, semelhante ao que ocorre em *Mulheres dos espelhos*, as ancestrais passam a intensificar as cobranças e a orientar a necessidade de um cuidado espiritual:

[...] Poucos conheciam essa “moça”, na verdade, só uma vizinha adepta do candomblé, incumbida, certa vez, de passar um recado da entidade: “A ‘moça’ pediu que você cuidasse dela com oferendas e todos os rituais sagrados, para que ela traga boas coisas pra sua vida. A falta de atenção com os seus protetores espirituais pode causar sérios problemas pra você”. (RIBEIRO, 2011, p. 76, grifos da autora).

Desde então, Deliciane deveria seguir “o exemplo de outras mulheres que tratavam suas moças com a devida atenção; eram mulheres discretas, trabalhadoras, prósperas e tinham bons relacionamentos amorosos”. (RIBEIRO, 2011, p. 76). Conseqüentemente, a personagem deveria acompanhar os rastros de outras mulheres negras. Os cuidados com a “moça” significava a crença e o respeito com uma herança transmitida. Era preciso compreender os caminhos definidos por nossas ancestrais para constituir linhagens.

A voz narrativa enfatiza que os rastros da ancestralidade negro-africana (saberes, espiritualidades, cosmovisões e formas de luta) que mantinham vivos no *Ori*-corpo de Deliciane. Porém, esse processo de preservação e continuidade acaba tornando-se ainda mais difícil pela descrença e afastamento da tradição: “[...] a mente da jovem não conseguia ligar um fato com outro, sua vida antes e depois da morte do dentista”. (RIBEIRO, 2011, p. 79).

Ao mesmo tempo, a voz enunciativa investe na descrição detalhada do processo de decadência espiritual, mental, financeira e física da personagem-protagonista que guarda influência de ancestrais: “[...] Passou a ser uma rotina Delícia acabar dormindo sozinha nos hotéis. Para sustentar a si mesma e a sua família, vendeu todas as sua jóias”. (RIBEIRO, 2011, p. 79).

Em *A Moça*, Esmeralda Ribeiro faz importante menção aos fenômenos que ultrapassam a racionalização ocidental. Aos elementos mágicos e sobrenaturais colocados a serviço de uma visão de mundo negro-africana. É encantador vislumbrar como tudo isso se constitui para vivificar a crença nas ancestras e na ancestralidade. Vejamos:

[...] Delícia certa vez sonhara com uma “moça”, toda de vermelho, da cabeça aos pés, mandando ela própria o recado: “Mandei mensageiras para te visitar, que cuidasse de mim para eu te proteger e dar-lhe bons caminhos espirituais, materiais e amorosos. [...] Estou deixando sua vida. (RIBEIRO, 2011, p. 79).

As frágeis condições espirituais de Deliciane se aprofundam e evidenciam como a trama alcançará seu desfecho. Disposta a proteger, desde que “cuidasse dela com oferendas e todos os rituais sagrados” para que trouxesse “boas coisas pra sua vida”, (RIBEIRO, 2011, p. 76), a entidade feminina decide se afastar: “[...] Estou deixando sua vida”. (RIBEIRO, 2011, p. 79). É nessa última instância que os elementos da narrativa ganham ainda mais espaço. Em outra parte do conto, a dimensão espiritual negro-africana se incorpora definitivamente:

[...] Agora, para sair à rua, Delícia passava batom vermelho nos lábios e no restante da boca. E as roupas, antes atraentes, agora ensebadas, marcavam um corpo com profundas marcas de um envelhecimento precoce. [...] A mente da jovem estava confusa, ficava difícil assimilar alguma coisa. [...] mesmo embaixo daquele temporal, em esquinas em forma de T Delícia parava, colocava as mãos na cintura e levantava os dois lados da roupa, rebolava, depois tirava, talvez, um chapéu imaginário e dava longas e sonoras gargalhadas [...]. (RIBEIRO, 2011, p. 80)

Quanto aos cuidados com a espiritualidade, a ialorixá e escritora Mãe Valnília Bianch (2019, p.50), chama atenção que cultivar a espiritualidade é importante para o ser humano, “pois viver somente do material sempre deixa a sensação de que está faltando alguma coisa na vida. A pensadora defende que é importante acreditar no sagrado. [...] A fé é uma das coisas que mais curam o ser humano...”. Se a memória ancestral gera bênçãos, pagam alto pelo esquecimento, por outro lado, os que se distanciam de suas origens.

Assim, atenta ao que diz a ialorixá e escritora Mãe Valnília Bianch, em *A Moça*, Esmeralda Ribeiro assenta a importância do culto aos orixás e a realização de rituais, sacrifícios e oferendas para alcançar um equilíbrio espiritual. Ainda que sem a concreta e afetiva aproximação com as práticas, a autora faz a protagonista encarnar a

experiência do sagrado capaz de dar significado e explicações à sua existência e humanidade.

Segundo Oliveira, “os ancestrais interferem e participam ativamente na vida de seus iniciados e de suas comunidades, “construindo e restituindo a força vital (ou axé) de seus descendentes”. Isso faz com que “a vida seja um *continuun* impregnada da energia dos entes sobrenaturais”. Os ancestrais “emprestam sua energia, sua força às comunidades e seus membros, tornando o universo impregnado de energia e força”. (OLIVEIRA, 2009, p. 35)

Não por acaso, em transe, a personagem Deliciane encena a força vital dos/as antepassados/as como um gesto permanente. O corpo-Ori é o testemunho dessa permanência. [...] colocava as mãos na cintura e levantava os dois lados da roupa, rebolava, depois tirava, talvez, um chapéu imaginário e dava longas e sonoras gargalhadas: “Ha, ha, ha! Ha, há, há”. Você já viu por aí? [...]. (RIBEIRO, 2011, p. 80).

Em *A Moça e Mulheres dos espelhos*, Esmeralda Ribeiro reitera que as mulheres negras são guardiãs de tradições ancestrais. Somos portadoras de poderes sagrados e mágicos. Dessa forma, essa valorização da ancestralidade negro-africana feita por Esmeralda Ribeiro promove o reencantamento do mundo. Esse reencantamento do mundo na práxis intelectual de mulheres negras seria a valorização de princípios, valores, sensações, intuições, formas de ser e estar no mundo que foram se desenvolvendo, transformando, resistindo, constantemente, na relação entre pessoas, grupos, comunidades.

Por fim, em *Histórias de leves enganos e parecenças*, Conceição Evaristo (2016) traz doze contos e uma novela, em que a perspectiva animista se entranha nas narrativas. A invocação do sobrenatural remete à tradição negro-africana e faz emergir o mítico e de outras forças mágicas. Em sua maioria, as personagens são mulheres, crianças, moças ou mães que vieram enredadas pela ancestralidade. Cada uma carrega uma força no seu Ori-corpo.

Segundo Assunção de Maria Sousa e Silva (2016), *Histórias de leves enganos e parecenças* “[...] é um livro inovador no limiar de suas obras, pois percorre a seara do estranho, do “mágico” e do imprevisível que caracteriza um pensamento animista” (SILVA, 2016, p.8). Nesse sentido, evocamos Harry Garuba (2012), ao afirmar que realismo animista é um persistente reencantamento do mundo. Então, comecemos a visualizar essa práxis de reencantar no conto intitulado *Rosa Maria Rosa* que abre a antologia:

[...] Rosa Maria Rosa parecia ter um problema. A moça murchava toda quando mãos estendidas vinham a procura dela. Nunca correspondia ao gesto de busca da outra pessoa. [...] O que levava Rosa Maria Rosa a economizar o seu gesto de acolhimento ao mundo? E mais ainda, por que Rosa jamais se lançava nos braços de outrem? (EVARISTO, 2016, p-18-19).

A narrativa de *Rosa Maria Rosa* transita entre os mistérios ancestrais e o imprevisível. Trata-se da história de uma personagem que mantinha os braços cruzados, vivia de mãos fechadas e de postura ereta. Curiosamente, sua forma de ser e estar no mundo não assustava as pessoas que conviviam com ela. “[...] mantinha os braços cruzados como grades de ferro sobre o próprio corpo, com as mãos fechadas, postava-se ereta. Nenhum momento no rosto era perceptível”. (EVARISTO, 2016, p-18-19).

Contudo, num dia de intensa alegria, *Rosa Maria Rosa* se distraiu e abriu os braços “como se fosse uma ave em ensaio de voo” com vontade de acolher o mundo. De repente, somos surpreendidos pela manifestação do imprevisível e, assim, descobrimos os motivos do trancamento do corpo dela: “[...] a cada gota de suor que pingava das axilas de Rosa, pétalas de flores voavam ao vento. Foi descoberto seu segredo”. (EVARISTO, 2016, p. 18).

Do mesmo modo, conforme já como identificamos em outras análises, através da perspectiva dos assentamentos de resistência, Conceição Evaristo assenta crenças e mitos pertencentes às tradições negro-africanas, nas quais encontramos marcas, memórias, rastros, valores, visão, além das formas de ser e estar no mundo de suas personagens. É o encontro com outros sentidos e sensibilidades para reencantar o mundo. Elas despertam nossa intuição, imaginação e percepção sensorial, permitindo que experimentemos as histórias de maneira mais vívida e envolvente. *Rosa Maria Rosa* e outros contos cumprem função semelhante.

Nesse universo de interpretação, sem esquecer de denunciar as diversas formas de violência, em outras narrativas, Conceição Evaristo insere a força ancestral como guia para o enfrentamento contra o preconceito e a discriminação do povo negro. (SILVA, 2016, p.10). Tais reflexões são assentadas numa ética-estética que rompe com o preestabelecido pela visão de mundo ocidental. Corpos-flores exalam aromas de amor e resistência.

A pessoa humana, como a semente, evolui a partir de um capital primeiro, que é seu próprio potencial e que vai se desenvolvendo ao longo da fase ascendente de sua vida, em função do terreno e das circunstâncias encontradas. As forças liberadas por esta potencialidade

estão em perpétuo movimento, assim como o próprio cosmos. (HAMPATÉ BÂ, 1981, p. 183).

Consolidando marcas da oralidade e da memória, individual e coletiva, da religiosidade com significados da ancestralidade negro-africana, dentro da visão de mundo animista, Conceição Evaristo promove o contínuo reencantamento do mundo. Em sua práxis intelectual, ao reencantar o mundo por meio desses encontros, “remete a continuidade da vida”, revitaliza a crença ancestral “no poder feminino e a instalação de uma nova ordem”. Quando deseja aplacar as dores e o sofrimento, evoca os saberes e os fenômenos da natureza.

Quanto a aspecto da práxis, de um modo geral, as águas adquirem sentido espiritual, mas não só. Por exemplo, os rios, os mares, os oceanos não se tornam somente fontes naturais, mas, também, “são valorizados por diversas outras razões”. (GARUBA, 2012, p. 240). A “água constitui o corpo físico e o corpo social” da comunidade onde vive as Sabelas de várias gerações de mulheres negras. (SILVA, 2016, p. 10).

Nos contos de Conceição Evaristo, “[...] os mistérios da natureza humana e da natureza divina” estão entrelaçados, o que contribui para recompor ritos e reafirmar tradições. (EVARISTO, 2016, p. 61). Logo, notamos que “a natureza e seus objetos” aparecem dotados “de uma vida espiritual”. (GARUBA, 2012, p. 240). As narrativas evaristianas se tornam um lócus de enunciação de elementos mágicos do pensamento animista.

Por outro lado, o horizonte de abrangência dos assentamentos de resistência para reencantar o mundo estão assentados nas narrativas *A moça de vestido amarelo* e em *Sabela*. Lanço mão desse argumento, pois Conceição Evaristo apresenta duas narrativas em que estão presentes nuances de mistério e traços de reencantamento com outros recursos da visão de mundo negro-africana.

No quarto conto da antologia, *A moça de vestido amarelo*, conhecemos a trajetória de uma menina negra que, “desde o primeiro ano de vida, ao começar a falar, deixou os seus espantados”. [...] Espantados tiveram todos, menos a avó. (EVARISTO, 2015, p. 25). E uma série de fenômenos considerados estranhos percorre a construção narrativa: “abrindo os braços, espichando um dos dedos como se mostrasse alguém ou alguma coisa, balbuciou na voz de criança que ousa experimentar palavras: “a-ma-e-lo, a-ma-e-lo”.

Na soletração e no balbucio de criança, ensaiava-se o ilá (grito) de orixá e a sua dança-abébé. Ela pode refletir a relação dinâmica entre o mundo humano e o mundo divino, revelando a interconexão entre os seres humanos, os deuses e os espíritos. Por essa razão, a voz narrativa amplia as experiências mítico-religiosas e ancestrais da menina Doris:

[...] Do balbucio a-ma-re-lo palavra amarelo se fez ouvir correta e sempre presente no vocabulário da menina. A cor mais ainda. Era a matiz preferido para colorir seus rabiscos, desde seus desenhos da fase célula até as criações mais completas... Um dia, aos sete anos acordou sorridente dizendo que havia sonhado com a moça de vestido amarelo. A moça que ela via sempre e que alguns da família entendiam como sendo uma amiga imaginária da menina. (EVARISTO, 2015, p. 23).

Para uma parte da família, as visões de Doris tinham explicação na “fé católica”, pois a tal mulher do sonho só “poderia ser a Nossa Senhora dos Católicos”. (EVARISTO, 2016, p. 24). Ao mesmo tempo, eles/elas conviviam com as crenças católicas e a devoção aos deuses africanos. Nesse ponto, a trama evidencia como o sincretismo como estratégia de resistência, uma característica da escrita de Conceição Evaristo:

[...] Senhora Aparecida, Senhora da Conceição, Senhora do Rosário dos Pretos, Senhora Desatodora de Nós, Nossa Senhora dos Remédios, a Virgem de Fátima ... Mas, entretanto, um detalhe não se ajustava bem. Por que a mudança da cor do manto da santa? Azul e branco eram as cores preferidas da santa católica...Pelo que se sabe a Senhora Católica nunca havia aparecido de amarelo. (EVARISTO, 2015, p. 23).

Conforme já antecipei, somente a avó de Dóris compreendia os mistérios daquelas visões, balbucios e sonhos, pois neles estavam guardadas as inúmeras facetas da memória ancestralnas quais o sagrado pode se apresentar. Tudo estava arquivado “no inconsciente” da neta e aguardava o seu dia de acontecimento. E assim pensava a mais velha: “[...] cada qual sonha com o que está guardado no inconsciente”. E no inconsciente, nem a força do catecismo, da pregação e nem as do castigo apagam tudo”. (EVARISTO, 2015, p. 24).

Confrontando a fé cristã, num fluxo contínuo de trocas entre pessoas e deidades, dona Iduína detém o conhecimento dos ritos e segredos que serão transmitidos a neta Doris. Do estabelecimento de alianças sagradas entre mulheres negras, respeitando-se uma hierarquia, gera-se um efeito de continuidade entre a mais velha (avó) e mais nova (neta):

[...] Dóris estava mais bonita naquela manhã e depois de narrar o sonho caiu em um sono mais profundo do que tinha tido a noite inteira. **Só quem conseguiu acordá-la foi a vó, Dona Iduína, tocando algumas vezes na cabeça da menina.** Na hora da comunhão, o rosto de Doris se iluminou. Uma luz amarela brilhava sobre ela. E a menina se revestiu de tamanha graça, que a Senhora lá do altar sorriu. Uma paz nunca sentida inundou a igreja inteira. [...] Cantou e dançou como se tocasse suavemente as águas de um rio. Cantou e dançou como se tocasse suavemente as águas serenas de um rio. **Alguns entenderam a nova celebração que ali aconteceu**” (EVARISTO, 2016, p. 25, grifos meus).

Em *A moça de vestido amarelo*, a história de Doris da Conceição Aparecida e a religiosidade católica se inscrevem num jogo sutil de imposição, sincretismo, reafirmação de saberes e memórias ancestrais. Do ritual na primeira comunhão, “a menina ao invés de rezar a Ave-Maria, oração ensaiada por tanto tempo, cantou outro cumprimento” em que o orixá da beleza usa toda sua astúcia, doçura e encantos.... e “ruídos de água [...] dos rios caudolosos e mansos a correr”... jorram referências a orixá Yabá Osún. (EVARISTO, 2016, p. 25).

Diante da avó, o corpo da menina Doris dramatiza a sua relação com o sagrado. Cada gesto... a dança, o canto, as saudações e o transe são parte dessa dramatização. Nas cenas que se desdobram, “a avó de Doris sorria feliz. Doris da Conceição Aparecida, cantou para nossa outra Mãe, para a nossa outra Senhora”. (EVARISTO, 2016, p. 25).

Após os contos surge *Sabela*, uma breve novela, dividida em três partes. Nela, Conceição Evaristo reencanta o mundo com os assentamentos de resistência, ao narrar a saga de mulheres “sabelas”, as quais carregam uma tradição de saberes místicos transmitidos de geração a geração. As relações e interações familiares realizadas também envolvem referências e outros simbolismos do mundo espiritual negro-africano. “[...] Sabela, desde pequena, era sábia. Tanta sapiência para quem tinha pouco tempo de vida no mundo”. (EVARISTO, 2016, p. 63).

Na última narrativa de *Histórias de leves enganos e parenças*, as figuras femininas, em sua maior parte, integram uma ordem cosmológica em que através dos elementos da natureza adquirem sua força e vice-versa. Cada geração de mulheres “sabelas” herdava uma força vital ligada à magia da natureza. Dessa forma, tornavam-se disseminadoras de crenças e valores negro-africanos, herdavam forças míticas para controlar as águas e fazer diversos tipos de previsões. Por meio de um excerto extraído do enredo, acompanhamos essa linhagem de mulheres-sabelas:

Conseguiu-se saber que vovó Sabela, era filha de outra Sabela, que por sua vez era descendente de uma anterior Sabela, que havia chegado ali pequeninha. As ancestrais de Sabela haviam nascido em algum lugar, uma terra que poderia ser: Mambela, Zimbela, Kumbela, Umbela ... As pesquisas foram interrompidas neste ponto. Souberam apenas que as mulheres antecessoras de Sabela, assim como os homens, isto é, todo predecessor de vovó tinha vindo de longe, muito longe. Povos que tinham vindos pelos caminhos das águas. Corria a história de que as águas salgadas do mar, no momento em que esses povos, por vários motivos, faziam uma forçada travessia, gemiam sons dolorosos, como se fossem humanos lamentos (EVARISTO, 2016, p. 66).

Ao longo da novela, tomamos conhecimento que essas histórias e heranças estão assentadas em três gerações de mulheres Sabelas; a anciã Sabela é a primeira vinda dos navios tumbeiros para as terras das Américas, apresentada como guardiã da memória ancestral e transmissora dos saberes mágicos; já segunda é a herdeira de conhecimento e depositária de saberes ancestrais que repassou seu legado para sua filha mais nova; e, por último, Sabela a narradora-personagem, a qual desde pequena aprendeu a assuntar a palavra e compreender que nasceu herdeira de mistérios, assim como suas ancestrais.

As cenas são narradas em torno de um grande dilúvio, o qual fora previsto pela mais velha das Sabelas. Nessas passagens, observamos que a autora, de modo tão intenso, faz emergir uma estratégia discursiva em que é assentada para reencantar do mundo. Conjugam-se as forças da natureza, as quais, intercomunicam-se com as mulheres-sabelas para criar os efeitos de reencantamento do mundo. Dessa maneira, as mulheres-sabelas desafiam a lógica racional de interpretação do mundo, embaralhado universo de sentidos:

[...] Lá fora a chuva nem começara ainda. Era sempre assim. O corpo de minha Mãe dava sinal do tempo. Em épocas de seca, ele também emitia avisos. A saliva ia rareando em sua boca e sua língua ficava fina, finíssima como uma folha desidratada. Durante quase todo estilo ela guardava silêncio, tornava-se meio muda. E quando ensaiava proferir alguma palavra, um hálito quente, incandescente, por mais que ela guardasse distância do interlocutor, se fazia sentir por todos. E naquele dia, apesar do tempo ser de seca, o corpo de Mamã anunciava chuva. A nossa casa amanhecera dando sinais de alagamentos futuros. Acordei escutando e sentido movimentos de enxurrada por debaixo de nossa cama, nada se esparramava, porém... eu amanheci molhada. (EVARISTO, 2016, p. 60).

A narradora-personagem levam-nos a um percurso em que as manifestações do mítico ancestral serão, em geral, desencadeadas em meio à simples e comum vida cotidiana de mulheres e homens. Estamos no campo dos sonhos e da imaginação, deixando que as imagens e percepções transcendam. Caminhamos “por entre vozes para

águas da memória jorrarem os dias de ontem sobre os dias de hoje”. (EVARISTO, 2015, p. 15).

As mulheres-sabelas guardam os mais profundos segredos da nossa existência. Ensinavam “[...] a lidar com todos os mistérios, os da natureza-natureza, os da natureza humana e os da natureza divina”. Eram íntimas de “todas as dobras da vida”. Um dos elementos da natureza que simbolizam essa força feminina era a água. (EVARISTO, 2015, p. 61-62). As águas estavam ligadas aos corpos-sabelas através dos tempos. As Sabelas rezavam para Deus cristão e Santa Bárbara, mas, às vezes, sentiam uma força-canto que contagiava a todas: “[...] uma fé engradecida saltava de nossas preces, que se estendiam a outras regiões divinas”. (EVARISTO, 2016, p. 62). Elas cantavam “[...] para Iansã, pois essa orixá quem comanda os ventos, os raios, as tempestades e poderia, caso quisesse, “aplacar o furor das águas” que ameaçava a cidade”. (EVARISTO, 2016, p. 62).

As cantigas lançadas à Oyá simbolizavam uma invocação à memória dos/as ancestrais. O movimento de dançar, cantar e entrar em um estado quase transe coletivo nas práticas das mulheres-sabelas retrata uma forma de conexão profunda com o sagrado e de proteção da cidade contra os males espirituais e o sofrimento da mãe natureza. Essas ações coletivas representam um poderoso ritual de resistência e cura. Dançando, cantando e quase num transe coletivo, as mulheres-sabelas de todas as gerações afastavam os maus espíritos e, nesse movimento, protegiam a cidade do choro da mãe natureza:

Quando no céu retumbaram trovões, gritos rasgados da boca do tempo, as vozes do alto foram repetidas desde lá de dentro das entranhas da terra. Os buracos terrestres, mesmos os bem-bem pequenos, como os minúsculos orifícios por onde penetram as menores formigas, até as crateras de onde jorram os vômitos dos vulcões, todos copiaram os gritos celestes. Todas as inimagináveis frinças do chão manifestaram-se com um longo e profundo som. Todas as fendas do solo bradaram violentamente, inclusive a maior, a guardadora das imensas águas, o mar. Repito. Todos os buracos terrestres devolveram aos céus, em forma de eco, os brados roucos e lancinantes que se despendiam das nuvens. Tudo foi um só abalo, um transtorno só. Céu e terra como se tudo fosse uma única matéria em rebuliço. Eu lembro que, naquela tarde, os sons mais baixos provinham das vozes humanas em gritaria. Os cães ladravam em unísono, misturando confusamente seus lamentos aos finos e irratadiços miados dos gatos [...] Olhei Sabela, Mamãe tinha a expressão toda úmida. (EVARISTO, 2016, p. 59).

A dança, o canto e o transe coletivo são expressões ancestrais presentes em muitas tradições espirituais e culturais ao redor do mundo. Eles têm o poder de elevar a

energia, abrir canais de comunicação com os planos espirituais e fortalecer os laços comunitários. Nesse contexto, as mulheres-sabelas são retratadas como agentes poderosos que possuem conhecimentos ancestrais e habilidades especiais para se comunicar e interagir com as forças da natureza. Elas se tornam mediadoras entre o mundo humano e o mundo natural, estabelecendo um diálogo e uma colaboração com elementos como água, terra, plantas e animais.

Essa intercomunicação com as forças da natureza é fundamental para criar os efeitos dos assentamentos de resistência. As mulheres-sabelas utilizam seu conhecimento e conexão com a natureza para convocar e canalizar energias sutis, invocar proteção espiritual e realizar curas. Por meio dessa conjugação de forças, os assentamentos de resistência ganham uma dimensão mais ampla e potente. Eles se tornam não apenas um ato de resistência política, mas também uma prática espiritual e mágica, alimentada pela união entre as mulheres-sabelas e as forças da natureza.

Dessa maneira, o movimento coletivo das mulheres-sabelas se torna uma manifestação de amor e reverência pela natureza, buscando aliviar o sofrimento com a escravização. Ao unir suas vozes, movimentos e energia em um transe coletivo, as mulheres-sabelas fortalecem não apenas a proteção espiritual da cidade, mas também fortalecem os laços comunitários e despertam um senso de unidade e empoderamento feminino.

Em outra perspectiva, Evaristo reconhece essa memória ancestral assentada em objetos, amuletos, “como pedras, árvores ou rios pela simples razão de que deuses e espíritos animistas são localizados e incorporados em objetos”, nas orações, nas cantigas, nos pedidos. (GARUBA, 2012, p. 239). “[...] Dias antes, ao revolver a terra, encontrou uma pequena pedra, que cabia na palma da mão e que, espremida, vertia água”. (EVARISTO, 2016, p. 75).

Nessa direção, ainda sob orientação de Garuba, podemos compreender nos contos de Evaristo que “a natureza e seus objetos são dotados de uma vida espiritual tanto simultânea quanto coextensiva com suas propriedades naturais”. (GARUBA, 2012, p. 239). É o que observo em outra passagem:

[...] Prevendo o dilúvio, a Sabela anciã apanhou os ramos e começou a benzer os espaços da casa com o intuito de acabar com a tempestade. “[...] as ramagens sagradas, balançadas de dentro para fora da casa, ou queimadas em algum cantinho [sabia que] eram capazes de aplacar a cólera da chuva. (EVARISTO, 2016, p. 63).

[...] Chuva alguma havia conseguido ressuscitar as águas daquele vale. Mas, quando as águas do parto começaram a vaziar do meio das coxas de vovó, antes mesmo de Sabela ser expelida, o rio começou a encher [...] Quando vovó sentiu que a filha nadava dentro dela procurando o caminho da saída, se encaminhou para o leito de um rio que estava vazio havia anos. (EVARISTO, 2016, p. 65).

Partindo desse ponto de vista, a dimensão mítica da novela pode ser notada também na sacralização das imagens, uma vez que elas recompõem pequenos núcleos de sentido da vida-resistência na diáspora. Aprendemos que “as coisas têm vida própria”. (GARUBA, 2012, p. 243). As coisas e os elementos da natureza possuem vida própria... Percebemos “uma natureza inundada de presenças místicas e essências de cura”¹⁷¹. Coloca-se “um véu sobrenatural sobre fenômenos naturais tanto quanto sobre as atividades humanas”. (GARUBA, 2012, p. 253). Isso proporciona o fortalecimento físico e espiritual das personagens.

Nesse aspecto, percebo que a ficção evaristiana se converte em uma poderosa expressão de resistência, cura e conexão com o sagrado, promovendo a harmonia entre os seres humanos, os espíritos e o meio ambiente. Mas, quero insistir nos assentamentos de resistência que reencantam o mundo. Isso fica evidente quando Vovó Sabela derramou as águas do parto dentro do rio. Então, a partir daquele dia, as águas do rio se tornaram sagradas e férteis, ganhando vida própria. Os rios adquiriram um significado espiritual e social para mulheres Sabelas. As Sabelas estavam ligadas a todas águas do mundo... Elas (águas) se tornam símbolos de resistência, existência, ancestralidade, saúde e renovação da vida no aiê:

[...] as mulheres do lugar, que antes haviam se tornando inférteis, começaram novamente a engravidar quando se banhavam nas águas do rio. E voltaram depois à beira do rio, para cumprir as alegrias do parto, misturando seus líquidos à liquidez vazante da correnteza. Ali as novas mães deixavam seus rebentos escorregarem encantados e assustados para o mundo. Tudo era feito nas margens do rio e o neném era banhado, pela primeira vez, nas correntezas milagrosas, fecundas pelas águas e pelo sangue de Vovó Sabela. [...] O rio seguia fertilizando mais e mais, mas só Sabela, só Mãe dentro do rio. (EVARISTO, 2016, p. 64).

Em *Histórias de leves enganos e parecenças*, Conceição Evaristo assenta novamente arquétipos, itans e narrativas mítico-religiosas referentes a orixá *Osún*, especialmente quando reflete acerca da maternidade, fertilidade, poder do negro

171 Harry Garuba percebe esses elementos na poesia de Osundare do pensador nigeriano Wole Soyinka (1976). A poesia apresenta elementos da cosmovisão iorubana. Destacam-se as maravilhas da natureza, as montanhas rochosas como Oroole e Olosunta, rios e mares como o rio Osun, o Nilo e o Níger, plantas e árvores como Iroko e Oganwo etc.

feminino, ancestralidade, nascimento, vida e etc. Nos itans ligados as águas de Osún, estão uma parte da potencialidade semântica de sua práxis intelectual e construção teórico-crítica. Por isso, reencontramos essa orixá incorporada a outras histórias do livro como em *Fios de Ouro*; e no já citado *A menina do vestido*; em *Olhos d'água*; no ensaio crítico *Nos gritos d'Oxum quero entrelaçar minha escrivência* (2014).

As narrativas *Histórias de leves enganos* traduzem “histórias orais, ditados, provérbios” como heranças das várias culturas africanas” aportadas na diáspora em várias partes do mundo. Os traços do mítico e mágico podem ser entendidos como “ícones de resistência” das memórias africanas incorporadas à cultura geral brasileira”. (EVARISTO, 2009, p. 19). “Em nossos corpos, memória e água”. (EVARISTO, 2016, p.104).

Podemos dizer que isso demonstra uma constante relação da práxis de intelectuais negras diaspóricas com os ensinamentos deixados por *las ancestras*, bem como revela a influência recebida da ancestralidade negro-africana. Elas incorporam *las ancestras* e a ancestralidade negro-africana como referências e fundamento. Não raro, sustentam pressupostos, resgatam e assentam uma cadeia de forças e energias nos espaços da existência (òrun e àiyé), o que implica numa mudança no horizonte teórico-epistemológico.

Na novela, esse novo horizonte teórico-epistemológico é acionado a partir de múltiplas significações das águas ao conjunto de elementos adicionados a composição das narrativas. Salgadas ou doces, dos rios, dos oceanos, dos mares ou das chuvas, as simbologias das águas representavam os mistérios do mundo, a revitalização da crença ancestral negro-africana, assim como “à continuidade da vida e extensão do corpo humano” se materializam. (SILVA, 2016, p. 11).

Sabela com sua força para-raios nos livrou do mal da água, assim como nos livrou do mal do fogo, do frio, da fome. Entretanto, mesmo assim, nunca esqueci aquela chuva. Horas depois, os que tinham sobrevivido experimentavam a sensação de estar principiando o mundo. À medida que a água baixava, corpos iam ressurgindo. A cidade ficou desolada. Bairros e bairros sumiram por completo. Aqueles que estavam não sabiam se cantavam e dançavam a alegria ou se lamentavam a morte dos que não retornaram, para continuar visivelmente entre os seus. (EVARISTO, 2016, p. 84-85).

De forma semelhante, notamos que as águas são geradoras da vida e da abundância, onde se pode colher o alimento e se matar a sede. No entanto, as águas podem provocar destruição. Nesse trecho, em que ocorre o dilúvio, a Sabela anciã

tentava “aplar a fúria da chuva e dos ventos”, dos raios, das tempestades de *Oyá*. (EVARISTO, 2016, p. 68).

Em seu grande poder e energia, Conceição Evaristo traz os poderes de *Oyá* para a cena da enunciação “com seus gritos rasgados da boca do tempo”. (EVARISTO, 2016, p. 104). Senhora do movimento, domina quase todos os elementos da natureza, entre eles, o fogo, a água, o vento. *Oyá-Iansã*, a mulher-bufálo que reina sobre as ventanias e possui um elo com mundo dos mortos. *Oyá* agita os mundos com seu *Eruexim*. *Oyá* é a própria tempestade em sua força e, mais uma vez, uma grande inspiração intelectual. Divindade do Rio Niger, *Oyá Iansã* é por todas nós. E quando o céu se abre em raios e trovões, vento como força de movimento representando ciclos: vida, morte, renascimento, ancestralidade... *Oyá* sopra os ventos para reencantar o mundo.

Com *Oyá* e *Osún*, celebramos o feminino ancestral em nossas escritas. Nós disputamos o protagonismo com outros intelectuais e as suas epistemologias dominantes. Ao assentar outras ferramentas teórico-críticas, marcamos o nosso atrevimento com as epistemologias negras e, desse modo, nós nos insurgimos ao racionalismo/objetivismo ocidental. Nós, mulheres negras, trazemos ao mundo personagens em que a presença de forças espirituais e ancestrais expandem a noção de existir.

Num entrelaçamento de narrativas, cruzando outras descobertas, ainda poderia mencionar outros contos que enunciam um conjunto de traços dos assentamentos de resistência: *Ogun*, *Guarda Segredo*, *Melre Dez Nunca Respeitou o Tempo*, *Ela está dormindo* de Esmeralda Ribeiro (todos publicados na série *Cadernos Negros*); *Nossa Senhora das Luminescências*, *Fios de ouro e Grota Funda* de Conceição Evaristo (todos são da obra *Histórias de leves enganos e pareças*); *Oso Blanco* e *Resinas para Aurélia*, de Mayra Santos-Febres (coletânea *El cuerpo correcto* (1998); e, finalmente, o conto *Los ojos de la Luna* (da coletânea *Ojos de Luna* de Yolanda Pizarro (2007).

Em caráter complementar, não seria exagerado lembrar o que nos diz o filósofo Eduardo Oliveira (2012, p-42) ao reiterar que a “razão ocidental - pragmática, instrumentalista, calculista, árida, numa palavra, desencantada - matou o mistério e desencantou seu mundo”, os quais têm renascido na práxis de intelectuais negras diáspóricas. Para o autor, “a ciência entrou no buraco- negro da especialidade e abdicou do seu sonho de dar sentido ao mundo”. Optando pela ideia de encantamento ou invés de reencantamento, Oliveira explica que o encantamento “não é um estado emocional,

de natureza artística que nos arrebatam os sentidos e nos impõe sua maravilha”. (OLIVEIRA, 2012, p. 43).

Certamente, narrativas de Esmeralda Ribeiro, Conceição Evaristo, Mayra Santos-Febres e Yolanda Arroyo Pizarro arrebatam os nossos sentidos e “nos impõe sua maravilha” numa experiência de ancestralidade” negro-africana em seus diferentes arranjos. (OLIVEIRA, 2012, p. 43). “Estar vivo es aprender a cazar. Estar vivo es hacerte responsable de la muerte de otros, de la vida de otros, es cargar con el increíble peso de la acción”, (SANTOS-FEBRES, 2019). Isso tudo contraria os valores e princípios ocidentais.

Ao mesmo tempo em que produzem epistemologias, através dos assentamentos de resistência, as intelectuais negras diaspóricas reverberam mundos reencantados que recorrem “a las diosas de la tierra y las del cielo, y a los dioses de la mar y los del fuego”. (ARROYO PIZARRO, 2007, p. 181). Da praxis negra assentada, compreendemos que “[...] sin sangre no hay nacimientos. Sin muerte, no hay retornos.... Hay que aprender a cazar... (SANTOS-FEBRES, 2019).

Com elas, nós somos arrastados/as “ao mundo das sensações”, a um jogo sensorial radical “pela beleza ou pelo estranhamento”. (OLIVEIRA, 2012, p. 43). Relendo Oliveira, no auge dessa experiência, só existe entrega... “Acontece algo semelhante com a experiência religiosa”, mas não apenas, dirá Harry Garuba (2012). Somos levados/as a um mundo reencantado pelas *Sabelas*; de Marina e seus cheiros; de *Rosa Maria Rosa*, de dona Iduína e o *ijexá* na primeira comunhão; das ancestras Wanwe, Ndizi e Tshanwe; Das sonoras gargalhadas da *Moça* e das cobranças/mistérios envolvendo as *Mulheres dos espelhos*.

Quanto ao mundo das sensações e jogo sensorial radical, as escritoras e intelectuais negras diaspóricas latino-americanas e caribenhas nos trazem algumas pistas. Logo, Evaristo “dirá que a vida não pode ser vista a olho nu”. Muitas vezes, do silenciamento e à destinação da reescrita, ouço falas de quem não vejo nem o corpo”. (EVARISTO, 2016, p.15). Nesse caso, a inspiração certamente só existe para quem de fato experimenta a força viva do pensamento negro-feminino. Quando escrevo, “en el trance de mi memoria ancestral”. (ARROYO PIZARRO, 2013, p.35).

Enfim, essa práxis intelectual negra feita por mulheres afrodiaspóricas promove o nosso reencontro com as maravilhas da natureza. Rios, lagos e oceanos se tornam não apenas fontes de alimento, mas, mais importante, agentes de proteção espiritual. Objetos, amuletos, espelhos e etc., possuem presenças místicas e forças curativas. Em

diferentes contos, vozes de assentamento evocam deuses e deusas do panteão iorubá de deixar algo em suspenso e invisível.

Nesse *Ajobó* como gramática afro-atlântica, entre o literário e o epistemológico, Esmeralda Ribeiro, Conceição Evaristo, Mayra Santos-Febres e Yolanda Arroyo Pizarro são escritoras que tramam para reencantar o mundo, a vida, a existência, a produção de conhecimento (literatura e a crítica) através dos assentamentos de resistência... E, por essa razão, pensam a escrita como arte de levantar questões e se afirmam como forças político-epistêmicas. Portanto, o gesto de reencantar o mundo é inseparável da práxis intelectual negra dessas autoras. É uma forma de resgate, de resistência, de celebração e de construção de um conhecimento que reflita a complexidade e a riqueza das experiências negras.

5.5 Na roda, todas nós...!¹⁷²

[...]

**Na roda todas nós vamos dançar
carregando uma rosa e uma espada
Incorporando ancestrais**

Nossos ventos semeiam direitos
Mesmo com tempestades
Colheremos dignidade

Bate atabaque bate
atabaque bate bate
bate atabaque bate
(Esmeralda Ribeiro, 2009, p. 30-31,
grifos meus)

Nessa Roda, reunimos escritoras e intelectuais negras que compartilham experiências, ideias e perspectivas semelhantes, buscando criar um espaço de diálogo e troca de saberes. Nela, estão reunidas autoras de diferentes origens, países, línguas e áreas de conhecimento. Nesse sentido, aponta para diversidade de vozes e olhares acerca da experiência afrodiáspórica, apresentando uma compreensão mais completa da história de mulheres africanas e negras nas Américas, Áfricas e Caribes.

Além disso, Roda epistêmica questiona a ideia de que apenas certas formas de conhecimento são válidas e legítimas, abrindo espaço para outras formas de saberes e conhecimentos marginalizados. Os nomes de autoras negras (artistas, feministas, ativistas etc) desafiam os paradigmas estabelecidos e, ao mesmo tempo, em que celebram a diversidade e a multiplicidade de mulheres negras produzindo conhecimento na contemporaneidade. A Roda também interroga o apagamento, o silenciamento, o epistemicídio e o racismo epistêmico que muitas mulheres africanas e negras foram vítimas. Elas produzem signos vitais fora da sintaxe e da morfologia do pensamento dominante.

E, na Roda Epistêmica, todas nós, dançamos em passos ligeiros e miúdos... Ouvem-se todos os sons, brados e ilás de mulheres negras. São elas: Maria Firmina dos Reis (Brasil); Carolina Maria de Jesus (Brasil); Vera Teresa de Jesus (Brasil); Aline França (Brasil), Andrea Cistina Rio Branco (Brasil), Carmem Ribeiro (Brasil), Elisa Lucinda (Brasil); Lorena Torres Herrera (Colômbia); Lucrecia Panchano (Colômbia); Nelly Lerma (Colômbia); Nilma Lino Gomes (Brasil); Maria Alice Rezende Gonçalves

¹⁷²Nessa Roda Epistêmica, estão todas as mulheres negras que encontrei durante as minhas pesquisas pelo Atlântico Negro.

(Brasil); Ana Célia da Silva (Brasil); María Remedios del Valle (Argentina); Virginia Brindis de Salas (Uruguai); Sara Gomez (Cuba); Amy Ashwood Garvey (Jamaica); Auta de Souza (Brasil); Mariana Grajales Coello (Cuba); Denise Carrascosa França (Brasil); Purity Kagwiria (Quênia); Évelyne Trouillot (Haiti); Kettly Mars (Haiti); Emmelie Prophète (Haiti); Lélia Gonzalez (Brasil), Sueli Carneiro (Brasil); Luiza Bairros (Brasil); Sara Gomez (Cuba); Jurema Werneck (Brasil); Toni Morrison (EUA); Paulina Chiziane (Moçambique); Alice Walker (EUA); Maria Firmina dos Reis (Brasil); Marguerite Aboutet (Costa do Marfim); Gilka da Costa de Melo Machado (Brasil); Antonieta de Barros (Brasil); Amy Ashwood Garvey (Jamaica); Ruth Guimarães (Brasil); Argelia Laya (Venezuela); Mãe Beata de Iemanjá (Brasil); Mãe Stella de Oxóssi (Brasil); Tia Ciata (Brasil); Makota Valdina (Brasil); Valnázia Pereira Bianch (Brasil); Yewande Omotoso (Barbados); Yaba Badoe (Gana); Aisha Ibrahim Fofana (país); Ama Ata Aidoo (país); Maame Afon Obeng (Gana); Rainatou Sow; Hilda Twongyeirwe (Uganda); Goya Lopes (Brasil); Aretha Franklin (EUA); Ellen Johnson Sirleaf (Libéria); Loida Maritza Pérez (República Dominicana); Georgina Herrera (Cuba); Julia Alvarez (República Dominicana); Mae Jemison (EUA); Ana Claudia Lemos Pacheco (Brasil); Sobonfu Somé (Burkina Faso); Cecília Soares (Brasil); Mamie Phipps Clark (EUA); Toni Morrison (EUA); Wangari Maathai (Quênia); Maya Angelou (EUA); Wangari Muta Maathai (Quênia); Djamila Ribeiro (Brasil); Vitoria Santa Cruz (Peru); Carla Akotirene (Brasil); Mary Eugenia Charles (República Dominicana); Marie Ramos Rosado (Porto Rico); Lindinalva Barbosa (Brasil); Julia Constanza Burgos García (Porto Rico); Vilma Reis (Brasil); Maria Nazareth Fonseca (Brasil); Ruth Fernández (Porto Rico); Leda Maria Martins (Brasil); Narcimária Luz do Patrocínio (Brasil); Amina Mama (Nigéria); Maga-Magdalena de Souza (Brasil); Maria da Paixão (Brasil); Marizilda R. Xavier (Kaiàmiteobá/Brasil); Marta Monteiro André (Brasil); Mayra Díaz Torres (Porto Rico); Hildália Fernandes (Brasil); Maritza Quiñones (Porto Rico); Fernanda Miranda (Brasil); Paula Melissa (Mel Adún /Brasil), Miriam Alves (Miriam Aparecida Alves/Brasil); Carole Boyce-Davies (EUA); Carmen González (Cuba); Clementina de Jesus (Brasil); Neuza Maria Pereira (Brasil), Regina Helena da Silva Amaral (Brasil); María Elena Moyano (Peru); Argelia Laya (Venezuela); Sanité Bélair (Suzanne Bélair – Haiti); Martina Carrillo (Equador); Solitude (Guadalupe); Maria José Aragão (Brasil); Ana Maria Gonçalves (Brasil); Chimamanda Ngozi Adiche (Nigéria); Geni Mariano Guimarães (Brasil); Leda Martins (Brasil); Ana Paula Tavares (Angola); Alzira Rufino (Brasil), Beatriz

Nascimento (Brasil); Merle Hodge (Trinidad e Tobago); Erna Brodber (Jamaica); Aurora Arias (Reppública Dominicana); Nelly Rosario (República Dominicana); Glória Joseph (Reppública Dominicana). Maria Felipa (Brasil); Nancy Morejón (Cuba); Luz Argnancia Cririboga (Equador); Sherazada Chiqui Vicioso (Republica Dominicana); Laudelina Campos de Melo (Brasil); Helenira Rezende (Brasil); Marie-Célie Agnant (Haiti); Edwidge Danticat (Haiti); Ana Diaz Amália (Colômbia); Elisa Pupu (Colômbia); Juliana Guerrero (Colômbia), Mariana Crioula (Brasil); Maria Nazaré Lima Mota (Brasil); Grada Kilomba (Portugal). Octavia Stelle Butler (EUA); Imbolo Mbue (Camarões); Noviolet Bulawayo (Zimbábue); Nadifa Mohamed (Somália); Leonora Miano (Camarões); Maaza Mengiste (Etiópia); Eliete Rodrigues da Silva Gomes (Brasil), Esmeralda Ribeiro (Brasil); Geni Mariano Guimarães (Brasil); Iracema M. Regis, Lia Vieira (Brasil); Lourdes Dita (Lourdes Benedita da Silva/Brasil); Geri M. Augusto (Estados Unidos); Paulina Chiziane (Moçambique); Fátima Trinchão (Brasil), Gilzete Marçal (Brasil); Glória Terra (Brasil), Jocélia Fonseca (Brasil); Djaimilia Pereira de Almeida (Angola); Lita Passos (Brasil), Lourdes Teodoro (Brasil); Maria Dinísia de Santana Tosta (Brasil), Mirna Rodrigues Pereira (Brasil), Naiara Rodrigues Silveira (Brasil); Neide Janaína Murici de Jesus (Brasil); Rita Santana (Brasil); Valdina de Oliveira Pinto (Brasil); Florentina da Silva Souza (Brasil); Andréa Lisboa de Souza (Brasil), Ângela Lopes Galvão (Brasil), Anita Realce (Brasil), Atiely Santos (Brasil), Benedita Delazare (Benedita de Lazari) (Brasil), Celinha (Célia Pereira) (Brasil), Conceição Evaristo (Brasil), Cristiane Sobral (Brasil), D'Ilemar Monteiro (Vera Lúcia Alves), Elizandra Batista de Souza (Brasil), Eliane da Silva Francisco (Brasil); Yaa Gyasi (Gana); Maria Anória de Jesus (Brasil). Roseli da Cruz Nascimento (Brasil), Ruth Souza Saleme (Brasil), Serafina Machado (Brasil), Sônia Fátima da Conceição (Brasil), Suely Nazareth Henry Ribeiro (Brasil), Therezinha Tadeu (Brasil), Tietra (Marise Helena do Nascimento Araújo)/Brasil; Johana Depestre (Cuba); Rosinês Duarte (Brasil); Paula Melissa (Brasil/Mel Adún); Tereza de Benguela (Brasil); Dandara dos Palmares (Brasil); María Remedios del Valle (Argentina); Juana Agripina (Porto Rico); Virginia Brindis de Salas (Uruguai); Mãe Menininha do Gantois (Brasil); Mãe Beata de Yemonjá (Brasil); Sojourner Truth (EUA); Inés María Martiatu (Cuba); Petronilha Beatriz Gonçalves (Brasil); Patrícia Hill Collins (EUA) Cristina Rodrigues Cabral (Uruguai); Maria de Lourdes Siqueira (Brasil); Vera Lucia Benedito (Brasil), Vera Barbosa (Brasil), Berta Carricarte (Cuba); Zula Gibi (Zuleika Itagibi Medeiros)/Brasil; Scholastique Mukasonga (Ruanda); Cidinha da Silva (Brasil);

Noémia de Sousa (Moçambique); Rutendo Tavengerwei (Zimbábue); Vanda Machado (Brasil); Tanella Boni (Costa do Marfim); Sharpley-Whitting (EUA); Oyèrónké Oyewùmí (Nigéria); Suzanne Roussi Césaire (Martinica); Paulette, Jeanne e Andrée Nardal (Martinica); Angela Davis (EUA); Georgina Herrera Cabrera (Cuba); Tanya E. Duarte (México); Ana Fabricia Córdoba (Colômbia); Beatriz Ramírez Abella (Uruguai); Dorotea Wilson Thatum (Nicaragua); Epsy Campbell (Costa Rica); Myriam Merlet (Haiti); Abena Busia; Osai Ojigbo; Leymah Gbowee (Libéria); Minna Salammi (Nigéria); Amina Doherty (Nigéria); Nana Sekyiamah (Gana); Mónica Graciela Champredonde (Argentina); Tania Ramírez (Uruguay); Petronilha Beatriz Gonçalves (Brasil); Ashanti Dinah Orozco Herrera (Colômbia); Gloriann Sacha Antonetty Lebrón (Porto Rico); Giovana Xavier (Brasil); Zaira Rivera Casellas (Porto Rico); Yvone Dennis (Porto Rico); Mayra Díaz Torres (Porto Rico); Georgina Herrera (Cuba); Rosario Ferré, Olga Nolla e Magali García Ramis; Gloriann Sacha Antonetty (Porto Rico); Mariluz Franco Ortiz (Porto Rico); Judith Conde Pacheco (Porto Rico); Carmen Margarita Sánchez de León (Porto Rico); Maricel Mena López (Porto Rico); Bárbara Abadía-Rexach (Porto Rico); Maria Reina T. Pumarejo (Porto Rico); Lenis Mariana Ramos-Rodríguez (Porto Rico); María Reinat Pumarejo (Porto Rico); Jessica Gaspar Concepción (Porto Rico); Celestina Cordero (Porto Rico); Sylvia del Villard (Porto Rico); Victoria Espinosa (Porto Rico), Lucecita Benítez (Porto Rico), Ruth Fernández (Porto Rico); Choco Orta (Porto Rico); Ada Verdejo (Porto Rico); María Reinat (Porto Rico); Ana Irma Rivera Lassen (Porto Rico); María Elba Torres (Porto Rico); Martha Mulero Veja (Porto Rico); Mestrina Celestina Cordero Molina (Porto Rico); Maestrina Gregoria (Porto Rico); Fátima Patterson Patterson (Cuba).

De fato, os nomes são capítulos vivos que se escrevem na história. Uma história ainda incompleta. Eles têm um significado profundo e carregam histórias, memórias e conexões com comunidades, movimentos e tradições. No entanto, é importante reconhecer que nem todas as mulheres tiveram o privilégio de terem seus nomes e histórias preservados na história oficial.

6. ÀKÀSÀ: ASSENTAR CAMINHOS

Oyígíyìgí Òtaomi o
Oyígíyìgí Òtaiku

Pedra muito dura que não é afetada por um fluxo de água.
Pedra sumamente imóvel que nunca morrerá...

Em um texto, já repleto de tantos conceitos e terminologias assentadas como experimento, a esta altura, é aparentemente injusto introduzir outras noções e novos interesses. Diante disso, tendo chegado tão longe em minha explicação acerca dos assentamentos de resistência, vou tentar me justificar. Nesse fluxo de águas atlânticas, busquei encruzihar experiências históricas através dos percursos de quatro pensadoras negras diaspóricas latino-americanas e caribenhas com as suas escrevivências particulares, produções de conhecimento (literatura e crítica). Isso me impôs alguns desa-fios!

Nessa escrita, não propomos um estudo comparado, pois jamais cogitei me afastar da proposta afrocentrada de Molefi Kete Asante (1980-2009) e Lélia Gonzalez (1988a). A Afrocentricidade procura demonstrar as limitações do modelo de universalidade proposto pelo eurocentrismo. Contrapondo-se à tese eurocêntrica e comparatista, a partir da categoria Amefricanidade de Lélia, buscamos atravessar fronteiras linguísticas para compreender/conhecer outros modos de insurgência epistêmica e resistência negra feminina.

Das palavras que vibram feito um tambor, aos desafios que decorrem estudar intelectuais negras do Brasil e Caribe, procurei manter uma escuta sensível a tudo que me foi dito por *las ancestras*. Em nossa discussão, os ensaios críticos e os contos de Esmeralda Ribeiro e Conceição Evaristo; Mayra Santos-Febres e Yolanda Arroyo Pizarro tornaram-se um território de conexão e reconexão com saberes ancestrais. Escrita-transe?

Para Sobonfu Somé (2003, p.22), são “ensinamentos ancestrais africanos”. Logo, esses saberes ancestrais que nos informam e nos mostram os sentidos sobre outras maneiras de produzir conhecimento. Modos de ver, perceber e mobilizar outras metodologias e epistemes. Em vista disso, para além da racionalidade científica propagada pelo mundo ocidental e “a academia eurocentrada e colonial”. (GOMES, 2018, p.260).

Pesquisa também se faz e “perpassa pelo corpo inteiro, com suas percepções, sensações, implicações, intuições, emoção”, mobilizando outras racionalidades. (MACHADO, 2018, p. 133). Por sua vez, faz-se por outras vozes ouvidas/lidas com as sensações, “com corpo inteiro o conhecimento é produzido”. (MACHADO, 2018, p. 133). Desse modo, partindo das análises de narrativas – assentada nos processos de insurgência negra – nos assentamentos de outros saberes e modos de fazer, ressaltai a relevância das produções de conhecimento de escritoras e intelectuais negras latino-americanas e caribenhas.

De tal modo, estamos diante de uma produção de conhecimento composta por textos literários, críticos e teóricos que pulsam da práxis intelectual Esmeralda Ribeiro e Conceição Evaristo; Mayra Santos-Febres e Yolanda Arroyo Pizarro. Uma maneira vibrante e dinâmica de expressar e compartilhar saberes, experiências e reflexões sobre a experiência afrodiaspórica.

Ao pulsar da práxis intelectual, os textos críticos e teóricos, por sua vez, fornecem uma base conceitual e analítica para compreendermos. Essa produção de conhecimento que pulsa da práxis intelectual é fundamental para a construção de uma epistemologia negra, para a afirmação da identidade, da resistência e da transformação social. Eles nos inspiram a buscar outras formas de saber, a abrir espaço para narrativas diversas. Os textos críticos e teóricos, por sua vez, fornecem uma base conceitual e analítica para compreendermos essas questões de forma mais aprofundada experiência afrodiaspórica.

Potencializando outras narrativas, a ancestralidade negro-africana, as histórias e os legados de luta e resistência de *las ancestras* são processos de construção do conhecimento de escritoras e intelectuais negras mencionadas. Das vidas, das existências, de tessituras em uma dupla enunciação. Do axé que circula, movimenta, expande e assenta novos repertórios epistêmicos. Posto isto, foi com essas percepções que atravessei as águas atlânticas, esforçando-me para tornar operatório o conceito de assentamentos de resistência.

[...] O raso, o fundo e o profundo dos rios (como Oxum, como Nanã). Metodologias de emancipação e criação, onde cada pessoa cria seu caminho, conhece seu Odu, borda seu método, seu modo de fazer, um modo que nunca é solo, mas coletivo, tecido pela escuta, pelos sentidos. Assim, a pesquisa não é o fazer pelo fazer, mas é um encontro, um re-encontro consigo mesma que intenta inspirar outros encontros, reencontros, na busca da nossa harmonia e integralidade. Busca de se viver poeticamente, amando, sentindo, vibrando, construindo... tecendo afetos, afetando-se! (MACHADO, 2019, p.130).

Para desdobrar outras explicações, antes de mais nada, cabe aqui realizar uma breve retrospectiva. Em *Otá: Rituais epistêmicos*, os códigos de entrada (cenários de romance, poemas e reflexões diversas) funcionaram como elementos catalisadores e transformadores de energias recebidas nos assentamentos de resistência. Além do mais, nesse processo ritualístico, fizemos alusão aos preparativos e aos fundamentos de assentamento de um orixá.

Por essa razão, seguimos uma ritualística própria dentro de suas peculiaridades: reverenciar a Exu; cantar para folhas sagradas na Sassanha; encher as quartinhas de Omin; lavar e fiar as contas; louvar e fortalecer o Ori (cabeça) até assentar o Otá (a pedra). Dessa forma, começamos a discutir as particularidades dos ensaios críticos e contos de Esmeralda Ribeiro, Conceição Evaristo, Mayra Santos-Febres e Yolanda Arroyo Pizarro.

Levando em conta esses efeitos, após desdobrar a análise dos ensaios críticos *Hablar de las Ancestras: hacia una nueva literatura insurgente de la afrodescendencia* de Yolanda Pizarro (2011, 2013); e *África: âncora dos navios de nossa memória* de Conceição Evaristo (2012), assentamos as histórias e os legados de insurgências de mulheres africanas e negras na América Latina e Caribe. Em alguma medida, ressaltamos a intensa relação da práxis de intelectuais negras diaspóricas com suas raízes negro-africanas.

Cabe salientar que revisitamos as trajetórias individuais de Esmeralda Ribeiro, Conceição Evaristo, Mayra Santos-Febres e Yolanda Arroyo Pizarro. Dito isso, enfatizamos como essas intelectuais negras em diáspora compartilham seus saberes através de entrevistas, depoimentos e cartas, construindo espaços para ações, reações e articulações epistêmicas. Sendo assim, as vozes de assentamentos se inscrevem para romper o silêncio imposto pelas epistemologias eurocêntricas, e, de diversas formas, abrem caminho para participar do debate público.

Compreendendo estas questões, as intelectuais negras diaspóricas enfatizam que o epistemicídio e o racismo epistêmico “inferiorizaram e subalternizaram a beleza, conhecimentos, tradições, espiritualidades e costumes não-europeus, não-cristãos e não-ocidentais.” Apoiando diversas “formas de autoritarismo político”, ambos inferiorizaram e desqualificaram nossa humanidade e cosmologias. Por fim, deixaram de reconhecer que existe uma “diversidade epistêmica com suas propostas anticapitalistas, antipatriarcais”, antirracistas, entre outras. (GROSFOGUEL, 2007, p.33).

Todavia, iniciamos essa retomada com as vozes de ialorixás e escritoras: Mãe Beata, Mãe Stella de Oxóssi e Mãe Valnícia Bianch. As intelectuais de terreiro são mulheres plenas de sabedoria e de mistério, as quais escrevem com a força de seus Adjás. Nossas Yás (mães de santo) são indispensáveis referências para as histórias e caminhos traçados por intelectuais negras acadêmicas. Elas foram escolhidas pelos orixás e ancestrais para cuidar e manter fortes os nossos Oris (cabeças). Encenam a tradição oral do povo-de-santo na diáspora e, além disso, são referências para as nossas vidas e escritas.

Da mesma forma, nos fundamentos epistêmicos, evidenciamos como os assentamentos de resistência se insurgem ao epistemicídio e ao racismo epistêmico. Por esse motivo, lidamos com os ensaios críticos de Esmeralda Ribeiro, Conceição Evaristo Mayra Santos-Febres e Yolanda Arroyo Pizarro. De um lado, notamos que as intelectuais negras diaspóricas teorizam sobre literatura, aprofundam discussões crítico-políticas para denunciar o racismo, o sexismo e todas as formas de desigualdade. Do outro, de forma criativa, insistem no resgate dos legados de insurgência de nossas ancestras.

Nos fundamentos epistêmicos, trabalhamos como o conceito de intelectual na visão da Edward Said (2003). A partir das noções propostas por bell hooks (1995); Cornel West (1999) e Nilma Lino Gomes (2010), buscamos discutir a práxis negra intelectual ou práxis de intelectuais negras. Com isso, buscamos extrapolar a noção de intelectual proposta pelo mundo branco e burguês, insurgindo-nos aos modelos propostos de produção de conhecimento.

Em consequência disso, durante todo o ritual de assentamento do texto, compreendi que “o intelectual não é apenas alguém que lida com ideias de intelectuais”. Mas, é uma voz política que “lida com ideias, buscando transgredir fronteiras discursivas porque ele ou ela vê a necessidade de fazê-lo”. Além disso, integra um grupo que desempenha uma importante tarefa na luta antirracista e antissexista. (hooks, 1995, p. 468).

Por outro lado, é primordial produzir um conhecimento que se afaste do modelo branco e burguês de atividade intelectual. Esse modelo burguês limita e asfixia a práxis da intelectual negra, às vezes, gerando alienação de dentro da academia burguesa. Ademais, como se afastar/escapar dele? Como propor uma alternativa a esse paradigma? (WEST, 1999, p. 306). Essa escrita também demonstrou a minha tentativa de praticar/cumprir essa tarefa.

Não por acaso, na dimensão dupla ensaística e literária, preparamos uma oferenda com pimenta, farofa de dendê e cachaça para despachar o epistemicídio e o racismo epistêmico e entregar a Exu. No *Ajobó epistêmico*, a partir da referência ao assentamento coletivo feito por intelectuais negras diaspóricas, enfatizamos como os assentamentos de resistência possibilitam o reencantamento do mundo.

Assim sendo, evidenciamos como a ancestralidade negro-africana é fundante para produzir esse reencantamento do mundo. Todavia, estão presentes nos amuletos, nos patuás, nos rios, nas ervas... Nas perspectivas de criar, pensar e existir das mulheres negras em diáspora. Nas encruzilhadas, as escritoras negras latino-americanas e caribenhas encontram um espaço fértil para expressar suas vozes e construir uma práxis intelectual que desafia e transcende as limitações impostas pela sociedade. Elas são agentes ativos na criação de novos caminhos epistemológicos e na construção de assentamentos de resistência.

Na *Roda: todas nós*, a síntese desse processo é o ritual/escrita dança/transe de intelectuais negras diaspóricas. Com saudações específicas e Ilás, reunimos um entendimento entre todas as cenas criadas aqui. Nessa Roda epistêmica, criamos outros mundos e saberes possíveis, mobilizamos uma práxis-ritual, práxis de resistência: práxis de intelectuais negras que se movimentam ao som dos tambores para celebrar reconexões e reencontros.

[...] Sabedorias das águas, pois entram e permitem diálogo com todas as frestas, entendem a pedra (ou a Outra pessoa) como potência de construção, de criação, de vida! Nós falando por nós... vozes silenciadas em escritas inscritas nas implicações de nosso próprio viver/ser. (MACHADO, 2019, p. 131).

Para manter viva e fazer avançar essa perspectiva teórica, as mulheres africanas e negras desempenham papéis importantes como centro de suas tramas, na defesa de suas raízes negro-africanas. Conseqüentemente, reescrevendo histórias e legados, *las ancestras* silenciadas podem falar, e serem ouvidas: La Xica que manda, Diamantina, María e Petrona... Catalina, Aqualtune, Luíza Mahin, Dandara, Juana Agripina e tantas outras...

Como mencionado, além de tratar de questões importantes relacionadas ao combate ao racismo e ao epistemicídio, nos contos, a figura vitimizada de mulheres africanas e negras é revirada do avesso. Nas mais diversas passagens, percebemos que as narradoras e protagonistas tecem reflexões importantes acerca de vidas negras em diáspora.

Sabendo disso, nesse processo de criação ensaística e literária, a ancestralidade negro-africana, aos saberes, as cosmovisões, os princípios, as novas posturas epistemológicas e políticas de escritoras e intelectuais negras diaspóricas latino-americanas e caribenhas, os assentamentos de resistência como práxis: **i) restituem a nossa humanidade violada por forças hegemônicas; ii) restabelecem o protagonismo de nossas existências; iii) reencantam o mundo.**

Nos contos da negrura diaspórica, as autoras recorrem às próprias referências histórico-culturais, o que nos devolve a dignidade humana e o protagonismo de nossas existências. De alguma forma, as referências negro-africanas aparecem não só teórica, mas, objetivamente, vivas nas formas de ver, sentir e existir das personagens africanas e negras.

Compreendendo essas questões, do ponto de vista e ótica da produção e transmissão de conhecimento, os ensaios e contos nos colocam desempenhando outras funções. Tanto nos ensaios críticos quanto nos contos, aparecemos como pensadoras, escritoras, intelectuais, entre outras. Somos mulheres negras que celebram o poder feminino ancestral.

Ao celebrar o poder feminino ancestral, celebramos nossas heranças, sabedoria transmitida através das gerações, os conhecimentos tradicionais, as práticas espirituais e as lutas enfrentadas por mulheres negras. Aprendemos como mulheres negras influentes ao longo da história, desempenhando diferentes papéis: curandeiras, parteiras, líderes cimarronas e quilombolas. Mulheres insurretas!

Nessas narrativas negras diaspóricas, podemos movimentar a energia, a magia e a força dos orixás e dos ancestrais para cumprir os nossos Odus. Somos mulheres negras constituídas de valores e princípios culturais negro-africanos em diáspora. De toda forma, as tramas potencializam a nossa humanidade com a vida em comunidade/vivida no coletivo. Mulheres de Oris (cabeças) fortes. Oris fortalecidos pela palavra-ebó. Por isso, estamos em conexão com a nossa espiritualidade. Ressaltamos a nossa relação com a natureza: a água, o barro, os rios, a terra, as cachoeiras.

Apesar das diferenças geográficas, linguísticas e temporais, compartilhamos experiências históricas comuns. Seguindo a nossa análise, podemos recorrer às histórias de nossas ancestrais e recontar os legados de resistência à dominação colonial. Mas, não só com o uso da força física de corpos em rebeliões. Mesmo em condições adversas, rompemos o silêncio entre as frestas das máscaras coloniais para aprender a ler e a escrever. Dessa forma, nós nos tornamos escritoras, pensadoras, ialorixás e intelectuais.

Por insistência das intelectuais negras brasileiras e caribenhas, nós abandonamos o lugar da subalternização e submissão. Ao preservar as nossas memórias ancestrais, *Ogun* nos guia. Entre o visível e o invisível, Tshanwe, Marina Paris e Rosa Maria Rosa exaltam as tradições culturais e espirituais negro-africanas em terras caribenhas e brasileiras.

Supletivamente, demonstramos como os rituais de escrita e produção de conhecimento de escritoras e intelectuais negras brasileiras e porto-riquenhas, ajudam-nos a curar feridas com o poder das plantas, ervas, amuletos... águas dos rios que cicatrizam tudo. É, dessa forma, que ao recorrer a ancestralidade negro-africana, buscamos trazer o reencantamento ao mundo, pois evocamos a invisível e misteriosa, força, correnteza e calma das mulheres-Sabelas.

Afirmações dessa monta reforçam a concepção ancestral que os cheiros e os saberes de Marina Paris, os saberes de Ndizi e as Mulheres dos espelhos são as nossas iguais. Somos fortes como Tensi Llabat. Somos caçadoras de leão. Somos como rios que desaguam sabedoria, resistência e insurgência epistêmica em diferentes movimentos. De águas criando correntezas nas fendas das rochas do pensamento ocidental e racionalizante. Desde criança como Wanwe, aprendemos rituais de passagem. Aprendemos a cultivar a expressar a ideia de que o espírito do ancestral de família cuida e encaminha. Por outro lado, como Deliciane, vamos até as encruzilhadas para gargalhar os assentamentos de resistência.

Mi piel el mapa de mis ancestras

Em se tratando, agora, das relações entre os caminhos encruzilhados e assentados nos ensaios críticos e contos, “da âncora dos navios de nossa memória”, Conceição Evaristo me levou a navegar por oceano-mares para reencontrar *las ancestras* Wanwe, Ndizi e Tshanwe... Matea e Hipólita. Diante da barca, recuperando o passado histórico para enfatizar a presença negro-africana Caribe, Yolanda Arroyo Pizarro e Mayra Santos-Febres me apresentaram um Caribe Negro: silenciado e invisibilizado por certa historiografia.

As personagens Wanwe, Ndizi e Tshanwe revivem as trajetórias de *las ancestras* Teresas; Adelines; Marías; Josefinas; Socorros; “Inocencias, Matildes y Estafanias”; Urzulas; Cristinas; Catalinas Grande; Carmens; Carolinas. Mayra Santos-Febres e

Yolanda Arroyo Pizarro evidenciam que as histórias de Porto Rico e do Caribe devem ser contadas partir de Ponce, Mayagüez, Guayama e Loíza.

Nesse jogo enunciativo, das lembranças da travessia e cativo, talvez, Halima (a suave), Wanwe, Ndizi e Tshanwe tenham feito a viagem atlântica no mesmo navio, na mesma barca, no mesmo porão. Porém, cada uma, por seu destino traçado, tenha desembarcado em um lugar: Brasil? Caribe? Cuba?. O que vale dizer, tal como o interpretamos e defendemos, elas se reencontraram em um território que transcende esse texto.

“Dos sorrisos, dos silêncios e das falas”, com os olhos d’ água, nas águas de Mamãe Oxum, Doris Conceição, herdeira de Dona Iduína, tenha enredo com *la ancestra* de Ndizi (*la gran Bruja*). Consequentemente, todas temos enredos uma às outras. Com seus saberes herdados, Ndizi era curandeira e parteira como minha bisavó. Deixou o mistério de “anamú” que se assenta na práxis intelectual de Mayra Santos-Febres. Assim como as mulheres-Sabelas, sabia quando o céu retumbava trovões e ouvia as vozes entranhadas da terra, nossas mais velhas também dominam esses segredos: bisaavós, avós, ialorixás e mães.

Com Tensi Llabat, somos mulheres que trazem em seus corpos e oris os segredos dos espíritos dos animais. O segredo de estar viva é aprender a caçar. Estar viva é tornar-se responsável pela morte dos outros, pela vida dos outros, é carregar o incrível peso da ação. É, por isso, que as *Mulheres dos espelhos* e *A Moça* colocam em evidência o legado de luta, resistência e a partilha de caminhos de enfrentamento ao racismo e sexismo.

Com as Sabelas, Halimas e Bamideles, aprendemos a potência da vida em comunidade/coletividade. *Ayoluwa, a alegria do novo povo*, com seu grito inicial, comprovando nascido viva, a esperança, no Ilá, para que *la ninã* Yetsaida possa exaltar sua ancestralidade negro-africana. *Por boca própria*, Mayra Santos-Febres nos apresentou como os nossos saberes ancestrais reencantam o mundo. Tensi Llabat: sem sangue não há nascimentos. Sem morte, não há retorno. Ndizi, Halima, Sabela e Anacaona (*la Gran Cacica*) compartilham os mistérios da natureza, da magia, dos amuletos e o poder de cura extraído das ervas. Ori é potência da vida!

Sobonfu Somé nos descreve que, para “questão de justiça, contamos sempre o espírito e com os anciãos” e anciãs forças elementares nos transformam e transformam o universo. (SOME, 2003, p. 22). Daí, “brotará em nós o abraço a vida e seguiremos

nossas rotas de sal e mel por entre salmos, Axés e aleluias”. (EVARISTO, 2008, p.16-17).

“Esto no es marfil... Es una garra de león”.

Com suas indagações e críticas lançadas, os assentamentos de resistência viram de ponta-cabeça as formas hegemônicas de produção de conhecimento. Explicitam uma luta antirracista e antissexista, pois trazem novos elementos teóricos que propõem outros conceitos e categorias de análise para interpretar as relações raciais na América Latina e Caribe. Na perspectiva de Bárbara Christian (2002), os assentamentos de resistência promovem a disputa de outras narrativas.

Antes de tudo, cabe mencionar que, ao produzir conhecimentos, Esmeralda Ribeiro incentiva essa disputa no seu “cardápio-palavra”. Na ginga e nas comidas rituais oferecidas aos deuses africanos estão os sentidos canalizadores de sua práxis intelectual. Nos múltiplos caminhos, “a partir escrita em pensamentos”, Conceição Evaristo constrói esse percurso pela crítica e teoria literária negra. Entrelaçando distintas vozes-mulheres com as suas demandas, os fios narrativos estão assentados nos gritos de Oxum. Sabedoria das águas para assentar a crítica, a teoria e a ficção. Oxum é vida pulsante!. Espelha-se no seu abébé (espelho-leque) para flamejar os assentamentos de resistência.

Do ponto de vista de elaboração, com os atravessamentos entre raça, classe, gênero, sexualidade, Mayra Santos-Febres produz os assentamentos de resistência. Utilizando nas produções de autores afrocentrados como fundamento para as discussões apresentadas, a intelectual caribenha denuncia como as violências do racismo e do sexismo afetam as vidas das mulheres negras em Porto Rico.

Nos arquivos históricos, interessada no resgate das histórias e os legados de luta e resistência de *las ancestras*, Yolanda Arroyo Pizarro opera os assentamentos de resistência. Contrapondo-se aos discursos dominantes, as suas pesquisas se convertem em crítica, teoria e ficção para demonstrar outras narrativas afrodiáspóricas. Dessa forma, apresenta-nos um Caribe Negro, um Porto Rico Negro ainda pouco discutido pelos/as intelectuais de seu país.

Com enorme sensibilidade, os ensaios críticos de intelectuais negras diáspóricas explicitam concepções teórico-políticas que se insurgem no campo literário. Essas questões teóricas e críticas lançam caminhos para o tecido ficcional. Por sua vez, as vozes das autoras assentam reflexões necessárias para o aprofundamento das dimensões

epistêmicas e técnico-operativas nos textos literários. Em função disso, os contos oferecem temáticas que se desdobram em grande multiplicidade: personagens com formulações psíquicas e afetivas, estratégias de resistência, enredos, tramas e desfechos.

Ao antagonizar o discurso histórico e literário, as narrativas agudizam demandas que os ensaios críticos colocam em debate acerca do combate ao racismo, ao sexismo e às injustiças sociais. Por sua vez, com suas várias linguagens, o literário e o ensaístico se unem e tecem estratégias assentadas por intelectuais negras diaspóricas inseridas na esfera pública.

Essas duas formas de expressão complementam-se, oferecendo abordagens distintas e, ao mesmo tempo, semelhantes para a discussão de questões sociais, políticas e culturais. As escritoras e intelectuais negras latino-americanas e caribenhas podem utilizar a escrita ensaística para desenvolver argumentos embasados em pesquisa, teoria e análise crítica. Dessa maneira, os ensaios permitem uma abordagem mais analítica e teórica.

Na dimensão dupla ensaística e literária, os assentamentos de resistência são energias e sentidos que não fixam em nenhum lugar, não podem ser aprisionados, pois estão por toda a diáspora e por toda palavra/oraturas. Essas forças nos acompanham, deslocam-se, recriam novos espaços e refaz as novas tramas de enunciação negra. Reorganizam os repertórios textuais, históricos, orgânicos e conceituais da experiência negra na diaspórica: do sequestro ao cativeiro, da resistência aos movimentos contemporâneos por emancipação.

Os assentamentos de resistência nascem da “textualidade dos povos africanos e indígenas”, de seus repertórios orais, escritos dos seus domínios de linguagem e modos de apreender e figurar o real, deixados à margem. (MARTINS, 2007, p.57). Nos repertórios epistêmicos de intelectuais negras, os assentamentos de resistência comparecem na inscrição das memórias afro-atlântica no Brasil e Porto Rico, realçados em vários domínios enunciativos: ensaios críticos, contos, cenas de romances, versos... Renascem dos cânticos para invocar os orixás, dos tambores, dos sons, rezas, itans e orikis.

Na dupla dicção literária e crítica, os assentamentos de resistência se insurgem a qualquer tentativa de apreensão uniformizadora da zona de produção de conhecimento. Caligrafados por “engenhosos artifícios e ficções”, matizando os rastros e lastros pelos quais a negrura tem se performado na diáspora, percorrem os amplos, “sinuosos

territórios retóricos e os vastos repertórios da linguagem criativa” de escritoras, pensadoras e intelectuais negras. (MARTINS, 2007, p.59).

Cabe pontuar uma razão adicional e importante para escolher intelectuais negras brasileiras e caribenhas, em particular, Esmeralda Ribeiro, Conceição Evaristo, Mayra Santos-Febres e Yolanda Arroyo Pizarro. Ao encruzilhar discursos e cosmovisões para ecoar suas vozes para além das fronteiras geográficas e linguísticas, compartilham, dentre tantos elementos, a escrita como ferramenta de insurgência negra epistêmica.

Do ponto de vista geral, evocando a ancestralidade negro-africana para defesa da negritude, Esmeralda Ribeiro, Conceição Evaristo, Mayra Santos-Febres e Yolanda Arroyo Pizarro se empenham numa agenda política dos movimentos sociais negros, feministas e LGBTQIAPN+. Elas denunciam os impactos da escravização, da violência colonial, o racismo etc. Ademais, são ativistas, militantes, feministas, professoras e pesquisadoras. Também são poetisas, escritoras, romancistas, contistas, ensaístas e teóricas.

Àkàsà

Na perspectiva da tradição yorùbá, Ifá-Orunmilá é quem conhece a nossa alma, a nossa vida e o que viemos fazer neste mundo. Na magia e na indicação de Odu, estou cumprindo uma parte daquilo que *Ifá-Orunmilá* previu como meu destino. Tese? Talvez seja esse o nome. Prefiro chamar de escrita-Igbá, onde estão assentados toda a sorte de coisas, do misterioso ao sagrado, da força imaterial aos saberes que herdamos de nossas ancestrais.

Numa escrita feita por mãos femininas irmanadas, saúdo os Oris das intelectuais negras diaspóricas que estão nessa Roda epistêmica, dançando e cantando. Numa evocação aos orixás, aos tambores vibrando *os batás* e *agogôs*, fazendo ecoar os *xequerês* e *adjás*, Esmeralda Ribeiro, Mayra Santos-Febres, Conceição Evaristo e Yolanda Arroyo Pizarro assentaram o axé como palavra/força/energia que circula nos terreiros, quartos de santo e fundamenta os saberes de nossas mais velhas.

Sob esse ponto de vista, conheci muitas trajetórias e reencontrei tantos nomes de ancestras e escritoras negras na diáspora. Por isso, nessas trocas de axé e mãos estendidas à minha espera, assentamos esse texto. Inicialmente, as intelectuais negras diaspóricas Esmeralda Ribeiro, Mayra Santos-Febres, Conceição Evaristo e Yolanda Arroyo Pizarro. Em seguida, outras histórias, outros enredos se entrelaçaram à *minha* escrita.

“Da âncora dos navios de nossa memória”, foi necessário pensar tudo isso a partir de uma noção de “Roda”.(RIBEIRO, 2009). A própria manifestação da energia vital – Axé, presente nos meus caminhos e nas palavras evocadas para assentar, trouxe a compreensão de uma Roda de Xirê. Roda epistêmica! Tudo isso me possibilitou assentar esse texto sob a atmosfera das grandes celebrações que acontecem nos terreiros de Candomblé e Santerias, sentindo e ouvindo cânticos entoados para homenagear as iabás (nossas grandes mães).

Finalizo a minha escrita com esse título: Àkàsà. O Àkàsà e a água são elementos importantes nos rituais das religiões de matriz africana. “A água é paz, sabedoria e reconciliação”. (SOMÉ, 2003, p. 23). A água, o Obi e Àkàsà são elementos indispensáveis em qualquer ritual. Água e o Àkàsà são símbolos da vida. O Àkàsà remete ao maior significado que a vida pode ter: a própria vida. É a comida predileta de todos os orixás. Dessa maneira, o Àkàsà simboliza a paz e o bom caminho. A primeira oferenda que deve ser colocada diretamente no assentamento (Igbá), juntamente com o Obi e a água. Fundamento se aprende, sim. Fundamento é o segredo compartilhado, o mistério sagrado...

De Fe Verdejo a Deliciane, de Wanwe a Rosa Maria Rosa, o Otá (a pedra) foi tomado como a ferramenta teórico-crítica e político-epistêmica desse texto. Do sopra das palavras... Dos saberes do quarto de santo de minha mãe: acender vela, fazer Àkàsà e escrever esse texto. Exercício de produzir, pertencer e ser no mundo enquanto intelectual negra. A ancestralidade é “mistério e revelação-profecia”. (OLIVEIRA, 2007, p. 257).

“Você se lembra do chão onde firmamos o nosso pacto?”

Lembra-se do chão onde firmamos o nosso pacto?”, lembra-se Conceição Evaristo (2017, p. 24). Na esteira desse questionamento, o pacto entre mulheres negras é uma forma de aliança e solidariedade estabelecida com o objetivo de fortalecer e amplificar suas vozes, lutas e conquistas. O pacto entre mulheres negras se baseia no entendimento de que as opressões e as desigualdades não são isoladas, mas estão interligadas compartilhamos as dores, os traumas, as feridas e cicatrizes coloniais. Por isso, reverenciamos a *las ancestras*: “[...] La Cazadora me mira complacida”. (SANTOS-FEBRES, 2019). Elas teceram o barro que nos deu a vida e direção... Como bem ressaltam, o sentido do ser-existir se desdobra. O que faz a escritura? O Ibiri é minha

herança escrevendo-se e se inscrevendo como um pacto que formado. Na continuidade do texto, não se esqueça: “no jogo da capoeira, que recuam e avançam. Recuam e avançam...”. (EVARISTO, 2017, p.24). Na tática do recuo: um corpo, uma escrita, um assentamento de resistência se potencializa e volta ganhando espaço. A partir daí, veremos surgir outras escritoras e intelectuais negras latino-americanas e caribenhas desafiando as narrativas do saber-poder e renovando os arquivos da escravidão. Ao me encaminhar a outros rituais, experimento um tipo de banzo... [...] “uma terra-letra que queríamos como nossas”. (EVARISTO, 2017, p.24). **Você se lembra do chão onde firmamos a nossa práxis?** É aí que a produção de conhecimento de autoria negra feminina (literatura e crítica) é capaz de ativar o pensamento e este, por sua vez, afirmar a relação vida-escrita. A reescrita das histórias de *las ancestra* ainda nem começou!

BIBLIOGRAFIA

Esmeralda Ribeiro
Corpus

Ensaaios críticos

RIBEIRO, Esmeralda. **A Escritora negra e o seu ato de escrever participando**. n: SILVA, Luiz (Cuti); ALVES, Miriam; XAVIER, Arnaldo (Org.). In: Criação crioula, nu elefante branco. São Paulo: Secretaria de Estado e Cultura, 1987. p. 59-65.

RIBEIRO, Esmeralda. **Dois textos para autocontemplar-se**. In: A escritora afro-brasileira: ativismo e arte literária. Dawn Alexis Duke. (Org.) Belo Horizonte: Nandyala, 2016, p.156-163.

RIBEIRO, Esmeralda. **A narrativa feminina publicada nos Cadernos Negros sai do Quarto de Despejo**. In: A escritora afro-brasileira: ativismo e arte literária. Dawn Alexis Duke. (Org.). Belo Horizonte: Nandyala, 2016, p.156-160.

RIBEIRO, Esmeralda. **Quem disse que é meu lugar só a cozinha?** In: A escritora afro-brasileira: ativismo e arte literária. Dawn Alexis Duke. (Org.) Belo Horizonte: Nandyala, 2016, p.161-163.

Contos

RIBEIRO, Esmeralda. **Ogun**. BARBOSA, Márcio; RIBEIRO, Esmeralda (Org.). *Cadernos Negros 8*. Org. Quilombhoje. São Paulo: Edição dos Autores, 1985.

RIBEIRO, Esmeralda. **Guarde segredo**. In: QUILOMBHOJE (Org.). *Cadernos negros: os melhores contos*. São Paulo: Quilombhoje, 1998, p. 65-72.

RIBEIRO, Esmeralda. **Mulheres dos espelhos**. In: BARSOSA, Márcio; RIBEIRO, Esmeralda (Org.). *Cadernos negros, volume 26: contos afrobrasileiros*. São Paulo: Quilombhoje, 2003. p. 49-55.

RIBEIRO, Esmeralda. **Ela está dormindo**. In: BARSOSA, Márcio; RIBEIRO, Esmeralda (Org.). Cadernos negros, volume 24: contos afro-brasileiros. São Paulo: Quilombhoje, 2001. p. 33-40.

RIBEIRO, Esmeralda. **A moça**. In: BARSOSA, Márcio; RIBEIRO, Esmeralda (Org.). Cadernos negros, volume 34: contos afro-brasileiros. São Paulo: Quilombhoje, 2011. p. 75-80

Conceição Evaristo **Corpus**

Ensaaios críticos

EVARISTO, Conceição. **Literatura Negra: uma poética de nossa afro-brasilidade**. In: *Scripta*, Belo Horizonte, Editora PUC Minas, v. 13, n. 25, 2º semestre 2009.

EVARISTO, Conceição. **Gênero e etnia: uma escre(vivência) de dupla face**. In: MOREIRA, Nadilza M. de Barros; SCHNEIDER, Liane (Org.). *Mulheres no mundo: etnia, marginalidade, diáspora*. João Pessoa: Idéia/Editora Universitária – UFPB, 2005.

EVARISTO, Conceição. **Dos sorrisos, dos silêncios e das falas**. In: SCHNEIDER, Liane; MACHADO, Charliton (Org.). *Mulheres no Brasil – resistência, luta e conquista*. João Pessoa: Editora Universitária da UFPB, 2006b. p. 111-122

EVARISTO, Conceição. **Da grafia-desenho de minha mãe, um dos lugares de nascimento de minha escrita**. In: Marcos Antônio Alexandre. (Org.). *Representações performáticas brasileiras: teorias, práticas e suas interfaces*. 1ª ed., Belo Horizonte: Mazza Edições, 2007, v. 1, p. 16-21.

EVARISTO, Conceição. **Nos gritos d'Oxum quero entrelaçar minha escrevivência**. In: DUARTE, Constância Lima et al. (Org.). *Arquivos femininos: literatura, valores, sentidos*. Florianópolis: Mulheres, 2014 p. 25-33.

EVARISTO, Conceição. **Literatura negra: uma voz quilombola na literatura brasileira**. In: Edimilson de Almeida Pereira. (Org.). *Um tigre na floresta de signos: estudos sobre poesia e demandas sociais no Brasil*. 1ª ed., Belo Horizonte: Mazza Edições, 2010, v. 1, p. 132-142.

EVARISTO, Conceição. **África: âncora dos navios de nossa memória**. *Via Atlântica*, n. 22, p.159-165, 2012. Disponível em: <http://www.revistas.usp.br/viaatlantica/article/viewFile/51689/55754>. acesso: 18 de novembro de 2018.

Contos

EVARISTO, Conceição. **Olhos d'água**. Rio de Janeiro: Pallas; Fundação Biblioteca Nacional, 2014.

EVARISTO, Conceição. **Histórias de leves enganos e parencças**. Rio de Janeiro: Malê, 2016. 2.ed. Rio de Janeiro: Malê, 2017. (Contos e novela).

Mayra Santos-Febres

Corpus

Ensaïos críticos

SANTOS-FEBRES, Mayra. **Sobre Piel y papel**: ensayos. 2^a edición. Ediciones Callejón, 2010.

SANTOS-FEBRES, Mayra. Confecciones de una mujer lucía. In: **Sobre Piel y papel**: ensayos. 2^a edición. Ediciones Callejón, 2010, p-13- 17.

SANTOS-FEBRES, Mayra. Por boca propia. In: **Sobre Piel y papel**: ensayos. 2^a edición. Ediciones Callejón, 2010, p-67-71.

SANTOS-FEBRES, Mayra. Raza en la cultura puertorriqueña. In: **Sobre Piel y papel**: ensayos. 2^a edición. Ediciones Callejón, 2010, p-132-156.

Contos

SANTOS-FEBRES, Mayra. **Pez de vidrio**. 2a ed. Río Piedras, Puerto Rico: Ediciones Huracán, 1996.

SANTOS-FEBRES, Mayra. “Marina y su olor”. **Pez de vidrio**. Río Piedras: Huracán, 1996. 41-50.

SANTOS-FEBRES, Mayra. **El cuerpo correcto**. San Juan, PR: R&R Editoras, 1998.

SANTOS-FEBRES, Mayra. **La Cazadora**.
<http://www.latinamericanliteraturetoday.org/es/2019/mayo/la-cazadora-de-mayra-santos-febres> /acceso: 07 de setembro de 2019.

Yolanda Pizarro

Corpus

Ensaïos críticos

ARROYO PIZARRO, Yolanda. **Tongas, palenques y quilombos: ensayos y columnas de afroresistencia**. Porto Rico: do autor, 2013.

ARROYO PIZARRO, Yolanda. **Hablar de las Ancestras: hacia una nueva literatura insurgente de la afrodescendencia**. Cruce, Caracas, 2015. Disponível em: Acesso em: 25 jul. 2015.

ARROYO PIZARRO, Yolanda A. Hablar de las ancestras: hacia una nueva literatura insurgente de la afrodescendencia. In: **Tongas, palenques y quilombos: ensayos y columnas de afroresistencia**. Latoya Hobbs, Porto Rico, 2013.

ARROYO PIZARRO, Yolanda A. Sin raza, una história de bullying en el colégio. In: **Tongas, palenques y quilombos: ensayos y columnas de afroresistencia**. Latoya Hobbs, Porto Rico, 2013.

ARROYO PIZARRO, Yolanda A. Mujeres esclavas en Mayagüez, 1872. In: **Tongas, palenques y quilombos: ensayos y columnas de afroresistencia**. Latoya Hobbs, Porto Rico, 2013.

ARROYO PIZARRO, Yolanda. La creación de la ficción desde el mito del Caribe. In: **Tongas, palenques y quilombos: ensayos y columnas de afroresistencia**. Latoya Hobbs, Porto Rico, 2013.

Contos

ARROYO PIZARRO, Yolanda Arroyo. **las Negras**. Carolina: Boreales, 2012.

ARROYO PIZARRO, Yolanda A. **Ojos de luna**. San Juan: Terranova, 2007. 5-7.

Referências

ABIMBOLA, Wande. **A concepção iorubá da personalidade humana**. Centre National de La Recherche Scientifique, Paris, Tradução Luiz L. Marin: 2011 [1981].

ACOSTA LESPIER, Ivonne. Ciudadanos de Mayagüez Mujeres esclavas en Mayagüez, 1872. Disponível em: http://www.mayaguezsabeamango.com/index.php?option=com_content&view=article&id=763&catid=74&Itemid=101/acesso: 08 de set. de 2017.

ADEOFE, Leke. **Identidade pessoal na metafísica africana**. Tradução para uso didático de: ADEOFE, Leke. Personal Identity in African Metaphysics. In: BROWN, Lee (ed.) African Philosophy. New and Traditional Perspectives. New York: Oxford UP, 2004, p. 69-86, de Benilson Souza Nunes.

ADICHIE, Chimamanda. (2009). **O perigo de uma única história**. Disponível em: http://www.ted.com/talks/chimamanda_adichie_the_danger_of_a_single_story?language=pt-br Acessado em 10/06/2014.

ADORNO, Theodor W. O ensaio como forma. In: **Notas de literatura**. Trad. Jorge de Almeida. São Paulo: editora 34, 2003. p. 15-45.

ADÚN, Guellwaar; ADÚN, Mel; RATTS, Alex (Org.). *Ogum's toques negros: coletânea poética*. Salvador: Ogum's Toques Negros, 2014.

ADÚN, Mel. Apresentação. In: SOUZA, Livia Maria Natália de. *Água negra*. Salvador: EPP Publicações e Publicidade, 2011.

ADÚN, Mel. Assentamentos literários: Arqueo-genealogia das afroescrituras brasileiras em Criação Crioula Nu Elefante Branco. Salvador: UFBA, 2017. (dissertação).

AFOLABI, Niyi; BARBOSA, Márcio; RIBEIRO, Esmeralda (Org.). *A mente afrobrasileira/The afro-brazilian mind*. Trenton/Asmara: Africa World Press, 2007.

AGUIRRE ROJAS, Carlos Antônio. *América Latina: história y presente*. Morelia: Red Utopia & Jitanjáfora Morelia Editorial, 2001.

AKÍNURÚLÍ, Olúségun Michael. *Gèlèdè: o poder feminino na cultura africana-yorùbá*. **Revista África e Africanidades** - Ano III - n. 12 – Fev. 2011.

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

AKOTIRENE, Carla. *Você é escravo intelectual bate paó apenas para o conhecimento da Europa*. Disponível em <https://www.instagram.com/carlaakotirene/2405071298827189707> / acesso em 26 de janeiro de 2020.

ALMEIDA, S. . **Racismo estrutural**. [Structural Racism]. São Paulo: Pólen, 2019. 264 p.

ALVES, Alcione Corrêa. *A ideia de processo no conceito de criouliização: primeiras hipóteses*. In: XII Congresso Internacional da ABRALIC Centro, Centro, Ética, Estética. Curitiba: 2011. Disponível: <http://www.abralic.org.br/download/anaiseventos/cong2011/AnaisOnline/resumos/TC09561.pdf> acessado em: 02 de março de 2015.

ALVES, Alcione Corrêa. *Teseu, o Labirinto e seu nome: Conhecimento é resistência*. Belo Horizonte: Caligrama, v.18, n1. 2013. p.163-183. Disponível em: <http://www.periodicos.letras.ufmg.br/index.php/caligrama/article/view/3788> acessado em: 04 de março de 2015.

ALVES, Miriam. *A Literatura Negra Feminina no Brasil – pensando a existência*. **Revista da ABPN**, v. 1, n. 3 – nov. 2010 – fev. 2011, p. 181-189. Disponível em: Acesso em: 22 ago 2013.

ALVES, Miriam. **Bará na trilha do vento**. Salvador: Ed. Ogum's Toques Negros, 2015.

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

ALVES, Miriam. *Discurso temerário*. In: ALVES, Miriam; SILVA, Luiz (Cutí); XAVIER, Arnaldo (Org.). **Criação crioula, nu elefante branco**. São Paulo: Secretaria de Estado da Cultura, 1987. p. 83-86.

ALVES, Miriam. *Enfim... nós: por quê?* In: ALVES, Miriam; DURHAMEM, Carolyn (Org.) *Finally us/ Enfim nós: contemporary black Brazilian women writers*. Colorado Springs: Three Continents Press, 1995.

ANDREWS, George Reid & DE LA FUENTE, Alejandro. **Estudios afro-latino-americanos : uma introdução / Alejandro de la Fuente ...** [et al.] ; coordinación general de George Reid Andrews ; Alejandro de la Fuente. - 1a ed. - Ciudad Autónoma de Buenos Aires: CLACSO, 2018.

ARAÚJO, Bárbara. *Conceição Evaristo: Literature and Black Consciousness – One of the country's most important black writers that most Brazilians have never heard of*. *Black Women of Brazil*, 09 out. 2013. Disponível em: <http://blackconsciousness-one-of-the-countrys-most-important-black-writers-that-mostbrazilians-have-never-heard-of/>. Acesso em: 11 jul. 2015.

ARFUCH, Leonor. **O espaço biográfico: dilemas da subjetividade contemporânea**. Trad. Paloma Vidal. Rio de Janeiro: EdUERJ, 2010.

ASANTE, Molefi K. **Afrocentricidade: notas sobre uma posição disciplinar**. In: NASCIMENTO, Elisa L. (Org.). *Afrocentricidade: uma abordagem epistemológica inovadora*. São Paulo: Selo Negro, 2009.

ASSANTE, M. **Afrocentricidade como Crítica do Paradigma Hegemônico Ocidental: Introdução a uma Ideia**. Tradução: Renato Nogueira, Marcelo J. D. Moraes e Aline Carmo. *Ensaios Filosóficos, Volume XIV – Dezembro/2016*.

AUGUSTO, Geri. “A língua não deve nos separar! Reflexões para uma Práxis Negra Transnacional de Tradução”. In: CARRASCOSA, Denise. **Traduzindo no Atlântico Negro: Cartas Náuticas Afrodiaspóricas para Travessias Literárias**. Salvador – Bahia: Ogums Toques Negros, 2017.

BÂ, Amadou Hampaté. “A Tradição Viva”. In KI-ZERBO, Joseph. **História geral da África, I: Metodologia e pré-história da África**. – 2.ed. rev. – Brasília : UNESCO, 2010.

BÂ, Amadou Hampaté. **A noção de pessoa na África Negra**. Tradução para uso didático de: BÂ, Amadou Hampaté. *La notion de personne en Afrique Noire*. In: DIETERLEN, Germaine (ed). Paris: CNRS, 1981, p. 181 – 192, por Luiza Silva Porto Ramos e Kelvlin Ferreira Medeiros. <https://filosofia-africana.weebly.com/textos-africanos.html>.

BÂ, Amadou Hampaté. **A palavra, memória viva na África**, 1973. In: *O Correio da UNESCO. África e sua História*. Rio de Janeiro, RJ: Fundação Getúlio Vargas, 1973.

BÂ, Amadou Hampaté. *Amkoullel, o menino fula*. Tradução Xina Smith de Vasconcellos. São Paulo: Palas Athena: Casa das Áfricas, 2003 [1992].

BADILLO, Jalil Sued. **Igreja e escravidão em Porto Rico no século XVI**. In: PINSKY, Jaime et al. (Orgs). *História da América através de textos*. 5. ed. São Paulo: Contexto, 1994.

BADILLO, Jalil y CANTOS, Ángel López. **Puerto Rico Negro**. San Juan: Editorial Cultural, 1986.

BARALT, Guillermo A. **Esclavos rebeldes: Conspiraciones y sublevaciones de esclavos en Puerto Rico (1795-1873)**. 1a ed., Ediciones Huracán, 1982.

BARBOSA, Márcio. **Questões sobre a Literatura Negra**. In: QUILOMBHOJE. *Reflexões sobre a literatura afro-brasileira*. São Paulo: Ed. dos autores, 1985.

BARBOSA, Márcio; RIBEIRO, Esmeralda (Org.). *Cadernos negros – três décadas: ensaios, poemas, contos*. São Paulo: Secretaria Especial de Políticas de Promoção da Igualdade Racial, 2008.

BARBOSA, Márcio; RIBEIRO, Esmeralda (Org.). *Cadernos negros 5*. Org. Cuti. São Paulo: Ed. dos Autores, 1982.

BARBOSA, Márcio; RIBEIRO, Esmeralda (Org.). *Cadernos negros 7*. Org. Quilombhoje. São Paulo: Edição dos Autores, 1984.

BARBOSA, Maria José Somelarte. Esmeralda Ribeiro. In: DUARTE, Eduardo de Assis; FONSECA, Maria Nazareth Soares (Org.). **Literatura e afrodescendência no Brasil: antologia crítica. Vol. 3 – Contemporaneidade**. Belo Horizonte: UFMG, 2011. p. 277-291.

BHABHA, Homi K. **O local da cultura**. Ed. UFMG: Belo Horizonte, 1998.

BIANCH, Valnázia. **Reflexões de Valnázia Biach/Valnázia Bianch: apresentação** Cleidiana Ramos, Meire Oliveira: tradução Raquel Harding, Claudio Bandeira. Salvador: Edição do autor, 2019.

BOBBIO, Norberto. **Os intelectuais e o poder: dúvidas e opções dos homens de cultura na sociedade contemporânea**. São Paulo: UNESP, 1997.

CAMPOS, Maria Consuelo Cunha; DUARTE, Eduardo de Assis. Conceição Evaristo. In: ____; FONSECA, Maria Nazareth Soares (Org.). *Literatura e afrodescendência no Brasil: antologia crítica. Vol. 4*. Belo Horizonte: UFMG, 2011. p. 207-226.

CÁRDENAS, Teresa. **Cartas a mi mamá**. La Habana: Fondo Editorial Casa de las Américas, 2005.

CARNEIRO, Fernanda. Nossos passos vêm de longe. In: WERNECK, Jurema; MENDONÇA, Maisa; WHITE, Evelyn C. (Orgs.). **O Livro da Saúde das Mulheres Negras: nossos passos vêm de longe**. Rio de Janeiro: Pallas; Crioula, 2006. p. 22- 41.

CARNEIRO, Sueli e Cury, Cristiane Abdon. O candomblé. In: NASCIMENTO, Elisa Larkin (Org.). **Guerreiras de natureza: mulher negra, religiosidade e ambiente**. São Paulo: Selo Negro, 2008. p. 97-116.

CARNEIRO, Sueli. A construção do Outro como Não-Ser como fundamento do Ser. 2005. 339 f. Tese (Doutorado) – Feusp, São Paulo, 2005.

CARRASCOSA, Denise França. Pós-colonialidade, pós-escravismo, bioficção e con(tra)temporaneidade. In: **O espaço biográfico: perspectivas interdisciplinares / Ana Lúcia Leite e Aguiar (Org.)... [et al.]**. -Salvador: EDUFBA, 2016.

CASELLAS, Zaira O. Rivera. Cuerpo y raza: el ciclo de la identidad negra en la literatura puertorriqueña. *Revista iberoamericana*, N°. 188-189, 1999 (Ejemplar dedicado a: Literatura Afro-hispánica), p. 633-647.

CASELLAS, Zaira O. Rivera. La poética de la esclavitud (silenciada) en la literatura puertorriqueña: Carmen Colón Pellot, Beatriz Berrocal, Yolanda Arroyo Pizarro y Mayra Santos-Febres. *Cincinnati Romance Review* 30. Universidad de Puerto Rico: Río Piedras, 2011, p. 99-116.

CASTRO-COMEZ, Santiago “Ciências sociais, violência epistêmica e o problema da invenção do outro” In: Lander, Edgardo (org). *Colonialidade do Saber*. CLACSO: Buenos Aires, Argentina. setembro 2005. 80-87. Disponível em:

http://biblioteca.clacso.edu.ar/clacso/sur-sur/20100624102434/9_CastroGomez.pdf
Acessível em: 14.08.2020.

CHRISTIAN, Barbara. **A Disputa de Teorias**. Rev. Estud. Fem., Jan. 2002, vol.10, no.1, p.85-97.

COELHO, Julia. **O que é visível, o que é invisível, o que pode ser visto e o que não pode ser visto**. Disponível em: <http://bendego.com/julia-coelho.html>/acesso 08 de setembro de 2016.

COLLINS, Patrícia Hill. **Aprendendo com o outsider within: a significação sociológica do pensamento feminista negro**. Revista Sociedade e Estado, v. 31, n. 1, jan/abr. 2016. Disponível em: Acesso em: 16 set. 2018.

COLLINS, Patricia Hill. **Pensamento Feminista Negro: conhecimento, consciência e a política do empoderamento**. Tradução Jamille Pinheiro Dias. 1ª edição. São Paulo: Boitempo Editorial, 2019.

CUTI. **Literatura negra brasileira: notas a respeito de condicionamentos**. In: QUILOMBOJE. Reflexões sobre a literatura afro-brasileira. São Paulo: Ed. dos autores, 1985.

CUTI. **Literatura Negro-Brasileira**. 1ª Ed. Selo Negro. São Paulo, 2010.

DAVIES, Carole Boyce. **Black, women, writing, and identity. Migrations of the subject**. New York & London: Routledge, 1994.

DAVIES, Carole Boyce. Mulheres caribenhas escrevem a migração e a diáspora. **Estudos Feministas**, Florianópolis, v. 18, n. 3, p. 747-630, 2010.

DAVIS, Angela. Conferência: Atravessando o tempo e construindo o futuro da luta contra o racismo. Universidade Federal da Bahia, 2017. Gravada e transmitida pela TV UFBA. Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=waCyuZ Zap9I>. Acesso em: 7 de novembro de 2018.

DAVIS, Angela. **Mulheres, Raça e Classe**. São Paulo: Boitempo, 2016 [2013]. DENIS ROSARIO, Yvonne. “La cucaracha y el ratón en la biblioteca”, Capá Prieto. San Juan/Santo Domingo: Isla Negra, 2009.71-72.

DIAS, João Ferreira. À cabeça carrego identidade: o orí como um problema de pluralidade teológica. Afro-Ásia [online]. 2014, n.49, p.11-39.

DOS SANTOS, Juana Elbein dos Santos & Dos Santos, Deoscoredes M. **ÌPÒRÍ**. Trabalho apresentado no Colloque International sur La Notion de Personne em Afrique Noire, Paris, 1971. 4ª edição. Março de 2016 REVISTA OLORUN N. 06 OUTUBRO 2011.

DUARTE, Constância. (s.d.) **Gênero e violência na literatura afro-brasileira**. Disponível em: <http://www.letras.ufmg.br/literafro/data1/artigos/artigoconstancia.pdf>
Acessado em 18/06/2014.

DUARTE, Eduardo de Assis; FONSECA, Maria Nazareth Soares (Org.) (2011). **Literatura e afrodescendência no Brasil: antologia crítica**. Belo Horizonte: UFMG.

DUKE, Dawn Alexis. (Org.) **A escritora afro-brasileira: ativismo e arte literária**. Belo Horizonte: Nandyala, 2016.

EVARISTO, Conceição. **Ayoluwa, a alegria do nosso povo**. In: BARSOSA, Márcio; RIBEIRO, Esmeralda (Org.). *Cadernos negros, volume 28: contos afro-brasileiros*. São Paulo: Quilombhoje, 2005. p. 35-39.

EVARISTO, Conceição. **Becos da memória**. Belo Horizonte: Mazza, 2006.

EVARISTO, Conceição. **Beijo na face**. In: BARSOSA, Márcio; RIBEIRO, Esmeralda (Org.). *Cadernos negros, volume 26: contos afro-brasileiros*. São Paulo: Quilombhoje, 2003. p. 11-18.

EVARISTO, Conceição. **Cartas Negras**. In: *Ocupação Conceição Evaristo*. São Paulo: Itaú Cultural, 2017.

EVARISTO, Conceição. **Da afasia ao discurso insano**. In: *África & Brasil: letras em laços*. Rio de Janeiro: Atlântica, Yendis, 2000/2006 p. 227-239.

EVARISTO, Conceição. **Depoimento**. In: DUARTE, Eduardo de Assis; FONSECA, Maria Nazareth Soares (Org.). *Literatura e afrodescendência no Brasil: antologia crítica*. Vol. 4. Belo Horizonte: UFMG, 2011a. p. 103-116.

EVARISTO, Conceição. **Duzu-Querença**. In: QUILOMBHOJE (Org.). *Cadernos negros, volume 16*. São Paulo: Quilombhoje, 1993. EVARISTO, Conceição. *Literatura negra: uma poética de nossa afrobrasilidade*. Dissertação (Mestrado em Literatura Brasileira). PUC–RJ, 1996.

EVARISTO, Conceição. **Escrevivências da afro-brasilidade: história e memória**. *Releitura*, novembro 2008, n° 23. Belo Horizonte: Fundação Municipal de Cultura, 2008.

EVARISTO, Conceição. *Poemas de recordação e outros movimentos*. Belo Horizonte: Nadayala, 2008.

EVARISTO, Conceição. **Insubmissas lágrimas de mulheres**. Belo Horizonte: Nadayala, 2011.

EVARISTO, Conceição. **Literatura negra**. Rio de Janeiro: CEAP, 2007a.

EVARISTO, Conceição. **Mãe Beata de Yemonjá**. In: DUARTE, Eduardo de Assis; FONSECA, Maria Nazareth Soares (Org.). *Literatura e afrodescendência no Brasil: antologia crítica*. Vol. 2, Consolidação. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2011.

EVARISTO, Conceição. **Maria**. In: QUILOMBHOJE (Org.). *Cadernos negros, volume 14*. São Paulo: Quilombhoje, 1991.

EVARISTO, Conceição. *Nei Lopes*. In: DUARTE, Eduardo de Assis (Org.). **Literatura e afrodescendência no Brasil: antologia crítica**. Belo Horizonte: Editora UFMG, vol. 2, Consolidação.

EVARISTO, Conceição. **Olhos d'água**. In: BARSOSA, Márcio; RIBEIRO, Esmeralda (Org.). Cadernos negros, volume 28: contos afro-brasileiros. São Paulo: Quilombhoje, 2005c. p. 29-33.

EVARISTO, Conceição. Outro fragmento do depoimento concedido no V Colóquio Mulheres em Letras, realizado na Faculdade de Letras da UFMG, no dia 20 de abril de 2013. Disponível em <http://www.youtube.com/watch?=hehftI429u4> / Acessado em 10 de novembro de 2015.

EVARISTO, Conceição. **Poemas malungos: cânticos irmãos**. 172 p. Tese (Doutorado em Literatura Comparada) – UFF, Niterói, RJ, 2011d.

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

EVARISTO, Conceição. **Questão de pele para além da pele**. In: RUFFATO, Luiz (Org.). Questão de pele. Rio de Janeiro: Língua Geral, 2009.

EVARISTO, Conceição. **Vozes-mulheres**. In: QUILOMBHOJE (Org.). Cadernos negros, volume 13. São Paulo: Quilombhoje, 1990. p. 32-33.

EVARISTO, Conceição. **Zaita esqueceu de guardar os brinquedos**. In: BARSOSA, Márcio; RIBEIRO, Esmeralda (Org.). Cadernos negros: contos afro-brasileiros. São Paulo: Quilombhoje, 2007, v. 30, p. 35-42.

FANON, Frantz. **Los condenados de la tierra**. México: Fondo de Cultura Económica, 1963/2001.

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

FERRÉ, Rosario. “Cuando las mujeres quieren a los hombres”. Papeles de Pandora. Rio Piedras: Huracán, 1991. 23-38.

FERREIRA, Luis. **A diáspora africana na América Latina e o Caribe**. Observatório Afro-Latino, Fundação Cultural Palmares (FCP), Brasília, p. 1 - 8. Disponível em: <http://afro-latinos.palmares.gov.br/>. Acesso em 10 de outubro de 2019.

FONSECA, Maria Nazareth Soares. Literatura e oralidade africanas: mediações. **Revista Mulemba / Revista do Setor de Letras Africanas de Língua Portuguesa** - Departamento de Letras Vernáculas. Faculdade de Letras da Universidade Federal do Rio de Janeiro. Volume 14, número 2, jul-dez de 2016, p.12-34. <http://revistas.ufrj.br/index.php/mulemba/> Acesso em 10 de outubro de 2019.

FONSECA, Maria Nazareth Soares. **Literatura negra, literatura afro-brasileira: como responder à polêmica?**. In SOUZA, Florentina, LIMA, Maria Nazareth. Literatura afro-brasileira (Orgs.). Salvador: Centro de Estudos Afro-Orientais; Brasília: Fundação Cultural Palmares, 2006.

FREDERICO, MOLLO E DUTRA Ver “Escrever é um ato de vida”: entrevista com Esmeralda Ribeiro. <https://www.scielo.br/pdf/elbc/n51/2316-4018-elbc-51-00276.pdf> acesso em 10 de dezembro de 2017.

FREIRE MACHADO, Adilbênia. Filosofia africana desde saberes ancestrais femininos: bordando perspectivas de descolonização do ser-tão que há em nós. **Revista da Associação Brasileira de Pesquisadores/as Negros/as (ABPN)**, [S.l.], v. 12, n. 31, fev. 2020. ISSN 2177-2770. Disponível em: <<http://abpnrevista.org.br/revista/index.php/revistaabpn1/article/view/835>>. Acesso em: 17 jun. 2020.

FREITAS, José Henrique de Santos. **O Arco e a Arkhè: ensaios sobre literatura e cultura**. Editora Ogums Toques: Salvador, 2016.

GARCIA, Débora. Géléédé. RIBEIRO, Esmeralda; Barbosa, Márcio (Org.). *Cadernos Negros 41: poemas afro-brasileiros*. São Paulo: Quilombhoje, 2018, p.92-93.

GARUBA, Harry. Explorações no realismo animista: notas sobre a leitura e a escrita da literatura, cultura e sociedade africana. Tradução de Elisângela da Silva Tarouco. **Nonada Letras em Revista**. Porto Alegre, ano 15, n. 19, p. 235- 256, 2012.

GILLIS, Julia, “ Sus hijas le han sido arrebatadas ”: lenguaje, deshumanización y resistencia en las Negras de Yolanda Arroyo Pizarro" (2019). *Periclean homenageia os vencedores do Prêmio Acadêmico do Fórum* . 1.

GILROY, Paul. **O Atlântico Negro: Modernidade e dupla consciência**. São Paulo, Rio de Janeiro: 34 / Ed. Universidade Cândido Mendes – Centro de Estudos Afroasiáticos, 2001.

GLISSANT, É. **Crioulizações no Caribenhas Américas. In: Introdução a uma poética da diversidade** . Trad. Enilce Albergaria Rocha. Juiz de Fora: Editora UFJF, 2005.

GLISSANT, Édouard. **Introdução a uma poética da diversidade. Trad. Enilce Albergaria Rocha**. Juiz de Fora: Ed. UFJF, 2005.

GLISSANT, Édouard. **Poética da relação**. Porto: Porto editora, 2011.

GOMES, Heloisa Toller. Visíveis e invisíveis grades: vozes de mulheres na escrita afrodescendente contemporânea. **Caderno Espaço Feminino**, v. 12, n. 15, ago.-dez. 2004.

GOMES, Nilma Lino. **A mulher negra que vi de perto: o processo de construção da identidade racial de professoras negras**. Belo Horizonte: Mazza Edições, 1995.

GOMES, Nilma Lino. Intelectuais negros e produção do conhecimento: algumas reflexões sobre a realidade brasileira. In: SANTOS, Boaventura Souza; MENESES, Maria Paula (Org.). **Epistemologias do Sul**. São Paulo: Cortez, 2010. p. 420-441.

GOMES, Nilma Lino. **O movimento negro educador. Saberes construídos na luta por emancipação**. Petrópolis, RJ: vozes, 2017.

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

GONÇALVES, Ana Maria. **Um defeito de cor**. 10ª ed. Rio de Janeiro: Record, 2014.

GONZALEZ, Lélia. “A categoria político-cultural de amefricanidade”. *Tempo Brasileiro*, Rio de Janeiro, n. 92/ 93, p. 69-82, jan./jun. 1988a.

GONZALEZ, Lélia. “Mulher negra”. In: NASCIMENTO, Elisa Larkin (Org.). *Guerreiras de natureza: mulher negra, religiosidade e ambiente*. São Paulo: Selo Negro, 2008. p. 29-47.

GONZALEZ, Lélia. “Por um feminismo afrolatinoamericano”. *Revista Isis Internacional*, Santiago, v. 9, p. 133-141, 1988b.

GONZALEZ, Lélia. “Racismo e sexismo na cultura brasileira”. In: SILVA, L. A. et al. *Movimentos sociais urbanos, minorias e outros estudos*. *Ciências Sociais Hoje*, Brasília, ANPOCS n. 2, p. 223-244, 1983.

GRASMISC, A. **Os intelectuais e a organização da cultura**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1995. GRAMSCI, Antonio. *Os intelectuais e a organização da cultura*. 3 ed. Rio de Janeiro, Civilização Brasileira. 1978.

GROSGOUEL, R. A estrutura do conhecimento nas universidades ocidentalizadas: racismo/sexismo epistêmico e os quatro genocídios/epistemicídios do longo século XVI. *Soc. estado*. [online]. 2016.

GROSGOUEL, R. Racismo epistêmico, islamofobia epistêmica y ciencias sociales coloniales. **Tabula Rasa**, n. 14, 2011.

GROSGOUEL, Ramón. Para descolonizar os estudos de economia política e os estudos pós-coloniais: transmodernidade, pensamento de fronteira e colonialidade global. **Revista crítica de ciências sociais**, n. 80, p. 115-147, 2008.

GROSGOUEL, Ramon. Racismo/sexismo epistêmico, universidades ocidentalizadas y los cuatro genocidios/ epistemicidios del largo siglo XVI. **Tabula Rasa**. Bogotá, n. 19, p. 31-58, jul-dez, 2013.

GUMBAR, DIANA . Uneasy Talk about Race: Critique of Puerto Rican Race Relations in Mayra Santos-Febres’ *Sobre piel y papel*. *Cuaderno Internacional de Estudios Humanísticos y Literatura (CIEHL)*, ISSN 1521-8007, N°. 18, 2012, p-55-67.

HALL, Stuart. **A identidade cultural na pós-modernidade**. Rio de Janeiro: DP&A, 1998.

HALL, Stuart. **Da diáspora: Identidades e mediações culturais**. Tradução de Adelaine La Guardia Resende [et al]. Belo Horizonte: UFMG, 2006.

HARDING, Rachel Elizabeth & HARDING, Rosemarie Freeney. O acolhimento, a cura e os vultos: reflexões sobre a religião e a militância negra-norte-americana do sul dos estados unidos. Número temático: Leituras e identidades negras: narrativas, histórias, memórias. *Pontos de Interrogação*, v. 5, n. 2, jul./dez. 2015. *Revista do Programa de Pós-Graduação em Crítica Cultural*.

HARTMAN, Saidiya. *Vênus em dois atos*. *Revista Eco-Pós*, v. 23n.3, pp.12–33 (2020).

HIDALGO DE JESÚS, Amarilis. **Mujer y esclavitud en el cuento “Saeta” de Yolanda Pizarro**. Letras Hispanas: Revista de literatura y de cultura, Vol. 7, Nº. 1, 2010.

hooks, bell. *Ain't I a woman? Black women and feminism*. Cambridge: South End Press, 1981.

hooks, bell. **Alisando o Nosso Cabelo**. Revista Gazeta de Cuba – Unión de escritores y Artista de Cuba, janeiro-fevereiro de 2005. Tradução do espanhol: Lia Maria dos Santos. Retirado do blog coletivomarias.blogspot.com/.../alisando-o-nossocabelo.html

hooks, bell. **Anseios: raça, gênero e políticas culturais**. São Paulo: Editora Elefante, 2019.

hooks, bell. *El femismo es para todo el mundo*. Madrid: Edición Traficantes de Sueños, 2017. _____. *Mulheres negras: moldando a teoria feminista*. Revista Brasileira de Ciência Política, nº 16. Brasília, janeiro-abril de 2015. p. 193-210.

hooks, bell. **Ensinando a transgredir: a educação como a prática da liberdade**. São Paulo: Martins Fontes, 2013.

hooks, bell. **Eu não sou uma mulher? Mulheres negras e feminismo**. Rio de Janeiro: Rosa dos Tempos, 2019.

hooks, bell. **Intelectuais negras**. Trad. Marcos Santarrita. Estudos Feministas, ano 3, n. 2, p. 464-478, 1995.

hooks, bell. **Linguagem: ensinar novas paisagens / novas linguagens**. Estudos Feministas, Florianópolis, p. 857-864, set./dez., 2005.

hooks, bell. **Mulheres negras: moldando a teoria feminista**. Revista Brasileira de Ciência Política, nº16. Brasília, janeiro - abril de 2015, p. 193-210.

hooks, bell. **Vivendo de amor**. In: WERNECK, J. (Org.). *O livro de saúde das mulheres negras: nossos passos vem de longe*. 2ª ed. Rio de Janeiro: Pallas/Criola, 2002.

hooks, bell. **Erguer a voz: pensar como feminista, pensar como negra**. Trad. Cátia Bocaiuva Maringolo. São Paulo: Elefante, 2019.

hooks, bell. **Olhares negros: raça e representação**. Tradução de Stephanie Borges. São Paulo: Elefante, 2019.

IANNI, Otávio. **A questão nacional na América Latina**. Estudos avançados v. vol.2 no.1 São Paulo Jan./Mar. 1988[http://www.scielo.br/pdf/ea/v2n1/v2n1a03.pdf/](http://www.scielo.br/pdf/ea/v2n1/v2n1a03.pdf) Acesso em 10 setembro de 2012.

JAVIER LAVIÑA, Eugene Genovese. *Esclavitud y capitalismo*. Barcelona 1976. http://www.larramendi.es/i18n/catalogo_imagenes/grupo.cmd?path=1000201. Acesso em 07 de setembro de 2018.

JESUS, Carolina Maria. **Quarto de despejo: diário de uma favelada**. 8. ed. São Paulo: Ática, 2005.

JOHNSON, Paul Christopher & PALMIÉ, Stephan. *Religiões afro-latino-americanas*. Tradução de Mariângela de Mattos Nogueira e Fábio Baqueiro Figueiredo. IN: **Estudos**

afro-latino-americanos : uma introdução / Alejandro de la Fuente ... [et al.] ; coordenação geral de George Reid Andrews ; Alejandro de la Fuente. - 1a ed. - Ciudad Autónoma de Buenos Aires : CLACSO, 2018, p. 505-556.

KARASCH, Mary C. Rainhas e juízas: as negras nas irmandades de pretos no Brasil central, 1772-1860. In: **Mulheres negras no Brasil escravista e do pós-emancipação**. São Paulo: Selo Negro, 2012, p.52-66.

KILOMBA, Grada. “Descolonizando o conhecimento”. Palestra-performance. São Paulo: Centro Cultural São Paulo, 2016. Disponível em <http://www.goethe.de/mmo/priv/15259710-STANDARD.pdf> , acesso 19/09/2018.

KILOMBA, Grada. **Memórias da Plantação – Episódios de racismo cotidiano**. Trad. Jess Oliveira. 1 ed. Rio de Janeiro: Cobogó, 2019.

KORROL, Virginia Sánchez. **Mujeres en el América Latina y Caribe**. Tradução José López Ballester. Madrid: Narcea, 2004.

LEÓN, María de los Ángeles Acuña. Mujeres esclavas en la costa rica del siglo xviii: estrategias frente a la esclavitud. Diálogos **Revista Electrónica de Historia**, Vol. 5, núm.1-2, p.1-21. 2005. Disponível em: Acesso em: 26 de ago. de 2019.

LODY, Raul G. M. **Alimentação Ritual**. Ci. & Tróp., Recife, 5(1): 3747, Jan./Jun. 1977.

LODY, Raul. **O povo do santo: religião, história e cultura dos orixás, voduns, inquices e caboclos**. Rio de Janeiro, RJ: Pallas, 1995.

LOPES, Nei. **Enciclopédia Brasileira da Diáspora Africana**. São Paulo: Summus Editorial/Selo Negro, 2004.

LUZ, Elias Porto Luz. Mãe Mira D’Oxum: a grande diva do candomblé valenciano. In Janelas Abertas, Jornal Valença Agora. Valença, 18 a 24 de julho de 2013.

LUZ, Marcos Aurélio de Oliveira. Agadá: Dinâmica da Civilização Africano-Brasileira. 2ª Edição. Salvador: Editora EDUFBA, 2000.

MACHADO, Adilbênia Freire. Ancestralidade e encantamento como inspirações formativas: filosofia africana e práxis de libertação. **Revista Páginas de Filosofia**, v. 6, n. 2, p.51-64, jul./dez. 2014.

MACHADO, Adilbênia Freire. Saberes ancestrais femininos na filosofia africana: poéticas de encantamento para metodologias e currículos afrorreferenciados /(tese de doutorado). Adilbênia Freire Machado. Fortaleza: 2019, 268p.

MALDONADO-TORRES, Nelson. Transdisciplinaridade e Decolonialidade. **Revista Sociedade e Estado** – Volume 31 Número 1 Janeiro/Abril, 2016.

MALDONADO-TORRES, Nelson. Sobre la colonialidad del ser: contribuciones al desarrollo de un concepto. In: CASTRO-GÓMEZ, Santiago; GROSGOUEL, Ramón (orgs.). **El giro decolonial: reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global**. Bogotá: Siglo del Hombre, 2007.

MALDONADO-TORRES, Nelson. A topologia do Ser e a geopolítica do conhecimento. Modernidade, império e colonialidade. *Revista Crítica de Ciências Sociais*, 80 | 2008, 71-114.

MARTÍNEZ MONTIEL, Luz María. “Manifiesto de intelectuales antillanos.” *Archipiélago*, no. 66, 2009, p. 52+. *Gale OneFile: Informe Académico*, Accessed 7 Sept. 2020.

MARTÍNEZ MONTIEL, Luz María. **Afroamérica** - crisol centenario *Revista del CESLA*, núm. 7, 2005, p. 9-44.

MARTÍNEZ MONTIEL, Luz María. Culturas Afrohispanas: Antecedentes y Desarrollo. [http://www.larramendi.es/catalogo_imagenes/grupo.cmd?path=1000204/acesso:07 de setembro 2018](http://www.larramendi.es/catalogo_imagenes/grupo.cmd?path=1000204/acesso:07%20de%20setembro%202018).

MARTÍNEZ MONTIEL, Luz Maria. **Negros en América**. Madrid: Mapfre, 1992 (Colecciones Mapfre 1492).

MARTINS, Leda Maria. “Arabescos do Corpo Feminino. Gênero e Representação na Literatura Brasileira”. DUARTE, Constância Lima, DUARTE, Eduardo de Assis, 2010.

MARTINS, Leda Maria. **A cena em sombras**. São Paulo: Perspectiva, 1995.

MARTINS, Leda Maria. A fina Lâmina da palavra. O eixo e a roda: **Revista de Literatura Brasileira**, Belo Horizonte, v. 15, 2007.

MARTINS, Leda Maria. **Afrografias da memória: O Reinado do Rosário no Jatobá**. São Paulo: Perspectiva; Belo Horizonte: Mazza Edições, 1997. (Coleção Perspectiva).

MARTINS, Leda Maria. O feminino corpo da negrura. *Revista de Estudos de Literatura*: Belo Horizonte, v. 4, p. 111-121, out. 1996.

MARTINS, Leda Maria. Performances do tempo espiralar. In: RAVETTI, Graciela & ABEX, Maria (Org.). **Performances, exílio, fronteiras: errâncias territoriais e textuais**. Belo Horizonte: FALÉ – Faculdade de Letras da UFMG, 2002.

MAYO SANTANA, Raúl; NEGRÓN PORTILLO, Mariano. **La esclavitud menor : la esclavitud en los municipios del interior de Puerto Rico en el siglo XIX**. Centro de Investigaciones Sociales (CIS) Universidad de Puerto Rico, Recinto de Río Piedras: Porto Rico, 2007. http://biblioteca.clacso.edu.ar/Puerto_Rico/cis-uprrp/20120806105028/entero.pdf/acesso em 13 de maio de 2018.

MBEMBE, Achille. “Afropolitanismo”. Tradução de Cleber Daniel Lambert da Silva. *Áskesis*, v. 4, n. 2, 2015. Disponível em http://www.revistaaskesis.ufscar.br/index.php/askesis/article/view/74/pdf_1, acesso em 16/11/2017.

MBEMBE, Achille. **Crítica da Razão Negra**. Lisboa: Editora Antígona, 2014.

MENA ORTIZ, Luz Zaret. Ausencia de mujeres negras en los estudios sobre discapacidades humanas. (tese de doutorado). BOGOTA, 2012, 150p.

MIGNOLO, Walter. **Desobediência epistêmica: retórica da modernidade, lógica da colonialidade e gramática da descolonialidade**. Argentina: Ediciones del signo, 2010.

MOTT, Maria Lúcia de Barros. **Escritoras negras: resgatando a nossa história**. Rio de Janeiro: CIEC-UFRJ, 1989. (Coleção Papéis Avulsos, n. 13).

NASCIMENTO, Beatriz. **Quilombola e intelectual, possibilidade nos dias da destruição**. São Paulo: UCPA/Filhos da África, 2018.

NASCIMENTO, Elisa Larkin Nascimento (Org). **Guerreiras de Natureza, Mulher Negra, Religiosidade e Ambiente**: São Paulo: Selo Negro, 2008.

NATÁLIA, Livia. “Ori As”. In: *Água Negra*. EPP, Salvador, 2011. Concurso Literário do Banco Capital, 2011.

NAVARRETE P., María Cristina. **Cimarrones y palenques en las provincias al norte del Nuevo Reino de Granada siglo XVII**. *Fronteras de la Historia*, núm. 6, 2001, p. 97-122.

NAVARRETE, M. C. (2005). *Génesis y desarrollo de la esclavitud en Colombia. Siglos XVI y XVII*. Universidad del Valle, Colombia.

NOGUERA, Renato. **Denegrindo a Educação: um ensaio filosófico para uma pedagogia da pluriversalidade**. *Revista Sul-Americana de Filosofia e Educação*, Brasília, n. 18, p. 62-73, 2012.

NOGUERA, Renato. Introdução à afrocentricidade Jr. <https://afrocentricidade.files.wordpress.com/2016/03/afrocentricidade-molefi-k-asante.pdf> acesso: em 07 de setembro de 2018.

NOVAES, Adauto. **Intelectuais em tempos de incerteza**. In. NOVAES, Adauto (org.). *O silêncio dos intelectuais*. São Paulo: Cia. das Letras, 2006, p. 7-18. Paulo, 2003. Brasiliense, 2006.

OLIVEIRA, David Eduardo de. **Cosmovisão africana no Brasil: elementos para uma filosofia afrodescendente**. Curitiba: Editora Gráfica Popular, 2006.

OLIVEIRA, David Eduardo de. *Epistemologia da Ancestralidade*. *Entrelugares: revista de sociopoética e abordagens afins*, V.1, p.1.10, 2009.

OLIVEIRA, David Eduardo de. *Filosofia da ancestralidade como filosofia africana: Educação e cultura afro-brasileira*. *Revista Sul-Americana de Filosofia e Educação*. Número 18: maio-out/2012, p.28-47. Disponível em: <http://seer.bce.unb.br/index.php/resafe/article/view/7029>. Acesso em 1 de Junho de 2012.

OLIVEIRA, David Eduardo de. **Filosofia da ancestralidade: corpo e mito na filosofia da educação brasileira**. Curitiba: Editora Gráfica Popular, 2007.

OLIVEIRA, David. **Ancestralidade na Encruzilhada**. Curitiba: Editora Gráfica Popular, 2007a.

OLIVEIRA, Eduardo David de. Filosofia da ancestralidade como filosofia africana: Educação e cultura afro-brasileira. *Revista Sul-Americana de Filosofia e Educação*. Nº 18: maio-out/2012, p. 28-47.

OLIVEIRA, Valnázia Pereira Bianch de. **Aprendendo e ensinando: experiências em um espaço religioso/Valnázia Pereira de Oliveira**. Salvador: [s.n], 2011.

OLIVEIRA, Valnázia Pereira Bianch de. **Resistência e Fé: Fragmentos da Vida de Valnázia de Ayrá**. Salvador: Edição do autor, 2009.

ORÍ. 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: 20 jan. 2019.

OYÈWUMÍ, Oyèrónké. Matripotência: iyá nos conceitos filosóficos e instituições sociopolíticas [iorubás]. Disponível: https://filosofia-africana.weebly.com/uploads/1/3/2/1/13213792/oy%C3%A8r%C3%B3nk%E1%BA%B9%CC%81_oy%C4%9Bw%C3%B9m%C3%AD_-_matripot%C3%Aancia.pdf. Acessado em 16/04/2018.

PASSOS, Marlon Marcos Vieira. *Maria Bethânia: os mitos de um orixá nos ritos de uma estrela* / por Marlon Marcos Vieira Passos. Dissertação de mestrado. 2008. 153 f.

PACHECO, Ana Cláudia Lemos. A trajetória de uma intelectual negra: uma voz subalternizada?. In XI Congresso Luso Afro Brasileiro de Ciências Sociais. Salvador de 7 a 11 de Agosto, 2011.

PANTOJA, S. A. *Nzinga Mbandi: Mulher, Guerra e Escravidão*. Brasília: Thesaurus, 2000.

PARÉS, Luis Nicolau. **A formação do candomblé: história e ritual da nação Jeje na Bahia**. Campinas: Editora da Unicamp, 2007.

PEÑARANDA-ANGULO, Verónica. La historia femenina negra o la herstory negra: Fe en disfraz de Mayra Santos-Febres, lectura y reescritura de la 84 historia desde y para las mujeres afrodescendientes. Perifrasis. **Revista de Literatura, Teoría y Crítica**. Vol. 9, n.18, p.98-116. 2018.

PEREIRA, Edimilson de Almeida (Org.). **Um tigre na floresta de signos: estudos sobre poesia e demandas sociais no Brasil**. Belo Horizonte: Mazza, 2010.

PEREIRA, Edimilson de Almeida. Panorama da literatura afro-brasileira. In: Callaloo revista de artes e letras afro-americanas e africanas, Virginia, Carolina do Norte, v. 18, n. 4, p. 875-880, 1995.

PIMENTEL, Clara Alencar V. A diáspora africana e suas implicações na figura da mulher negra na sociedade atual. Pimentel/<http://www.ufjf.br/darandina/files/2010/12/A-di%C3%A1spora-africana-e-suas->

implica%C3%A7%C3%B5es-na-figura-da-mulher-negra.pdf/acesso em 06 de setembro de 2018.

PRANDI, Reginaldo. **Candomblé e o tempo Concepções de tempo, saber e autoridade da África para as religiões afro-brasileiras**. RBCS Vol. 16 nº 47 outubro/2001. Disponível em . Acesso em: 05 de out. 2015.

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

QUIJANO, Aníbal. “Colonialidad del poder y clasificación social”. *Journal of Worldsystems Research*, v. 6, n. 2, p. 342-386, 2000. Disponível em <http://jwsr.pitt.edu/ojs/index.php/jwsr/article/viewFile/228/240>, acesso em 12/03/2017.

QUIJANO, Anibal. “Colonialidad, modernidad/racialidad”. *Perú Indígena*, v. 13, n. 29, p. 11-29, 1991. QUIJANO, Aníbal. *Colonialidad del poder, eurocentrismo y América Latina*. Buenos Aires: CLACSO, 2005.

QUIJANO, Aníbal. **Colonialidade do poder, eurocentrismo e América Latina**. In: LANDER, Edgardo (org). *A colonialidade do saber: eurocentrismo e ciências sociais. Perspectivas latinoamericanas*. Buenos Aires, Colección Sur Sur, 2005a, p.118- 142.

QUILOMBHOJE. **Afroescritores: Esmeralda Ribeiro**. Site do Grupo Quilombhoje. Disponível em: Acesso em: 05 mai 2017.

QUILOMBHOJE. **Reflexões sobre a literatura afro-brasileira**. São Paulo: Ed. dos autores, 1985.

QUILOMBHOJE. **Site do Grupo Quilombhoje**. Disponível em: Acesso em: 25 ago 2017.

RABELO, M. C. M. A Possessão como Prática: esboço de uma reflexão fenomenológica. *Mana* (Rio de Janeiro) , v. 14, p. 87-118, 2008.

RABELO, M. C. M. Estudar a religião a partir do corpo: algumas questões teórico-metodológicas. *Cadernos CRH* , v. 24, p. 15-28, 2011.

RABELO, M.C. **Religião, ritual e cura**. In: ALVES, P.C.; MINAYO, M.C. (Eds.). *Saúde e doença: um olhar antropológico*. Rio de Janeiro: Editora Fiocruz, 1994.

RABELO, Miriam C. M. . **Aprender a ver no candomblé**. *Horizontes Antropológicos* (Online) , v. 21, p. 229-251, 2015.

RABELO, Miriam C. M. . Considerações sobre a ética no candomblé. *Revista de Antropologia* , v. 59, p. 109-130, 2016.

RABELO, Miriam C. M. Estudar a religião a partir do corpo: algumas questões teórico-metodológicas. *Caderno CRH*. Salvador, v. 24, n. 61, p. 15-28, Jan./Abr. 2011.

RAMOS ROSADO, Marie. “Marina y su olor”. In: **Pez de vidrio**. Florida: Iberian Studies Institute, 1995. 26 -35.

RAMOS ROSADO, Marie. “Mujeres negras y mulatas en tres narradoras puertorriqueñas: Rosario Ferré, Mayra Santos-Febres e Yvonne Denis Rosario”,

Destellos de la negritud: Investigaciones caribeñas. San Juan : Isla Negra, 2011. 117-134.

RAMOS ROSADO, Marie. **La mujer negra en la literatura puertorriqueña: cuentística de los setenta**. Río Piedras: Universidad de Puerto Rico e Instituto de Cultura Puertorriqueña, 1999. Santos-Febres, Mayra. Sobre piel y sobre papel. San Juan: Callejón, 2005.72-75.

RAMOS ROSADO, Marie. **Mayra Santos-Febres, Yvonne Denis Rosario y Yolanda Arroyo Pizarro: narradoras afrodescendientes que desafían jerarquías de poder**. TINKUY n°18, 2012 Section d'études hispaniques Université de Montréal. Dialnet-MayraSantosFebresYvonneDenisRosarioYYolandaArroyoP- Disponível em 4736477%20(2).pdf /acesso em 07 de setembro de 2020.

RAMOS ROSADO, Marie. **Reflexión en torno a las mujeres puertorriqueñas negras y el movimiento feminista en Puerto Rico**. En Contrapunto de género y raza en Puerto Rico, ed. Idsa E. Alegría Ortega y Palmira Ríos González, 267-76. San Juan: Centro de Investigaciones Sociales, Universidad de Puerto Rico, 2005.

RAMOSE, Mogobe. **Sobre a legitimidade e o estudo da filosofia africana**. Tradução Dirce Eleonora Nigro Solis, Rafael Medina Lopes e Roberta Ribeiro Cassiano. In: Ensaios Filosóficos, Volume IV, Outubro de 2011. Disponível em: . Acesso em 01.12.2013.

RATTS, Alex. **Eu sou atlântica: sobre a trajetória de vida de Beatriz do Nascimento**. São Paulo: IMESP, 2006.

RATTS, Alex; RIOS, Flavia. **Lélia Gonzalez**. São Paulo: Selo Negro, 2010. (Coleção Retratos do Brasil Negro).

REIS, Maria Firmina dos. **Úrsula**. 6. ed. Belo Horizonte, Ed. PUC Minas, 2017.

RIBEIRO, Djamilá. **O que é lugar de fala?** Belo Horizonte (MG): Letramento: Justificando, 2017.

RIBEIRO, Esmeralda (2005). **Encruzilhada**. In: BARSOSA, Márcio; RIBEIRO, Esmeralda (Org.). Cadernos negros: contos afro-brasileiros. São Paulo: Quilombhoje, v. 28, p. 53-60.

RIBEIRO, Esmeralda (Org.). Cadernos negros, volume 30: contos afro-brasileiros. São Paulo: Quilombhoje, 2007. p. 83-88.

RIBEIRO, Esmeralda Finally Us. *Contemporary Black Brazilian Women Writers*. Edited by Mirian Alves and Carolyn R. Durham, edição bilingüe português/inglês. Colorado: Three Continet Press, 1995.

RIBEIRO, Esmeralda. "37 anos de Cadernos Negros uma trajetória de resistência no Mercado editorial." Africanidades e Relações Raciais: Insumos para Políticas Públicas na Área do Livro, Leitura, Literatura e Biblioteca no Brasil. Org. Cidina da Silva. Fundação Cultural Palmares, 2014.

RIBEIRO, Esmeralda. **A narrativa feminina publicada nos Cadernos negros sai do quarto de despejo.** In: DUARTE, Constância Lima et al. (Org.). *Gênero e representação na literatura brasileira*. Vol. 2. Belo Horizonte: UFMG, 2002.

RIBEIRO, Esmeralda. **Ancestral House.** Edited by Charles H. Rowell. Colorado: Westview press, 1995.

RIBEIRO, Esmeralda. **Antologia de poesia afro-brasileira: 150 anos de consciência negra no Brasil.** Org. Zilá Bernd. Belo Horizonte: Mazza edições, 2011.

RIBEIRO, Esmeralda. **Cadernos negros 16.** (org. Quilombhoje). São Paulo: Ed. dos Autores, 1993.

RIBEIRO, Esmeralda. **Callaloo**, vol. 18, number 4. Baltimore: The Johns Hopkins University press, 1995.

RIBEIRO, Esmeralda. **Encruzilhada.** In: BARSOSA, Márcio; RIBEIRO, Esmeralda (Org.). *Cadernos negros, volume 28: contos afro-brasileiros*. São Paulo: Quilombhoje, 2005. p. 53-60.

RIBEIRO, Esmeralda. *Fourteen Female Voices from Brazil: interviews and works.* Org. Elzbieta Szoka. Austin: Texas: Host Publications, Inc., 2002, p. 238-244.

RIBEIRO, Esmeralda. **Guarde segredo.** In: QUILOMBHOJE (Org.). **Cadernos negros: os melhores contos.** São Paulo: Quilombhoje; Fundo Nacional da Cultura, Ministério da Cultura, 1998. p. 65-72.

RIBEIRO, Esmeralda. **Malungos e Milongas.** São Paulo: Edição da Autora, 1988 (conto).

RIBEIRO, Esmeralda. **Melre Dez nunca respeitou o tempo.** In: BARSOSA, Márcio; RIBEIRO, Esmeralda. *Moving beyond boundaries. International Dimension of Black Women's Writing.* Edited by Carole Boyce Davies and Molaria Ogundipe-Leslie. London: Pluto Press, 1995.

RIBEIRO, Esmeralda. **O corpo inscrito.** In *Brasil / Brazil: Revista de Literatura Brasileira / A Journal of Brazilian Literature.* Org. Maria José Somerlate Barbosa, 2004.

RIBEIRO, Esmeralda. **O que faremos sem você?** In: QUILOMBHOJE (Org.). *Cadernos negros, volume 18.* São Paulo: Quilombhoje; Editora Anita, 1995.

RIBEIRO, Esmeralda. **Orukomi: meu nome.** Ilustrações de Edmilson Quirino dos Reis. São Paulo: Quilombhoje, 2007.

RIBEIRO, Esmeralda. **Pau de Sebo – coletânea de poesia negra.** Org. Júlia Duboc. Brodowski: Projeto memória da cidade, 1988.

RIBEIRO, Esmeralda. **Quilombo de palavras: a literatura dos afrodescendentes.** Org. Jônatas Conceição e Lindinalva Amaro Barbosa. 2 ed. Ampl. Salvador: CEAO/UFBA, 2000.

RIBEIRO, Esmeralda. **Sempre suspeito.** In: QUILOMBHOJE (Org.). *Cadernos negros, volume 22: contos afro-brasileiros.* São Paulo: Quilombhoje, 1999.

RIBEIRO, Esmeralda. **Terras de palavras**. Org. Fernanda Felisberto. Rio de Janeiro: Pallas: Afirma, 2004.

RIBEIRO, Esmeralda. *Women righting – mulheres escrevendo: afro-brazilian women's short fiction*. Edited by Miriam Alves e Maria Helena Lima. Bilingual edition. London: Mango Publishing, 2005.

RIBEIRO, Esmeralda; BARBOSA, Marcio. Introdução. In: BARBOSA, Marcio; RIBEIRO, Esmeralda (Org.). *Cadernos negros*, volume 29: poemas afrobrasileiros. São Paulo: Quilombhoje, 2006.

RIBEIRO, Esmeralda. **Ressurgir das cinzas**. In: BARBOSA, Marcio; RIBEIRO, Esmeralda (Org.). *Cadernos negros*, volume 27: poemas afro-brasileiros. São Paulo: Quilombhoje, 2004.

RIVERA CASELLAS, Zaira O. **Cuerpo político, memoria racial, escritura y diáspora. En Contrapunto de género y raza en Puerto Rico**, ed. Idsa E. Alegría Ortega y Palmira Ríos González. 115-34. San Juan: Centro de Investigaciones Sociales, Universidad de Puerto Rico, 2005.

RIVERA CASELLAS, Zaira. **Bajo la sombra del texto: la crítica y el silencio en el discurso racial puertorriqueño**. San Juan: Terranova editores, Edición Kindle, 2015.

RODRIGUES, Eni Alves. Considerações sobre o realismo animista a partir da leitura do conto “A morte do velho Kipacaça”, de Boaventura Cardoso. *Cadernos Cespuc* 1º Semestre de 2018 - n. 32.

RODRIGUEZ, Yoel Enriquez. El Otá de Obbatálá. **Revista Brasileira do Caribe**, São Luís - MA, Brasil, v. 17, n. 33, jul./dez. 2016, p. 101-113.

SAID, Edward W. **Humanismo e crítica democrática**. São Paulo: Companhia das Letras, 2007.

SAID, Edward W. **Representações do Intelectual: as palestras de Reith de 1993**. Edições Colibri, Lisboa, 2003.

SAID, Edward. **Orientalismo, o oriente como invenção do ocidente**. Tradução Rosaura Eichenberg. São Paulo: Companhia das Letras, 2007.

SALES, Cristian Souza de. *Lívia Natália: poesia negra feminina de abebé nas mãos*. In: AUGUSTO, Jorge (Org.). *Contemporaneidades periféricas*. Salvador: Segundo Selo, 2018, p. 389-415.

SALES, Cristian Souza de. “Performatividade Intelectual Afro-Caribenha em Por Boca Propia, de Mayra Santos-Febres”. *Anais do IV Encontro Internacional de Literaturas, Histórias e Culturas Afro-brasileiras e Africanas*. Universidade Estadual do Piauí–UESPI–Teresina–Piauí–Brasil. Disponível em <https://silo.tips/download/performatividade-intelectual-afro-caribenha-em-por-boca-propia-2>. Acesso em: 10/12/2020.

SALGUEIRO, Maria Aparecida Andrade. **Escritoras negras contemporâneas: estudo de narrativas** – Estado Unidos e Brasil. Rio de Janeiro: Caetés, 2004.

SANSEVERINO, Antonio. Pequenas notas sobre a escrita do ensaio. **História Unisinos**, nº 08, vol. 10. 2004. p. 97-106.

SANSI, Roger. **Feitiço e fetiche no Atlântico moderno**. Revista de Antropologia, v. 51, n. 1[online] (2008), p. 123-53. Disponível em. Acesso em 02 de fev de 2017.

SANTANA, André. “**Onde eu me acho no direito de escrever**”: reflexões sobre obras literárias de autoria de mulheres lideranças religiosas do candomblé e sua inserção na escola. do Portal Correio Nagô/acessado em 04 de junho de 2019.

SANTOS, Boaventura de Sousa; MENESES, Maria Paula. (Orgs.) **Epistemologias do Sul**. São Paulo: Editora Cortez. 2010.

SANTOS, Edmar Ferreira. **O Poder dos Candomblés: perseguição e resistência do Recôncavo da Bahia**. Salvador : EDUFBA, (2009).

SANTOS, Inaicyrá Falcão dos. Da tradição africana brasileira a uma proposta pluricultural de dança-arte-educação. Tese de doutorado. 1996. 220p. Faculdade Educação/USP: 1996.

SANTOS, José Henrique de Freitas. A literatura-terreiro na cena hip hop afrobaiana. In: Anais do XII Congresso Internacional da Associação Brasileira de Literatura Comparada: Curitiba, PR – Centro, centros: ética e estética/ Benito Martinez Rodrigues (Org.) – Curitiba: ABRALIC, 2011a.

SANTOS, José Henrique de Freitas; RISO, Ricardo (Orgs). **Afro-rizomas na diáspora negra: as literaturas africanas na encruzilhada brasileira**. Rio de Janeiro: Kitabu, 2013.

SANTOS, Juana Elbein dos. **Os nagô e a morte: pàde, àsèsè e o culto égun na Bahia**. Traduzido pela Universidade Federal da Bahia. 10. ed. Petrópolis: Vozes, 2001 [1986].

SANTOS, Mãe Stella de Azevedo. **Meu tempo é agora**. Salvador: assembleia Legislativa, 2010.

SANTOS, Mãe Stella de. Discurso de Posse de Mãe Stella de Oxóssi na Cadeira Nº 33 da Academia de Letras da Bahia. Disponível em: http://correionago.ning.com/profiles/blog/show?id=4512587%3ABlogPost%3A363471&xgs=1&xg_source=msg_share_post. Acesso em 13 de setembro de 2013.

SANTOS, Maria Stella de Azevedo. **Òwe, África: provérbios**. Brasil. Salvador: Sociedade Cruz Santa do Opô Afonjá, 2007.

SANTOS-FEBRES, Mayra. “Los parques”. **El cuerpo correcto**. San Juan: R&R Editoras, 1998. 125-131.

SANTOS-FEBRES, Mayra. **Anamú y Manigua**. Rio Piedras: La iguana dorada, 1991.

SANTOS-FEBRES, Mayra. **Cualquier miércoles soy tuya**. Barcelona: Mondadori, 2002.

SANTOS-FEBRES, Mayra. **El orden escapado**. San Juan: Tríptico, 1991.

SANTOS-FEBRES, Mayra. Entrevista. http://www.barcelonareview.com/17/s_ent_msf.htm/ acessado em 16 de agosto de 2014.

SANTOS-FEBRES, Mayra. **Fe en disfraz**. Guaynabo: Alfaguara, 2009.

SANTOS-FEBRES, Mayra. Lucía Asué Mbomío Rubio para o blog afro-femininas. <https://afrofemininas.com/2015/07/01/ser-negra-es-la-razon-primordial-por-la-cual-soy-escritora-entrevista-a-mayra-santos-febres/> acessado em 10 de outubro de 2015.

SANTOS-FEBRES, Mayra. Oso blanco. In: **Cuerpo correcto**. San Juan: R&R Editoras, 1998. ROAS, David (org.). Teorías de lo fantástico. Madrid: Arco Libros, 2001.

SANTOS-FEBRES, Mayra. Piel color caribe. Literofilia. 2019. Disponível em: <<https://www.literofilia.com/front/columna.php?id=670>> Acesso em: 20 de set. 2019.

SANTOS-FEBRES, Mayra. **Sirena Selen Vestida de Pena**. Barcelona: Mondadori, 2000.

SANTOS-FEBRES, Mayra. Ver entrevista concedida a Lucía Asué Mbomío Rubio para o blog afro-femininas. <https://afrofemininas.com/2015/07/01/ser-negra-es-la-razon-primordial-por-la-cual-soy-escritora-entrevista-a-mayra-santos-febres/> acessado em 10 de outubro de 2015.

SANTOS-FEBRES, Mayra. Disponível em www.otratrenza.blogspot.com/ acessado em 10 de outubro de 2014.

SCHMIDT, Rita T. Recortes de uma história – a construção de um fazer/saber. In: *Literatura e Feminismo: propostas teóricas e reflexões críticas* (org. Christina Ramalho). Rio de Janeiro: Elo Editora. p. 23-40, 1999.

SCHMIDT, Rita Terezinha (1996). “Cânone contra-cânone: nem aquele que é o mesmo nem este que é o outro”. In: CARVALHAL, Tânia (org.). *O discurso crítico na América Latina*. Porto Alegre: Editora da UFRGS, Editora da Unisinos.

SILVA, Assunção de Maria Sousa e Silva. **A fortuna de Conceição - Prefácio a *Histórias de leves enganões e pareenças***. EVARISTO, Conceição. *Histórias de leves enganões e pareenças*. Rio de Janeiro: Malê, 2016.

SILVA, Helenice Rodrigues da. *Fragmentos da história intelectual – entre questionamentos e perspectivas*. Campinas, Papius, 2002.

SIQUEIRA, Maria de Lourdes. **Intelectualidade negra e pesquisa científica**. Salvador: EDUFA, 2006.

SIQUEIRA, Maria de Lourdes. Iyámi, iyá agbás: dinâmica da espiritualidade feminina em templos afro-baianos. In: **Revista de Estudos Feministas**, n. 2, 1995.

SLENES, Robert W. (1992). “Malungu, ngoma vem!”: África coberta e descoberta do Brasil. *Revista USP*, (12), 48-67.

- SODRÉ, Muniz. **A verdade seduzida: por um conceito de cultura no Brasil**. 3. Ed. Ed. Francisco Alves. Rio de Janeiro, 2005.
- SODRÉ, Muniz. **O Terreiro e a Cidade: forma social negro-brasileira**. Rio de Janeiro: Editora Vozes, 1988.
- SODRE, Muniz. **Pensar Nagô**. Rio de Janeiro: Editora Vozes, 2017.
- SOMÉ, Sobonfu. **O Espírito da Intimidade: ensinamentos ancestrais africanos sobre relacionamentos**. SP: Odysseus Editora, 2003.
- SOUZA, Ana Lúcia Silva. **Letramentos de reexistência: poesia, grafite, música, dança: hip hop**. São Paulo: Parábola Editorial, 2011.
- SOUZA, Elizandra. **Águas da Cabaça**. Edição da Autora: São Paulo, 2012.
- SOUZA, Florentina da Silva. **Afro-descendência em Cadernos Negros e Jornal do MNU**. Belo Horizonte: Autêntica, 2005.
- SOUZA, Livia Maria Natália de. **Água negra**. Salvador: EPP Publicações e Publicidade, 2011.
- SOUZA, Neusa Santos. **Tornar-se negro ou as vicissitudes da identidade do negro brasileiro em ascensão social**. Rio de Janeiro: Edições Graal, 1983.
- SPIVAK, Gayatri Chakravorty. **Pode o subalterno falar?** Trad. Sandra Regina Goulart; Almeida; Marcos Pereira Feitosa; André Pereira. Belo Horizonte: Editora da UFMG, 2010.
- TELLES, Norma A. **Cartografia Brasilis ou essa história está mal contada**. 2. ed. São Paulo: Loyola, 1992.
- TELLES, Norma. “Escritoras, escritas, escrituras”. In: PRIORE, Mary Del (Org.). **História das mulheres no Brasil**. São Paulo: Contexto, 1997.
- THEODORO, Helena. **Religiões afro-brasileiras**. In: NASCIMENTO, Elisa Larkin (Org.). **Guerreiras de natureza: mulher negra, religiosidade e ambiente**. São Paulo: Selo Negro, 2008. p. 65-84.
- THEODORO, Helena. **Mulher negra, cultura e identidade**. In: NASCIMENTO, Elisa Larkin (Org.). **Guerreiras de natureza: mulher negra, religiosidade e ambiente**. São Paulo: Selo Negro, 2008. p. 85-96.
- THINCHÃO, Fátima. **Salve as folhas: Kò sí ewé, kò sí òrìsà**. In: RIBEIRO, Esmeralda; Barbosa, Márcio (Org.). **Cadernos Negros: contos afro-brasileiros**. São Paulo: Quilombhoje, 2009, volume 32.
- TORRES-GARCÍA, Solymar. **El cuerpo que se repite: el cuerpo en la narrativa nómade de Mayra Santos-Febres, Ena Lucía Portela y Ángela Hernández Núñez**. 154f. Tese (Doutorado em Filosofia) - ARIZONA STATE UNIVERSITY, Arizona, 2017.

TRUTH, Sojourner. “E eu não sou uma mulher?”. In: PEDROSA, Adriano; CARNEIRO, Amanda, MESQUITA, André. (orgs.). *Antologia Histórias afro-atlânticas*, v. 2. São Paulo: MASP, 2018.

VALLADARES-Ruiz, Patricia. “El cuerpo sufriente como lugar de memoria en Fe en disfraz, de Mayra Santos-Febres”. *Revista Cuadernos de Literatura*, vol. 19, não. 40, 2016, p. 595+. Gale OneFile: Informe Académico, acessado em 6 de setembro de 2020.

VARGAS, Débora Jael R.; SILVEIRA, Regina da Costa da; O insólito na literatura e a cosmovisão africana. *CARIBE HISPÂNICO Revista Letras & Letras*, v. 30, n. 1, p. 207-218, jan./jul. 2014. Disponível em: <<http://www.seer.ufu.br/index.php/letraseletras>>. Acesso em 15 maio 2016.

VERGER, Pierre Fatumbi. *Lendas africanas dos Orixás*. Tradução Maria Aparecida da Nóbrega. 4ª ed. Salvador: Corrupio, 1997. Disponível em: Acesso em: 06 jul. 2015.

WALSH, Catherine. ¿Qué saber, qué hacer y cómo ver? Los desafíos y predicamentos disciplinares, políticos y éticos de los estudios (inter)culturales desde América Andina. In: _____ (ed.). **Estudios culturales latinoamericanos**. Retos desde y sobre la región andina, Quito: Abya Yala/Universidad Andina Simón Bolívar, p. 11-28, 2003.

WALSH, Catherine. Interculturalidade, plurinacionalidade e descolonização: as insurgências político-epistêmicas de re-fundar o Estado. **Tabula Rasa**, Bogotá - Colombia, n. 9. p. 131-152, jul./dez. 2008.

WALTER, R. **Afro-América: diálogos literários na diáspora negra das Américas**. Apresentação de Roberto H. Seidel. Recife: Bagaço, 2009.

WALTER, Roland. **Afro-América: diálogos literários na diáspora negra das Américas**. Recife: Coleção & Letras, 2009.

WALTER, Roland. Encruzilhadas Afro-Diaspóricas: Poéticas-Políticas de Identidade em Dany Laferrière e Marlene Nourbese Philip. Disponível em: <http://www.uesc.br/seminariomulher/anais/PDF/Mesas/ROLAND%20WALTER.pdf>/acesso em 15 de setembro de 2018.

WALTER, Roland. O espaço literário da diáspora africana: reflexões teóricas. Número temático: Literatura, cultura e memória negra. **A Cor das Letras** — UEFS, n. 12, 2011.

WALTER, Roland. Traços-memórias na literatura das Américas: Margaret Atwood, Linda Hogan, Maryse Condé e Benedicto Monteiro. **ALEA** | Rio de Janeiro | vol. 15/1 | p. 13-28 | jan-jun 2013.

WERNECK, Jurema. Mulheres negras brasileiras e os resultados de Durban. In: *Caminhos Convergentes: Estado e Sociedade na superação das desigualdades raciais no Brasil*. Organizadoras: Marilene de Paula e Rosana Heringer. Rio de Janeiro: Fundação Heinrich Boll, ActionAid, 2009.

WERNECK, Jurema. Nossos passos vêm de longe! Movimentos de Mulheres Negras e Estratégias Políticas contra o sexismo e o racismo. **Revista da ABPN**. V.1, N.1, mar-jun de 2010.

WERNECK, Jurema. Nossos passos vêm de longe! Movimentos de mulheres negras e estratégias políticas contra o sexismo e o racismo. Jurema Werneck (Org.) In: Mulheres Negras: um Olhar sobre as Lutas Sociais e as Políticas Públicas no Brasil. Fundação Heinrich Böll: 2008, p.76-85.

WERNECK, Jurema. O samba segundo as Ialodês: Mulheres negras e cultura midiática. Tese de doutorado apresentado ao Programa de Pósgraduação em Comunicação da UFRJ. Rio de Janeiro, 2007.

WERNECK, Jurema; MENDONÇA, Maísa; WHITE, Evelyn. (Org.). O livro da saúde das mulheres negras: nossos passos vêm de longe. Rio de Janeiro: Pallas; Criola, 2006.

WEST, Cornel. O dilema do intelectual negro. Tradução de Braulino Pereira de Santana, Guacira Cavalcante e Marcos Aurélio Souza. Disponível em: . Acesso em: 25 jul. 2017. [Título original: The dillema of the black intelectual. In: The Cornel West: reader. [S.l.]: Basic Civitas Books, 1999. p. 302-315].

WEST-DURAN, Alan. “Puerto Rico: the pleasures and traumas of race”. CENTRO: Journal of the Center for Puerto Rican Studies, vol. 17, no. 1, 2005, p. 46+. Accessed 21 Feb. 2020.

XAVIER, Giovana. Você pode substituir mulheres negras como objeto de estudo por mulheres negras contando sua própria história. Rio de Janeiro: Malê, 2019.

YEMONJÁ, Mãe Beata de. **Caroço de dendê: a sabedoria dos terreiros**. 2 ed. Rio de Janeiro: Pallas, 2002.

YEMONJÁ, Mãe Beata de. Histórias que a minha avó contava. São Paulo: Terceira Margem, 2004.

YEMONJÁ, Mãe Beata de. Olhar de um cipo. blogspot.com/2016/03/mae-beata-de-yemonja-afirma-que-nao-vai.html/acesso em 07 de março de 2019.

YEMONJÁ, Mãe Beata. Primeiras Palavras. In: NASCIMENTO, Elisa Larkin (Org.). Guerreiras de natureza: mulher negra, religiosidade e ambiente. São Paulo: Selo Negro, 2008. p. 21-22.

YOLANDA PIZARRO Entrevista completa. disponível: <https://afrofeminas.com/2014/04/01/entrevista-con-la-escritora-yolanda-arroyo-pizarro/> acessado em 01 de novembro 2014.

YOLANDA PIZARRO Entrevista completa: disponível <http://degiraentreletrayletras.blogspot.com.br/2013/03/entrevista-yolanda-arroyo-escritora-y.html>/acessado em 02 de fevereiro de 2016.

YOLANDA PIZARRO Entrevista completa: disponível <http://degiraentreletrayletras.blogspot.com.br/2013/03/entrevista-yolanda-arroyo-escritora-y.html>/acessado em 02 de fevereiro de 2016.

YOLANDA PIZARRO. Entrevista completa: disponível <http://www.claridadpuertorico.com/content.html/> acessado em 20 de novembro 2014.

ZINANI, Cecil Jeanine Albert. **Literatura e história na América Latina: representações de gênero**. Caxias do Sul, Educs, 2006.