



**UNIVERSIDADE ESTADUAL DO OESTE DO PARANÁ - CAMPUS DE
CASCABEL
CENTRO DE EDUCAÇÃO, COMUNICAÇÃO E ARTES
CURSO DE PÓS-GRADUAÇÃO EM LETRAS
NÍVEL DE MESTRADO E DOUTORADO
ÁREA DE CONCENTRAÇÃO: LINGUAGEM E SOCIEDADE**

IZABELA FERNANDES DE SOUZA

***BARU ÈBÌ PÁ MÍ Ọ*: MEDIAÇÃO CULTURAL E REPERTÓRIOS DE
TERREIRO EM ESCRIVÊNCIA**

**CASCABEL – PR
2025**

IZABELA FERNANDES DE SOUZA

***BARU ÈBÌ PÁ MÍ Ọ*: MEDIAÇÃO CULTURAL E REPERTÓRIOS TERREIRO
EM ESCRIVÊNCIA**

Tese apresentada à Disciplina Seminário de Tese, do Programa de Pós-Graduação *Stricto Sensu* em Letras – Nível de Mestrado e Doutorado, área de concentração em Linguagem e Sociedade, da Universidade Estadual do Oeste do Paraná – UNIOESTE – *Campus* de Cascavel.

Linha de Pesquisa: Literatura, memória, cultura e ensino.

Orientador(a): Profa. Dra. Alai Garcia Diniz.

CASCADEL-PR
2025

Ficha de identificação da obra elaborada através do Formulário de Geração Automática do Sistema de Bibliotecas da Unioeste.

Fernandes de Souza, Izabela

BARU ÈBÌ PÁ MÍ ? : MEDIAÇÃO CULTURAL E REPERTÓRIOS DE
TERREIRO EM ESCRIVÊNCIA / Izabela Fernandes de Souza;
orientadora Alai Garcia Diniz. -- Cascavel, 2025.
201 p.

Tese (Doutorado Campus de Cascavel) -- Universidade
Estadual do Oeste do Paraná, Centro de Educação, Programa de
Pós-Graduação em Letras, 2025.

1. Literatura. 2. Performance. 3. Povos tradicionais de
terreiro. 4. Ensino. I. Garcia Diniz, Alai, orient. II.
Título.

IZABELA FERNANDES DE SOUZA

***BARU ÈBÌ PÁ MÍ Ọ*: MEDIAÇÃO CULTURAL E REPERTÓRIOS DE
TERREIRO EM ESCRIVIVÊNCIA**

Esta tese foi julgada adequada para a obtenção do Título de Doutora em Letras e aprovada em sua forma final pelo Programa de Pós-Graduação Stricto Sensu em Letras – Nível de Mestrado e Doutorado, área de Concentração em Linguagem e Sociedade, da Universidade Estadual do Oeste do Paraná – UNIOESTE.

BANCA EXAMINADORA

Professora Dra. Alai Garcia Diniz
Orientadora (PPGL/UNIOESTE)

Professora Dr. Antônio Donizeti da Cruz
(PPGL/UNIOESTE)

Professora Dra. Maricélia Nunes dos Santos
(PPGL/UNIOESTE)

Professora Dra. Diana Araújo Pereira
(PPGIELA/UNILA)

Professora Dr. Marcos Antônio Alexandre
(FALE/UFGM)

Cascavel, 23 de junho 2025

AGRADECIMENTOS

Aqui estou, mais uma vez, cercada pelo rito e pela possibilidade de saudar os caminhos que tecem esta oportunidade. Para tanto, peço licença para uma breve anedota que evidencia as contradições e sutilezas deste percurso.

Estava escrevendo esta pesquisa quando minha vizinha chegou com a entrega de sabão caseiro. Sempre comunicativa, compartilhou algumas novidades e tentou ser breve, ciente de que eu estava trabalhando. Não tardou a lembrar que a vida deveria estar corrida para mim, afinal, “virar doutora” demanda tempo. Concordei, e ela continuou: o sobrinho havia se formado em medicina, e logo seria a minha vez. Ri. De fato, estranhei a forma como ela usara “doutora”.

Expliquei, então, que a medicina não é meu ramo, embora eu aspire ao título de doutora. Dos passos trilhados, certamente não imaginávamos este lugar. Para quem sonhou com uma graduação sem saber exatamente o que isso significava, as expectativas já tinham sido alcançadas com louvor. E seguimos.

Desde a tarde de recepção dos calouros da UNILA, quando ainda desconhecia o significado de chamada remanescente, trilhar caminhos inusitados tornou-se um modo de mediar contextos e existências. Tenho muito a agradecer — e também a questionar, mas deixo isso para outros encontros.

Sou grata pelo caminho que me trouxe até aqui: pelas forças e motivações que me guiaram, pelo acolhimento recebido, pelos encontros da vida e pela astúcia do porvir. Pela beleza de viver processos inovadores, como o nascimento do curso de graduação em que me formei, onde conheci a orientadora que me acompanha neste trabalho.

É pouco agradecer à professora doutora Alai Diniz pelo agora. Tanto aprendi e fui instigada por seu fazer sudaca, que não teme profanar as letras. Foi dessa inquietude provocadora, dessa sagacidade frente aos pilares eurocêntricos da literatura, que encontrei meu lugar neste campo. Esta tese é fruto do seu árduo trabalho, do curso que ajudou a estruturar na UNILA, dos projetos de extensão que desenvolveu e nos quais me acolheu, das orientações preciosas e de todo o afeto compartilhado. Meu profundo respeito e reconhecimento por tudo isso.

Estendo minha gratidão à minha família, pelos fundamentos que alimentam diariamente meu movimento, com colo, paciência e motivação: à minha mãe, Márcia Fernandes, especialmente pelo cafézinho diário sem o qual não sei ficar; a meu pai,

Estevam de Souza; a meu querido avô, Antônio Souza; às minhas irmãs, Gabriela, Adrielly e Kauane; e ao meu companheiro, Rodrigo Birck, e filhos, Mariú e Aiyán.

Minha gratidão também se dirige à família de Àṣẹ: à Iyalorisá Edna de Baru, ao Bábákékéré Pedro Almeida e a toda a egbe Ilê Baru, por serem referenciais, orientadores e suporte neste fazer pesquisa junto à cosmogonia de terreiro. Este trabalho é possível porque vocês (re)existem e inspiram cotidianamente. Por todo suporte, paciência e encorajamento, dedico a vocês esta tese.

Agradeço às amigas que dedicaram tempo à leitura e participação no processo de pesquisa — Laís Cabral e a irmã de santo Jessie Rolim; ao coletivo Kaburé Maracatu; aos amigos, colegas e professores do PPGL da UNIOESTE, campus Cascavel; e, de forma especial, aos professores doutores que contribuíram na construção desta pesquisa durante a qualificação: Lourdes Kaminski Alves, Acir Dias da Silva e Waldemir Rosa. Sou igualmente grata àqueles que reencontro na disponibilidade que possibilita a colheita de contribuições certas: Marcos Antônio Alexandre, Diana Araújo Pereira, Antônio Donizeti da Cruz e Maricélia Nunes dos Santos.

Registro ainda o apoio da CAPES pela bolsa de aprimoramento recebida, fundamental para o andamento e conclusão desta pesquisa.

Por fim, retomando os caminhos gestados, agradeço aos ancestrais, à agência dos Òrìṣà e às entidades que caminham comigo e me orientam. *Adupé!*

RESUMO

Esta tese opera uma aproximação junto às encruzilhadas epistêmicas (Martins, 1997), tendo como condução e defesa o procedimento escreviente (Evaristo, 2006) enquanto metodologia de pesquisa, e a filosoficidade, cosmologia e prática da cultura de terreiro, como forma de sustento e nutrição. O trabalho problematiza a colonialidade do saber e do poder (Quijano, 2005) para viabilizar a (re)existência das tradições de matriz africana em espaços historicamente marginalizados, aliando vivências e transbordando fronteiras. O estudo destaca a comunidade de terreiro Ilê Baru em Foz do Iguaçu/PR, observando seus repertórios ancestrais e a agência performática do alimento. O alimento, como repertório da cultura de terreiro, expressa um fazer literário multidimensional que nutre a cosmografia de Àṣẹ, configurando-se como uma poética de incorporação e atrevivências. Gestada pelo aporte performático e afrografias (Martins, 1997), a pesquisa entende que o fazer cultural e as tradições de matriz africana articulam lutas contra aprisionamentos coloniais, fertilizando fluxos de esperança (Freire, 1992) e possibilitando a regeneração da multiplicidade do ser (Glissant, 2021). Via uma abordagem interdisciplinar, adentrando o campo da literatura, a tese dialoga com referências bibliográficas, obras literárias, pares e iniciativas socioeducativas que orientam um modo de afeto e direção mediadora. O objetivo central é ampliar o campo da literatura em um processo de busca e aprendizagem destinado a criar novas genealogias. Em relação à linguagem, parte-se da perspectiva da autopoiese de Maturana e Varela (1995), que a aponta como parte do sistema de relações biológicas e sociais. A perspectiva de mediação cultural, embasada na ética do cuidado (Pereira, 2023), aufere um lugar para esse procedimento, promovendo acoplamentos necessários para o bem-estar pessoal e social. As mediações de àṣẹ, em suas linguagens ampliadas, apontam para uma dinâmica da autopoiese, onde a comunidade assume processos interativos que movimentam condutas e práticas, tendo as corpografias como ponto de fricção fundamental. Desse modo, a pesquisa busca valorizar as práticas tradicionais e filosóficas de Àṣẹ e potencializar a inserção da temática em ambientes educacionais, embasada nas Leis nº 10.639/03 e nº 11.645/08. Defende-se que o fomento de projetos socioculturais que congregam o intercultural crítico (Walsh, 2010) e as perspectivas relacionais de gênero, classe, raça e tradição de àṣẹ são modos necessários para o estabelecimento de pontes antirracistas e interculturais. A tese se localiza no contexto de fronteira, representado como lugar de dobras, multimodalidades e transbordamento, que desafia sentidos convencionais e promove porosidades, rizomas e opacidades nas literaturas e manifestações culturais.

Palavras-chave: Literatura. Terreiro. Alimento. Interculturalidade. Relações étnico-raciais. Esperançar.

ABSTRACT

This thesis engages with epistemic crossroads (Martins, 1997), guided and defended through the *escrevivência* methodology (Evaristo, 2006) as a research approach, while drawing upon the philosophy, cosmology, and practices of *terreiro* culture as sustenance and nourishment. The work problematizes the colonality of knowledge and power (Quijano, 2005) to enable the (re)existence of African-based traditions in historically marginalized spaces, merging lived experiences and overflowing boundaries. The study focuses on the *Ilê Baru* terreiro community in Foz do Iguaçu/PR, examining its ancestral repertoires and the performative agency of food. As an element of *terreiro* culture, food embodies a multidimensional literary practice that nourishes the cosmography of *Âṣṣe*, constituting a poetics of embodiment and *atrevivências*. Framed by performative contributions and *afrografias* (Martins, 1997), the research posits that African-based cultural practices and traditions articulate struggles against colonial confinement, fostering flows of hope (Freire, 1992) and enabling the regeneration of the multiplicity of being (Glissant, 2021). Through an interdisciplinary approach, intersecting literature, the thesis dialogues with bibliographic references, literary works, peers, and socio-educational initiatives that guide an affective and mediational mode. The central objective is to expand the field of literature as a process of search and learning intended to forge new genealogies. Regarding language, the study adopts the perspective of autopoiesis (Maturana & Varela, 1995), which views it as part of biological and social relational systems. The cultural mediation perspective, grounded in an ethics of care (Pereira, 2023), provides a space for this procedure, fostering necessary couplings for personal and social well-being. The mediations of *Âṣṣe*, in their expanded languages, point to an autopoietic dynamic where the community engages in interactive processes that shape conduct and practices, with *corpografias* (body-graphies) as a fundamental friction point. Thus, the research seeks to valorize the traditional and philosophical practices of *Âṣṣe* and enhance the inclusion of this theme in educational environments, in alignment with Brazilian Laws 10,639/03 and 11,645/08. It argues that fostering sociocultural projects that integrate critical interculturality (Walsh, 2010) and relational perspectives of gender, class, race, and *Âṣṣe* tradition are necessary means for establishing anti-racist and intercultural bridges. The thesis is situated in a border context, represented as a place of folds, multimodalities, and overflow, challenging conventional meanings and promoting porosity, rhizomes, and opacity in literatures and cultural manifestations.

Keywords: Literature. *Terreiro*. Food. Interculturality. Ethno-racial relations. *Esperança*.

RESUMEN

Esta tesis se aproxima a los cruces epistémicos (Martins, 1997), utilizando como guía y defensa el procedimiento de *escrevivência* (Evaristo, 2006) como metodología de investigación, y la filosofía, cosmología y práctica de la cultura de *terreiro* como sustento y nutrición. El trabajo problematiza la colonialidad del saber y del poder (Quijano, 2005) para viabilizar la (re)existencia de las tradiciones de matriz africana en espacios históricamente marginalizados, fusionando vivencias y desbordando fronteras. El estudio destaca la comunidad de *terreiro* Ilê Barú en Foz do Iguaçu/PR, observando sus repertorios ancestrales y la agencia performática del alimento. El alimento, como repertorio de la cultura de *terreiro*, expresa un hacer literario multidimensional que nutre la cosmografía del *Àșe*, configurándose como una poética de incorporación y *atrevivências*. Basada en el aporte performático y las afrografías (Martins, 1997), la investigación entiende que el hacer cultural y la tradición de matriz africana articulan luchas contra los aprisionamientos coloniales, fertilizando flujos de esperanza (Freire, 1992) y posibilitando la regeneración de la multiplicidad del ser (Glissant, 2021). Mediante un enfoque interdisciplinario, incursionando en el campo de la literatura, la tesis dialoga con referencias bibliográficas, obras literarias, pares e iniciativas socioeducativas que orientan un modo de afecto y dirección mediadora. El objetivo central es ampliar el campo de la literatura en un proceso de búsqueda y aprendizaje destinado a forjar nuevas genealogías. En relación al lenguaje, se parte de la perspectiva de la autopoiesis (Maturana y Varela, 1995), que la señala como parte del sistema de relaciones biológicas y sociales. La perspectiva de mediación cultural, fundamentada en la ética del cuidado (Pereira, 2023), otorga un lugar a este procedimiento, promoviendo acoplamientos necesarios para el bienestar personal y social. Las mediaciones del *Àșe*, en sus lenguajes ampliados, apuntan a una dinámica autopoética, donde la comunidad asume procesos interactivos que movilizan conductas y prácticas, teniendo las corpografías como punto de fricción fundamental. De este modo, la investigación busca valorizar las prácticas tradicionales y filosóficas del *Àșe* y potenciar la inserción de esta temática en ambientes educativos, basándose en las Leyes brasileñas 10.639/03 y 11.645/08. Se defiende que el fomento de proyectos socioculturales que integren lo intercultural crítico (Walsh, 2010) y las perspectivas relacionales de género, clase, raza y tradición del *Àșe* son modos necesarios para establecer puentes antirracistas e interculturales. La tesis se sitúa en un contexto fronterizo, representado como lugar de pliegues, multimodalidades y desborde, que desafía sentidos convencionales y promueve porosidades, rizomas y opacidades en las literaturas y manifestaciones culturales.

Palabras clave: Literatura. *Terreiro*. Alimento. Interculturalidad. Relaciones étnico-raciales. *Esperança*.

LISTA DE ILUSTRAÇÕES

Figura 1 – Despache a água!.....	18
Figura 2 – Pescando Histórias.....	22
Figura 3 – Mojúbà mãe Edna.....	23
Figura 4 – Acarajé da Mãe Edna	25
Figura 5 – Ilê Baru	30
Figura 6 – Bater cabeça.....	52
Figura 7 – Diálogo antirracista em Renascer.....	58
Figura 8 – Personagem João e sua mesa de Bori.....	58
Figura 9 – Um círculo de mãos.....	60
Figura 10 – Mãe Edna de Baru – Oficina Cultural	76
Figura 11 – Eni e o alimento	78
Figura 12 – Oficina Virtual – Estágio docente.....	79
Figura 13 – Racismo religioso – Oficina Virtual	82
Figura 14 – Oficina Ilê Baru	83
Figura 15 – Tia Cida	85
Figura 16 – Atabaques.....	93
Figura 17 – Personalidades negras	115
Figura 18 – Encruzilhada	164
Figura 19 – Mosaico de referências.....	190

LISTA DE ABREVIACÕES

COMPIR – Conselho Municipal de Promoção da Igualdade Racial

IELA – Programa de Pós-Graduação Interdisciplinar em Estudos Latino-Americanos

NuECP – Núcleo de Estudos Comparados e Pesquisas em Literatura, Cultura, História e Memória na América Latina

MNU – Movimento Negro Unificado

OIT – Organização Internacional do Trabalho

PPGL – Programa de Pós-Graduação em Letras

TEN – Teatro Experimental Negro

UNESCO – Organização das Nações Unidas para a Educação, a Ciência e a Cultura

UNIOESTE – Universidade Estadual do Oeste do Paraná

UNILA – Universidade Federal da Integração Latino-Americana

SUMÁRIO

1	INTRODUÇÃO.....	10
2	MEDIAÇÕES DE ÀŞE: UMA OFERENDA ÀS RELAÇÕES ÉTNICO-RACIAIS	36
2.1	Racismo religioso: re-existir é um direito nosso	37
2.2	Automediação — um convite ao ensino das relações étnico-raciais	47
2.2.1	Bori – reflorestando percepções e relações	54
2.3	“Baru èbì pá mí ọ” – Uma fome antirracista	65
2.3.1	Àmàlà pra Şàngó: linguagem de continuidade	72
3	FRONTEIRAS LITERÁRIAS: PERFORMANCE E AQUILOMBAMENTOS DE ÀŞE	88
3.1	Encontros e desencontros – tecendo alternativas fissuras	91
3.2	Palavra navalha e seu abre caminhos	102
3.3	Defeito nosso de cada dia e convergências performáticas.....	117
3.4	Mediações da linguagem e suas incorporações de Àşe.....	127
4	QUITANDA EPISTÊMICA: NA ENCRUZA, ESCOLHAS ANTIRRACISTAS	137
4.1	Levo minha vela que é minha escrita	138
4.2	Um caminho de construção escreviente.....	149
4.3	Interculturalidade e relações fronteiriças	160
4.4	Esperançar e mediações de Àşe - um valor ancestral conduzindo pesquisa	175
5	CONSIDERAÇÕES FINAIS.....	181
	REFERÊNCIAS	191

1 INTRODUÇÃO

No terreiro das possibilidades, a escolha que realizamos nesta tese joga com regras e caminhos a serem descobertos na inter-relação, na troca, no espaço-tempo das consultas ancestrais, em diálogos com referências e no tecido da escuta. Esta pesquisa é bordada por processos e articulada pela escrevivência (Evaristo, 2005), método em defesa que se expressa na interlocução com Conceição Evaristo — autora do conceito — e com um povo que existe na polifonia das vozes que carrega, nas andanças elaboradas com diferentes expressões da linguagem.

O curso é dado pela ética do cuidado, considerando o que a pesquisadora e mediadora cultural Diana Pereira (2023) destaca: que para a construção de novos paradigmas interativos é necessário o desenvolvimento de uma inteligência relacional e cuidadora, de grande potência imaginativa e criadora. A ética, nesse sentido, nas palavras da autora, é a qualidade das relações, estabelecida com o que há neste mundo e, sobretudo, nas conexões uns com os outros, enquanto vínculos cotidianamente tecidos pela linguagem (Pereira, 2023, p. 31).

Ao propor a escrevivência como metodologia de pesquisa, destaca-se nesse momento uma possibilidade de combater universalidades e localizar o periférico como sujeito ativo das relações. Na coletividade, acessamos esta ação como um estudo destinado a potencializar o diálogo, o transbordamento de fronteiras no contexto intercultural, mediando práticas e performances culturais que aproximam realidades e potencializam seus processos de tradução cultural, como uma tarefa necessária à descolonização das relações socioculturais e estruturais.

Nesta oportunidade, você pode encontrar uma variação temporal de vozes e ciclos: uma primeira pessoa que surge e, de repente, se transforma em outro tom e tempo narrativo. Não se trata de falta de prumo ou de rigor acadêmico. A tecnologia e a engenhosidade que habitam esta experiência pisam com os pés no chão, atravessados pelos tons escurecidos que trovejam a consciência e a necessidade de multiplicar perspectivas do fazer intelectual. Em um contexto de cacos e fragmentos, como nos convida a pensar o ensaísta e crítico literário alemão Walter Benjamin

([1925] 2013), as vozes desta pesquisa variam, pois precisam performar os anseios de sua enunciação — um corpo-encruza de *Àșe*¹.

O proceder da pesquisa é colhido em redes de diálogos, em projetos e ações partilhadas com a comunidade de terreiro. O acervo foi constituído a partir de vivências, conversas com lideranças e estudiosos do tema, no esforço de organizar observações como processo do estudo. Dentro de uma abordagem interdisciplinar, situada no campo da literatura, elaboramos diálogos com referências bibliográficas e obras literárias, com pares e iniciativas socioeducativas que orientam um modo de afeto e uma direção mediadora.

Entendemos o processo como medida do conhecer, conforme propõem os biólogos e filósofos chilenos Humberto Maturana e Francisco Varela (1995, p. 68). Os processos envolvidos em nossas atividades elaboram modos de vida. Nessa perspectiva, os fatos que nos constituem não estão “lá fora”, mas são composições de uma aproximação circular, um encadeamento entre ação e experiência. Trata-se da inseparabilidade entre o ser de um modo particular e a forma como o mundo se apresenta, indicando que todo ato de conhecer constrói mundos.

Quanto ao conceito de linguagem, partimos da perspectiva da autopoiese, desenvolvida por Maturana e Varela (1995), que a entendem como parte de um sistema de relações — biológico e social —, princípio da unidade celular e em rede com os sistemas sociais. A linguagem, nessa concepção, caracteriza os seres vivos, sua capacidade de relacionar-se e organizar sua autopoietica, percepções e conhecimentos, configurando-se como sistema que torna os seres vivos autônomos e inscritos em uma rede circular de produções (Maturana e Varela, 1995, p. 88).

Nesse percurso, observamos as práticas de terreiro em diálogo com o campo da literatura, na provocação que suscita a diversidade de grafias e as subjetividades manifestas nessas cosmopercepções. Não se trata apenas de incluir e multiplicar o campo, mas também de evidenciar o crescimento intercultural que tal movimento provoca. Dessa atitude mediadora, ressaltamos as contribuições dos repertórios de terreiro para a literatura e, de modo mais amplo, para a construção do país — apesar

¹Neste caso, a palavra *Àșe*, geralmente grafada como “axé”, remete à cultura de terreiro. Trata-se de uma terminologia de enredo polissêmico, referenciada como energia vital, que pode estar envolta em uma dimensão material e/ou metafísica.

dos esforços sociais e do racismo estrutural que buscam negar e silenciar suas articulações.

No recorte do Candomblé da família do Ilê Baru, localizado em Foz do Iguaçu-PR, no qual faço parte, a pesquisa busca aproximar, via o teórico e o prático, aspectos da cultura de terreiro, não em sua literalidade ou fundamento ritualístico, mas por meio de uma organização epistêmica e filosófica que dialogue com a prática performática no limite-fronteira que o intercultural possibilita. Alguns conceitos e palavras em iorubá somam sentidos a essa pesquisa, como *Àṣẹ*, *Esú*, *Òrìṣà*, *Ṣàngó*, na perspectiva de serem analisados, não traduzidos.

Dessa forma, ao incidir sobre o campo intercultural, esta aproximação busca problematizar e instaurar pontes semânticas que possibilitem o acesso à dimensão da cultura e religiões de matriz africana, em sua potência, como uma filosoficidade que organiza e compreende o mundo de forma orgânica e dinâmica com a natureza que a constitui. Neste encontro teórico e prático, junto do aporte intercultural crítico, tomamos como base a concepção de interculturalidade como "um projeto contínuo a se construir" (Walsh, 2005, p. 46).

As noções de Catherine Walsh (2005) colaboram com esta pesquisa, na medida em que a autora considera a interculturalidade crítica (Walsh, 2009) como um projeto ético e político e como plano de intervenção pedagógica decolonial. Este projeto trabalha com elementos estéticos e cosmogônicos, não como algo que existe, mas como processo dialógico de (re)construção social. Ao defender o aporte da interculturalidade, dimensionamos o olhar para as bases sociais, suas construções assimétricas, as marginalidades e os processos de exclusão que precisam de solução e justiça social. O horizonte almejado direciona-se à elaboração de marcos legais, à formulação de políticas públicas, ao protagonismo das bases sociais e ao latente engajamento e compromisso intelectual na causa. As pesquisas de Walsh, sua colaboração na constituinte equatoriana — um marco histórico a ser destacado — e sua crítica ao multiculturalismo neoliberal, são aportes que desenvolvemos ao longo da pesquisa. A partir desse referencial e desdobramentos críticos, forjamos alternativas por um movimento intercultural espiral que converge descolonização e abre espaço-tempo para cosmogonias, diálogos e existências múltiplas.

Esta pesquisa também visa elaborar uma genealogia do caminho, em consonância com a abordagem desenvolvida pelo filósofo francês Michel Foucault

(1978), evidenciando as relações de poder, as emergências, as dispersões e o devir ancestral. Para isso, buscamos indícios em fatos e autorias desconsideradas, nas descontinuidades, em corporalidades, nas práticas e usos da linguagem, a fim de configurar sentidos e reconhecer sua existência subjetiva, ancestral e cosmológica.

Para tanto, realizamos o reconhecimento de vozes e referenciais da literatura postos às margens do cânone literário, a fim de compreender aspectos do racismo nesse âmbito e identificar movimentos de criação que ampliam existências. Essa aproximação busca evidenciar como autores negros atuam no campo da literatura, sacudindo e flexibilizando os lugares do arquivo e do repertório. Nesse âmbito fronteiriço, como dobra, observamos as corpografias de terreiro, na relação e na construção de reflexões que expandem dimensões de literatura, memória e ensino.

Vale destacar que, ao longo da tese, articulamos análises de contos, romances e outras narrativas, buscando observar o processo criativo e o manejo da obra. Consideramos isso um referencial que orienta uma atitude mediadora em construção, entrelaçada à proposta de Pereira (2023), como categoria político-poética vinculada aos modos de ação social.

Desse modo, o objetivo desta tese é ampliar o campo da literatura em um processo de busca e aprendizagem, entendido como prática mediadora. Busca-se, assim, vincular-se a um fazer-ser ancestral rasteiro, de umbigo rizomático, a fim de estabelecer movimentações e reflexões que pluralizam lugares e flexibilizam relações de poder no âmbito literário. O percurso de reflexão é conduzido como parte de um fazer escreviente, que media os repertórios das expressões, flexibilizando seus limites e habitando suas porosidades.

No primeiro capítulo, **Mediações de Àṣẹ: uma oferenda às relações étnico-raciais**, o processo de pesquisa aciona trajetórias coletivas, tendo como expoente o repertório da comunidade Ilê Baru, terreiro localizado na região trinacional de Foz do Iguaçu — marcada pelo encontro fronteiriço entre Brasil, Paraguai e Argentina —, liderado pela Iyalorisá Edna de Baru. Neste estudo, buscamos uma abordagem escreviente para mergulhar nas grafias de terreiro, com o alimento como fio condutor. Focamos no rito-oferenda *Àmàlà de Şàngó*, comida servida para a família do Òrìṣà patrono do nosso terreiro. Para essa análise, observamos e discutimos os repertórios culturais presentes tanto no curta-metragem *Oficina Cultural — Àmàlà pra Şàngó* quanto na nossa experiência de estágio docente, que consistiu na elaboração de um

minicurso de formação em relações étnico-raciais, com ênfase na cultura e vivência de terreiro. Propomos, ainda, dialogar com o contexto (marcos históricos) e outras experiências que oferecem diálogo, elaboram redes e conexões, a fim de discutir os marcos legais e as políticas públicas educacionais que colaboram com a manutenção e o fortalecimento dos repertórios de terreiro.

Nossa tese é que o alimento, dentro da cultura de terreiro, atua como repertório cosmogônico, um aspecto de linguagem que compõe as multidimensões da corpo-afrografia de Àṣẹ, suscitando processos de ensino-aprendizagem. Assim, colabora com nossa crítica literária na medida em que flexibiliza as noções de arquivo e repertório. Nossa atitude mediadora invoca o campo performático das subjetividades de Àṣẹ (Almeida, 2023), tanto elaborado dentro da comunidade — quando promove memória e processos de ensino-aprendizagem — quanto em experiências e projetos observados, que evidenciam um modo de luta contra o racismo, para mediar um conceito de literatura propício ao encontro intercultural e à promoção de outras perspectivas culturais.

Imbricados nas especificidades das performances de Àṣẹ, o alimento é observado como aspecto da linguagem de terreiro, dotado de aportes multidimensionais: rito-poética, memória, arquivo e repertório ancestral. *Baru èbì pá mí ọ* é uma terminologia iorubá que se relaciona com a necessidade de se alimentar, com o estado de fome; é reverência de um elo comunitário. Seu modo de uso carrega um sentido de alimento que passa pelo apelo coletivo de nutrição, denota o rito da hierarquia ancestral, a preocupação de saudar os mais velhos e a comunidade em geral, e recorre ao nutrir em sua literalidade e em sua vitalidade cosmológica, oferecendo dimensões multissensoriais e polifônicas, tal como localiza as especificidades estabelecidas no contexto familiar do Ilê Baru.

No segundo capítulo, **Fronteiras literárias: performance e aquilombamentos de Àṣẹ**, aproximamo-nos criticamente do conceito de literatura, das formulações literárias brasileiras e de suas perspectivas genealógicas. Buscamos dilatar paradigmas, incluir manifestações e processos de registro que elaboram dobras e modos narrativos não letrado-centrados. No âmbito dos estudos performáticos, tomando como referência a perspectiva da pesquisadora e dramaturga Leda Martins (2021), identificamos pontes e porosidades fronteiriças que incluem cosmopercepções e encruzilhadas, estimulando relações interculturais de promoção

e valorização de saberes e práticas de Àșe. Nesta etapa da pesquisa, como parte do processo de aprendizado, dialogamos sobre as provocações encontradas na obra de Maria Firmina dos Reis, Ana Maria Gonçalves, Carolina Maria de Jesus e, de modo mais embrionário, em João da Cruz e Sousa e Luiz Gama, que juntos compõem esse caminho de composição interdisciplinar. Nesse contexto, o manejo da linguagem é referencial para pensarmos processos de mediação cultural, dentro do que Diana Pereira (2023) sinaliza como atitude mediadora.

Por fim, no último capítulo da tese, **Quitanda epistêmica: na encruza, escolhas antirracistas**, deslizamos por uma encruzilhada epistêmica, buscando convergir encontros conceituais sobre escrevivência e interculturalidade, via aportes fronteiriços e espirais. Como caminho de troca e composição, incluímos a poética da relação proposta pelo martinicano Édouard Glissant ([1990] 2021) e o esperar de Paulo Freire (1992), como modo de mediar relações. Ao conduzir reflexões via a escrevivência, acreditamos estar acentuando as possibilidades sobre o porvir e sobre o fazer científico de forma relacional. Neste ponto da pesquisa, como atravessamento ao conceito de escrevivência, adentramos a produção de Conceição Evaristo, em romances e contos, costurando diálogos com outras referências que sustentam a hipótese de que a escrevivência representa um processo de escrita que aciona ancestralidade e redes fronteiriças, capaz de desarticular lacunas e ausências históricas, como operação de um modo de inter-relação que pavimenta a (re)construção de encontros socioculturais. Nessa elaboração, buscamos plasmar uma ponte criativa, mediada, intercultural e crítica, embalada pelo afeto e pelo esperar, como gestantes de fluxos e abre-caminhos.

Desse modo, a partir do referencial alimentar — tanto no sentido cosmogônico quanto no de engenhosidade que invoca enquanto linguagem de terreiro — buscamos mapear referenciais que sustentam ampliações e rasuram barreiras epistêmicas. No aspecto sociocultural de sua significação, essa abordagem conduz horizontes e ensina sobre uma prática de mediação cultural, com o intuito de provocar encontros e valorizar comunidades de terreiro e seus modos de ser e pensar o mundo. Antes de adentrar os capítulos que compõem esta tese, passamos por três atos introdutórios: *Ao entrar, despache a água; Tinha uma folha no meio do caminho; e Do caos à lama*. Neles, consignas fundamentais são introduzidas, pelas quais manifesto de onde brota

esta pesquisa, seu contexto e conceitos elementares que subsidiam o andamento do trabalho.

Buscamos, com isso, colaborar e incentivar novas pesquisas sobre o tema dentro do Programa de Pós-Graduação em Letras da UNIOESTE (PPGL), com o objetivo de fortalecer as Leis nº 10.639/03 e sua atualização pela 11.645/08, que tornam obrigatório e orientam a aplicação do ensino das relações étnico-raciais em âmbito nacional. Assim, o Centro de Educação, Artes da UNIOESTE pode ampliar sua atuação e formar profissionais capacitados para o exercício dessas leis e do Estatuto da Igualdade Racial, de forma transversal, em ambientes escolares e acadêmicos, conforme ampara a legislação. Além disso, esperamos estimular que a perspectiva da interculturalidade se multiplique em referenciais e diálogos dentro de nosso programa, fazendo circular outras referências e corporalidades nesse ambiente.

Já faz mais de 21 anos que possuímos uma diretriz de ensino — aparato legal nacional, citado anteriormente — que ratifica uma consigna aparentemente óbvia para o contexto brasileiro: o de que o ensino das relações étnico-raciais é caminho para o reconhecimento de nossas heranças negras e indígenas, para a valorização de nossa diversidade e para o combate das assimetrias e desigualdades orquestradas pela agência interseccional do racismo. Essa diretriz considera que o ensino crítico sobre as culturas e histórias da África, afro-brasileira e indígena é fundamental, tanto quanto a europeia (que se impôs de forma hegemônica e hierárquica sobre as demais), enquanto bases de nossa organização social. Além disso, retifica o direito histórico de estudarmos transversalmente esse tema, uma vez que a população negra representa o maior grupo étnico-racial brasileiro, resultado da soma entre pretos e pardos, como estabelece o Estatuto da Igualdade Racial. Esses representam 55,5% da população nacional, de acordo com o IBGE (2022). Já indígenas e outros grupos se relacionam com essa consigna, seja em sua diversidade posta como minoria, seja como parte dessa herança, que mesmo não expressa fenotipicamente, marca uma afrodescendência que nos atravessa.

Apesar desse desenho óbvio de sociedade e da regulação das leis de ensino, o mito da democracia racial segue sendo um aparato de perpetuação do racismo à moda brasileira (Munanga, 2001). Isso porque, mesmo no contexto das universidades, ainda é embrionário que os cursos de licenciatura, para começar, abranjam disciplinas

obrigatórias que reflitam e aprofundem o tema, bem como o insiram de modo transversal em suas grades, como deveriam.

Das letras às matemáticas, das graduações às pós-graduações, pensar o ensino das relações étnico-raciais ainda significa deparar-se com os obstáculos da normativa histórica, com disciplinas eurocêntricas e com os pactos da branquitude. Sendo assim, consideramos que provocar este debate nas universidades é caminho para que as escolas sejam impactadas positivamente por profissionais capacitados sobre as relações étnico-raciais e para que isso se torne mais uma forma de aprofundamento de uma cultura de paz e de reconhecimento da convivência como modo de vida social.

Ao entrar, despache a água!

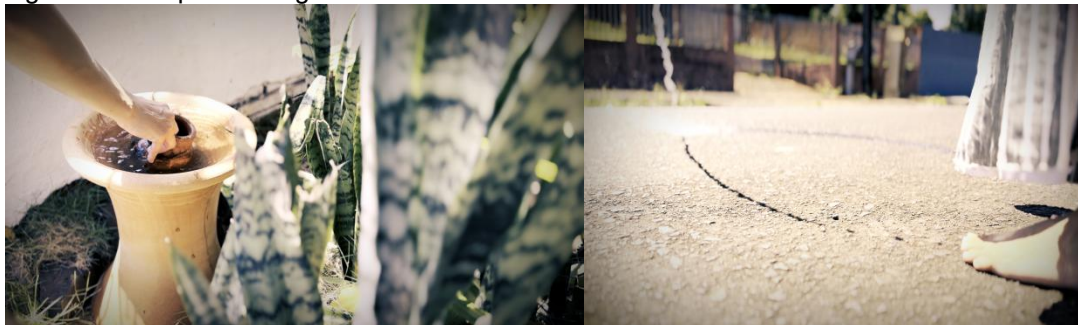
Na intenção de abertura de diálogo esta introdução convida seus leitores a participarem de um exercício intercultural. Começamos pelo princípio do despachar água, consigna da cultura de terreiro que provoca reflexões semânticas sobre o caminho que almejamos adentrar nesta pesquisa. Reconhecendo a relação das águas que alimentam e embalam este estudo, damos atenção à circularidade entre ação e experiência, como propõem os pesquisadores Humberto Maturana e Francisco Varela, em *A Árvore do Conhecimento* (1995), de modo que nos permite entender que "todo ato de conhecer produz um mundo" (Maturana; Varela, 1995, p. 68).

Nas casas de candomblé, como a do Ilê Àșe Baru, terreiro com o qual se relaciona esta aproximação, encontramos em suas portas, janelas e afins, um mariô — a folha de dendezeiro encantada e consagrada que delimita, amplia e protege quem e o que entra. O mariô conduz entradas e relações. Aqui invocado como signo fronteiriço, ele reitera um lugar de encontro, de limite, de transbordamento, de onde partimos para estabelecer trocas e formulações nesta pesquisa. Atente-se que o limiar do sagrado será invocado em sua consigna sociocultural para pensarmos e promovermos reflexões sobre literatura, memória, ensino e práticas culturais.

Sendo assim, caso você ainda não tenha adentrado uma casa de Àșe — esse lugar sociocultural, categoria-vivência-política de reorganização da matriz africana na diáspora, que reúne patrimônios culturais vivos, materiais e imateriais —, compartilho aqui um fragmento de nossa visita guiada no percurso da pesquisa. Ao

chegarmos ao Ilê Baru, encontramos o mariô na porta; em seguida, ao atravessar o portão, buscamos uma quartinha d'água, que rodopiamos acima da cabeça antes de derramar seu conteúdo na rua, entoando palavras de força. Esse gesto integra um processo de ensino-aprendizagem cuja consigna é: despachar a água.

Figura 1 – Despache a água!



Fonte: *Bombo Encantado* direção Izabela Fernandes de Souza (2024).

Os frames do documentário “*Bombo Encantado*” (2024) colocam em evidência a referência de despachar a água, fazendo ecoar poética e encontros que evidenciam a potência da cultura de terreiro, como partícipe da construção de caminhos, territorialidade, ensino-aprendizagem e tecido narrativo.

O audiovisual, aliado do território da memória ancestral, emana a força do conjunto, presente nos detalhes que os elementos em quadro fazem convergir. A água parte: é texto, é volume, é pertencimento, continuidade, manutenção das conexões, força que nutre as relações e reverbera modos de (re)existir. Ela aciona um modo de se relacionar com o meio, de senti-lo e de nele se inscrever.

Despachar a água é uma prática ritual que conecta as subjetividades de *Àșe* a uma noção de coletividade, transcendendo tempos e espaços. Seu movimento, junto às corporalidades de terreiro, traz e leva energias diversas. Apaziguar a rua, o caminho, é preciso, e a água é o elemento que conduz os pensamentos e embala novos fluxos. Da rua e por meio dela, saudamos um tempo-ciclo que tem agência, que é o condutor do processo; com ele e por ele tecemos esta tese.

Atenta-se também que despachar a rua é um modo de conversar com *Êsú*, de pedir agô (sua licença), de prestar respeito e reconhecimento. É uma aprendizagem que abastece pesquisa e presença, no atravessamento dessa consigna ancestral associada à força que dinamiza as relações. Na porosidade da pesquisa fronteiriça, os ensinamentos de terreiro não são apenas repertórios observados, mas tentativas

de caminho e de construção — aliados de uma ação mediadora. Como categoria político-poética, a mediação cultural vincula-se aos modos de ação social. Com ela, como formula a pesquisadora e professora Diana Pereira (2023), podemos refletir sobre

processos protagonizados por sujeitos em constantes (re)articulações culturais que apostam sua sobrevivência material e subjetiva nas linguagens da arte, utilizando-as no enfrentamento das “guerras culturais” acionadas nos territórios e nos corpos, oriundas das históricas desigualdades sociais que se impõem sobre a América Latina e Caribe (Pereira, 2023, p. 27).

Sendo assim, a metáfora do despachar aciona um conceito prático que solicita movimento e rememoração do espaço-tempo que nos afeta. Essa ação provoca o reconhecimento do encontro de (re)existências com assentamentos ancestrais, como parte de um refazer de subjetividades que busca despachar amarras, acúmulos racistas e que invoca tecnologia de contato e circulação de saberes. A intenção é promover um movimento-aproximação que revisita a cultura de terreiro como um legado, expressão de linguagens, um lugar de ensino-aprendizagem, um espaço de prática cultural, produção de conhecimento, memória e modo de vida.

Ao despachar a água, como dispositivo de ação e conexão (e como exercício de mediação) rememoramos um ensinamento tradicional que solicita o cuidado, a limpeza, o reconhecimento de que cuidar de si é um modo de cuidado coletivo. Assim, atentar-se à necessidade de pesquisarmos ou acessarmos pesquisas sobre comunidades de terreiro apresenta-se, aqui, como uma vereda que se destina a retratar os danos que o racismo promove. Essa vereda impele o reconhecimento da cultura de terreiro como promotora de conhecimento, como parte fundamental da história, construção e conformação de uma brasilidade que segue pujante. E, sendo assim, este também é um modo de cuidado.

Os repertórios de terreiro são aqui visitados via a perspectiva educativa das relações étnico-raciais, tendo como caminho e base a pedagogia da esperança e do afeto, como mediadora de conexões interculturais, minimamente humanistas e cosmológicas. O afeto é a medida que aciona o corpo enquanto campo do conhecer, biológico e cultural, como ensinam Maturana e Varela (1995). Mas também, enquanto dimensão metafórica e política, atenta-se ao que o filósofo Vladimir Safatle (2016) define a partir do círculo de afetos, de regimes intensivos de implicações, presente em diferentes modos de organização da vida, pelo qual o construir vínculos políticos

reverbera sobre a capacidade de ser afetado. O corpo, nesta dimensão, "não é apenas o espaço no qual afecções são produzidas, ele é produto de afecções. As afecções constroem o corpo em sua geografia, em suas regiões de intensidade, em sua responsividade" (Safatle, 2016, p. 10).

Desse modo, dialogar com o contexto do *Àșe* é tratar de acessar dimensões da linguagem intersubjetivamente partilhadas. É um modo de elaborar redes e conexões entre os processos educativos de terreiro, bem como apontar caminhos para o fortalecimento de aparatos legais e políticas públicas educacionais e culturais que colaborem com a manutenção e a acessibilidade dos repertórios de terreiro dentro do âmbito acadêmico, para a sociedade de modo geral, e para as comunidades de terreiro, no sentido de ratificar nossos direitos. Alinha-se a esse exercício a expectativa da prática mediadora — política e cultural — que, segundo Diana Pereira (2023), "pressupõe a inserção corporal e sensível do sujeito que se propõe a atuar coletivamente, seguindo este paradigma inter-relacional, e aposta todas as suas cartas na perspectiva intercultural" (Pereira, 2023, p. 88).

Tinha uma folha no meio do caminho...

Pensei em Drummond ao recordar o processo de chegada desta pesquisa e no que essa referência já significou, especialmente quando a falta de estabilidade me fez confundir folhas com pedras, de modo que os obstáculos do caminho passaram a pesar e a provocar desencontros. Imaginei, então, como poderia ressignificar essa vivência em minha trajetória. Lembrar das pedras pode ser um modo de rememorar que uma pandemia conduziu parte desta pesquisa. Ainda que pareça tratar-se de um tempo já distante e pouco interferente no presente — talvez pelos acúmulos do momento, pela ânsia de retomar a chamada normalidade ou por uma sintomática vontade de regar o esquecimento —, o período pandêmico permanece como marca de um tempo que alterou drasticamente nossas relações. Reconhecer esse elo é, portanto, necessário, pois foi a partir desse atravessamento que alternativas puderam ser promovidas.

Aos poucos, o peso da pedra transformou-se em assentamento do entendimento dos processos de cura promovidos junto às folhas, confidentes desse caminho. Trata-se do procedimento do conhecer: o ato de voltarmos-nos sobre nós

mesmos, fazendo florescer as proposições de Maturana e Varela (1995), que reiteram como o processo de conhecer ao modo como conhecemos “é a única oportunidade que temos de descobrir nossas cegueiras e de reconhecer que as certezas e os conhecimentos dos outros são, respectivamente, tão nebulosos e tênues quanto os nossos” (Maturana e Varela, 1995, p. 67).

Andei por algumas proposições até compreender o chão que desejava pisar. No miudinho, como soube cantar Dona Ivone Lara, tirei o calçado e adentrei o terreiro a que pertenço. Iniciada no santo, filha de Ọsányìn, Ọ̀rìṣà das folhas, sou convidada a ser força que se espalha por muitas veredas. Em algumas delas, conto histórias ou performo teatralidades — trabalho que desenvolvo com apreço. Noutras, alguém pode me encontrar na lida com o pescado, junto à minha família, grupo tradicional que me constitui. Há ainda ocasiões em que estou tocando e dançando maracatu na Vila C, bairro nascido com os barrageiros da Usina Binacional de Itaipu, onde moro e onde também se realizam os ensaios do Kaburé Maracatu, coletivo que ajudei a fundar em Foz do Iguaçu e que coordeno.

Quando possível, ministro aulas de cultura popular em projetos e iniciativas de fomento à cultura de matriz africana no município de Foz do Iguaçu, região trinacional marcada pelo encontro fronteiriço entre Brasil, Paraguai e Argentina. Enquanto pesquisadora, estarei escrevendo na fronteira com mulheres negras: um modo de pesquisa, um fazer de mediação cultural que impulsiona minha caminhada na academia desde a formação em Letras, Artes e Mediação Cultural na Universidade Federal da Integração Latino-Americana (UNILA). Como forma de vida e de luta, vivo cotidianamente o Candomblé junto do Àṣẹ Baru, aquilombamento que acolhe e alimenta minhas raízes. Entre a mãe aprendiz e a filha de muitas mães, sou esse atravessamento de comunidades em rede, que encontra no Candomblé o elo de pertencimento para promover pesquisa e reflexões.

Figura 2 – Pescando Histórias



Fonte: acervo pessoal².

O pertencimento não é algo que denota autoridade em si mesmo ou credencia a possibilidade de fala; ele é uma parte, confluência da atenção às interseções. A figura “Pescando Histórias” evidencia minha atuação, condensa esse trajeto, no sentido que registra um modo de ecoar dizeres e narrativas ancestrais via a contação de histórias.

“Pescando Histórias” é um projeto performático que manifesta essa cadência do existir. No palco: tambor, cores, a artista, a mãe, a pesquisadora e a filha aprendiz. Na recepção, o semear do direito à diversidade, a rede tecida via a contação de histórias, como ponte do educar para as relações étnico-raciais, como meio de valorizar nossas raízes de matriz africana.

Junto ao contexto das comunidades de terreiro, escolhi mediar uma vivência coletiva a partir de um lugar marcado pelo protagonismo da Iyalorisá Edna de Baru e de seu Àṣẹ. Do lugar de *Òmò òrìṣà*, aprendiz dessa cultura e pesquisadora, compartilho aqui processos de escuta e reflexões, de um aprendizado multidimensional e de um fluir cognitivo coletivizado, caminhos que alimentam esta tessitura escreviente. O espaço de diálogo desta pesquisa é revestido por esse encontro de trajetórias que observa e vive para ser e seguir sendo elo ancestral.

² Contação de história realizada em Feira Literária do Sesc de Medianeira sobre o Maracatu em 2024.

Desse acúmulo de vivências, encontrei na cozinha de Àşę um modo de organizar a vida — aliás, uma tentativa, pois ainda tenho muito o que aprender.

Afinal, pensar a vida como o ato de cozinhar exige cuidar de muitas panelas ao mesmo tempo: avaliar sabores, texturas, pontos, impressões, expectativas e tempos, além de atentar-se a forças como a do fogo, agente de transformação. É estar em confluência com a natureza que promove esse encontro.

O cozinhar abraça um processo de encantaria, ao qual me aproximo para seguir os passos dos meus mais velhos. Foi assim que Mãe Edna tantas vezes me chamou a atenção quando me ouviu dizer: *“não vou dar conta”*. Com sua paixão e sapiência na cozinha, lembrava-me do que é possível e necessário para continuar trazendo à vida momentos de nutrição, digestão e confluência.

Figura 3 – Mojúbà mãe Edna



Fonte: acervo pessoal³.

³ Na imagem Mãe Edna de Baru e dofonitinha de Ọsányin, autora da tese.

E assim, prestando *mojubá* aos ancestrais, registro meus respeitos, como já matizado anteriormente, quando tomo a benção de minha mãe de santo ao beijar suas mãos — gesto comum em nossa cultura, dirigido aos mais velhos e aos pares, seja como cumprimento ou despedida. Esse movimento assinala uma troca de bênçãos, em que o beijo na mão é correspondido pelo mesmo ato do outro. Reitero, neste trabalho, o lugar do mais velho, das mulheres negras e do afeto como conector e gerador de sapiências.

Atravessada por essas consignas, escutando meus mais velhos, ou mesmo tentando imitá-los, compreendi que sou parte de uma gente que abre as portas de suas casas para compartilhar alimento, para nutrir relações, que passam semanas cozinhando e alimentando seus ancestrais com dança, canto e muitos sabores. Tudo minuciosamente feito, apreendido, ensinado, preparado e rezado.

Esperando minha vez de comer, enquanto meus mais velhos abriam a fila, escutei histórias e andanças. Desse modo de ser é que brota esta pesquisa, não como uma novidade, mas como um elo de continuidade, como parte de um povo que se alimenta na presença e que se dedica a estar com seus ancestrais e divindades. Aliás, como Tàtá Alison, meu mais velho, compadre meu, com posto no *Àșe Baru*, um dia me disse: "somos parte de um povo que pode abraçar suas divindades".

Dessa linha circular, pisando a pesquisa no chão do terreiro, encontrei no percurso das vivências exemplos e motivos para pensar os processos de ensino de *Àșe* dentro do âmbito da literatura. Dentro desse repertório de engajamento escreviente, recordo nossa *Èkèjì* Selma de Iemanjá rindo alto, com a mão no balcão da cozinha, de forma astuta e confiante, ensinando que: "para ser filho da mãe Edna tem que saber fazer acarajé".

Na cozinha, a inquietação lançada carrega o peso da trajetória histórica que reverbera nos fazeres de Mãe Edna, baiana de acarajé, filha de Oyá e de Baru. Nesse repertório, acessamos a herança semeada por mulheres pretas do Candomblé que, enquanto "escravizadas de ganho", tomaram as ruas para comercializar seus acarajés e quitutes. No passado, com esse ofício, sustentaram famílias brancas que as mantinham como posse, recolheram recursos para comprar suas próprias alforrias e as de seus pares, além de levarem e trocarem informações preciosas que movimentaram insurgências e resistências. Ainda hoje, essas práticas promovem a manutenção da vida com seus sabores ancestrais.

Essa afirmação provoca a comunidade sobre a importância de estar presente e partilhar dos processos de aprendizado: conhecer nossa história, compreender o valor e reconhecer o peso do acarajé para nossa cultura e para a trajetória de nossa matriarca.

Figura 4 – Acarajé da Mãe Edna



Fonte: acervo pessoal⁴.

O acarajé é um conjunto ancestral que ratifica em si o resultado de todo um processo. É o feijão-fradinho moído, que descansou junto à água, lavado com primor até que todas as cascas fossem separadas e retiradas da massa. É o tempero que a massa recebe, a fricção do movimento circular que lhe dá o ponto, a forma moldada pela colher de madeira, o contato calculado com o azeite de dendê, que a frita e gera o encontro de novos sabores.

Ele é o fogo ancestral que inspira seu nome — bola de fogo — e que percorre histórias e práticas de encantamento, presentes em cantigas, ritos, oferendas e itãs. O acarajé acolhe recheios, camadas que o preenchem com caruru, vatapá, vinagrete, camarão, além do banho de pimenta que lhe assegura o calor, indicando que segue vivo e ardente.

O acarajé é “comida de santo”, licença ancestral que possibilita sua comercialização, firmada em acordos, como o de reservar, no tabuleiro da baiana,

⁴ Na imagem, centralizada Mãe Edna de Baru e filhas de santo, durante Feira e mostra Preta, realizada no mês de novembro, em Foz do Iguaçu em 2021.

uma porção destinada à ancestralidade que repassa essa herança: Oya. Ele é processo de aprendizado e memória que grafam sua existência e o faz atravessar tempos e gerações.

A imagem é um fragmento desse movimento histórico, transbordamento da cultura de terreiro, comida sagrada, que ganhou as velas como estratégia de sobrevivência, como sabor partilhado na prática de africanas escravizadas, na época denotadas como “escravas de ganho”. As baianas de acarajé, como Mãe Edna, centralizam o elo da continuidade, a força das mulheres negras. A imagem anterior, além disso, resguarda um contexto de fragilidade diferenciado, provocado pela pandemia da COVID-19, e ratifica que o (re)existir de povos de terreiro passa pelas conexões que estabelecem com seus ancestrais e comunidade.

Outra referência que destaco como provocação dessa pesquisa aconteceu em uma tarde, dentro da Universidade Federal da Integração Latino-Americana (UNILA), durante a defesa da dissertação de mestrado do Bábálórishà Pedro Almeida, meu *Bàbákékéré* e referência deste trabalho, a quem vou me referir como Bábá Pedro. Durante o rito de sua defesa, ele serviu Lélé para a banca e aos presentes, uma comida de terreiro associada a *Ọ̀ṣọ̀sì*. Compreendi o quanto a presença daquele alimento, junto daquele rito, compartilhava uma existência viva — porque compartilhada e saboreada — e quantas camadas de significado habitaram naquele ato.

Na mesma universidade, em outro dia, levamos folhas, vatapá, tapioca, aruá e chá para serem compartilhados durante a mesa de mestras e mestres da cultura tradicional, para a qual Mãe Edna foi convidada para palestrar. Era um evento acadêmico pensado e sentido na presença de diferentes lideranças tradicionais e das agências que a imersão junto do alimento e das folhas abriam como caminho de memória e ensinamento. Dessas e de outras experiências, colhendo o trajeto coletivo, esta pesquisa reúne as pedras, já não postas como empecilho, mas sim como parte de um assentar, de um repertório de terreiro, para pensar os processos de nutrição dessa comunidade, como lugar de ensino e continuidade de elos e de incorporações ancestrais

Hoje, cabe reiterar que meus mais velhos abriram e sustentam o caminho desta pesquisa de diversas formas, dentro ou fora do terreiro. É da agência dessa comunidade com o alimento — como um modo de aprender e ensinar, de saborear e

de cuidar, de receber e ser em comunidade — que incorporo seus processos e práticas como parte deste estudo. O alimento é uma trajetória compelida de ensinamentos, texturas, sabores e história, presentes na comida, na dança, no toque e no canto, nos silêncios, que apontam sentidos na intersecção das linguagens e da perspectiva multidimensional que invoca. Nossas fontes de alimentos são diversas e inter-relacionadas.

Com as folhas do meio do caminho tratei de escutar e dialogar com referências de terreiro, como Bàbá Pedro, que nos permite compreender que conhecemos ou acessamos o candomblé quando nos permitimos comer algo junto de seus pares. O alimento aqui é metáfora para pensarmos o quanto carecemos desses encontros com as práticas de terreiro, como meio de potencializar e valorizar essa cultura que tanto dedica esforços de reexistência, que acolhe, cura e promove processos de ensino antirracista. Essa partilha apresenta-se como um mote de pesquisa, atentando ao fato de que, via os encontros com a nutrição de Àşę, podemos observar diferentes protagonistas, como uma pipoca que pode estar anunciando a chegada do banquete do rei, o *Olùbàjé*, ou mesmo uma pedra que, como aqui, aponta processos que ressignificam lugares e pertencimentos. Junto dessas diferentes forças que nutrem — humanizadas ou não, materiais ou não —, em suas importâncias que alimentam e revitalizam o Àşę, é que busco tecer esta pesquisa, onde a natureza é lugar, nutrição, parte e um modo de existência e de pertencimento.

E se um dia houve uma pedra no meio do caminho, ou ela encontrou a insistente água que promoveu a passagem, ou foi colhida para se tornar fundamento de Àşę, ou, quem sabe, permanece como marca de um ciclo — manifestação da natureza que nos compõe e fortalece. O certo é que não estancou os ramos dessa folhagem em seu percurso ancestral. A pedra é parte do fundamento, é caminho, é vestígio de quem viveu o processo. Também é elemento de Şàngó, Òrìşà patrono do Àşę a que pertenço. No título da pesquisa, essa relação acentua pertencimento: "*Baru èbì pá mí ọ*".

Como metáfora, Baru é a força ancestral que alimenta o processo. É o peso da comunidade que gera sustento, repertório, acolhimento; é invocado para mediar as razões epistêmicas. Sua presença acolhe a confiança de quem sente fome, "*ebipa mi o*", e confia em sua fonte. Tal como ratifica as assimetrias históricas, a consciência do chão largo que ainda temos por percorrer na luta contra o racismo, de uma fome

coletiva de justiça social, de valorização e respeito às diversas manifestações culturais de modo protagonista — nesta pesquisa, as de terreiro. Mas, fundamentalmente, é metáfora que assegura a fartura, a incidência da oferenda.

Esse manifesto do aporte ancestral dialoga com a proposição do automediar-se de Diana Pereira (2023), como um processo de autoconhecimento que impacta nossas corporalidades e as escolhas que tecelamos sobre o nosso nutrir. Automediar-se está expresso na capacidade de discernir que tipo de alimento será digerido e qual descartado: é "abrir-se à devoração do(a) outro(a) de seus mundos, aprendizados, sensibilidades, necessidades e dores. E então aprender a estabelecer as conexões que qualifiquem e ampliem o próprio crescimento e, conseqüentemente, a convivialidade no coletivo" (Pereira, 2023, p. 58).

Sim, temos fome de repensar a literatura junto a outros aportes e perspectivas, de nutrir a história com outras fontes, com reflexões e movimentos fronteiriços. Temos fome de revisão, de contrapontos, de novos sabores acadêmicos, de referências silenciadas, de encontros interculturais. Essa consciência movimenta-se em passos miudinhos, mas consistentes, alçados junto a um sistema cultural que resiste e formula (re)existências cotidianamente. É uma parte e engrenagem necessária que possibilita alimentar as veredas das universidades com saberes de terreiro, como modo de incidir sobre a Lei nº 10.639/03 e na luta pelos direitos desse arcabouço cultural posto como menor.

Assim sendo, aqui reúno folhas, identificando as árvores de onde vieram, ao modo Maturana e Varela, para reconhecer as raízes que conformam as reflexões, encontrando-se partícipe de um processo do qual não podemos separar nossa história de ações — biológicas e sociais — de como ele nos parece ser (Maturana e Varela, 1995, p.66).

Do caos à lama

Ao adentrar o contexto dos povos de terreiro, não é possível desconsiderar o campo da religião como espaço de reflexão. Uma pausa rápida para deixar o bucho mais cheio, à moda rítmica da banda Nação Zumbi — da lama ao caos — serve para organizar e desorganizar armadilhas conceituais. Nesse sentido, é preciso localizar nossas escolhas, tecendo aproximações e diálogos com referenciais que colaboram

com o escopo deste estudo. Cabe ressaltar que, embora esta tese se insira em um contexto interdisciplinar, ela não opera esses conceitos com a mesma densidade dedicada pelas ciências sociais e pela antropologia.

É rigor desta tese reconhecer o chão escorregadio que pisamos ao lidar com essa consigna tão cara e delicada para tantas comunidades que, cotidianamente, têm seus direitos elementares atacados e suas vidas postas em risco. Visto que, para povos de terreiro, existir e proferir sua organização social, credo e fé ainda é um grande desafio.

O Candomblé, historicamente, configura-se como um modo de organização que acolhe pessoas torturadas, sequestradas, exploradas e marginalizadas de diversas formas, impedidas de serem reconhecidas como humanas e de existir socialmente além da condição de mercadoria. Nesse contexto de violência colonial, os candomblés assumem o lugar da preservação religiosa, mas são muito mais do que isso: representam espaços de aquilombamento que restituem nome e identidade, promovem laços familiares e organizam uma diversidade ritualística — de práticas, crenças e modos de ser e existir.

Como movimento de acessibilidade e introdução ao tema, reconhecemos a relevância das obviedades. Ao falar de povos e comunidades de terreiro de matriz africana, referimo-nos a diferentes grupos étnicos — Nàgó-Yorùbás, Jèjès, Angolas, Congos, entre outros — compreendidos a partir das nomenclaturas criadas pelo tráfico negreiro para indicar a origem e o porto de saída dessas pessoas. Assim, tratamos de uma multiplicidade étnica e de culto que sistematiza um modo de organização social diaspórico, a exemplo do Candomblé, pelo qual se preservam relações tanto no contexto de seu encontro quanto ao longo da história e das atualizações de suas conexões sociais.

Ainda que usualmente sejam sistematizados em grupos específicos, a experiência viva do Candomblé mostra que os fluxos são parte dessa organização, que há trocas e intersecções entre os diversos, formulando uma rede complexa de interrelação e uma organização sociopolítica que vem constituir as nações de candomblé, suas famílias e as redes em torno delas.

Figura 5 – Ilê Baru



Fonte: acervo pessoal.

Candomblé, Umbanda, Jurema, Pajelança, benzedeadas, tambor de mina... representam o encontro e a alteridade de grupos e expressões culturais múltiplas, abertas ao trânsito e certamente marcadas pelo contexto da diáspora. Cada qual é habitada por uma diversidade interna e pode estabelecer relações entre si. A imagem que antecede esse parágrafo, um registro do Ilê Baru, inclusive apresenta indícios dessa coexistência, uma vez que exibe elementos do culto ao *Òrìṣà* e da Umbanda em um mesmo terreiro. O culto ao *Òrìṣà* é expresso com o *Isé*, que se encontra no centro da casa, representado na coluna de pedras, e outros assentamentos que aparecem. A expressão da religiosidade da Umbanda pode ser encontrada na cascata que congrega o Congá da casa, onde temos imagens de Pretos Velhos.

Isso significa que, na prática, um terreiro pode, ao longo da trajetória de suas lideranças, beber do *Àṣe* de diferentes famílias: nascer na "Angola", passar pelo "Jêjê", ir para o "Ketu", viver a intersecção dessas fontes, cultuar Umbanda, Jurema e Caboclos ao mesmo tempo que toca Candomblé. Ou seja, estamos falando de grupos

e reorganizações sociais abertas a processos de mediação e a trânsitos, que expressam as diversas etnias que vieram da África, assim como os contatos que teceram com povos originários e europeus. Sobre essa questão, Bábá Pedro destaca

Quanto mais se aproxima do Candomblé, mais se percebe que ele não é um bloco sólido, imutável. Que não pode ser ligeiramente enquadrado em categorias minimalizadoras, como as ideias de “nações do candomblé Kétu, Jeje, Angola” como se toda casa enquadrável no termo Ketu por exemplo, se constituísse uma performance uníssona ou igual. Quanto mais se aproxima do Candomblé mais se percebe que cada comunidade de *Àṣẹ* é sua própria matriz, conectada a outras matrizes, e evolui em relação a seu ambiente específico, sua própria parcela da realidade, e se torna um ícone. Uma comunidade de *Àṣẹ*, por questões diversas, pode acabar por abarcar práticas da Umbanda, ou de outras faces do Candomblé, por exemplo, e isso permanece de modo a (re)configurar as relações religiosas praticadas naquela comunidade (Almeida, 2023, p. 43).

Quando recorremos aos processos de escravização, dos primeiros povos sequestrados de África, destaca-se a vinda do segmento linguístico Bantu, localizado na região da África Centro-Occidental, que envolve principalmente as etnias vindas do Congo, Angola e Moçambique. A antropóloga Juana Elbein dos Santos (2002, p. 31) nos informa sobre os processos distintos vivenciados por africanos escravizados e seus marcadores históricos.

Enquanto os africanos de origem Bantu, do Congo e de Angola, trazidos para o Brasil durante o duro período da conquista e do desbravamento da colônia, foram distribuídos pelas plantações, espalhados em pequenos grupos por um imenso território, principalmente no centro litorâneo, nos Estados do Rio de Janeiro, São Paulo, Espírito Santo, Minas Gerais, numa época em que as comunicações eram difíceis, com os centros urbanos começando a nascer a duras penas, os de origem sudanesa, os jeje do Daomé “e os Nàgô”, chegados durante o último período da escravatura, foram concentrados nas zonas urbanas em pleno apogeu, nas regiões suburbanas ricas e desenvolvidas dos estados do Norte e do Nordeste, Bahia e Pernambuco, particularmente nas capitais desses estados, Salvador e Recife.

No decorrer das relações coloniais, muitas foram as reduções étnicas e sócio-políticas conferidas à diversidade dos povos africanos, como podemos acompanhar no trabalho antropológico e historiográfico de Pierre Fatumbi Verger ([1996] 2002), exposto na busca da definição do termo “iorubá”. Referenciado nas pesquisas de S. O. Biobaku, Verger (2002) destaca que o termo é aplicado a um grupo linguístico de vários milhões de indivíduos, sendo que, além da linguagem comum, também partilham da mesma cultura e noção de origem, endereçada na cidade de Ifé na

Nigéria. Na mesma perspectiva, “lucumi” e “nagô” “são os nomes pelos quais os iorubás são geralmente conhecidos, respectivamente, em Cuba e no Brasil” (Verger, 2002, p. 14). Tais termos apresentam reverberações históricas, marcadas por aspectos culturais partilhados, mas, fundamentalmente, por escolhas de sistematização conceitual colonialistas.

Em contexto brasileiro, Elbein (1986) observa que o nome “Anàgónu” ou “Nàgô”, que, originalmente, se referia unicamente a um ramo dos descendentes iorubás de Ifé, empregado de maneira extensiva pelos Fon e pela administração francesa a todos os povos iorubás, é uma herança manifesta no entendimento baiano entre os iorubás, indiferente da origem geográfica. Fruto das relações semelhantes e de seus costumes, como informa Elbein, não tardou para que os diversos grupos nagôs estabelecessem contatos, especialmente por sua comum origem mítica e sua prática religiosa.

Reproduzindo aspectos presentes na África Ocidental, a religião entre os nagôs marcou as práticas desses povos em solo brasileiro. Como afirma Juana Elbein (2002), a prática religiosa contínua conservou um sentido de comunidade entre esses grupos e preservou o mais específico de suas raízes culturais. Cabendo destacar, nas palavras da autora, que os membros da comunidade nagô estão unidos não apenas pela prática religiosa, mas, sobretudo, por uma estrutura sociocultural cujos conteúdos recriam a herança legada por seus ancestrais africanos (Santos, 2002, p. 38).

De todo modo, podemos aferir que, ao tangenciar os aspectos do Candomblé, atravessamos o conceito de religião, religiosidade e espiritualidade. Observa-se que os conceitos possuem particularidades, que este é um campo polissêmico que nem sempre agrega consignas compatíveis entre si. Dentro desse campo, o conceito do antropólogo estadunidense Clifford Geertz ([1926] 2008) colabora com o caminho desta tese, na medida em que compreende religião junto ao conceito de cultura, como um sistema cultural. O autor denota cultura como um padrão de significados transmitido historicamente, incorporado em símbolos, como acervo que gera um sistema de concepções herdadas e expressas em formas simbólicas, pelas quais nos comunicamos e desenvolvemos nossos conhecimentos e atividades em relação à vida (Geertz, [1926] 2008, p. 66).

Como aspecto da cultura, a religião por Geertz é entendida como aquela que ajusta as ações humanas a uma ordem cósmica e opera valores no plano da

experiência humana, criando implicações no cotidiano e no modo como os sujeitos organizam, comunicam e perpetuam suas atividades em relação à vida.

O autor sintetiza religião como

(1) um sistema de símbolos que atua para (2) estabelecer poderosas, penetrantes e duradouras disposições e motivações nos homens através da (3) formulação de conceitos de uma ordem de existência geral e (4) vestindo essas concepções com tal aura de fatualidade que (5) as disposições e motivações parecem singularmente realistas (Geertz, [1926] 2008, p. 66).

Essa perspectiva busca evidenciar o aspecto cultural da religião, reconhecendo nesse âmbito a perspectiva religiosa como uma forma particular de olhar a vida, como uma maneira específica de construir o mundo. Dessa forma, é possível distinguir que nem toda realização cultural é uma realização religiosa. Porém, dentro dessas realizações, cabe enxergar seus múltiplos propósitos. A experiência com o sagrado funciona para sintetizar o *ethos* de um povo, por meio do qual podemos acessar suas percepções de mundo, um modo de acomodar a vida, suas preferências morais e estéticas.

Portanto, a religiosidade manifesta no Candomblé é contexto para compreender sua perspectiva cultural, seu sistema ou complexos de símbolos. Nota-se ao conceito de Geertz, capaz de servir tanto para um indivíduo quanto para um grupo, como funções culturais destinadas à produção do *ethos* de um povo, sua visão de mundo, os termos pelos quais cada indivíduo interpreta sua experiência e organiza sua conduta (Geertz, [1926] 2008, p. 92).

Como tear conceitual, alinhamos a noção de cultura e a perspectiva da autopoiese — princípio da organização do ser vivo, vista na substancialidade das relações como compositora de rede.

O produzir do mundo é o cerne pulsante do conhecimento, e está associado às raízes mais profundas de nosso ser cognitivo, por mais sólida que nos pareça nossa experiência. E, já que essas raízes se estendem até a própria base biológica, como veremos, esse gerar se manifesta em todas as nossas ações e em todo o nosso ser. Sem dúvida se manifesta em todas aquelas ações da vida social humana em que costuma ser evidente, como no caso dos valores e preferências. Não há uma descontinuidade entre o social e o humano e suas raízes biológicas. O fenômeno do conhecer é um todo integrado, e todos os seus aspectos estão fundados sobre a mesma base (Maturana; Varela, 1995, p. 69).

Nessa tendência conceitual, a perspectiva de Bábá Pedro coopera com essa abordagem à medida que define a cultura de terreiro como um arcabouço de saberes, sustentada por um devir ancestral que orienta como essa cultura de fluxos se manifesta em cada marco espaço-temporal. Sob esse prisma, os princípios ancestrais operam diferentes sintetizações e, no corpo, formulam e reformulam aquilo que Bábá Pedro denomina subjetividade de Àṣẹ (Almeida, 2023, p. 31).

Esse aporte conceitual é identificado no trabalho dos pesquisadores do campo da psicologia Vivian Fukumasu, Lucas Rossato e Fábio Scorsolini-Comin (2021), de modo a evidenciar aspectos do conceito de religião no campo da saúde. A pesquisa apresenta como, apesar do campo de disputa e como parte do âmbito da religião, esse debate vem provocando movimentos, a exemplo da inclusão da noção de espiritualidade como um imperativo da Organização Mundial da Saúde (OMS) em 1998.

Para além da complexidade em torno dos usos e conceitos que devemos considerar, a pesquisa aponta os avanços de um conceito necessário para esta tese: a noção de ancestralidade. Ela a localiza como um aporte que aciona aspectos da cultura de terreiro, especialmente por não emanar a noção de *religare*, presente na ideia de religião. A noção de ancestralidade representa a especificidade do contexto de matriz africana, pela via da qual destaca-se sua existência como uma herança histórica, como repertório e fio condutor, de uma ética e modo de estar/ser no espaço-tempo. Sua força semântica e epistêmica é atravessada pela diáspora africana, marcada por um contexto de ameaça sociocultural provocado "pelo racismo, pela intolerância religiosa e pela própria organização de um mundo no qual essa recuperação histórica e identitária nem sempre é valorizada, mas também temida" (Cunha; Rossato; Scorsolini-Comin, 2021, p. 150). Nessa ordem, nas palavras dos autores, ratificam o lugar da ancestralidade que, por essa interpretação

[...] a ancestralidade ganharia espaço até mesmo em substituição aos termos religião, religiosidade e espiritualidade por rememorar e permitir a compreensão de que a existência individual não é apenas também uma existência coletiva, mas uma existência histórica, ancestral e que atravessa elementos macrossociais mais amplos, considerando marcadores de como as matrizes religiosas foram sendo compostas ao longo do tempo e as suas representações. O candomblé, como exemplo, é compreendido – para além de uma religião –, como um modo de vida, um modo de existir e também de resistir. A ancestralidade, nesse sentido, permitiria essa interpretação e essa possibilidade de endereçamento discursivo (Cunha; Rossato; Scorsolini-Comin, 2021, p. 150).

Essa aproximação converge com as diretrizes que o Estado brasileiro direcionou aos povos e comunidades tradicionais de matriz africana. Tanto na definição conceitual quanto no aspecto que representa enquanto avanço e intenção de implementação de políticas públicas, de defesa de direitos, salvaguarda e valorização cultural. Isso está manifesto no primeiro Plano Nacional de Desenvolvimento Sustentável dos Povos e Comunidades Tradicionais de Matriz Africana, a partir do qual define essa categoria como:

grupos que se organizam a partir dos valores civilizatórios e da cosmovisão trazidos para o país por africanos para cá trasladados durante o sistema escravista, o que possibilitou um contínuo civilizatório africano no Brasil, constituindo territórios próprios caracterizados pela vivência comunitária, pelo acolhimento e pela prestação de serviços à comunidade (Brasil, 2013, p. 12).

Compreendendo essas dimensões, esta tese, por meio do campo da literatura, memória e ensino, aciona repertórios de terreiro para (re)pensar esses campos, bem como para evidenciar as complexidades históricas relacionadas e suas dimensões de poder, o que impele o real reconhecimento e a expressão das consignas de terreiro nesse meio.

O caminho que permite esse balanço vem do corpo. E ele é escreviente. Não apenas porque escreve junto e por meio de vivências, mas porque encontra no procedimento proposto uma reflexão sobre o corpo que se aproxima do campo do Candomblé e possibilita repensar aspectos da literatura. O fazer metodológico bebe na escrevivência, na medida em que inaugura uma dimensão de corpo epistêmico e permite a proposição de uma corpo-afrografia, dependente substancialmente das relações com seu contexto ancestral. Esse corpo pode ser negro, feminino ou não; mas é, sobretudo, significado em um sistema-mundo no qual o corpo é a manutenção do movimento: mecanismo de existência filosófica, dançada, escrita em ritos, na iniciação ancestral, no alimento recebido e partilhado, no modo de andar, de se relacionar e de olhar o mundo. Corpo-percepção, oralidade, processo educativo — algo que se vive e se mantém vivo na prática, retroalimentando esse movimento.

2 MEDIAÇÕES DE ÀŞË: UMA OFERENDA ÀS RELAÇÕES ÉTNICO-RACIAIS

Ao longo desta tese, dedicaremos atenção ao campo da literatura por meio de uma abordagem interseccional. Essa perspectiva nos permite reconhecer as relações de poder que orquestram exclusões e silenciamentos de publicações e autorias subalternas, sobretudo as de pessoas negras. Destacaremos nomes e referências que ampliam o olhar sobre a genealogia da literatura e sua composição, dando ênfase ao recorte afro-brasileiro. Adentraremos também na poética e subjetividade de conteúdos literários e na produção de obras de mulheres negras, traçando um caminho para os diálogos que impulsionam nossas reflexões.

Nesse percurso, nos aproximaremos da obra de Conceição Evaristo e do conceito de escrevivência, evidenciando um modo de escrita que condensa valores ancestrais e o corpo como partícipe do processo, a partir do qual construímos um procedimento de pesquisa.

Outras aproximações conceituais, como atitude mediadora, autopoiese, círculo de afetos e performance, também são incorporadas ao longo da pesquisa. Elas formam uma teia de sentidos para uma abordagem de literatura vista através de redes textuais e subjetividades negras que moldam seu ser-existir, na convergência de grafias multidimensionais, como as produzidas por comunidades e povos de terreiro.

Neste capítulo, aprofundaremos o entendimento jurídico que perpassa as relações de povos e comunidades de terreiro, um procedimento que nos aproxima do campo da educação. O âmbito educativo também serve de apoio, conectando-nos ao processo de construção do conhecimento, especialmente no que diz respeito aos processos desenvolvidos no contexto do terreiro.

Por essa via, dedicamos atenção a um ensino não hegemônico, que articula observações diante de um processo de mediação cultural. Essa mediação fomenta pontes entre o ambiente acadêmico e as lógicas de terreiro, buscando potencializar um procedimento metodológico intercultural.

O Candomblé, uma experiência transatlântica tem sido historicamente atacado e constantemente cerceado em seu direito à existência plena. Por isso, buscamos nos aproximar de aportes jurídicos para compreender tanto os avanços da legislação quanto às dificuldades de sua aplicação, que são estritamente impulsionadas pela atuação densa e truculenta do racismo religioso em nossa sociedade.

A incursão no campo do direito não é aleatória, pois ele é um ingrediente, um sabor cosmogônico, presente na ética e nas teias que tecem a filosoficidade dessa prática. A partir desse referencial, busca-se dialogar com a comunidade Ilê Barú como um aquilombamento que transborda fronteiras. Via o âmbito da linguagem, em trabalhos com redes escolares e em espaços públicos, essa comunidade elabora modos de enfrentar o racismo religioso e atuar na valorização dos saberes ancestrais que configuram sua existência, conduzindo uma ação de mediação intercultural.

Este caminho de observação e reflexão tem como intenção localizar e expandir concepções textuais, por meio das quais nos aprofundamos nas perspectivas, repertórios e atuações do Ilê Barú.

"*Barú èbì pá mí ọ*" é a consigna que localiza essa observação na territorialidade dessa comunidade. Ela assinala nosso recorte, o movimento da nutrição, e o mote dessa aproximação, que encontra nas experiências e projetos elaborados em rede e no pertencimento à comunidade um referencial para alimentar e promover reflexões.

2.1 Racismo religioso: reexistir é um direito nosso

No âmbito da *subjetividade de terreiro*, conceito defendido por Bábá Pedro Almeida (2023) em sua dissertação de mestrado, emerge o convite para fortalecer nossas frentes de luta com os pareceres que invocam da Lei nº 10.639/03 e sua atualização, com a Lei nº 11.645/08, que tornam obrigatório o ensino da cultura e história africana, afro-brasileira e indígenas nas escolas. Apesar de completarem 21 anos de regulamentação, essas leis ainda enfrentam desafios para nutrir o ambiente escolar, acadêmico e seu entorno com perspectivas educacionais antirracistas. Diante dessa especificidade legal, torna-se pertinente dedicar atenção à atuação do racismo no contexto dos povos de terreiro, especialmente no que concerne ao racismo religioso. A pesquisa do Bábálórìṣà Sidnei Nogueira (2020) contribui com esta investigação ao distinguir intolerância religiosa e racismo religioso.

Nessa perspectiva, o autor trata de destacar que há uma luta empregada contra os saberes de uma ancestralidade negra que, nas palavras de Nogueira:

São tentativas organizadas e sistematizadas de extinguir uma estrutura mítico-africana milenar que fala sobre modos de ser, de resistir e de lutar. Quilombo epistemológico que se mantém vivo nas comunidades de terreiro,

apesar dos esforços centenários de obliteração pela cristandade (Nogueira, 2020, p. 20).

Essa agência cultural empregada para impedir a existência das culturas de terreiro, aqui entendidas sobre a sistemática e as estruturas do racismo, operam modos de aniquilar, violentar e reproduzir perspectivas excludentes e demonificantes sobre as práticas de *àse* e seus afrossentidos, configurando-se como racismo religioso na medida que

condena a origem, a existência, a relação entre uma crença e uma origem preta. O racismo não incide somente sobre pretos e pretas praticantes dessas religiões, mas sobre as origens da religião, sobre as práticas, sobre as crenças e sobre os rituais. Trata-se da alteridade condenada à não existência. Uma vez fora dos padrões hegemônicos, um conjunto de práticas culturais, valores civilizatórios e crenças não pode existir; ou pode, desde que a ideia de oposição semântica a uma cultura eleita como padrão, regular e normal seja reiteradamente fortalecida (Nogueira, 2020, p. 47).

O racismo religioso atua na geração de violências e na reprodução de tensões sociais que impedem aproximações e trocas respeitadas, definindo um lugar de inferioridade conferido pela pertença à matriz africana. A intolerância, nesse contexto, configura-se como uma fase que mascara um crime racial, cujo intuito é manter determinantes históricos que atribuem às expressões, aos valores e às crenças afrodescendentes um lugar de contínua vulnerabilidade, buscando, assim, perpetuar sua marginalização. Sob essa ótica, as violências direcionadas aos povos de terreiro sinalizam que as agressões não são motivadas apenas por questões de diferenças religiosas. Como sublinha Nogueira (2020, p. 47), sendo fruto do racismo, elas visam atacar uma “dinâmica civilizatória repleta de valores, saberes, filosofias, sistemas cosmológicos, em suma, modos de viver e existir negroafricano”.

O racismo é resultado histórico de políticas e aparatos jurídico-religiosos, de organizações sociais, que objetivam dispor de mecanismos de exploração de bens vitais necessários para o estabelecimento e a continuidade da vida sociocultural, justificado na racialização humana e em suas subjacentes hierarquias raciais. A esfera do racismo religioso, no contexto latino-americano, integra esse constructo que tem como finalidade impedir a existência e a continuidade das cosmopercepções negro africana e indígenas, uma vez que sua persistência não favorece a manutenção do sistema colonial e de seus mecanismos de exploração. O historiador cubano Carlos

Moore (2007) destaca que a Europa, herdeira e mentora da construção moderna da noção de raça, articulou com requinte ainda mais cruel as estratégias de domínio sobre os espaços geográficos, empregadas pelos árabes e greco-romanos, fomentando o subdesenvolvimento do continente africano em seu benefício próprio. Esse movimento, que aprofunda a dimensão histórica do racismo, é analisado por Moore a partir do conceito de proto-racismo, pelo qual se torna possível compreender que:

Desde a alta Idade Média, a Europa já considerava o Continente Africano como o “continente maldito”, o “refúgio de Satã”, o “berço do pecado”. Além de estar povoado de “selvagens primitivos” e de “gente canibal”, a África era o lugar de origem dos “pretos”, criados por Deus, mas amaldiçoados por ele a serem uma “raça de escravos”. Anteriormente desenvolvida pelo mundo greco-romano e árabe semita, a visão raciológica teria precedido o assalto ao “continente negro”. Inclusive, de modo significativo, até o condicionou. A consciência racial, as explicações raciológicas e a racialização do “Outro Total” teriam se constituído, assim, como elementos culturais decisivos da trama que conduz o mundo à Modernidade por meio de uma Revolução Industrial assentada nas práticas e filosofia do capitalismo (Moore, 2007, p. 215).

O historiador Moore (2007), destaca que tal qual o movimento da História, o racismo não é estático, modificando-se e moldando-se às contingências. Nesse sentido, no que concerne à luta pelo monopólio de recursos vitais, cabe compreender que, na contemporaneidade, o racismo atua no cerceamento e na restrição de recursos como o acesso à educação, aos serviços públicos, aos serviços sociais, ao poder político; no direito à representação, ao capital de financiamento; no direito à afetividade, às oportunidades de emprego, às estruturas de lazer, às imagens positivadas, aos direitos reprodutivos e contraceptivos; ao direito livre ao exercício sexual de travestis e transgêneros; e até ao direito de ser tratado equitativamente pelos tribunais de justiça, no direito de manifestação de seus credos religiosos e pelas forças incumbidas da manutenção da paz (Moore, 2007, p. 284).

A luta contra o racismo religioso possui uma trajetória extensa, desde a formulação de aspectos proto-racistas até sua fase mais devastadora, mobilizada pelo processo escravocrata. Quaisquer expressões religiosas, linguísticas e culturais de matriz africana, assim como outras práticas não ortodoxas cristãs, como as dos povos originários, foram expressamente proibidas de existir no Brasil. Essa política de extermínio e dominação é uma herança que precisa ser revisitada, no

sentido de localizar e contextualizar o constructo de violências, estatais e socioculturais, direcionadas às expressões de matriz africana. Mesmo no pós-abolição, o Código Penal brasileiro seguiu criminalizando essa existência, de modo que encontramos nos artigos nº 399 e nº 157 do Código Penal de 1890, a Lei da Vadiagem e o crime contra a saúde pública, ambos suportes que enquadravam o Candomblé e afins como manifestações ilícitas, localizadas como atentado à segurança e à ordem pública.

No decorrer da promulgação da Constituição de 1891, observa-se um estado que oficializa a liberdade de culto, mas também autoriza sua intervenção para promover o que julgasse pertinente como manutenção da ordem pública e dos bons costumes. Outro elemento jurídico que evidência os modos operandi do Estado, aparelhado para coibir e cercear aquilombamentos negros pode ser identificada no manejo da Delegacia de Jogos e Bons Costumes, responsável por emitir alvarás pagos pelas comunidades de terreiro que buscavam assegurar a realização de seus ritos. Na Bahia, essa delegacia atuou até meados de 1976.

A necessidade de alvarás é uma prática que busca fragmentar e fragilizar essas organizações, forçando, inclusive, a manutenção de conflitos e disparidades entre as comunidades de terreiro, diferenciando-as entre as que conseguem, com muito esforço, enquadrar-se nas normativas da lei, frente às que, por aspectos históricos das desigualdades, não alcançam tal mecanismo. Essa prática antiga segue na atualidade, de modo que cerceia a existência e a continuidade dessa matriz religiosa e de seu arcabouço cosmogônico. Esse ponto, apesar de não ser aprofundado nesta oportunidade, é necessário ser identificado e exposto como um mecanismo do racismo religioso, respaldado na contrariedade do emprego estatal que não garante a liberdade de culto e credo, quando reivindica ou multa casas de Axé sob essa consigna.

Os avanços que chegam em forma de leis, pesquisas acadêmicas, temas de novelas, filmes ou na retificação das escolas de samba com enredos centrados na tradição dos terreiros que por via de regra as fundam, estão conectados com uma cotidiana luta para manter viva e nutrida essa existência cultural afrodescendente. Apesar da resistência cotidiana, o contexto de violência e ataques seguem fortes e organizados. Desse modo, o âmbito legislativo e estatal, historicamente instrumento

de opressão e violência, ainda é palco de lutas que buscam a defesa e a garantia do nosso direito de existir.

Sobre os avanços históricos assinalados por meio de marcos legais, destaco os presentes na Constituição de 1891, que garante o direito à liberdade de culto; a Constituição de 1988, que versa sobre a criminalização do racismo; e, no mesmo ano, a criação da Fundação Palmares. De todo modo, é possível afirmar que são recentes os instrumentos legais que tratam de promover a cidadania das populações de *Àșe* e de suas comunidades, como fica evidente que, apesar do marco constitucional de 1988, só em 2007 o Brasil regulamentou uma política pública que inclui a categoria povos de terreiro. Esta, por sua vez, é fruto do termo firmado em 2002 pelo Estado brasileiro com a Convenção nº 169 da OIT (Organização Internacional do Trabalho), formulada em 1989, dentro da qual o estado se compromete a defender os direitos de povos indígenas e tribais (conceito manejado pela OIT que carece de problematização)⁵. Frente a esse compromisso internacional, o Estado brasileiro respalda a implementação de uma normativa que envolve o segmento do terreiro, como povos e comunidades tradicionais, junto com outras 27 categorias definidas pelo Decreto nº 6.040/07, como

grupos culturalmente diferenciados e que se reconhecem como tais, que possuem formas próprias de organização social, que ocupam e usam territórios e recursos naturais como condição para sua reprodução cultural, social, religiosa, ancestral e econômica, utilizando conhecimentos, inovações e práticas gerados e transmitidos pela tradição (Brasil, 2007, art 3º, I).

Por meio deste decreto, observa-se o primeiro registro estatal com previsão de formulação de um plano nacional de desenvolvimento sustentável que reconhece a necessidade de valorizarmos povos e comunidades tradicionais, incluindo as comunidades de terreiro. Os avanços prosseguiram com a regulamentação das Leis nº 10.639/2003 e sua atualização com a Lei nº 11.645/08, que regulamentam o ensino da história da África, afro-brasileira e dos povos indígenas no ambiente escolar (já citadas anteriormente), e com a Lei nº 12.288/2010, que institui o Estatuto da

⁵ Tal conceito opera uma lógica positivista e evolucionista entre modos e organizações culturais, de modo que concede a povos e comunidades tradicionais um valor rudimentar e inferior, em detrimento e em comparação às práticas culturais, ditas modernas e eurocentradas, que nesta lógica, representam a evolução da organização humana.

Igualdade Racial, base que norteia pesquisas, implementação de políticas, a lei de cotas e afins.

Cabe também citar a formulação do primeiro Plano Nacional de Desenvolvimento Sustentável dos Povos e Comunidades Tradicionais de Matriz Africana, publicado em 2013, já mencionado na introdução da pesquisa. Após o golpe sofrido pelo governo de Dilma Rousseff, houve um vácuo na implementação e nos avanços de políticas em prol dos direitos sociais para povos e comunidades de terreiro. Na contramão, cresceram os discursos de ódio e os ataques contra os povos de terreiro, tanto por parte do Estado e seus representantes, quanto por grupos extremistas alinhados a essa lógica, como os neopentecostais e organizações da extrema-direita.

Recentemente, é possível citar novos avanços com as políticas do presidente Luís Inácio Lula da Silva, expressas, por exemplo, na criação do Ministério da Igualdade Racial e na Lei nº 14.519/2023, que institui o dia 21 de março como Dia Nacional das Tradições de Raízes de Matrizes Africanas e Nações do Candomblé; ou na Lei nº 14.532/2023, sancionada pelo presidente Lula, que equipara o crime de injúria racial ao de racismo, além de outras datas e ações não citadas aqui. Tais referências legislativas precisam ser entendidas como conquistas de movimentos ancestrais. Porém, não impedem a ocorrência de violências e a dificuldade na garantia de direitos constitucionais para povos de terreiro.

Quando se reflete sobre o ensino para as relações étnico-raciais, tem-se como aporte a Lei nº 10.639/2003 e sua atualização em 2008, que incluem o ensino da história e cultura indígena. No aspecto específico das religiões de matriz africana, o ensino religioso, atualmente como disciplina optativa, poderia ser um instrumento de apoio. Contudo, na prática, as pesquisas demonstram que este tema, independentemente da disciplina, é o mais delicado de ser inserido nas salas de aula.

A religião é o quesito mais difícil de ser implementado, tendo em vista que desde os primórdios a religião de matriz africana sempre ter sido satanizada e isso é reforçado por meio dos livros e conteúdos colocados à disposição dos educandos (Araújo; Bernardo, 2014). Não obstante toda negatividade que recai sobre as concepções religiosas ligadas aos africanos, os livros didáticos não cumprem com as determinações do Plano Nacional do Livro Didático (Conceição, 2016, p. 121).

A escola pode ser um instrumento de perpetuação do racismo, assim como pode operar transformações e defender a diversidade, incluindo aquelas regulamentadas pelas diretrizes do ensino nacional. Sobre o que propõe a Lei nº 10.639/03, a professora Petronilha Beatriz Gonçalves (Brasil, 2004), autora do parecer que a regulamenta, destaca que a normativa não se destina a mudar o foco de uma educação de raiz europeia para uma de raiz africana, mas sim a promover espaços de democratização da história e de reestruturação dos processos subjetivos, dilatando e envolvendo outros campos das memórias coletivas como meio de ampliar espaços e existências.

A importância da lei de diretrizes educacionais voltada para as relações étnico-raciais está presente no livro “Alimento: Direito Sagrado – Pesquisa Socioeconômica e Cultural de Povos e Comunidades Tradicionais de Terreiros”, publicado pelo Ministério do Desenvolvimento Social e Combate à Fome em 2011. A obra reforça a relevância das relações étnico-raciais e dos povos de terreiro como partícipes de sua implementação, como substância da lei, e isso pode ser destacado no trecho seguinte.

Contudo, podemos sugerir aqui duas políticas específicas de inclusão dos sábios e sábias do povo de santo no sistema educativo, fundamental e superior. Por um lado, dar aos líderes religiosos dos terreiros de matriz africana o protagonismo principal nos cursos, previstos na Lei nº 11.465/2008 (que substituiu a Lei nº 10.639/2003), de História da África e Cultura Afro-Brasileira. Essa política permitirá que sejam os maiores especialistas nas religiões de matriz africana – a saber, os babalaôs, pais e mães de santo – que ensinem aos jovens de todo o país, no ensino fundamental e médio, as bases da cosmologia e do modo de vida próprio do povo de santo. Poderíamos também inserir os sábios e sábias dos terreiros no projeto Encontro de Saberes desenvolvido sob nossa coordenação, desde 2010, na Universidade de Brasília (UnB), com a finalidade de trazer mestres tradicionais na qualidade de professores da cátedra “Artes e Saberes dos Mestres Tradicionais”. Seria importante que, além da UnB, as universidades federais das cidades centrais para as religiões de matriz africana (como as da Bahia, de Minas Gerais, de Pernambuco, do Maranhão, do Pará, do Rio Grande do Sul, entre outras) ofertassem o curso de Encontro de Saberes, privilegiando os mestres e mestras dos terreiros tradicionais para que eles fossem os professores dessa disciplina inovadora e inclusiva (Brasil, 2011, p. 39).

Nessa perspectiva, a Lei nº 10.639/2003 e sua atualização apresenta a ampliação de referências e valores sociais, incluindo entre eles as religiões de matriz africana e seus agentes como parte necessária desse processo de ensino. Reconhece-os como detentores do direito ao reconhecimento histórico de suas contribuições e de imagens positivas, tanto para a promoção do respeito entre seus

pares quanto para a comunidade escolar que necessita acessar essas referências culturais. O objetivo é compreender seus valores, lutas e contribuições histórico-sociais, as quais colaboram com a formulação da sociedade brasileira contemporânea e seu futuro.

É notório o papel que os intelectuais desempenham frente às relações sociais. Sendo assim, o compromisso da classe com a mudança e com o combate aos privilégios movimentados pela sistemática racista precisa acompanhar a necessidade de transformação das pesquisas, dos pares, das grades curriculares e afins. Tocar no cerne dessas relações de poder é parte de um movimento que se pretende de fato antirracista. Nesse aspecto, esta pesquisa também é um convite para que o Ministério da Educação, junto às pró-reitorias de ensino, pesquisa e extensão, reformule seus cursos e perspectivas educacionais, a fim de estimular um ensino de fato antirracista e alinhado às orientações da Lei nº 11.645/08, especialmente em seu Art. 1º:

Art. 1º - A presente Resolução institui Diretrizes Curriculares Nacionais para a Educação das Relações Étnico-Raciais e para o Ensino de História e Cultura Afro-Brasileira e Africana, a serem observadas pelas instituições de ensino de Educação Básica, nos níveis de Educação Infantil, Ensino Fundamental, Educação Média, Educação de Jovens e Adultos, bem como na **Educação Superior**, em especial no que se refere à formação inicial e continuada de professores, necessariamente quanto à Educação das Relações Étnico-Raciais (Brasil, 2004).

A lei, como reitera o trecho citado, também indica que o ensino superior inclua essas diretrizes em suas formulações curriculares. Outro aspecto da lei que, todavia, não encontra grandes avanços dentro da estrutura acadêmica. São mais de 21 anos de implementação das diretrizes; imaginemos quantas turmas do âmbito das licenciaturas, bem como bacharelados e afins, poderiam estar hoje capacitadas para aplicar um ensino voltado às relações étnico-raciais. Muito pelo contrário, as grades dos cursos pouco expressam essa necessidade transversal e multidisciplinar de um ensino, pesquisa e prática antirracista.

Nesse aspecto, é fundamental compreender o papel das universidades, considerando, assim como Carlos Moore (2007) sublinha, que o estabelecimento do racismo no cerne da modernidade não foi por acaso edificado precisamente nos meios acadêmicos, entre os séculos XVII e XX. A estas produções incumbem-se atualmente as teses revisionistas e os posicionamentos “teórico-científicos” capazes de promover

a banalização e a trivialização da escravização racial e do racismo em geral (Moore, 2007, p. 29).

As elucubrações sobre a “democracia racial”, a “raça cósmica”, as “relações plásticas” e a “mestiçagem generalizada” surgiram justamente do mundo acadêmico-intelectual. Antropólogos, sociólogos, historiadores, etnólogos, psicólogos, economistas e filósofos aturam como os grandes sustentáculos conceituais daquelas arquiteturas teóricas que alicerçaram o racismo ideologicamente. Ainda hoje, protegidos por um discurso circunstancialmente “liberal”, esses mesmos teóricos da desigualdade e das iniquidades sociorraciais se mantêm à frente das campanhas tendentes a deslegitimar qualquer ofensiva séria contra o edifício globalizado da opressão racial (Moore, 2007, p. 29).

É evidente que, dentro das universidades, há pesquisadores insurgentes que, com muito esforço — ou mesmo dentro dos limites das engessadas relações de poder que nelas operam — têm sistematizado ações de aquilombamento e práticas antirracistas. A política de reconhecimento e instituição de mestres tradicionais pelo projeto Encontro dos Saberes, citada anteriormente na publicação do livro “Alimento Direito Sagrado”, é uma dessas ações. Ela dialoga intimamente com as diretrizes do ensino das relações étnico-raciais, especialmente ao fomentar e viabilizar a circulação de mestres e mestras em espaços de ensino universitário de forma financiada.

Contudo, como não poderia deixar de ser, considerando que a universidade constitui uma das grandes estruturas de perpetuação do racismo, trata-se de uma política que ainda engatinha, a muito custo, para conquistar espaço e estrutura. Cabe mencionar que a UnB foi precursora dessa política em âmbito nacional e que, mais recentemente, no estado do Paraná, a UNILA aprovou seu plano de implementação.

Por fim, é importante destacar que essa política educacional, ao fomentar e reconhecer o conhecimento de mestres e mestras tradicionais — entre eles, os de terreiro — se articula diretamente com as diretrizes do ensino das relações étnico-raciais, especialmente no que estabelece o parecer a seguir.

O ensino de História Afro-Brasileira abrangerá, entre outros conteúdos, iniciativas e organizações negras, incluindo a história dos quilombos, a começar pelo de Palmares, e de remanescentes de quilombos, que têm contribuído para o desenvolvimento de comunidades, bairros, localidades, municípios, regiões (exemplos: associações negras recreativas, culturais, educativas, artísticas, de assistência, de pesquisa, irmandades religiosas, grupos do Movimento Negro). Será dado destaque a acontecimentos e realizações próprias de cada região e localidade (Brasil, 2004).

Com tais destaques, podemos compreender que a Lei nº 10.639/2003 e sua atualização, para além de dispor de diretrizes junto ao ensino estatal, incluem processos de ensino não formal, espaços de resistência negra e a positivação das práticas de matriz africana como necessários para a construção de relações sociais democráticas e inclusivas. A perspectiva da professora Joanice Conceição (2016) reitera essa consigna na medida em que considera os espaços sagrados de matriz africana como lugares de história e resistência. O desafio que se coloca hoje, como destaca Conceição (2016), é saber quais as concepções, “os conteúdos e as metodologias que podem promover a equidade entre os povos a fim de extinguir a discriminação racial” (Conceição, 2016, p. 121) que, dentre outros males, promove o racismo religioso.

Cabe destacar que a universidade vem sofrendo expressivas transformações, no aspecto histórico dessa conjuntura, especialmente no tocante ao movimento provocado pela implementação das políticas de cotas raciais de ingresso. Há uma presença de acadêmicos negros, indígenas e periféricos que vêm reivindicando outras referências, outras perspectivas, objetos de análise e formulações. Os núcleos de pesquisa, os NEABs, de forma muito localizada, têm encontrado espaço para à promoção de uma prática científica e epistêmica que carece ser abraçada de forma interseccional e transversal pelas universidades. Mas ainda é pouco. Precisamos tanto de professores licenciados, preparados para o exercício da lei nas escolas e nas universidades, quanto de engenheiros, médicos e biólogos atentos à perspectiva étnico-racial, um movimento que toca em estruturas mais enrijecidas. Mas é necessário, considerando, a título de exemplo, que essa sistemática seja articulada na dimensão do racismo ambiental, no campo da saúde, do direito, da segurança pública e afins, ou seja, o combate ao racismo não cabe a um âmbito disciplinar específico. Para tanto, não é desproporcional reiterar que é necessário uma atuação multidisciplinar, transversal e antirracista dentro de diferentes âmbitos do ensino.

Em conclusão, tomo as leis como resultado de processos, disputas e construções coletivas, na consciência de que são recentes seus aparatos no aspecto de defender o direito da população de terreiro/negra, mas que elas expressam memórias e lutas antigas. É necessário dimensionar que os avanços legais na prática não impedem que o racismo siga promovendo violências, vítimas e crimes, e não impediram que as religiões de matriz africana sejam os principais alvos de crimes

contra religiões, conforme apontam pesquisas do Ministério dos Direitos Humanos e da Cidadania (2024). A legislação vigente, por exemplo, muito menos assegurou o direito de existência da Iyalòrisá, líder da comunidade quilombola de Simões Filho, Mãe Bernadete, brutalmente assassinada em 2023. Nem que o nosso terreiro, o Ilê Baru, como outros em Foz do Iguaçu, sigam sofrendo com ataques e perseguições. Mas, os instrumentos legislativos, além de evidenciarem as imensas lacunas históricas a serem superadas, conferem instrumentos de luta e assinalam que há direitos que precisam urgentemente serem assegurados pelo Estado, tal como seu princípio constitucional elementar ser efetivo, no sentido de garantir a liberdade de culto e credo no território nacional.

Neste caminho, reeducar para as relações étnico-raciais no Brasil é um movimento que, de acordo com Petronilha Beatriz Gonçalves e Silva (2013), faz emergir as dores e os medos que têm sido gerados historicamente pelo racismo e pelas desigualdades, de forma que o sucesso de alguns poucos é configurado sob a marginalização e manutenção de desigualdades impostas a outros. A educação é um dos instrumentos que nos permitem projetar o tipo de sociedade que queremos construir. Como campo de atuação das práticas e organizações de terreiro, expressam um canal de construção e projeção de anseios ancestrais.

2.2 Aut mediação — um convite ao ensino das relações étnico-raciais

Na perspectiva de sintetizar elementos fundamentais para a cadência desta pesquisa — e em diálogo com a Lei nº 10.639/03 e suas atualizações — dedico atenção ao entendimento dos processos de ensino-aprendizagem de terreiro, por meio do movimento escreviente. Esse fazer reforça a centralidade dos movimentos negros, em especial dos terreiros, e de sua atuação tanto dentro quanto fora dos processos educacionais, formais ou não. Assim, esse percurso se desdobra como política interdisciplinar que necessita ser efetiva em diferentes frentes de construção de sentido e de memória social.

Ao passo que acessamos um suporte legal que estabelece a educação para as relações étnico-raciais como um instrumento de reconstrução social — o que, nessa medida, inclusive, justifica esta e outras pesquisas congêneres — encontro uma

territorialidade para calçar e compartilhar algumas experiências como parte desse cenário, tendo a vivência de terreiro e sua cosmopercepção como guia.

A tecnologia de terreiro é tão complexa e inter-relacionada que dispõe de um modo histórico de promover e organizar o encontro entre africanidades, de defender a existência desses povos, de assegurar um lugar de acolhimento, de valorização ancestral, de continuidade e (re)ambientalização de valores e perspectivas diaspóricas. Esse movimento é mais que uma prática de resistência: é uma tecnologia ancestral. Nesse contexto de perceber, ser e estar no mundo disposto pelo Candomblé, emergem experiências de ensino-aprendizagem que têm no corpo o lugar de manutenção de saberes e de encontro ancestral.

Sobre a perspectiva do corpo no candomblé, Bàbá Pedro (2019) sublinha que este “acaba por desenvolver uma técnica de partilha de informações através da confluência horizontal entre diversas ordens das linguagens” (Almeida, 2019, p. 163). Desse lugar de corpo confluyente de linguagens, partilhas, práticas e experiência multidimensional, localiza-se a oportunidade de destacar aspectos da cultura de terreiro, considerando suas relações com o alimento.

O alimento, aqui, é um aspecto de linguagem, parte de uma operação fundamentada na inter-relação horizontal com outros elementos, como a dança, o canto, os silêncios, os toques dos atabaques, os valores ritualísticos e afins. Apesar da proposição privilegiar um aspecto dessa teia compositiva de *Àṣẹ*, é necessário compreender sua relação substancial com esse todo, mantendo a lógica do arranjo, sem que esse recorte coopere em favor de perspectivas dicotômicas e cartesianas sobre o tema.

De todo modo, é possível afirmar que a experiência de terreiro fundamentalmente irá envolver a presença do alimento como parte dessa tecnologia corporal multidimensional de tecer conhecimento, nutrição, relações, afetos e continuidade. Dentro do qual o alimento pode apresentar-se como palavra, som, dança. Todas essas dimensões são consideradas modos de nutrição de terreiro. Isso não diminui a importância e a expressão da materialidade do alimento nesse contexto, mas retifica a complexidade dessa teia alimentar. Não é à toa que a paixão da minha mãe de santo é cozinhar. E diga-se de passagem: quem já provou o Acarajé da mãe Edna, o “Tem tempero no meu quintal” e os “Sabores da Edna” — iniciativas culturais e alimentares desenvolvidas sob sua liderança — compreende como esse amor

expressa um conhecimento vasto sobre culinária, história, tecnologia ancestral negra e empreendedorismo.

Sobre esse repertório cultural que trata de receber pessoas e partilhar alimento, que reza a pipoca, que despacha água, padê, que colhe folha e prepara banho, pra se fortalecer com sua energia, que come com as mãos, que deita pra ser alimentado pelos repertórios ancestrais, que comunica anseios e preces via sabores e receitas, que tem no imolar de animais um modo de louvar a vida e assegurar processos de segurança alimentar, é que assento motivos para escrever. Como caminho de reflexão e condução de um modo de vida, a agência ancestral apresenta-se como fio condutor, junto do qual adentro o contexto que tece a especificidade em diálogo nesta tese.

Dos encontros que costuram esta pesquisa, vale destacar que sou na estrada de um povo que encontrou nas águas do rio Paraná, nos braços que abastecem seus trajetos e em um paredão que retém suas águas, o lago de Itaipu, um lugar para reescrever história tradicional. Numa perspectiva viva e em transformação, o tradicional apresenta-se como uma configuração sociocultural, que dispõe de um modo de vida de biointeração (Santos, 2023), intimamente estabelecido na relação com os aspectos da natureza que o compõem e sua diversidade. Na beira do lago de Itaipu, reservatório da Usina Binacional de Itaipu, que antes reunia diferentes rios, nascentes e caminhos das águas, apresento minha família como condutora de uma perspectiva de mundo que sobrevive na relação que estabelece com as águas e com suas fontes de alimento. Como parte de uma família de pescadores, aprendi que o alimento é uma necessidade, mas também um modo de luta e cuidado, pois é assim que meus pais ensinam o valor da pesca e da aquicultura familiar entre suas filhas.

No percurso das letras, carrego o cheiro do peixe que me preenche quando trabalho com minha família, da trajetória acumulada com esse contexto e da vivência à beira do lago. A força nos braços de quem não temem a luta e a sutileza necessária para adoçar a vida são heranças de mãe e dos grandes tachos de cocada que fazia junto dela. São memórias produzidas em conjunto ao alimento como fonte de vida e subsistência familiar.

Como iniciada no Candomblé, sou Dòfónítíná de Òsányìn, nome que localiza minha embarcação iniciática, vivida no Ilê Baru. A iniciação de Iyawos acontece via a noção de barco. A embarcação ancestral pode ser realizada junto a outros pares e,

na medida em que é composta por mais de uma pessoa, cada qual ganha um nome que localiza seu lugar no barco, começando por Dòfòno(a), Dòfónítíná, Fomo, Fomotinho, Gamo, Gamotinho, na nossa família, pode chegar até Vimo e Vimotinho.

A ordem que ocupamos dentro do barco conta sobre a relação ancestral que possuímos, em conexão com os fundamentos da casa e afins. Esta denominação é parte da nossa história, que passamos a carregar e nutrir em nosso caminho. Há nesse processo um momento de apresentação desses pares junto à comunidade e o compartilhamento do nome ancestral que cada qual passa a ter, por via do processo iniciático. No contexto histórico, receber um nome de origem ancestral foi algo negado aos africanos escravizados e indígenas, que eram batizados e renomeados por critérios eurocêntricos. Esse processo de violência aniquila um direito à existência e à relação. Ser iniciado, nesse sentido, é ganhar uma família, pertencimento, um nome, um reconhecimento comunitário, negado estrategicamente pelo sistema colonial, que separava etnias, famílias, falantes da mesma língua, ou seja, que operava modos minuciosos de fragilizar a subjetividade, a intersubjetividade e a organização dos africanos escravizados.

Nesse sentido, entrar nessa barca é um caminho de reconstrução histórica, um arranjo tecido por tecnologias ancestrais que estabelecem conexões com suas matrizes africanas, com seu contexto e articula meios de reorganização sociocultural e política, complexa e atenta às necessidades de manutenção de sua episteme de Àșe e ao contexto diaspórico. Ser iniciada no Candomblé apresenta-se como uma possibilidade alimentar, no sentido de que somos preparados e oportunizados a sermos nutridos de forças e repertórios ancestrais, que potencializam nossas relações e existência. Desse processo, encontra-se uma referência de prática alimentar ancestral, multidimensional, fonte de saber, luta e afeto. É desses lugares de aquilombamento que surge a vontade de tecer pesquisa sobre as práticas alimentares e os fazeres culturais de terreiro.

Tanto na graduação quanto no mestrado, dediquei atenção para compreender e dialogar com o contexto histórico e fronteiriço da cultura de matriz africana, primeiro por meio de uma montagem cênica, Terra Vermelha (2016), e depois estudando práticas femininas negras, a partir da proposição de escrevivência (Evaristo, 2006) como metodologia de pesquisa. É nesse processo de aprendizado, da trajetória acadêmica e de produção cultural atrelada ao curso das práticas de matriz africana e

das relações étnico-raciais, do contexto familiar da pesca, do aprofundamento e vivência de terreiro e do estímulo recebido junto à comunidade, que essa pesquisa foi ganhando um outro corpo.

Nesse processo, a vontade inicial de realizar uma prática cênica, como parte da pesquisa, foi ocupada pelo contexto e pelas necessidades latentes da comunidade. Essas mudanças foram fruto das relações provocadas tanto pelas urgências e debilidades da (pós)pandemia COVID-19, quanto por processos de pertencimento que potencializaram as experiências elaboradas no Ilê Barú como fonte de pesquisa. Desse movimento, a perspectiva das oralituras, das corporalidades e das grafias de terreiro, vista junto das dimensões multissensoriais do alimento, incorpora um fundamento conceitual que nutre essa pesquisa.

Como uma prática de mediação cultural, atravesso essa experiência junto a um modo de vida tecido na poética dos sabores, no encontro de elementos tanto ritualísticos quanto, fundamentalmente, daqueles presentes nos desdobramentos éticos e conceituais que ganham lugar dentro da prática da comunidade de terreiro e/ou em releituras que estabelecem pontes interculturais.

Quando entro no terreiro, caminho por um fazer-existir que dedica espaço e tempo para reverenciar seus mais velhos, que são pessoas, histórias, assentamentos, partes integrantes e relacionais que operam signos de *Àṣẹ*. Em um movimento denominado “bater cabeça”, reverencio o *Àṣẹ* plantado na casa, que conecta trajetórias e pertencimentos da família, em um movimento conectado a *Mojúbà*, um modo de terreiro de acionar respeito e reconhecimento aos que vieram antes.

Figura 6 – Bater cabeça



Fonte: arquivo Ilê Baru.

A imagem anterior registra esse ato de reverência, comum na prática de terreiro. Gesto este que pode ser prestado a espaços, objetos-assentamentos, pessoas, todos estes abastecidos por conexões ancestrais e por valores que demarcam a importância destes frente a seus pares e comunidade. Prestar respeitos e saudar quem veio antes é um fundamento dessa cultura, e o fazemos com festas, oferendas, toques, cânticos, danças, em atos que configuram modos de saudar a memória ancestral que plantou Àṣẹ, abriu caminhos e que segue oferecendo o elo de continuidade.

Esse fundamento pode ser conferido em gestos que buscam o chão pra registrar o seu respeito, o movimento conduzido pelo “bater cabeça” é um modo de (re)alimentar referências, cada qual o faz com movimentos específicos, de acordo com seus princípios ancestrais, um certo grupo pode girar o corpo para um lado ou outro, esticar o corpo todo no chão, alguns relam a barriga ou não no chão. Cada movimento

é repassado e ensinado de acordo com o pertencimento particular de cada pessoa, da sua idade, da sua referência para a comunidade e afins.

O chão do meu terreiro é sagrado. É assentamento de trajetos ancestrais, é morada de circularidade, é registro de ritos, encontros e referências históricas. É direito desse chão (re)existir, acolher seu povo e seus modos de conexões.

Quando falamos de terreiro, falamos de experiências familiares. E o sentido familiar é amplo e complexo. Por isso, dedicar atenção para pensar o específico não é apenas um elemento necessário para o recorte de pesquisa, mas diz respeito a uma lógica na qual, apesar de entendermos que ritos e práticas seguem a hierarquia da tradição herdada, em cada casa, em cada família, esse fazer corresponde às condutas e condições de seu ciclo.

Nessa interface de diálogo é que risco um lugar de pertencimento junto a uma casa de Àșe que condensa diferentes práticas, como a de umbanda, suas raízes na Angola, uma caminhada de obrigações e Àșe nutrido que conecta o Ilê Baru ao Àșe da casa Òșùmàrè, localizado na Bahia; de uma subjetividade acolhida e alimentada por uma comunidade de terreiro. Assim sendo, como sublinha Bàbá Pedro, expressa um modo de ocupar o espaço-tempo para a adoção de Àșe, entendido como “paradigma norteador das percepções e ações desses indivíduos em seus ambientes” (Almeida, 2023, p. 35).

Desse lugar de fundamento, a subjetividade de terreiro é compreendida como aquela que materializa a corporeidade do agente desta cultura, tal como

[...] tem se desenvolvido em meio a ocupação de espaços de transmissão dos saberes e mediação das práticas de ensino/aprendizagem, além de estarem cada vez mais a cabo da representação do Candomblé em espaços de ações culturais, sociais e políticas. Dentro e fora do terreiro, o Candomblé cria corpo (Almeida, 2023, p. 24).

A partir de uma trajetória miúda, trazendo aspectos das vivências de Àșe, destaco a presença do alimento na perspectiva de compreender processos de ensino-aprendizagem, a partir da intersecção das relações alimentares de terreiro e da noção de escrevivência. Como parte desse círculo, algumas memórias e experiências entraram nessa composição, pensadas como parte de um trajeto que busca destacar princípios epistêmicos da cosmopercepção de terreiro. Depois, caminharemos por ciclos de pesquisa que reiteram o valor civilizatório nagô por meio de aspectos de suas

práticas alimentares, não em si mesmas, mas como elemento que condensa um campo multidimensional e as interrelações de Àṣẹ.

2.2.1 Bori – reflorestando percepções e relações

O alimento é a condução dessa aproximação. Ele oferece espaço para compreendermos os modos de existência da comunidade e expressa as especificidades da casa, funcionando como parte de um processo que conecta experiências, servindo como canal de nutrição e fortalecimento coletivo. E é desse lugar de troca, posituação e construção coletiva que direciono atenção para um rito que marcou minha caminhada no Àṣẹ. E que, sobretudo, permite acionar memórias afetivas para promover diálogos e transitoriedades no âmbito das relações étnico-raciais.

Há no terreiro um rito que trata de tocar no mais íntimo de cada ser. Este rito leva o nome de Bori e é uma ritualística, uma tecnologia ancestral que se comunica com Orí — nossa divindade individual, consciência, destino — para, de modo geral, comunicar cuidado e posituação de caminhos.

Orí, dimensionada pela perspectiva do candomblé, é mais que sua tradução literal do iorubá: cabeça. É um modo de compreensão, de acessar alimento-nutrição, de cultivar modos de cuidado e de conexão ancestral (memória, tempo-espaço). Orí é também divindade individual, como explica Bàbá Pedro Almeida (2019):

Para estar no Àiyé, os indivíduos escolhem sua Orí, identidade natural de cada pessoa. Desse ponto em diante virão os processos de fecundação, gestação e nascimento, esse último sendo o momento que uma das diversas divindades reconhece naquele indivíduo, descendência ou semelhança em suas energias. Fato que potencialmente a tornará “filha” daquele determinado Òrìṣà (Almeida, 2019, p. 40).

Bori é um procedimento acionado enquanto espaço de reconstituição e valorização de subjetividades, tantas vezes feridas pela colonialidade e pelas desigualdades sociais. É uma tecnologia ancestral de terreiro, aberta a diferentes vínculos de cuidado. Esse rito é aqui acessado, não de modo aleatório, mas como consigna que fortalece esse trajeto em pesquisa, que busca evidenciar a cosmopercepção de terreiro e acionar as maneiras com as quais o alimento estabelece um sistema de valor cultural — uma relação de grafia dessas perspectivas,

para além de suas consignas rituais, tanto dentro da cultura quanto, fundamentalmente, para pensarmos as relações étnico-raciais e sua articulação no campo das linguagens.

Para realizar esse movimento de diálogo, busco a ritualística do Bori como uma das aberturas mais acessíveis à sociedade em geral, e que possui um valor de fortalecimento ético, subjetivo e emocional, uma analogia nutricional dos modos de cuidado ancestral e comunitário que são articulados dentro do terreiro.

O Bori, por via de regra, é um ritual que pode ser feito por pessoas iniciadas ou não ao culto do *Òrìṣà*, sendo um dos rituais mais amplos dentro do candomblé. Fundamental para processos iniciáticos, mas não restrito a eles. Um Bori sinaliza um processo de cuidado e fortalecimento dentro da condução iniciática, relacionado ao fato de que *Orí*, representante de nossa divindade particular, é o caminho que tece as possibilidades para mantermos uma relação frutífera com o *Òrìṣà* que nos rege, com nosso destino em geral. Mas o Bori é um rito de acesso amplo, realizado em pessoas que precisam de cuidado, e que não necessariamente se consideram partícipes do Candomblé, ou que almejam aprofundar vínculos.

Nesta circularidade ancestral alimentar *Orí* é um modo de invocar um caminho de equilíbrio, de fortalecimento espiritual, de reforçar uma conduta ética, uma consciência do poder e da responsabilidade que temos junto a *Orí*, de aproveitar e colher o *Àṣẹ* que é nutrido em nossos caminhos. *Orí* é uma divindade de fundamental importância na nossa vida. Aprendemos dentro de uma casa de Candomblé que há diferentes tipos de Bori, como também o quanto precisamos estar alimentando nosso *Orí* cotidianamente para termos saúde emocional, sabedoria para tomarmos decisões e viver em comunidade.

Na vivência do Bori, encontramos o momento mais oportuno para pedir ou agradecer a paciência dos nossos mais velhos. No rito do Bori, os presentes não apenas cantam, dançam e partilham alimento, mas também emanam palavras de fortalecimento, reconhecimento e valorização ao borizado. No Bori da nossa mãe de santo, por exemplo, os pedidos envolvem que seu *Orí* a torne paciente e lhe dê força para lidar com as dificuldades de seus filhos. Esses pedidos ocorrem em momentos de descontração, mas, de modo geral, o Bori é emotivo e de grande valor para a comunidade. Especialmente quando realizado para um mais velho, ele reúne a consigna de agradecer a existência dessas personalidades, de desejar que seu *Orí*

seja permeado pelas melhores intenções, oferecendo proteção e sabedoria para que essas referências permaneçam fortes, inspirando a continuidade da comunidade de Àṣẹ — que encontrem os melhores caminhos, realizações e felicidade, e que sigam sendo pessoas melhores.

O alimento servido a Orí nesta ritualística é cuidadosamente selecionado, relaciona-se com o tipo de força que se deseja invocar naquele momento, com o que a pessoa precisa e está pronta para absorver. Essas escolhas manifestam as relações com as divindades que possuem a força de moldar, cuidar, tratar e fortalecer Orí. Normalmente encontramos um alimento protagonista dessa festa: a canjica, que representa um alimento com grande capacidade de trazer e comunicar tranquilidade, equilíbrio emocional e paz.

O Bori também é alimentado por palavras, cantigas, toques, danças, pessoas, silêncios e folhas. É necessário esse conjunto relacional de linguagens para a condução do Àṣẹ e, por essa via, cabe destacar como a perspectiva do que é alimento junto à comunidade de terreiro é ampla e dependente dessas manifestações horizontalizadas.

O alimento sinaliza uma história ancestral que, na composição desse arranjo, desenha os sabores e os percursos que guiam Orí por caminhos de fortalecimento. O alimento, na relação com a palavra, com as cantigas, com os segredos e consignas manejados pelos mais velhos, é parte desse convite ancestral, onde ofertamos uma mesa farta de alimento para exaltar a existência de Orí, e, nessa intersecção de elementos, alimentar essa presença com esses Àṣẹs.

Busco o Bori como rito que trata de alimentar nossa ancestralidade, de invocar uma sapiência forte, equilibrada e próspera, tanto pelo que significa em relação às perspectivas alimentares de povos de terreiro, quanto como modo e elo que identifica, como aponta o ditado iorubá que: “Èṣù matou um pássaro ontem com a pedra que jogou hoje”. Esse dito é condutor desta pesquisa, na medida em que o Bori é acionado como provocador de sentido quando Dona Márcia interrompeu meu processo de pesquisa para um desabafo. Lembro do momento em que ela — minha mãe, Dona Márcia — chegou em minha casa emocionada, com sede de fala. Veio para contar tudo que viu durante a noite, em um capítulo de novela, e como aquilo impactou e provocou suas memórias. Naquele dia, minha mãe assistiu a uma cena da novela das 21h, *Renascença* (2024), produção da Rede Globo, que a levou a muitos lugares. E

esses lugares hoje revisito para destacar a força de Bori e dos processos de ensino alinhados à educação das relações étnico-raciais.

A cena que emocionou minha mãe trazia a referência de um Bori e dos lampejos que esse rito provocou em outros personagens da trama. *Renascer*, que originalmente foi ao ar em 1993, passou por uma nova edição em 2024 e tratou de fortalecer os aspectos da encantaria que atravessa seu enredo, muitos deles convergem elementos do Candomblé. A obra invocou esse aparato de linguagem e sentido mítico, como referência cultural e perspectiva de mundo, permitindo ao público acessar de forma didática e estética faces dessa grafia sociocultural tão relevante na construção de nosso país.

No contexto da novela, o rito do Bori é invocado após o falecimento prematuro da filha das personagens Sandra e João. Ele, João, cuidado por Inácia, mãe de santo, personagem que trabalhava na casa de seu pai, personagem central da trama, é conduzido a essa ritualística para ser acolhido e fortalecido a partir da tecnologia ancestral que o Bori aciona nas pessoas. Foi nesse contexto trágico, da perda de um filho, que o telespectador foi levado a acompanhar uma delicada cena onde alguns elementos do Candomblé foram referenciados — não pela primeira vez na novela —, mas como parte de uma narrativa conduzida por esse repertório de cosmopercepção.

Junto ao contexto da realização do Bori, que começa com o banho de folhas — o primeiro alimento apresentado ao corpo do borizado —, a personagem Inácia, mentora da ação, fornece a outros personagens próximos, como o pastor Lívio e a menina Teca, um conjunto de explicações sobre a ritualística, sobre o Candomblé de modo geral e sobre a história do povo negro-africano. No ambiente da cozinha, ela fala sobre os *Òrìṣàs* que regem alguns personagens — João e seu pai —, explica as diferenças entre os santos, *Ogum* e *Ọṣọṣì*, bem como aspectos mais amplos que acionam outras forças que compõem cada pessoa, a partir da cosmogonia do Candomblé. “Conhecendo mais a fundo cada *Òrìṣà*, a gente pode se conhecer melhor” (*Renascer*, 2024), assim destaca a personagem Inácia, ao explicar aspectos da cultura de terreiro como um arcabouço filosófico e sociocultural. Neste e em outros momentos da obra, essa personagem — mãe de santo, amiga da família e funcionária desse lar — atua como educadora, mediando aspectos do rito, no caso o Bori, e da cultura de terreiro, permitindo ao seu entorno aproximações semânticas e culturais sobre as práticas de terreiro.

Figura 7 – Diálogo antirracista em *Renascer*



Fonte: Frame capturado da novela *Renascença*, exibida pela TV Globo, 2024.

Figura 8 – Personagem João e sua mesa de Bori



Fonte: Frame capturado da novela *Renascença*, exibida pela TV Globo, 2024.

Depois de ser preparado para a ritualística com o banho de folhas, essencial para o andamento do processo, acompanhamos o personagem João, sendo conduzido ao rito do Bori. Ele passa a noite deitado e sendo nutrido pelos repertórios ancestrais acionados pelo processo. Ao despertar, assim como comumente acontece num terreiro, ele aparece sob uma esteira, coberta por um lençol branco. A esteira é a cama que acolhe e tece elos. Tecida de palha, ela é a companheira de diferentes ritos, como o do Bori, iniciações e afins. Comumente também é a mesa onde colocamos os alimentos ofertados. O personagem, assim como a cama, faz uso da

cor branca, que denota um aspecto do fundamento do Bori. As cores contam histórias e demarcam características de indivíduos, ritos, passagens e divindades.

A roupa branca é um fundamento essencial do Candomblé. Há ritualísticas, como a do Bori, que só é possível fazer uso dela. A força invocada no Bori passa pelo repertório de divindades, como Ọsàlá, que fundamentalmente usam branco, expressando sua potência criadora, restauradora, purificadora e sua agência sobre as complexidades.

Diante do personagem João, já desperto, alguns alimentos formam o que denotamos como a mesa do Bori. Os alimentos de uma mesa de Bori variam de acordo com o rito, com o processo de iniciação, da caminhada de cada qual junto ao Candomblé, com o tipo de bori e a necessidade da pessoa. No Bori em questão podemos reconhecer a composição de frutas, de canjica, de milho, manjar, cocada, uma vela, entre outros elementos não identificados. Esses alimentos representam determinada energia, um atributo que é invocado para a pessoa, a partir das características e das forças que cada qual emanam. Por exemplo, o milho e a cocada em cena ratificam a ligação do personagem com o Ọrìṣà Ọṣọ̀ṣi, sua necessidade em acessar a força desses elementos. Já a canjica ou o acasá são forças elementares. O acasá é alimento feito do milho branco, triturado, cozido como mingau e embrulhado numa folha de bananeira passada no fogo. Ele está ligado ao princípio elementar do ser, representa o corpo, nossa existência. O acasá é um alimento base e fundamental do Candomblé e de suas ritualísticas, desde iniciações, oferendas, obrigações, atos fúnebres, ẹbọs e afins. O acasá é oferenda que acolhe todas as divindades, seus significados são amplos e complexos, abraçam a representação do ser, da própria vida, afasta males, purifica, apazigua, conecta, redistribui Àṣẹ e alimenta o fundamento da existência.

Cada alimento no Bori nutre a pessoa com seu repertório e natureza, tanto fisicamente, na medida em que pode ser ingerido, quanto energeticamente. Dentro da ritualística, são entoados cânticos, rezas, processos de confirmação, que apresentam e invocam a força ancestral de cada elemento dessa composição. Cada elemento possui um modo de conexão e de ser apresentado, tanto para a pessoa, mas fundamentalmente para Orí, a divindade que buscamos acessar nesse rito.

O Bori evidencia as camadas do ser, seus elos e a importância do conjunto relacional. A prática resguarda o movimento que acolhe, que prepara seus pares, com

banhos e tecnologias de restauração, estabelece conexões com outras formas de nutrir que passam pela sabedoria e repertório dos mais velhos, que tecem as conexões e cuidados, com cânticos e forças ancestrais, que confluem aberturas para a manutenção da existência.

A explicação aliada a densidade da trama e ao atravessamento do Bori como meio de restituir, nutrir e equilibrar o personagem João, formularam um modo de promover processos de tradução da cultura de terreiro, diretamente a um pastor e a outro personagem na obra, Teca, que vinha aprofundando seus vínculos com a cultura, expressos no uso de fio de conta, elemento da cultura, tal como em outras passagens da novela. A cena ainda faz um apelo às diferentes religiões e à importância de seus líderes semearem respeito e paz entre seus pares. Como fica expresso no diálogo entre o pastor Lírio e a mãe de santo, Inácia, como compartilho a seguir.

Pastor Lírio: A senhora é uma enciclopédia.

Inácia: E o senhor também pastor, todo zelador de Deus, independente da religião tem que ter ciência do que está falando.

Pastor Lírio: Toda vez que nós conversamos me pego pensando nisso, quanto a gente poderia agregar um ao outro.

Inácia: É, vai ver que foi por isso que Deus e os *Òrìṣàs* cruzaram nossos caminhos, o meu, o seu e de Padre Santo, que é pra semear esse amor tudo junto.

Pastor Lírio: E que sorte a minha irmã.

Inácia: A nossa (Globo, 2024).

Figura 9 – Um círculo de mãos



Fonte: Frame capturado da novela *Renascer*, exibida pela TV Globo, 2024.

Avesso ao que acompanhamos na novela, em que todos os personagens negros, indiferentes dos credos, expressaram suas relações e interesse em conhecer mais sobre a prática do outro, retirando as práticas religiosas de matriz africana de um lugar de inferioridade, segui acompanhando o relato de minha mãe, sabendo o quanto ele representa a história de tantos. Ela, impactada pelo conjunto do tema, revirou suas memórias. Emocionada, lembrou de seus processos religiosos, do quanto, ainda pequena, viu essas referências construírem sentido e atravessarem as relações familiares, como também serem postas como perigosas ou menores, na medida em que sua mãe, minha avó, foi assumindo a religião evangélica. A fala de minha mãe me levou aos caminhos percorridos por ela, quando criança, pelas casas de benzedeiras, de cartomantes e pelas relações com entidades da Umbanda, até os bravejos recentes da família mineira que denunciavam o desgosto de saber que somos parte do Candomblé.

Dona Márcia, assim como tantos *Òmò Òrìṣà*, filhos de santo e simpatizantes que compartilharam a emoção de encontrar em uma novela a representação positivada de sua cultura — seja em uma conversa ou nas redes sociais, como ocorreu com esse trecho da novela — reforça a importância do tema. Esse movimento dialoga com o desejo de que esse conteúdo chegue a espaços de formação de opinião e de ensino, atuando como um modo de reconstruir as assimétricas tratativas históricas que os povos de terreiro enfrentam.

Dona Márcia, em questão, manifestou o quanto gostaria de ver sua mãe, minha avó, acompanhando tal cena, com o intuito de que essa fosse uma oportunidade que a ajudaria a combater os preconceitos em torno do assunto. Afinal, como ela tratou de compartilhar, as cenas mostraram que o Candomblé não é do mal, que cuida, reza e se preocupa com as pessoas, que precisa e tem o direito de ser entendido como religião, na medida que a prática deve ser respeitada tal como a de outras religiões. Essa vontade da minha mãe não surge de maneira aleatória; ela evidencia o drama que povos e comunidades de terreiro enfrentam para seguir existindo, e que os ataques possuem diferentes camadas.

Recorro a essa contação de história, escreviente, como caminho para evidenciar como a cultura de terreiro é instrumento criativo, inclusive presente em grandes produções, e que essas inserções, como práticas voltadas ao ensino das relações étnico-raciais, são fundamentais para a construção de pontes antirracistas e,

fundamentalmente, para entendermos a razão que mantém esses repertórios culturais e seus agentes distantes desses espaços. Como Bábá Pedro tratou de compartilhar durante uma palestra, “Candomblé: Corpo, Oralidade, Memória e Tradição”, oferecida junto ao Programa de Literatura Comparada UNILA, em 2024, o que aparta o Candomblé, a tradição de matriz africana, de espaços e pessoas, não são preconceitos nem a falta de conhecimento do outro, mas uma engrenagem mais elaborada, de peso, de estratégia de mercado e razão histórica, cujo nome precisa ser invocado como racismo religioso e localizado no desinteresse social de reverter essa lógica de violência (Almeida, 2024).⁶

Desse lugar de anseio coletivo, fica exemplificado que as religiosidades e as tradições de matriz africana são julgadas pela consigna do racismo, de que essa prática pode estar em rede nacional, em novelas e afins, com respaldo e por força de lei que, num país de maioria negra autodeclarada, precisou regulamentar a importância do ensino da cultura e da história da África e da cultura afro-brasileira na educação, buscando provocar pontes e harmonia entre os diferentes credos e matrizes culturais que coabitam, de forma assimétrica, no país.

Nesse contexto, os processos alimentares de terreiro são invocados como agentes de linguagem e afeto, na força e no *Âşę* que movimentam, tanto como reduto de memória ancestral quanto como referência que expõe assimetrias históricas e promove novos encontros. Como operação da linguagem de mediação entre consignas e relações esse movimento associado a um processo de automediação, adere sua autoconscientização corporal, pela qual segundo Pereira (2023), esse processo reforça atenção aos sentidos, denotando nossa capacidade cognoscitiva racional, e inclui o dado sentimental, não como obstáculo à convivência, mas como função dinamizadora que resgata potencialidades, que colabora para a criação da empatia necessário à mediação (Pereira, 2023, p. 89).

Desse lugar de reflexão, minha família materna, pensada na referência de minha avó, é um exemplo para acessar o impacto e a necessidade desse tema em diferentes frentes de ensino. É também o motivo pelo qual poderíamos refletir sobre um processo colonial que segue em curso: o da disputa religiosa, onde a conversão de pessoas negras gera um impacto duplo sobre sua comunidade — o de reproduzir

⁶**CANDOMBLÉ: corpo, oralidade, memória e tradição.** 2024. Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=4TqI3m9TyBc>. Acesso em: 15 nov de 2024. Duração: 52 min.

a ótica fundamentalista colonial, que promove o ódio à cultura de terreiro, e trata de minar as possibilidades de seus pares seguirem estabelecendo elos com suas raízes e, tantas vezes, entre si. Assim foi quando nossos antepassados foram obrigados a passar pela árvore do esquecimento, em um dos maiores portos escravistas de Uidá, no Benin, e recebiam o batizado e o nome cristão, ou eram proibidos de praticar sua fé. Tal consigna é referenciada no romance “Defeito de Cor”, que estudaremos com maior profundidade no próximo capítulo, e que reitera esse movimento narrado pela personagem central da obra Kehinde, ainda criança.

Nós não víamos a hora de desembarcar também, mas, disseram que antes teríamos que esperar um padre que viria nos batizar, para que não pisássemos em terras do Brasil com alma pagã. Eu não sabia o que era alma pagã, mas já tinha sido batizada em África, já tinha recebido um nome e não queria trocá-lo, como tinham feito com os homens. Em terras do Brasil, eles tanto deveriam usar os nomes novos, de brancos, como louvar os deuses dos brancos, o que me negava a aceitar, pois tinha ouvido os conselhos da minha avó. Ela tinha dito que seria através do meu nome que meus voduns iam me proteger, e que também era através do meu nome que eu estaria sem ligada à Taiwo, podendo então ficar com a metade dela na alma que nos pertencia (Gonçalves, 2020, p. 63).

Tais procedimentos, atualizados, seguem como norma, no eterno retorno de desconstruir a possibilidade da diversidade de caminhar sem sela colonial. Desse modo, presente na cena da novela, no diálogo com os mais velhos, no rito que te abraça dentro do terreiro, o Bori oferece um espaço de provocação e reflexão. Enquanto um *ẹbọ*, o Bori é uma prática litúrgica que auxilia na resolução de problemas e no fortalecimento pessoal. Mas, tal como outras interfaces dessa cultura, a atitude da pessoa para com seus objetivos e seu entorno é parte fundamental nesse processo de condução. Se assim, como em uma casa de *Àṣẹ*, o rito do Bori é invocado para tratar e fortalecer consciências e existências, nesse movimento metafórico, ele é aqui canal para retificar a necessidade coletiva que temos de alimentar relações subjetivas e intersubjetivas com outros nutrientes. Tal como, na perspectiva do Candomblé, não temos um destino assegurado, mas um pré-destino que deve ser retificado ou reconstruído, também podemos, enquanto coletividade, via a metáfora desse *ẹbọ*, redefinir essas relações desiguais.

O Bori, enquanto repertório ancestral de terreiro, serve para compreendermos como as operações sígnicas e sistêmicas da cultura de terreiro apontam procedimentos metodológicos e tecnológicos para o fortalecimento de encontros, de

linguagens e das relações étnico-raciais, de modo a nutrir a consciência de um compromisso nosso para essa efetivação. Parte desse procedimento carece de *ẹbọ* coletivo, de se reunir para festejar, junto à mesa dos ancestrais, as referências de matriz africana como partes fundamentais da construção nacional e de seu porvir.

Assim como os alimentos presentes no Bori, outras ritualísticas que inscrevem a presença do alimento também poderiam ser motivos para pontes e defesa dessa analogia, no sentido de que evidenciam como as comunidades de terreiro possuem diferentes grafias e espaços para preservação de memória, e de como as linguagens, em inter-relação, demonstram uma perspectiva cultural consciente da força coletiva, individual e ancestral para com a construção de melhores caminhos. Acessamos aqui aspectos de uma cultura que preza pela integralidade multidimensional de seus agentes, que são constantemente convidados a se alimentar de pratos minuciosamente preparados, tanto no sentido da seleção de ingredientes quanto nos procedimentos necessários para sua preparação. Como via de mão dupla, os envolvidos nessa rede alimentar são preparados para receber e para ofertar *Àșe*. Ao dançar, cantar, tocar os instrumentos, no ouvir essa composição e no afeto que essa simbiose provoca, há processos de ensino e manutenção desses saberes que tratam de contar histórias — e, sobretudo, de mantê-las vivas.

Podemos auferir como caminho de diálogo que o Bori conversa com noção de automediação, no sentido, que nutre processos de autoconhecimento, e mobiliza uma sensibilidade e o sentido de esperança, que semeia e re-floresca relações, visitada por Diana Pereira (2023) pelo contexto da *poiesis*, como “ação intencionada que mobiliza subjetividades e sensibilidades em prol da dinamização e qualificação do estar no mundo” (Pereira, 2023, p. 61).

Também são os processos alimentares espaços para sociabilidade, tanto no sentido de prever a inclusão de agentes externos à comunidade, demonstrando um compromisso desses pares em promover cuidado, diálogo e processos de ensino-aprendizagem com seu entorno, visto também como uma forma de cuidado coletivo. Mas, no reconhecimento de que é nessa rede e no transbordar dessas fronteiras que um *Àșe*, um *ẹbọ*, encontra sentido e resolução. Nesse aspecto, manejamos a perspectiva de automediação sugerido por Pereira (2023), pelo qual o autoconhecimento trate de avançar “não a nos diferenciarmos desoutres, mas a

aproximarmos-nos deles, em sociabilidades baseadas na comunicação interativa, sentipensante e democrática” (Pereira, 2023, p. 60).

Como povos tradicionais, conforme regulamenta o Decreto Federal n.º 6.040/2007 e as leis que garantem a obrigatoriedade do ensino da cultura africana e afro-brasileira — a Lei n.º 10.639/2003 e a Lei do Estatuto da Igualdade Racial, n.º 12.288/2010 — o Ilê Baru, assim como outras comunidades de terreiro, apresenta um modo culturalmente diferenciado de ocupar o território e utilizar os recursos naturais. Essas práticas, como asseguram as referidas leis, são consideradas práticas inovadoras e transmitidas pela tradição. Neste contexto, através dos processos alimentares vivenciados junto ao Ilê Baru, podemos destacar um modelo de ensino-aprendizagem em que o alimento atua como uma forma de estabelecer continuidade, comunicação e nutrição ancestral — e a expressão “*Baru èbì pá mí ọ*” é o convite para acessar essas consignas.

2.3 “Baru èbì pá mí ọ” – Uma fome antirracista

A preocupação da cultura de terreiro com a existência plena das corporalidades é complexa, assim como são imensuráveis os exemplos que nos permitem acessar esses recursos sistêmicos. As relações alimentares de terreiro, como parte desse universo, expressam dimensões nutricionais amplas e multidimensionais, refletindo a riqueza desse modo de ser e estar no mundo. Desde Itãs que estabelecem aspectos normativos e narram a criação do mundo, dos humanos e afins, até ritos que registram histórias de resolução de guerras e conflitos, a agência do alimento manifesta-se como condutor de um modo de vida e de organização social rico e complexo.

Para enfatizar esse processo de compreensão, cabe destacar como as relações alimentares de terreiro são orientadas pela agência de Èṣù, fundamental para o princípio normativo e a filosoficidade dessa cultura. Na cultura de terreiro, Èṣù é referência para pensarmos processos alimentares, pois é ele o mensageiro que conduz as oferendas — os ẹbọs — ao seu destino, funcionando também como fundamento normativo dos processos de comunicação dessa prática. Essa habilidade de Èṣù, entre outras, deriva do poder que sua agência carrega, enquanto criação primordial que dá corpo e existência às configurações da vida. Nessa condução, Èṣù

condensa um organismo da cultura de terreiro, uma força primordial responsável pela dinâmica da vida, pelo movimento, pelos processos de nutrição e da materialidade.

A antropóloga Julia Elbein dos Santos e Deoscoredes Maximiliano dos Santos, conhecido como Mestre Didi Asipa, dedicam-se a compreender as forças e as agências de *Èṣù*, tanto quanto energia, quanto aspecto ancestral, manifesta na análise de diferentes *Ìtàn*s de Ifá, entre eles, o de *Èṣù Atorun Dorun*, o recém-nascido. A perspectiva do *Ìtàn* apresentado pelos autores narra que, depois de ser criado por *Olorun* e *Orisalá*, na face de *Èṣù Agbá*, essa divindade é enviada para a Terra para ser filho de *Orumilá*. Como descendente, recém-nascido, filho de *Orumilá* e sua esposa, *Èṣù* nasce com uma fome insaciável e tudo come, inclusive a mãe. *Orumilá* trata de buscar solução para esse problema e passa a perseguir o filho por diferentes mundos. Nesse percurso, *Èṣù* é multiplicado pela espada do pai e se espalha pelos mundos que percorre. A saga finda junto do acordo firmado entre pai e filho, no qual *Èṣù* se compromete a devolver e restituir tudo que havia comido, inclusive a mãe, em forma de *ẹbọ*.

O *Ìtàn* ilustra um modo de sistematização dessa cultura e expressa um sentido cultural que sintetiza em *Èṣù* o poder da multiplicação. Ao manifestar a presença de *Èṣù* em diferentes âmbitos da existência, a narrativa metaforicamente condensa nesta agência a força e o princípio vital da existência, tal como o referencia como expressão que regenera e multiplica a vida, apresentando-o como força comprometida a restituir ciclos e ser o comunicador de processos. Diferentes *Ìtàn*s, *Odus* e afins sinalizam essa força como um epíteto de *Èṣù*.

Deste modo, Santos e Santos (2014) sintetizam, com esse *Ìtàn*, que *Èṣù* é aquele que expressa a voracidade, que manifesta aspectos de crescimento, da procriação, tal como concentra a capacidade de restauração e, assim sendo, *Èṣù* é o elemento constitutivo de tudo que existe, como destaca a reflexão a seguir:

Exu, como já mencionado, é elemento constitutivo de tudo que existe. Cada indivíduo carrega consigo seu próprio Exu, o elemento que lhe possibilitou nascer e que irá habitá-lo a evoluir e a se reproduzir. Para que este processo se cumpra, é essencial que o indivíduo faça a restituição, através de oferendas, de tudo aquilo, no sentido real e metafórico, que seu princípio de vida individual ingeriu. É como se um processo de vida balanceado, impulsionado e controlado por Exu se fundasse em constante absorção e restituição (Santos e Santos, 2014, p. 96).

Dessa relação alimentar de agência de *Èṣù*, que tudo quer comer, encontramos sua consigna de "maior boca do mundo", pois é aquela que promove encontros, passagens, comunica e nutre a dinâmica da vida. Como ponto cíclico, essa força energética elabora aspectos da nutrição de *Àṣẹ* e conduz elementos normativos da cultura.

Via a perspectiva da nutrição, atrelada fundamentalmente à figura de *Èṣù*, no sentido de que centraliza e comunica a agência do *ẹbọ*, mas também como aquele que tudo come, e come o tempo todo, emerge essa proposição metafórica, que defende esse processo atrelado à dinâmica das relações, como elo que busca manter a harmonia e garantir a existência. Essa força está atrelada fundamentalmente à ordem do movimento, do alimentar e do restituir essa energia. Tudo aquilo que acessamos, seja num *Bori*, rito expresso anteriormente, seja em outros *ẹbọs*, em busca de equilíbrio, de força, de *Àṣẹ*, precisa ser revitalizado, mas, fundamentalmente, restituído. Desde esse aspecto, apresenta-se um modo de existir comprometido com o equilíbrio, com as mudanças e as transformações, tal qual, sem nenhuma contradição, com a continuidade da natureza herdada pelos ancestrais.

Nesse sentido, os processos alimentares dentro da comunidade de terreiro possuem uma densa função: a de comunicar. Pois, sendo envolta na complexa manifestação/relação de agência de *Èṣù*, relaciona-se com esse princípio. Especialmente, considerando a acepção mais abrangente de *Èṣù*, como o “mediador”, ou seja, como aquele que “interrelaciona todas as múltiplas e diferentes partes que compõem o sistema. Ele conecta o orum com o aiê, os Orixás entre si e com os seres que povoam a Terra. Ele é o intérprete e linguista do sistema” (Santos e Santos, 2014, p. 107).

Como rede de diálogo, a perspectiva de Diana Pereira (2023), aufere o papel crucial da inter-relação e dos canais de mediação, aqui invocados na agência de *Èṣù*. Como aponta Pereira, um dos maiores desafios para o mundo contemporâneo que vive o auge da crise das relações, é desenvolver uma inteligência voltada à ética da convivência. Nas palavras da autora, para construirmos novos paradigmas relacionais é necessário “o desenvolvimento de uma inteligência relacional e cuidadora, de grande potência imaginativa e criadora.” (Pereira, 2023, p. 74).

Ao ponto que nos aproximamos da ética da convivência atendo-se às potenciais imaginativas e criadoras que estabelecem redes textuais, em contexto

nagô, acionamos interrelações ancestrais que operam canais de sentido e vias de reciprocidade. Visto desse modo, cabe destacar *Èṣù* como um princípio da vida nagô atrelado à manutenção do movimento. Mas, *Èṣù* não está sozinho: outras forças e agências configuram esse sistema de modo complexo e espiralar. Entre elas, vale destacar a agência de *Ṣàngó*. Como referencial ancestral, *Ṣàngó* apresenta-se como fonte cosmogônica que nos permite acessar a poética de um povo, no âmago da força que mantém aceso o gosto da vida. Como Elbein e Mestre Didi reiteram: “*Esú* é o princípio dinâmico, entretanto *Ṣàngó* é o princípio civilizatório. *Ṣàngó* é um oriṣà vivo, quente” (Santos e Santos, 2016, p. 13).

Ṣàngó, princípio civilizatório, estruturador político. Rei, guerreiro e justiceiro, capaz de eliminar o mentiroso. Presentifica-se no trovão, como remete seu *Oríkì Olufirán*, aquele que espalha forte quentura. [...] Princípio civilizatório carrega consigo tudo o que inclui o devir da humanidade. Impulso violento e destrutivo, guerras, mas também criatividade, sociabilidade e justiça. *Ṣàngó* é fundamentalmente justiceiro, tem horror à mentira. Sua violência não tem medida. É trovão com o qual destrói e arremessa suas *edùn-àrá*, pedra de raio, que se enterram ao pé da árvore *àyon*, seu habitat, de cuja madeira são elaborados seus emblemas e seus altares, pilões, verdadeiras obras de arte, assim como também seu mais conhecido emblema, o osé de *Ṣàngó* (Santos e Santos, p. 13, 2016).

Essa força de mediação mantém um princípio inaugural: o de espalhar quentura. Relacionado com a chama da vida, no sentido da energia que ele movimenta, tal como na maneira como sistematicamente atua como agente político e ancestral. *Ṣàngó* é a agência que organiza repertórios sociais, tanto em África, entre os povos que historicamente passam a ser identificados como nagô, hoje localizados na região da África Central e Ocidental, quanto na reorganização do complexo de seu povo, marcado pelo movimento transatlântico provocado pela escravização. Nessa perspectiva, Santos e Santos reiteram que “os terreiros ou *ẹgbé* foram, e continuam sendo, centros continuadores civilizatórios irradiando um complexo processo transatlântico do qual *Ṣàngó* emerge como poderoso executor” (Santos; Santos, 2016, p. 41)

Como herdeiro e mobilizador da dinastia que organiza o povo nagô, *Ṣàngó* é aquele que possui relação direta com *Oduduwa*, patrono inaugural dessa sociedade, no aspecto sociopolítico que sistematiza seu contexto e descendentes. É ele a figura e a força histórica que incita e configura a continuidade das dinastias e linhagens. Em síntese, Santos e Santos (2016) explicam que *Ṣàngó* é uma entidade histórica –

considerado o quarto rei de Oyó –, representa uma dinastia e prolonga-se de geração em geração, tal como é princípio inaugural, continuador e estruturador de transformação e renascimento (Santos e Santos, 2016, p. 52).

Şàngó e sua família são aqui invocados por diversos motivos: pelo fato de que conjunga um princípio mediador presente nas comunidades de terreiro; por evidenciar que, historicamente, descendemos de uma dinastia de reis e rainhas – não de “escravos” –, ou seja, de pessoas de grande valia e poder de organização social, que se reorganizaram no contexto do Candomblé e de outras práticas de matriz africana, e seguem conectados com esse valor histórico-social. Tal destaque é relevante no aspecto de descolar a imagem colonial que apaga um repertório negro transatlântico e trata de impor um marco zero na história afrodescendente: a condição de escravizado como fator natural e destino de sua existência, como signo colonial que busca aniquilar sua existência ao contexto de subjugação e inferioridade escravagista. É também Şàngó a condição sistêmica que nos movimenta, no sentido de atuarmos frente a um movimento de justiça histórica, defendendo o legado ancestral dessa dinastia e da luta antirracista. Tal como é a referência do Àşẹ que circunscreve a existência do Ilê Baru, há mais de 30 anos fundado pela Iyalorisá Edna de Baru, demarcando, assim, um pertencimento ancestral atrelado a Şàngó, sendo ela iniciada no Àşẹ, mais especificamente em Baru.

De modo sintético, vale recordar que a Iyalorisá Edna de Baru é iniciada no santo há mais de 40 anos, em Niterói – Rio de Janeiro, é fundadora e liderança sociopolítica do Ilê Baru, localizado em Foz do Iguaçu – PR, desde 1993. É representante desta organização de matriz africana com longa trajetória de luta e de trabalhos desenvolvidos em prol da promoção e da manutenção dos saberes afro-brasileiros e africanos, conectando-se a um fundamento dessa matriz: o de atuar como lugar de acolhimento, manutenção de memória ancestral e luta social. A trajetória de Àşẹ é herança familiar, tendo desde filhos, irmãos, pais, tios e avós partícipes dessa prática religiosa, assim como sua sabedoria culinária, está cabendo destaque, como faz lembrar as histórias contadas por Mãe Edna, herdada de Dona Manuela, mãe carnal da nossa Iyalorisá, aqui citada como forma de reverenciar sua existência ancestral.

Mãe Edna de Baru, como é conhecida de modo geral, é um dos grandes nomes do movimento negro, tanto do Paraná como nacionalmente, com reconhecimento e

atuação em diferentes esferas. Já recebeu prêmios de reconhecimento de âmbito nacional, estadual e municipal. Realizou intercâmbio cultural, levando a cultura de terreiro para o Chile e o Equador, pelo programa Ibercultura. Sua atuação é extensa e combustível de diferentes iniciativas, tanto no âmbito da culinária, política, samba, coral afro, maracatu, bumba meu boi, jongo, religiosidade, ensino e afins. Como filha de Baru e Oya, Mãe Edna faz jus à sua força ancestral, apresentando um amor pela vida, uma força em fazer acontecer, em defender os direitos e valores ancestrais. Certamente, quem vê essa senhora em movimento, com seus mais de 60 anos, fica impressionado com sua capacidade de articulação, com a energia que deposita em tudo que faz, com sua força espiritual e com sua energia de fazer, que não cessa, sendo poucos aqueles que têm pique para acompanhá-la.

Sendo *Şàngó* o *Òrìṣà* comandante do *Àṣẹ* que interpela pela justiça, conduzir a pesquisa com o aporte de Mãe Edna de Baru é um modo de apontar processos de luta em que podemos identificar a agência dessa ancestralidade, como pode ser visto nos marcos legais que possuem a participação e atuação da *iyalorisá*. Nessa frente, junto do protagonismo de minha mãe de santo, é possível mapear ações realizadas por seu *Àṣẹ*, como fazeres que atuam no emprego de políticas afirmativas. Entre elas, destaca-se a participação na construção e aprovação da Lei Municipal n.º 4.727/2019, que instituiu a criação do Conselho Municipal de Promoção da Igualdade Racial (COMPIR), em maio de 2019, e a aprovação da Lei n.º 5.209/2023, que oficializa no calendário da cidade o “Dia de Iemanjá”, celebrado em 2 de fevereiro; tais leis foram gestadas junto do grupo de trabalho de povos de terreiro da cidade.

Sua liderança também fica expressa na sua gestão como presidente do COMPIR (2024-2025), onde representou a cadeira do Ilê Baru e como referência de articulação na Rede de Mulheres Negras do Paraná. Do mesmo modo, é oportuno enfatizar que toda ação de manutenção cotidiana, expressa em atendimentos, ensino de toque, dança, processos iniciáticos, banhos, festas e afins, manifesta uma atuação que, muito antes da criação da Lei n.º 10.639/2003, já conduzia a valorização do ensino da cultura afro-brasileira e africana, apresentando contribuições para a criação da referida lei enquanto conexão ancestral, cumprindo o papel que o Estado negligência e na contínua atuação que segue gerando possibilidades de colaboração.

A trajetória e os fazeres de Mãe Edna são fontes de ensino e inspiração, não apenas por sua atuação destacada, mas, fundamentalmente, por reunir a

continuidade de um legado ancestral, cuidadosamente nutrido pela *iyalorisá* e sua comunidade. Essa existência é motivo de celebração, assim como a de outras comunidades. Apesar das dificuldades e dos ataques sofridos, a caminhada de Mãe Edna e das lideranças de terreiro, de modo geral, representa a realização de um sonho ancestral. Seus ensinamentos residem em cada tijolo erguido com esforço, que mantém o *Ilê Baru* de pé; estão presentes em seu tempero, em suas iniciativas culturais, nos filhos de santo que iniciou, em seu samba de pé, na emoção que transborda em seus cantares, ao abrir as portas de sua casa para festejar o sagrado ou ajudar quem precisa. Sua trajetória é uma constante fonte de ensinamento, e Mãe Edna de Baru se apresenta nela incessantemente, muitas vezes ultrapassando seus limites de saúde ou econômicos. É possível afirmar que sua disposição em agir e manter aceso o fogo ancestral de seu *egbe*, recorrendo à agência de *Şàngó*, é um sabor de condução que movimenta a vida desta senhora.

Seguindo os ensinamentos de Mãe Edna, como já mencionado, *Şàngó* se relaciona com a justiça, mas, como destaca a *Iyalorisá*, “nunca pedimos a *Şàngó* a justiça, apenas pedimos que nos livre da injustiça”. Tal consigna evidencia aspectos da força e da cólera de *Şàngó*, indicando que, se estivermos errados, não vale o risco. Um de seus símbolos é o machado, o *Ọşẹ*, com duas lâminas, que revela tanto a sagacidade e o comprometimento dessa agência com a verdade quanto sua força para punir os mentirosos.

O mesmo rei que inspira respeito e é referência de valores e estratégias em contexto de guerra também é reconhecido por sua elegância, imponência e diferenciais estéticos. *Şàngó* é aquele que usa brincos e trança seu cabelo, mesmo em um contexto em que tais práticas não eram comuns entre autoridades e homens. Ele é astuto e opera a dinâmica da vida com beleza e soberania, expressando um modo de luta em que o cuidado de si não é menor. Inclusive, há registros de que aspectos estéticos são usados como estratégia de guerra. Afinal, *Şàngó* é princípio e potência da sedução.

O *Àşẹ* de *Şàngó* se manifesta nas relações que estabelece com outras divindades, especialmente *Ọbà*, *Ọşun* e *Ọya*, suas esposas. Desse conjunto emanam *Ìtàn* que narram a virilidade de *Şàngó*, seu poder de sedução e a relevância dessas agências femininas em seu reinado, assim como na condução da vida e na organização político-social. Essas relações se expressam na maneira como *Şàngó*

dança, no toque, no enredo com as *lyàbás* e, especialmente, no alimento servido ao grande rei, o *Àmàlà*.

2.3.1 *Àmàlà* pra *Şàngó*: linguagem de continuidade

Toda tradição de terreiro que invoca o ancestral passa por aspectos de sua trajetória, de sua agência sobre elementos da natureza, mas também aponta modos de comunicação com essa divindade. Isso é conduzido por toques específicos — no caso de *Şàngó*, o *Alujá* e o *Darrum* são toques de destaque dessa divindade — ou ainda expressos em cantigas, *oríkis*, saudações ou, também, por meio de uma comida que representa vários aspectos das divindades, passagens, relações com outras divindades, bem como nossa intenção ao ofertar determinado alimento. Mãe Edna de Baru (2021) destaca essa perspectiva quando retifica que:

Quando a gente fala, principalmente, de um todo — a natureza, a culinária e a vivência — quando falamos desse *Òrisha Şàngó*, logo nos vem à mente a comida que ele caracteriza. A comida de *Şàngó* é uma das mais nobres e completas. Não desmerecendo nenhuma das comidas, mas o *Àmàlà* é rico pela sua estrutura, pela sua beleza e pelos itens que o compõem. Costumo dizer que a gente come o *Àmàlà*, antes de mais nada, com os olhos. Digo frequentemente que, quando você vai preparar uma comida para o *Òrisha*, desde *Òrisha lá* até todos os *Òrisha*, existe uma certa cautela, um certo zelo e cuidado (Baru, 2021)⁷.

A força e soberania de *Şàngó* e de seus descendentes — os *Obás*, grandes reis, seus ministros e afins — também se manifesta no modo como se alimentam, nos alimentos que narram as relações ancestrais com e dessa divindade. Mesmo na grandiosidade de *Şàngó*, encontramos o aspecto relacional e espiralar que equilibra e apresenta sua agência e a importância de outros ancestrais junto a ele.

O alimento-rito *Àmàlà*, por exemplo, é a comida preferida de *Şàngó* e reúne diferentes itens. Registra a quentura de *Şàngó* e a importância de *Ọya*, a *lyabá* que logra elaborar esse conjunto alimentar tão complexo, a ponto de seduzir o grandioso rei, tornando-se seu principal alimento. Dessa relação, *Ọya* também compartilha a agência da justiça, do *Àşẹ* de *Şàngó* e, junto de outras *lyàbás*, elabora modos de

⁷**ÀMÀLÀ PRA ŞÀNGÓ.** Oficina Cultural. Curta-metragem. Disponível em: <https://www.facebook.com/barudenancy/videos/909223633146512>. Acesso em: 01 nov. de 2023. Trecho utilizado: 00:04:40:20 – 00:05:22:01.

acessar e distribuir esse Àșe àqueles que as recorrem como mediadoras dessas intenções. O acarajé, a bola de fogo, é um elemento que pode estar no Àmàlà, assim como também é servido para Oya, sendo ela representante de sua agência.

Com o Àmàlà, acessamos um repertório cosmogônico, que toma a manutenção do sabor da vida pela agência de Šàngó como “aquele que espalha quentura, que é princípio civilizatório, que transforma ‘o cru em cozido’” (Santos; Santos, 2016, p. 52). O Àmàlà é o principal alimento dessa divindade. No âmbito do Ilê Baru, periodicamente às quartas-feiras, por convenção, no começo e no final do mês, um Àmàlà é arriado como forma de pedir proteção, agradecer e nutrir a vida semeada por sua comunidade e entorno. É uma cerimônia que compartilha alimento com os presentes, que pode ou não ser conduzida para receber convidados, já que acontece mesmo sem a presença de membros externos. Mas possui, como tantos outros ritos dessa cultura, a intenção de partilhar com o diverso. O alimento é preparado, cantado, rodado, rezado, e, no começo e/ou no final, Mãe Edna costuma compartilhar os motivos de ele ser servido quente, de por que comemos com a mão e não com talheres, e o que a tradição compreende e busca acessar a partir e junto do Àșe de Šàngó. Mãe Edna de Baru (2021) explica a relação expressa neste rito destacando que

Falar do Àmalá é muito importante, mas, para falarmos do Àmalá, precisamos falar principalmente do Òrìșà que carrega essa comida, que é Šàngó. Òrìșà Šàngó é o Òrìșà relacionado à justiça e é o nosso ancestral que está associado às energias dos raios, dos trovões e, além disso, é o Òrìșà que também representa a vida (Baru, 2021)⁸.

Ao passo que adentramos nas dimensões do Àmàlà acessamos aspectos que são emanados por essa agência ancestral, para qual destina-se em trazer e manter os sabores da vida. No tocante a esse assunto, cabe destacar que o Àmàlà de Šàngó, é invocado como ponto de estudo e convergência de saberes de povos de terreiro, no sentido que opera valores ancestrais, epistemes, memórias e aspectos de uma linguagem de terreiro, no sentido destacado por Santos e Santos (2016) onde a linguagem em contexto da comunidade-terreiro Nagô é entendida como

⁸ÀMÀLÀ PRA ŠÀNGÓ. Oficina Cultural. Curta-metragem. Disponível em: <https://www.facebook.com/watch/?v=909223633146512>. Acesso em: 01 nov. de 2023. Trecho utilizado: 00:12:04:03 – 00:12:39:23.

um discurso sobre a ancestralidade atemporal contendo todos os entes e acontecimentos passados e presentes, o conjunto inexprimível de teofanias evocadoras e continuadoras de princípios inaugurais. [...] Cânticos, inovações, louvações, recitados, textos místicos e oraculares, histórias, parábolas e sonidos são instrumentos de comunicação que, através de sua forma significativa, processam a complexa continuidade, em cujo bojo o princípio inaugural se realiza (Santos e Santos, 2016, p. 32).

O *Àmàlà* como linguagem de continuidade possui algumas especificidades que vale destaque, primeiro que ele pode estar presente em diferentes contextos, durante um Candomblé, de forma pública ou nas ritualísticas internas, pode ser oferecido em outros contextos, motivados por necessidades de filhos ou por obrigações da casa.

O *Àmàlà* é uma comida que possui diferentes preparos, e a depender do santo que será ofertada apresenta aspectos e composições específicas, como salienta mãe Edna de Baru (2021).

Quero deixar bem claro que existem vários tipos de *Àmàlãs*, incluindo o *Àmàlà* feito de quiabo, o *Àmàlà* com dendê, outros sem dendê e outras comidas também destinadas a *Şàngó*, como o Beguirí, entre outras, que também oferecemos. A culinária e a mesa do *Òrìşà*, de modo geral, são muito fartas, sempre com o direcionamento das coisas que a natureza nos provê.⁹

No sentido de que o *Àmàlà* é uma comida de *Şàngó*, e assim, como Mãe Edna ensina, esse prato pode ser feito com diferentes elementos. Ele varia de acordo com a especificidade do *Òrìşà* a que será destinado, com o intuito do seu fazer, enquanto forma de deliberar um pedido ou agradecimento. Mas, fundamentalmente, representa um modo de louvar a vida, a força e as simbioses que *Şàngó* representa para nossa família, como também de um modo geral em nosso cotidiano.

Durante o *Àmàlà* das quartas-feiras, podemos acessar um contexto do Ilê Baru que se prepara para o aspecto de cerimônia pública, o que possibilita um contato diferenciado com nossa Mãe. Especialmente porque, nessa ritualística, diferente de um Candomblé, operam outros elementos que oferecem maior disponibilidade da Iyalorisá. Nesses momentos, temos a oportunidade de acompanhar *Ìtàn*s, explicações, de acessar um repertório que vai ganhando novas camadas na medida em que perguntas e presenças diversas acionam uma memória de ensino mediada

⁹ÀMÀLÀ PRA ŞÀNGÓ. Oficina Cultural. Curta-metragem. Disponível em: <https://www.facebook.com/watch/?v=909223633146512>. Acesso em: 01 nov. de 2023. Trecho utilizado: 00:12:04:03 – 00:12:39:23.

pela Iyalorisá. Tanto porque, ao receber convidados, ela trata de estabelecer esse momento de contextualização, quanto pela natureza que o ato representa, enquanto parte do enredo da casa e da Iyalorisá, quanto por aspectos do rito. Veja, isso não significa que durante um Candomblé esses momentos de diálogos não existam — pelo contrário — mas são ambientações diferentes, que demandam uma atenção específica dela e dos filhos da casa.

Quando nos reportamos ao rito-alimento *Âmàlà*, o fazemos desde um lugar que também retoma a trajetória da casa e da Iyalorisá Edna de Baru, localizando a comunidade numa relação de tempo espiralar com sua liderança, seus mais velhos e a coletividade. Por essas razões, o *Âmàlà* não foi uma menção aleatória, mas parte de um percurso, de um repertório ancestral e de um recurso de manutenção e mediação intercultural que o Ilê Baru conduz. Essa experiência ancestral é repertório para louvarmos *Şàngó* e seguir alimentando a casa com seu *Àşę*, mas também é veículo que proporciona experiências interculturais que podem ser acessadas como ações de ensino-aprendizado voltadas à luta antirracista.

O *Âmàlà* em si condensa momentos de ensino, acolhe o diferente e possibilita trocas culturais. A continuidade do rito dentro da casa evidencia esse momento como mediador de acessos, como construtor de caminhos interculturais, evidenciado no processo de receber pessoas para a partilha do alimento, na recepção realizada, na condução da Mãe Edna, em seus ensinamentos e afins. Essa chama que não cessa também esteve presente em contexto de pandemia, na qual seguimos realizando o rito, junto de filhos autorizados, individualmente revezando-se na tarefa de alimentar a vida, de pedir proteção, sem a interação social e respeitando os limites sanitários, mas mantendo um processo de ensino-aprendizado de terreiro para com essa referência. Esse destaque evidencia um comprometimento da cultura de terreiro com seus princípios, assim como sua possibilidade de se adaptar frente aos desafios históricos.

Vale citar que, ainda durante a pandemia, esse repertório também esteve presente num trabalho realizado em formato audiovisual, uma adaptação promovida via o *Corredor Cultural* — ação de promoção da Fundação Cultural de Foz do Iguaçu. Em formato de oficina cultural, Mãe Edna reuniu ensinamentos sobre o *Âmàlà*, ratificando a importância do rito para esse momento e para a casa.

O trabalho “Oficina Cultural — *Àmàlà para Şàngó*”, dirigido por Mãe Edna, contou com minha codireção e produção do Ilê Baru, reunindo um modo de compartilhar os saberes de nossa liderança, de provocar encontros interculturais durante as restrições da pandemia, e ratificar o valor da nossa cultura — e, naquele momento, a esperança da cura, da busca por vacina, da preservação de vidas. A produção reúne uma contextualização sobre o *Àmàlà*, sequências de imagens de cobertura — como o corte de quiabo e o cozimento de alimentos —, tal como inclui textos poéticos: um de Ulisses Medeiros Junior, sobre *Şàngó*, e outro poema-canção de Dandara Manoela, *Pretas Yábás*. Conduzidos por Mãe Edna, adentramos no contexto histórico de terreiro, em aspectos do rito, na elaboração do prato, na ligação do mesmo com *Şàngó* e afins.

Figura 10 – Mãe Edna de Baru – Oficina Cultural



Fonte: Curta-metragem *Àmàlà para Şàngó*.

Realizado no contexto do Dia das Mulheres, a ação trata de registrar o valor da prática alimentar de terreiro como parte e modo de resistência, sobrevivência de seus pares, expressos na prática dos tabuleiros das baianas de acarajé, no exercício de mulheres escravizadas, que eram conduzidas ao contexto de ‘escravas de ganho’, e, de modo geral, do protagonismo da mulher negra e sua importância histórica, como ratifica o trecho a seguir da música “Pretas Yábás”, utilizada no curta.

Ocupando a cidade, reescrevendo a história, resgatando memórias, somos revolução.
Das casas de família, da sua tirania, de toda covardia, pedimos demissão
É o ponto de chegada, é ponto de partida

Pretas Yàbás ao centro, seremos ouvidas (Manoela, 2020).¹⁰

Como forma de resgatar memórias, "Pretas Yabás" condensa a noção de que as mulheres negras são parte da natureza que as compõem: "somos terra, somos água, somos fogo, somos vento. Pode se acostumar que seguimos em movimento, da base ao centro, ocupando nosso lugar" (Manoela, 2020). Essa consigna é um imperativo de consciência de luta, um elo ancestral que vem de longe. Do movimento e dos fazeres das mulheres pretas emerge a metáfora do treme-terra, que confere um modo de potência presente nos passos decisivos e cotidianos dados por mulheres negras, alterando e transformando as estruturas.

Dessa consigna e dos fazeres protagonizados por mulheres negras, a realização do curta-metragem é um modo de "atravessar os mares, tempos, raios e guerras", na provocação da poética de Pretas Yàbás. Isso reitera a intensidade de uma voz-ser-fazer, de agência histórica e ancestral, que transpõe os empecilhos e encontra novos caminhos. Afinal, mesmo que "o sinal segue fechado, mas não vamos parar", continuaremos a (re)existir.

Desse lugar, emerge a voz-narrativa e o protagonismo de Mãe Edna na obra, que junto de seus repertórios condensa a força da Yàbás e seu legado ancestral. O curta-metragem possui trinta minutos, é conduzido pelas reflexões de Mãe Edna, bem como pela necessidade de não ultrapassarmos os limites entre o conhecimento e a vivência de terreiro, com o que pode ser repassado sem considerar a quem. Nesse sentido, cabe destacar o que emana de ensinamento nesse cuidado, já que, no Candomblé, os saberes são repassados respeitando a possibilidade de sua recepção, que se dá tanto por aspectos iniciáticos, pelo tempo transcorrido do iniciado, pelos ritos já vivenciados e afins. As corporalidades e subjetividades de terreiro são cuidadosamente conduzidas a processos de amadurecimento e nutrição de Àşę. De modo que, dentro do tempo e da vivência de cada qual, certo aspecto da ritualística haverá de ser apresentado como repertório de saber.

¹⁰ **PRETAS YABÁS.** Direção: Manoela. [S.l.]: [s.n.], 2020. Documentário. Disponível em: https://www.youtube.com/watch?v=wfAkbp03_nA. Acesso em: 23 de nov. de 2024.

Figura 11 – Eni e o alimento



Fonte: curta-metragem *Âmàlà para Şàngó*.

As relações alimentares ganham espaço nesta pesquisa como elemento de reflexão e contato com a cultura de terreiro. Ela também foi elaborada como parte do processo de formação exigido no doutorado, expresso na criação e execução do meu estágio docente.

Nesse quesito obrigatório da formação, revisei os caminhos e as práticas do Ilê Barú e de nossas lideranças. Isso me levou à proposição de uma prática docente que alinhou o ensino das relações étnico-raciais, a interculturalidade e a vivência de terreiro, tendo o contexto do *Âmàlà* como acolhimento dessa ação.

É necessário destacar que essa alternativa foi realizada com a orientação da Profa. Dra. Alai Diniz, e executada com o apoio e recepção do projeto de extensão 'Ciclo de Oficinas do Núcleo de Estudos Comparados e Pesquisas em Literatura, Cultura, História e Memória na América Latina — NuECP', coordenado pela Profa. Dra. Lourdes Kaminski Alves.

O referido estágio de docência foi elaborado dentro do minicurso, "Ajéun - relações étnico-raciais, povos tradicionais e mediações fronteiriças" realizado durante três dias, com encontros virtuais e uma visita de campo ao terreiro, no decorrer do mês de julho de 2023. As oficinas foram desenvolvidas com o objetivo de colaborar com a implementação da Lei nº 11.645/2008. Cabe destacar que Ajéun é uma expressão tradicional que se relaciona com o ato de comer e de nutrição — "vamos comer?", "posso comer?" Ajéun faz parte de uma prática de terreiro que envolve processos alimentares diversos.

Figura 12 – Oficina Virtual – Estágio docente



Fonte: acervo pessoal.

O desenvolvimento das oficinas baseou-se nos pressupostos teórico-metodológicos de ensino sobre literatura, ensino e memória, de modo que apresentamos uma perspectiva literária ampla, amparada nos estudos performáticos desenvolvidos por Diana Taylor (2003), que redimensionam um lugar epistêmico para o corpo — que será aprofundado no decorrer desta tese — como categoria que sistematiza as práticas culturais e a memória social entre arquivo e repertório, desenvolvendo um arcabouço teórico que considera a performance corporal como um repertório de práticas incorporadas, valorizando a presença entre pessoas que participam da produção e reprodução do conhecimento como um sistema de ensino-aprendizado complexo, que permite ampliar o que hierarquicamente a colonialidade entende como “conhecimento”. A perspectiva de corpo aparece em um comentário dos participantes, Isabella Leonel:

Escrevo essa memória, lembrando um canto do *Âmalà*, que vivenciamos no mini-curso “Ajéun” desse modo, me transporto para essa corpo-oralidade, que me possibilita tecer parte dos sabores e saberes que me foram transmitidos. O curso nos preparou de forma crítica, teórica e histórica para adentrar um espaço que possui sua própria pedagogia, que é o caso da vivência no *Âmalà*, onde fomos até o terreiro Ilê Barú. A vivência foi fundamental para compreender o conteúdo apresentado no mini-curso. Foi um momento para descolonizar nossas ideias sobre o que é ensino-aprendizagem, fomos convidadas a aprender através de nosso corpo, com o som dos atabaques, os sabores, cheiros e texturas dos alimentos, com a presença, dança e corpo-oralidade de todos os seres presentes no espaço (Leonel, 2023)¹¹.

¹¹LEONEL, Isabella. Comentário fornecido para relatório de estágio, 2023. Documento pessoal.

De modo geral, as oficinas contemplaram exposições orais e dialogadas, estudos críticos e uma prática intercultural, como modo de discorrer sobre as relações étnico-raciais, aspectos culturais e históricos de povos de terreiro. Contamos com um espaço para debate, troca de impressões, valorização e consideração das contribuições históricas de povos tradicionais na cultura brasileira, além do fortalecimento de perspectivas antirracistas.

Durante os módulos das oficinas, os inscritos participaram ativamente da composição da aula, trazendo referências musicais, performáticas e afins, além de interagirem na proposição de análises de estudos de caso que envolveram a temática do racismo e repertórios culturais de matriz africana, como forma de verificar a compreensão e aplicação dos conceitos estudados, entre eles: racismo estrutural, interseccionalidade, epistemicídio, colonialidade, memória, entre outros.

Na visita guiada, os presentes participaram da preparação do *Âmâlâ*, acompanhando a cozinha de *Àșe*, o rito do *Âmâlâ* e a partilha do alimento como um lugar de produção e continuidade da tradição de terreiro. Após o rito, em formato de roda de conversa, realizamos a exposição de conteúdo, contando com a presença e colaboração da Iyalorisá Edna de Barú, ocasião em que os presentes puderam realizar perguntas e trocar perspectivas. Foi um momento enriquecedor, de sensibilização coletiva e trocas de reflexões, como compartilha outro participante, Rodrigo Birck Moreira:

Avalio que o mini-curso teve a potência de apresentar as formas com as quais são comungados os alimentos e também os conhecimentos dentro de uma casa de religião de matriz afro brasileira. A vivência, desde o momento da preparação do alimento, dos banhos, das pequenas minúcias contidas durante a formulação do ritual, nos trazem outra percepção de tempo e de cosmovisão, algo tão delicado e importante quando consideramos a forma e a velocidade em que vivemos atualmente. A sabedoria contida e transmitida durante o rito do *Âmâlâ* propicia, além de uma recondução das formas de ensino, momentos de reflexão e reavaliação de nosso lugar enquanto parte de uma natureza viva e com energias pulsantes (Moreira, 2023)¹².

De forma simbólica e prática, o convite e a oferta do alimento, presentes no minicurso *Ajéun*, conduzido pela relação tradicional de *Àșe*, proporcionaram o contato com outros referenciais, que buscaram redimensionar a história de povos tradicionais de terreiro, combater o racismo e promover epistemes de terreiro. Para tanto, no

¹² MOREIRA, Rodrigo Birck. Comentário fornecido para relatório de estágio, 2023. Documento pessoal.

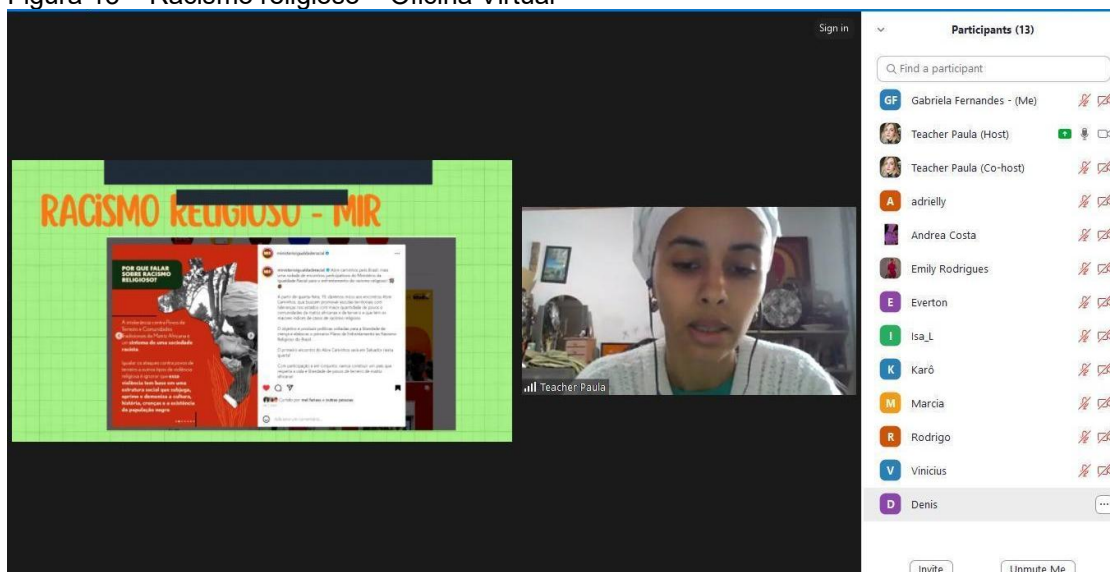
primeiro módulo, a aula foi direcionada à apresentação de um panorama conceitual e histórico sobre racismo, como meio de adentrar o contexto das leis e ações afirmativas desenvolvidas no Brasil.

Esta etapa, importante e introdutória da oficina, tratou de promover acessibilidade semântica sobre o tema e permitiu aos participantes compreenderem o âmbito das relações étnico-raciais, a partir de conceitos básicos que engendram as pesquisas sobre o tema e, de modo geral, suas dimensões históricas e sistemáticas. Contamos com a exposição de conceitos sobre literatura e interculturalidade, também a partir da colaboração da professora orientadora Dra. Alai Garcia Diniz. Concluímos este módulo aproximando-nos dos estudos sobre interculturalidade e performance, de forma inicial, como modo de ampliar as perspectivas sobre as relações étnico-raciais.

No segundo módulo, utilizamos as discussões anteriores acerca dos estudos sobre racismo e relações étnico-raciais para aprofundar aspectos históricos e epistêmicos sobre ações afirmativas e o panorama histórico brasileiro. Concluímos este módulo aproximando-nos da categoria de povos tradicionais, de forma inicial, e de suas dimensões históricas e conceituais. Os participantes foram convidados a colaborar com referências e memórias, de modo a promover trocas e interações.

No terceiro módulo, aprofundamos o aspecto histórico sobre racismo, a partir do contexto de povos tradicionais de terreiro, diferenciando os conceitos de intolerância e de racismo religioso. Apresentamos aspectos epistêmicos de terreiro, como afrossentidos, episteme de *Èṣù* e aquilombamento. Discorremos sobre a história e aspectos do candomblé em contexto fronteiriço, contextualizando o conceito de fronteira e a territorialidade do Ilê Baru e de sua liderança religiosa, Edna de Baru, bem como as ações que a casa desenvolve. Orientamos os presentes sobre a parte prática da ação, que foi realizada no mesmo dia, durante a noite, ocasião em que, por fim, realizamos a ação intercultural no Ilê, promovendo um momento de troca e vivência cultural, tendo como foco a promoção da igualdade racial e da valorização das práticas de matriz africana.

Figura 13 – Racismo religioso – Oficina Virtual



Fonte: acervo pessoal.

Avaliamos o desempenho dos participantes no decorrer dos encontros, a partir de momentos de troca e dinâmicas. As discussões foram exitosas e instigantes, de modo que as interações aconteceram com frequência; os participantes trouxeram referências, aplicaram os conceitos estudados e elaboraram reflexões críticas. Aproveitamos o contexto da oficina para solicitar pareceres dos participantes sobre a atividade; de forma não obrigatória, alguns participantes responderam a duas questões levantadas no curso. Os retornos foram positivos e demonstraram como o curso alcançou seus objetivos. Essas perspectivas compõem o decorrer desta reflexão. As respostas destacaram a importância do tema como iniciativa antirracista e, de forma geral, reiteraram a relevância do conteúdo e de como o deslocamento para a territorialidade do Ilê Barú proporcionou o aprofundamento do tema e aguçou outras percepções. Sobre essa questão Mãe Edna de Barú avalia que:

Acho que esse curso está bem calçado e acho muito importante esse entrelaçar com nossas vivências e das pessoas conhecerem nossa cultura, de como lidamos com o alimento. Então, quando eu convido o outro pra comer, pra partilhar, tal como significa Ajéun, vamos comer, ele oportuniza as pessoas entenderem essa vivência, da nossa maneira, e isso é muito importante (Barú, 2023)¹³.

¹³ BARU, Mãe Edna de. Comentário fornecido para relatório de estágio, 2023. Documento pessoal.

Os encontros possibilitaram aplicar os aportes conceituais estudados, em um processo de ensino-aprendizagem dialógico e descentralizado, promotor de pontes e de reconstruções históricas necessárias para o avanço de um ensino comprometido com o combate ao racismo e às assimetrias sociais. O formato online agregou pessoas de outras universidades, membros de comunidades de terreiro, estudantes e pesquisadores da Unioeste, transitando nesse percurso mais de 30 pessoas. Contudo, esta ação, por si só, e sua restrição de tempo também ratificam a necessidade de seguirmos promovendo esses encontros, como segue a avaliação da Mãe Edna: “Acho que essa experiência vale a pena pra ser citada em um projeto com mais tempo, porque tem muita coisa pra gente compartilhar do que é nossa vivência, do que é nosso *Ajéun* e a universidade cresce com isso” (Baru, Mãe Edna de, 2023)¹⁴.

Figura 14 – Oficina Ilê Barú



Fonte: acervo pessoal¹⁵.

O minicurso apresenta-se como parte do curso desta pesquisa, como um modo de conexão e estabelecimento de pontes interculturais, uma prática de ensino referenciada nos fazeres de povos de terreiro, de meus mais velhos, na existência

¹⁴BARU, Mãe Edna de. Comentário fornecido para relatório de estágio, 2023. Documento pessoal.

¹⁵ Da direita para esquerda, sentado de blusa azul Pai Everton, ao lado dofono André, Ekedy Marina, e ao seu lado Ekedy Selma, abaixada com uma criança nos braços, Barbara Kaoany e João Francisco, seu filho, ao seu lado, eu, Izabela Fernandes, minha filha Mariú Dandara e meu afilhado Gregório Passarela, logo atrás, sentada, Mãe Edna de Barú, ao seu lado, de pé, dofonitinha Adrielly Fernandes e o dofono Rodrigo Birck. Na sequência em pé o dofono Gianluca, a dofonitinha Sara e Ekedy Gabriela, abaixados da ponta esquerda menina, minha mãe Márcia, Isabela e Bruno.

desse conjunto corpo-oralituras, que catalisam este momento de confluência, como Nego Bispo aponta, na perspectiva de que “confluência é a força que rende, que aumenta, que amplia” (Santos, 2023, p. 15).

O *Àmàlà* é como um catalisador e mestre de cerimônia do Ilê Baru, por meio do qual conduzimos a noção da consigna “*Baru èbì pá mí ọ*”, ingerindo perspectivas conceituais, repertórios coletivos, experimentando a territorialidade corpo-ancestral terreiro, partilhando de seus sabores e práticas, como patrimônio cultural que é. Esse movimento sinaliza um modo de agradecer essa força que dá vida à pesquisa, sua importância para o *egbé* e celebra um *Mojúbà* à nossa Iyalorisá Edna de Baru e aos pares que se juntaram nessa caminhada de reconstrução social. Como espaço de troca e metodologia de ensino, partimos da compreensão de que comer, nutrir nossas experiências corpóreas com reflexões históricas, é parte desse processo de alimentação que, na subjetividade de terreiro, encontra um modo de conduzir trocas, reflexões e repertórios ancestrais. Nesta perspectiva de evidenciar a presença do alimento em processos de ensino-aprendizados de terreiro, vale recorrer ao pensamento de Bábá Pedro.

O alimento, de forma mais ampla, é aquilo que vemos, comemos, escutamos... nos nutrimos desse processo de nos alimentar do nosso próprio entorno. Estamos falando de uma cultura que entende o alimento de forma bastante ampla, refletindo sobre o lugar que a ingestão tem para esse grupo. Assim, nos assemelhamos a uma divindade que se alimenta constantemente; tudo isso nos ajuda a criar a nós mesmos e a compreender nosso entorno (Almeida, 2024).

Dessa perspectiva de alimento, cabe considerar que a atuação, o movimento e a prática ancestral dos membros da comunidade de terreiro configuram-se como uma dimensão alimentar dessa cultura. Nesse processo, dedicado a essa confluência de nutrição, aciono um lugar de cuidado, para direcionar um sentido comunitário para esta pesquisa, no intuito de materializar um sistema de aprendizado que tem, como responsabilidade e força de crescimento, reconhecer a agência de seus mais velhos e valorizá-los.

Desse modo, o contexto da cozinha de *Àșe* é o veículo, no âmbito da comunidade do Ilê Baru, para exaltar a primeira Yabassé da casa, Tia Cida de Omolu, falecida em 2023, que congrega parte viva da história de nosso *Àșe*. Foi ela a *Àgbà* que recebeu e ocupou um dos mais nobres cargos do candomblé. Ao tornar-se

responsável pela escolha dos alimentos e pelos preparativos da comida do *Òrìṣà*, ela passou a ocupar um lugar de guardiã, de referência e promotora de *Àṣẹ*. Minha mãe de santo, Mãe Edna, conta que Tia Cida era tão detalhista e cuidadosa que só começava a cozinhar depois de tomar seu banho e de estar bem vestida. Um ensinamento de *Àṣẹ* que, tantas vezes, pode parecer pequeno, mas que Tia Cida mantinha vivo e ensinava em sua atuação delicada. Tia Cida perdeu a visão em decorrência de um tratamento de câncer que enfrentou e, por vezes, cozinhou com pouca ou nenhuma visão, tamanhos eram o compromisso e o amor por esse fazer. A ela dedico esta pesquisa, como um aspecto da *Mojúbà* que atravessa esse encontro.

O registro a seguir, de uma fala de Tia Cida durante a Feira da Consciência Negra da Vila C, simboliza e acolhe sua presença, que permanece viva entre nós. Ela segura o microfone; ao seu lado, permaneço abaixada e atenta, em sinal de respeito à matriarca que se pronuncia. Esse gesto de me abaixar reafirma sua autoridade e evidencia a importância de sua presença. Honrar os mais velhos é também semear o futuro.

Figura 15 – Tia Cida



Fonte: acervo pessoal.

Junto a essa reflexão, cabe destacar que o ambiente da cozinha de *Àșe* é um lugar sagrado no candomblé, um espaço de profunda tecedura de conhecimento. É onde nossas oferendas são preparadas, onde a história do candomblé ganha formas, sabores e cores. O preparo desses alimentos pressupõe o preparo das pessoas que os manipulam, tanto no sentido das roupas que usam quanto do banho que precisam tomar — fundamentalmente o de folhas, que também é um alimento neste contexto — e das propriedades e conhecimentos que precisam conduzir. A cozinha do *Àșe* é um lugar de profundo cuidado e condução de diálogos ancestrais. Sua agência está intimamente conectada com as rezas que conduzem e ativam o *Àșe* dos alimentos; aos ritos de consagração; ao movimento promovido pelo corpo; à comunicação elaborada pelos tambores; à mesa posta para o ancestral; às técnicas de preparo; a seus processos de subjetividade; ao arranjo daquela comunidade que se prepara para a partilha desse fazer/nutrir.

Nesse sentido, enquanto subjetividade de terreiro compartilhei aqui uma perspectiva antiga, presente no rito, no cotidiano de subsistência, nos processos de sociabilidade, em ações culturais do nosso terreiro e de outros. Não pense que esta proposição existe descolada do processo de ensino-aprendizado que o terreiro dispõe, muito pelo contrário, ela é fruto dele. E essa relação de poder precisa ser evidenciada, como um modo de compreender uma lógica de mundo conectada a passos que vem de longe. Na qual a semente, que aqui floresce enquanto pesquisa, reconhece que perdura porque uma árvore lutou bravamente para existir, um *Àșe* plantado fincou raiz, mesmo que tantas vezes tenha passado por podas, alçou florações e gerou frutos, aqui e em outras frentes, demonstrando que soube nutrir suas ramas.

Dessa sapiência coletiva faz existir esta pesquisa como parte de uma atuação gestada no âmbito do ensino-aprendizagem de terreiro. Passando por um chão ancestral, tecemos elos com metodologias e referenciais não hegemônicos. De modo que essa pesquisa se apresenta como um movimento rasteiro, de um povo de terreiro, que chega na universidade e se dedica a construir pontes.

A subjetividade de terreiro, lugar de organização social, vista do âmbito das relações com alimento, de forma multidimensional, é um modo de expressar e comunicar seu sistema de relação sociocultural. Seus processos de nutrição e aprendizagem permitem o acesso a essas consignas. Para a cultura de terreiro, assim

como Èṣù se multiplica e retroalimenta, a partir do movimento espiralar do mundo, nós somos, enquanto alimento, também multiplicadores daquilo que somos nutridos. Como sublinha Bàbá Pedro (2023): “a gente acredita na partilha do Àṣẹ, se você vai num lugar que eles comem aquilo, eles querem dividir com você, porque eles acreditam que, ao você comer, aquilo se multiplica. Acreditam que quando você come todo mundo fica bem”¹⁶.

Concluimos este capítulo abrindo trincheiras para, por meio de uma aproximação crítica da literatura, traçar uma genealogia que dilata, inclui e rompe silêncios. A seguir, aprofundamos o debate conceitual que sustenta essa pisada, com mediação cultural e esperançar como consigna de transformação social.

¹⁶@o.pedro.a. Conversa sobre o alimentar na cultura de terreiro. Projeto O quê que o terreiro tem? [S.l.]: Instagram, [2024]. Reel (52:07 min.). Trecho: 30 min. Disponível em: <https://www.instagram.com/reel/C2v0WHxsvXBxGsA6R7X4otNHI4wB26t8pvXM00/>. Acesso em: 10 de out. de 2024.

3 FRONTEIRAS LITERÁRIAS: PERFORMANCE E AQUILOMBAMENTOS DE ÀŞE

Esta parte da pesquisa propõe uma aproximação crítica sobre o conceito de literatura a partir de uma perspectiva dilatada e antirracista, na tentativa de incluir manifestações e processos de registros que elaboram dobras e modos narrativos não letrado-centrados, ou, dito de outra forma, não eurografocentrados (Freitas, 2016, p. 38). Tais narrativas possuem no fazer performático e na memória ancestral — neste caso, na de Àşe — um lugar de fazer e (re)existir complexo, que mantém repertórios, poéticas, arcabouços culturais e literários em movimento.

Trata-se, então, de outros modos de escrita que passam pelo corpo e seu nutrir, pela percepção e pela multidimensão do cosmo. Observa-se, como a pesquisadora e escritora Leda Martins (2022) observa, que, apesar dos hiatos históricos provocados pela hegemonia eurocêntrica e sua herança racista, esses registros emergem de vias e veredas pelas quais "a voz e a grafia afro-brasileira insistentemente inscrevem a memória desse saber e dessa experiência, estética e ontológica, nos repertórios da cultura e da literatura" (Martins, 2022, p. 57).

Para tanto, dedicamos espaço neste capítulo para observar os aspectos da genealogia literária brasileira, evidenciando as lacunas de seu âmago racista e eurocêntrico, expresso no lugar histórico destinado à produção literária negra. Em paralelo a essa discussão, buscamos compreender o que a poética e as expressões afro-brasileiras invocam no campo da literatura, quais são os referenciais desse cenário e, de forma mais elaborada, transitamos pela obra das autoras Maria Firmina dos Reis, Carolina Maria de Jesus e Ana Maria Gonçalves.

Nossa intenção nesse processo é dilatar a compreensão hegemônica e conceitual de literatura, identificando caminhos de fuga, discussões e conceitos por meio dos quais podemos nos aproximar da cultura de terreiro. Nesse percurso, nos aproximamos dos estudos sobre performance, com os referenciais de Diana Taylor (2013), Leda Martins (2021) e Pedro Almeida (2023), que costuram aportes e direcionam atenção para outros campos de sentido, reconhecendo o corpo como partícipe e operador de conhecimento. Os estudos de Vladimir Safatle (2016) e Diana Pereira (2023) reiteram essa consigna. As perspectivas de Pereira (2023), elaboradas por meio do conceito de atitude mediadora e autopoiese, ancoradas no diálogo com Maturana e Varela (1995), são visitadas como base dessa articulação. Com isso, essa

proposição busca mediar as grafias de terreiro, como a do alimento, como partícipes de uma operação de linguagem que manifesta uma poética de incorporação.

Embalados pelo contexto de povos tradicionais de matriz africana de terreiros, direcionamos nosso olhar para os aquilombamentos culturais conduzidas por relações com o alimento, destacando sua importância para as tradições de *Àșe*, como narrativa, como condutor de permanência ancestral, como um agente de ensino-aprendizagem, memória, repertório ancestral, *ethos* que conecta, que transborda afetos, que manifesta tradição e gera continuidade.

Ao focar no campo da literatura, esta pesquisa busca analisar criticamente o cânone e a crítica literária, evidenciando as lacunas de seu caráter racista e eurocêntrico. Isso se manifesta no lugar histórico destinado à produção literária negra, com a sistemática prática do epistemicídio. Este caminho de desconstrução visa redimensionar o espaço que as tradições não hegemônicas, especificamente a de *Àșe*, ocupam nesse contexto de reconstrução e fomentar uma perspectiva *genealógica caminhante*.

Para tanto, consideramos a perspectiva do filósofo Michel Foucault (1978) como referência desse processo de rearranjo. Na medida em que a genealogia, como análise das proveniências, emerge das dispersões, das relações e grafias corporais, dos usos, práticas da técnica e da linguagem. A genealogia “está, portanto, no ponto de articulação do corpo com a história” (Foucault, p. 20). Nesse sentido, ao incidir sobre a história, a origem não é elemento central dessa costura, mas, sim, os caminhos, as redes, nossas corpo-afrografias, afetos e as conexões que elaboramos, tendo como condução o trajeto, como imperativo de atuação e devir ancestral.

Ao conduzir esta aproximação pela caminhada da descolonização, consideramos o contexto literário a partir de um processo de intelectualização e criação que toma o corpo e outros suportes iconográficos como modo de incidir sobre a realidade social ou inventá-la, na tentativa e tentativa de subvertê-la, ou mesmo de aquilombar-se. A noção de aquilombamento aqui proposta parte da concepção desenvolvida por Beatriz Nascimento (2006), defendida como sendo o elo que transcende o tempo e as determinações históricas e que permite diagnosticar como o movimento negro diaspórico se desloca ao longo da história, através das lutas por terra e pela necessidade da reconstrução de si como parte de uma coletividade.

Do mesmo modo, aqui, compreendemos a colonialidade como um projeto social que implica na naturalização das relações coloniais de dominação entre europeus e não-europeus (Quijano, 2005), numa elaboração teórica e estrutural regida por assimétricas relações de raça, gênero, classe e territorialidade, e que seguem em curso, ante ao que Quijano (2005) denomina de colonialidade do poder-saber, o que trataremos de aprofundar nos próximos capítulos dessa tese.

De forma introdutória, como considera o literato argentino Walter Mignolo (2017, p. 11), cabe considerar que dentro dos pressupostos de Quijano a colonialidade foi um sistema que estabeleceu:

[...] uma hierarquia de gênero/sexo global, que privilegia homens em detrimento de mulheres e o patriarcado europeu em detrimento de outras formas de configuração de gênero e de relações sexuais. Em um sistema que impôs o conceito de “mulher” para reorganizar as relações de gênero/sexo nas colônias europeias, efetivamente introduzindo regulamentos para relações “normais” entre os sexos, e as distinções hierárquicas entre o “homem” e a “mulher”(Mignolo, 2017, p. 11).

Aliada a esta reflexão conversamos com a perspectiva interseccional entre gênero, raça e classe, formulada pela jurista norte-americana Kimberlé Crenshaw ([1984] 2002), como:

[...] a associação de sistemas múltiplos de subordinação tem sido descrita de vários modos: discriminação composta, cargas múltiplas, ou como dupla ou tripla discriminação. A interseccionalidade é uma conceituação do problema que busca capturar as consequências estruturais e dinâmicas da interação entre dois ou mais eixos da subordinação. Ela trata especificamente da forma pela qual o racismo, o patriarcalismo, a opressão de classe e outros sistemas discriminatórios criam desigualdades básicas que estruturam as posições relativas de mulheres, raças, etnias, classes e outras. Além disso, a interseccionalidade trata da forma como ações e políticas específicas geram opressões que fluem ao longo de tais eixos, constituindo aspectos dinâmicos ou ativos do desempoderamento (Crenshaw, 2002, p. 177).

A noção de raça aqui referenciada parte do entendimento de que o racismo é uma construção histórico-sociocultural que organiza distinções e desigualdades socioeconômicas e simbólicas, muitas vezes atravessando aspectos fenotípicos, geracionais e culturais. Trata-se de um sistema colonialista que se atualiza ao longo da história e nos diversos contextos sociais em que se reproduz.

Ao aproximarmo-nos sobre o campo da literatura, tratamos de entender como a colonialidade, a partir do racismo e suas interseccionalidades, sendo entendidos como modos socialmente gerados de ver o mundo e viver nele, existem como uma

construção histórico-cultural deliberadamente expressa na conformação do que tomamos como cânone e referencial crítico literário. O filósofo martinicano Frantz Fanon (2008) afirma que o problema “da colonização comporta não apenas a intersecção de condições objetivas e históricas, mas também, a atitude do ser diante dessas condições” (Fanon, 2008, p. 84).

Adentrar ao debate sobre colonialidade e seus poderes é um modo de evidenciar como o racismo inventa e impele a noção de modernidade. Esse projeto social determina, de modo assimétrico, setores da sociedade e restringe negros, indígenas, não-brancos e periféricos de se constituírem enquanto sujeitos de sua história e epistemologia. Fanon (2008), ao pesquisar as relações raciais e coloniais, formula um modo de análise que busca ir além das estruturas e segmentos economicistas.

Em sua tese, desenvolvida em 1952, Fanon defende uma perspectiva de análise que considera o campo psicológico e patológico das relações raciais. O racismo, como destaca o autor, é um elemento da estrutura social colonialista mais cotidiana e mais grosseira, pois se encontra presente em praticamente todas as dimensões da vida social, incluindo as relações, subjetividades e intersubjetividades e, desse modo, configura recalques sobre o Ser, seu estar, e sua relação com o Outro (Fanon, 2008).

3.1 Encontros e desencontros – tecendo alternativas fissuras

Quando nos reportamos ao conceito de literatura, adentramos a um campo de disputa, mas, sobretudo, a um lugar de colonialidade e de hegemonia eurocêntrica, que recalca o uso da escrita letrada e suas consignas. Há um lugar de superioridade frente a outros modos da linguagem. Segundo a pesquisadora Alai Garcia Diniz (2022, p. 116), “a literatura, monumento de palavras, manifesta-se em favor do compromisso com a manutenção da dominação desde o Renascimento, com os grandes caminhos marítimos que impuseram domínios de reinos europeus sobre periferias do mundo”. A autora também destaca o papel de hegemonia de uma crítica literária alinhada à lógica colonial, como lugar que realça a dependência de um modelo centralizador, de modo que se comporta como um procedimento de culto frente a esses interesses,

além disso, presta-se a interpretar obras de qualquer parte do Ocidente por modelos canônicos eurocêntricos (Diniz, 2022, p. 101).

O campo da literatura evidencia a agência de processos coloniais, sinaliza relações e tratamentos assimétricos, condensa uma construção histórica que privilegia grupos sociais, que estabelece modos de apagamento e estrutura um campo crítico-conceitual para assegurar seu domínio e poder. Esse campo concebe valores universais a determinados textos e a outros os marca com intenções menores. No entanto, cabe destacar que o universal que se promove é identitário, pois é formulado sob uma ótica historicamente branca, masculina e eurocêntrica, uma identidade fundada na negação de seu recorte, pois concebe-se enquanto universal e parâmetro, determinando a outras manifestações um rótulo de inferioridade ou minoria, indiferente do contexto territorial em que estejam.

Sobre essa questão, a ensaísta e dramaturga Leda Martins (2022, p. 57) ressalta que quando pensamos na literatura escrita no Brasil nos deparamos com um espaço fruto predominante “da herança dos arquivos textuais e da tradição retórica europeia”. Esse domínio é destaque nos textos fundadores da literatura nacional brasileira, do século dezenove, por buscar a referência europeia como modo de elaboração de seu discurso, mas também se expressa no que fora excluído e silenciado durante esse processo, que tratou de deixar à margem “a textualidade dos povos africanos e indígenas, seus repertórios narrativos e poéticos, seus domínios de linguagem e modos de apreender e figurar o real” (Martins, 2022, p. 57).

Sendo assim, quando pensamos no aspecto da literatura brasileira via seu arcabouço escrito, é necessário destacar o conteúdo que transita em suas letras, e desse modo também o referencial poético e cultural que não ganha espaço e visibilidade, como fonte de sua herança eurocêntrica, que estabelece relações de superioridade entre letra, voz, perspectivas culturais, cor, etnia, gênero e classe.

Figura 16 – Atabaques



Fonte: acervo Ilê Barú.

A cultura de terreiro é lugar que viabiliza múltiplas grafias. Assim podem ser referenciados os atabaques, instrumentos percussivos presentes na imagem anterior, que do maior para o menor são nomeados de Rum, Rumpi e Lê. Cada qual ecoa um acento diferente, um mais grave ou mais agudo, são repertórios, afrografias que registram e ecoam ensinamento. Ensinamento esse que promove dança, canto, toque, que caminha junto às manifestações musicais, passeia pelos corpos, gera pertencimento e alimento. O tambor tocado canta, repica, vira, gera cadência, ritmos, passagens, conta histórias. Cada contato expressa a tendência do seu sistema e sua inter-relação com outros elementos.

O tambor passa por processos de iniciação, que o faz nascer e ser habitado por ancestrais. Em cada um deles vive uma força ancestral diferente, assim como quem os toca. Ele é também alimento de processos iniciáticos, ciclos, passagens e ritos. O tambor é linguagem ancestral, é memória, um modo de lidar com problemas, de repassar histórias, de pensar e relacionar-se com os ciclos, do nascer, das partidas, dos aprendizados. O oco do tambor não denuncia vazio ou ausência, ele tem parte, tem dono, tem morador.

Os tambores na tradição de terreiro são lugar de morada ancestral, divinizados, simbolizam Òrisás, comunicam a força dos ancestrais, suas passagens, seus signos e relações. Há toques que operam como registro daquilo que foi visto e vivido, que assinalam a força de quem cruza dimensões, para comunicar relações, como o toque da ramunha. Esse toque, acompanhado da dança, condensa passagens e histórias, de quem foi encaminhado para conhecer o mundo e presenciou guerras, viu animais, pessoas trabalhando, colhendo, dançando. O modo que esse ancestral encontrou para contar o que viu foi via a linguagem relacional que o tambor evoca. Assim sendo, tambor é linguagem ancestral que faz comunicar essas vivências do passado, como alimento do porvir.

São diferentes os ritmos que compõem os repertórios de àșe, podendo ser eles: Alujá, Agbin, Agueré, Ajagun, Opanijé, Ijexá, Ramunha, entre outros. Cada toque possui uma característica própria e é acompanhado de evoluções e especificidades. Cada tambor acolhe um modo específico desse toque, dessa tecnologia ancestral que no contato com o couro, na cadência de quem o impulsiona, do que é cantado e dançado, conduzem histórias e nutrição. Quem dança aprende a ler suas variações. Cada toque é composição de um conjunto de movimentos, expresso no dançar que espelha caminho, produzido por quem detêm o conhecimento do conjunto performativo. As mudanças geradas pela cadência e transformação dos toques podem anunciar uma forma outra de dançar e cada intervenção possui um sentido e um conteúdo, que é acessado em toda sua complexidade na medida em que seus pares se alimentam desse repertório.

A complexidade em torno do tambor é notória. Ele registra história, memória, é um modo relacional de contar história, de produzir linguagem, de promover críticas sociais e conexões, requer elaborada técnica para sua elaboração e continuidade. Mas, apesar disso, na ordem das grafias é posto como menor, chegando até a ser criminalizado, preso e retido, no passado ou ainda hoje.

É evidente que, ao longo da história, a produção escrita ganha um espaço privilegiado e elitizado, seguindo princípios colonialistas. A literatura brasileira, e de modo geral de toda a América Latina, ainda que posta como inferior frente ao padrão eurocêntrico, ocupa um lugar de privilégio junto ao arquétipo piramidal dos valores de produção de saberes, sendo conferido a outras expressões literárias não letradas-centradas um lugar de inferioridade.

Tal herança persiste nos círculos literários que se fundamentam dentro de relações eurografocêntricas, e mesmo expoentes referenciais críticos expressam como este caminho de reconstrução e descolonização é delicado e cheio de lacunas. Como um tema ainda em elaboração e que busca atenção, vale recorrer aos estudos do sociólogo e crítico literário Antonio Candido e ao emprego que faz do conceito de literatura, presente em um dos seus textos mais referenciados dentro dos estudos literários, “O direito à literatura”, onde o autor define literatura como:

Chamarei de literatura, da maneira mais ampla possível, todas as criações de toque poético, ficcional ou dramático em todos os níveis de uma sociedade, em todos os tipos de cultura, desde o que chamamos folclore, lenda, até as formas mais complexas e difíceis da produção escrita das grandes civilizações (Candido, 2011, p.3).

Mesmo tratando de ser amplo e inclusivo, há enraizada em sua perspectiva uma régua de valores, uma herança dicotômica e uma atravessada insegurança positivista, métrica que soma as produções escritas como mais difíceis e recolhidas em projetos de grandes civilizações. Como referencial, o texto de Candido evidencia um paradigma colonial, no qual a escritura, ainda que pouco acessível em seus primórdios e avanços, configurou mais que um fenômeno cultural, apresentou-se como um símbolo de conquista e domínio, especialmente em solo latino-americano.

Alinhado a essa perspectiva, Paul Zumthor (2006) salienta aspectos do termo literatura como uma fronteira do limite admissível, neste caso, pelo domínio da Europa ocidental, que confere a si mesma como: “os únicos concernentes à consciência crítica, tendo-se-lhes creditado caracteres que, segundo a opinião unânime, provinham de sua competência” (Zumthor, 2006, p. 8). Esse recurso de elaboração universalizante, que dita parâmetros de superioridade, emerge de processos longos, tendo na conformação dos Estados-nações e nos processos coloniais o centralismo da exaltação do herói que personifica o superego coletivo eurocêntrico. Essa invenção ainda segue resvalando noções de valores e perspectivas conceituais, evidenciadas, como Zumthor (2006) reitera, num centralismo político, com tendência mistificadora e alegorizante, que tem o eurocêntrico como padrão e superioridade. Nesse processo histórico o autor reconhece os estudos sobre oralidade como promotores de fissuras, vertente essa, que abre uma janela teórica dentro dos estudos literários, capaz de acender debates e veredas na supremacia dos estudos eurocentrados.

Ao inferir sobre os estudos da oralidade a partir do campo medieval, Zumthor (2006) chama atenção e prioriza a noção de vocalidade, tendo a voz como algo concreto e a escuta como um modo que nos faz tocar as coisas. A vocalidade neste sentido é “a historicidade de uma voz: seu uso” (Zumthor, 2006, p. 21). Nesse modo acessamos um trajeto conceitual que considera e valoriza a voz como portadora da linguagem, como lugar de articulação sonora de significantes. Essa perspectiva teórica é relevante no sentido em que evidencia a voz e o corpo como parte da construção da obra literária, fundamental para outras construções simbólicas e para retificarmos a potencialidade dos repertórios, da memória e do fazer ancestral afro-diaspórico.

Portanto, quando falamos de oralidade referimo-nos a um modo dominante de certas sociedades produzirem relações, continuidade e conhecimento, mas não de um procedimento único neste lugar. Tal como o historiador burquinense, do oeste africano, Joseph Ki-Zerbo (2010), no desafio de reivindicar a inclusão devida do continente africano nos repertórios da história universal, especialmente quando coordenou junto à UNESCO o projeto de escrita do livro “História Geral da África” (2010), reitera que, quando nos aproximamos de África, precisamos entender sua tradição: à tradição oral, como herança e memória viva do continente. Nesta perspectiva, considerando a complexidade da tradição oral, também destaca o escritor malinês, Amadou Hampaté Bâ (2010, p.169):

A tradição oral é a grande escala da vida, e dela recupera e relaciona todos os aspectos. Pode parecer caótica àqueles que não lhe descortinam o segredo e desconcertar a mentalidade cartesiana acostumada a separar tudo em categorias bem definidas. Dentro da tradição oral, na verdade, o espiritual e o material não estão dissociados. Ao passar do esotérico para o exotérico, 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. Ela é ao mesmo tempo religião, conhecimento, ciência natural, iniciação à arte, história, divertimento e recreação, uma vez que todo pormenor sempre nos permite remontar à Unidade primordial. Fundada na iniciação e na experiência, a tradição oral conduz o homem à sua totalidade e, em virtude disso, pode -se dizer que contribuiu para criar um tipo de homem particular, para esculpir a alma africana. Uma vez que se liga ao comportamento cotidiano do homem e da comunidade, a “cultura” africana não é, portanto, algo abstrato que possa ser isolado da vida. Ela envolve uma visão particular do mundo, ou, melhor dizendo, uma presença particular no mundo – um mundo concebido como um Todo onde todas as coisas se religam e interagem (HampatéBâ, 2010, p.169).

Neste contexto, J. Vansina (2010) afirma que, em uma sociedade de domínio oral, a maioria das obras literárias são tradições, e todas as tradições conscientes são elocuções orais. O historiador defende as tradições orais como literatura, com formas fundamentais, com critérios próprios, com elocuções que influenciam de forma específica os conteúdos da mensagem. Nas palavras do pesquisador, as literaturas orais possuem sua própria divisão de gêneros literários e em todos eles podem-se esperar encontrar informações históricas.

Não é novo o questionamento entre as margens críticas da maneira assimétrica e do acúmulo de poder da produção letrada frente às tradições orais, marcado pela imposição das instituições representantes dos processos de invasão colonial. Quando detemos atenção ao continente latino-americano, podemos recorrer, como exemplo, a Felipe Guamán Poma de Ayala, cronista ameríndio de ascendência Inca, com a produção de *Nueva Corónica y Buen Gobierno* (1615) ou a Inca Garcilaso de la Vega, cronista também de ascendência Inca e peruano, e seus *Comentarios Reales* [1609] (1951), valendo recorrer a um trecho do último texto citado, onde o autor destaca:

Eu nasci oito anos depois dos espanhóis terem ganho a minha terra e, como tenho dito, criei-me nela até os vinte anos de idade, e assim vi muitas coisas das que os índios faziam naquelas as gentilezas deles, as quais irei contar, dizendo que as vi. Sem a relação que os meus parentes me deram das coisas ditas e sem aquilo que eu vi, tenho tido outras muitas relações dessas conquistas e fatos daqueles reis; porque depois que me propus a escrever esta história, escrevi para os codiscipulos da escola e da gramática, encarregando-lhes que cada um me ajudasse com a relação que podesse haver com as conquistas que os incas fizeram com as provincias das mães deles. Porque cada provincia tem as próprias contas e nós com as próprias histórias, anais e as tradições de cada uma; e por isto retém melhor o que em ela aconteceu que o que aconteceu na outra (Vega, 1951, p. 4).¹⁷

Em seus comentários, La Vega evidencia uma voz legitimada pelo sujeito que testemunha, que acumula a tradição oral, que recorre em si e no coletivo um trabalho rebuscado de acessar e fazer transmitir a história de seus pares. O autor transita pelos processos históricos tratando de evidenciar outras perspectivas e, além disso, via as relações e referências de registro, equipara os *quipos* e seus nós como eficientes portadores de histórias e acervo de tradição. Neste texto, podemos acessar o esforço latino-americano em lidar com as letras, referencial colonial, e de disputar via elas, de forma híbrida, um lugar de disputa da memória, mas também de evidenciar as

¹⁷ Tradução nossa.

contradições do mundo letrado e equiparar outros modos de registro presentes nas tradições ameríndias como eficientes e capazes de contar a história desses povos.

Tanto Guamán Poma quanto Inca Garcilaso são caracterizados pelo que o crítico literário peruano Antonio Cornejo Polar (2003) intitula por sistema literário heterogêneo, entendido como um sistema complexo, constituído de distintos conflitos e contradições, em que o emissor e o receptor não se articulam dentro do mesmo circuito sociocultural, e como tal convergem em um constante conflito. Em destaque, este sistema denuncia as desigualdades e identifica como a harmonia inventada pelo discurso da homogeneidade, do colonizador, é atravessada pelo contraditório, por perspectivas narrativas e continuidades históricas que apresentam fragmentos outros, temporalidades justapostas, cíclicas, em convergência com outros aspectos da linguagem. Podemos destacar ainda os textos de Guamán Poma que misturam desenhos em sua crônica, mesclam linguagens, tornando seu texto ainda mais complexo e heterogêneo, e que possui uma intenção contestadora, um intento de revisão histórica. Sobre heterogeneidade, Conejo Polar (2003, p.16) destaca:

Então, se tento desmistificar o sujeito monolítico, monodimensional e sempre orgulhoso da própria coerência com si mesmo, ao discurso harmonioso de uma única voz à qual só responde o próprio eco e às representações do mundo que o forçam a girar constantemente sobre o próprio eixo, e se de forma paralela quero reivindicar a profunda heterogeneidade de todas estas categorias é porque são literárias, isso fica claro, mas expressam bem noções e experiências de vida e porque com elas não celebro o caos: simples e brevemente aponto que ali estão, dentro e fora de nós mesmos, outras alternativas existenciais, muito mais autênticas e dignas mas que nada valem, claro, se indivíduos e povos não podemos autogestioná-las em liberdade, com justiça e num mundo que seja lar decoroso do homem (Conejo Polar, 2003, p. 16)¹⁸.

Outra característica que vale ressaltar dos autores citados anteriormente, Guamán Poma e Inca Garcilaso, é que ambos escrevem por via de crônicas, um gênero literário que assina, por princípio, um caráter híbrido e heterogêneo, por condensar relatos, histórias, experiências e aspectos criativos, uma arte de contar que utiliza de elementos distintos, inclusive gráficos, para registrar suas narrativas. Apesar da filiação medieval europeia e do caráter fabuloso que vai ganhando ao longo da história, com destaque ao contexto latino-americano, a crônica é uma fonte escrita fundamental da história da invasão, participando da inscrição letrada do pensamento

¹⁸ Tradução nossa.

latino-americano. Tais escritos sustentam as divergências do processo de colonização, acessadas e denunciadas por artifícios do heterogêneo, da tradição oral e da experiência.

O caráter de destaque das crônicas nas Américas também vem do sentido histórico que elas desempenharam. Sendo instrumento de registro dos processos da colonização, por atuarem como suporte na formulação de direitos ou da retirada deles, ampliando pontos de vista, por atuarem em processos de conflito, como prova de posse, de domínio sobre sujeitos, territórios, riquezas, por legitimar perspectivas e interesses. Sendo um referencial das manobras eurográficas, também expressam narrativas de contravenção e contestação, como as de Guamán Poma e Inca Garcilaso de la Vega.

Interessa ainda, via a perspectiva de Conejo Polar (2003), que recorre ao encontro de Cajamarca, momento histórico marcado pelo “diálogo” entre o Inca Atahualpa e o padre Vicente Valverde em Cajamarca - Peru, na tarde do sábado de 16 de novembro de 1532, identificado como marco da heterogeneidade latino-americana, observar este encontro orquestrado por diferenças extremas. Podendo ser acessado via diferentes versões, as fontes diversas apresentam, para Conejo Polar, um acúmulo histórico, acervo de frequentes contradições, que nos permitem acessar a manifestação da variedade cultural e das consciências históricas em atuação, rompendo com o paradigma eurocêntrico de superioridade de registro da escrita histórica.

Conejo Polar (2003) argumenta que esse emblemático encontro e suas narrativas reiteram que a multiplicidade dos sujeitos sócioétnicos expressa distintos modos de acessar a história, de pensar e sentir o tempo, de conferir noções de realidade e legitimar suas perspectivas via seus recursos próprios de memória. Segue Polar destacando que essas versões não se expressam apenas em versões escritas, mas em danças, rituais ou representações, que alguns de forma abusiva nomeiam como teatrais (Conejo Polar, 2003, p. 44).

Tal catástrofe, expressa no encontro de Cajamarca, não representa a origem da literatura latino-americana, como sublinha Conejo Polar, mas evidência diferenças, equívocos, repulso pela imposição, uma tensão permanente que conforma o paradoxo do pensamento latino-americano. Afetadas pelas ressonâncias coloniais, a criação e as produções latino-americanas ao se organizarem em contexto de fissuras

evidenciam uma possibilidade criativa, como propõe Soraya Martins (2024) ao pensar as teatralidades negras, como movimento que faz emergir fabulação, brechas, modos de existência.

O gesto da fissura diz sobre o ato de rachar, fender as determinações representativas calcadas na rigidez das homogeneidades, sobre as formas de ser e estar negras e negros. Fissurar aqui é fender, intentando maneiras novas de encenar velhos dramas negros e novas maneiras de fazê-los ser sentidos. É elaborar as subjetividades recalcadas, as fúrias, as melancolias, os ressentimentos, os prazeres e as alegrias criativa e esteticamente, apontando para novas práticas de dramatização do real (Martins, 2024, p. 97).

Essas fissuras são caminhos para a perspectiva de amefricanidade, defendida pela filósofa e antropóloga Lélia Gonzalez (1988), com a proposição de sua categoria política-cultural que busca ampliar e incorporar o protagonismo de corporalidades violentadas pela colonialidade, tal como destacar o lugar específico de uma africanidade que difere daquela que permanece em seu próprio continente.

A concepção de amefricanidade auferida por González (1988), nos permite compreender que o processo histórico foi conduzido através de dinâmicas relações, entre elas de resistência, acomodação, reinterpretação, criação, entre outras, que referenciam modelos e modos de habitar o mundo através de construções africanas.

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: A AMÉRICA e como um todo sul (Sul, Central, Norte e Insular). Para além do seu caráter puramente geográfico, a categoria de *Amefricanidade* incorpora todo um processo histórico de intensa dinâmica cultural (adaptação, resistência, reinterpretação e criação de novas formas) que é afrocentrada, isto é, referenciada em modelos como: a Jamaica e o akan, seu modelo dominante; o Brasil e seus modelos yorubá, banto e ewe-fon. Em consequência, ela nos encaminha no sentido da construção de toda uma identidade étnica. Desnecessário dizer que a categoria de Amefricanidade está intimamente relacionada àquelas de *Panafricanismo*, "*Negritude*", "*Afrocentricity*" etc (González, 1988, p.76-77).

Nesse caminho amefricano, encontramos a noção de pretuguês, destaque de uma operação e influência linguística cultural proposta por Lélia Gonzalez ([1979] 2020), que evidência estratégias e o gingado que inspira essa tese. Como aporte da categoria política, a perspectiva do pretuguês demonstra como as africanidades, como o bantu, em contexto brasileiro, com o instrumento da linguagem, atuou na formação

psíquica e sociocultural da nação. Como parte de um processo de africanização, a perspectiva do pretuguês também evidencia o papel da mulher preta, a mãe preta, na construção de subjetividade e de resistência cultural, já que é ela a responsável por cuidar e educar, atuando em uma função materna que se dirige à “internalização de valores”.

Com isso, mantiveram viva a chama dos valores culturais afro-brasileiros, que transmitiram a seus descendentes. E nisso também influenciaram mulheres e homens brancos, a quem aleitaram e educaram. Graças a elas, apesar de todo o racismo vigente, os brasileiros falam “pretuguês” (o português africanizado) e só conseguem afirmar como nacional justamente aquilo que o negro produziu em termos de cultura: o samba, a feijoada, a descontração, a ginga ou jogo de cintura etc. É por essa razão que as “mães” e as “tias” são tão respeitadas dentro da comunidade negra, apesar de todos os pesares (González, [1979] 2020, p. 202).

A categoria da amefricanidade como proposição política-cultural é lugar que realça os processos históricos postos à margem, que instrumenta a leitura da resistência negra, presente no passo miudinho, na pronúncia das palavras, no sabor do alimento, no gingado que embalou o sono, na construção de linguagem, na possibilidade de ensino que define um modo de ser, sentir e pensar africanizado. Neste lugar de compreensão o corpo é matéria de registro, de continuidade, de multiplicação de valores.

E, se levamos em conta a teoria lacaniana, que considera a linguagem como o fator de humanização ou de entrada na ordem da cultura do pequeno animal humano, constatamos que é por essa razão que a cultura brasileira é eminentemente negra. E isso apesar do racismo e de suas práticas contra a população negra enquanto setor concretamente presente na formação social brasileira (González, [1979] 2020, p. 55).

O modo como a história negra segue expressa em diferentes narrativas e performances dissolve uma normativa histórica e hierárquica conferida à escrita, como lugar salvador e hegemônico de registro e de produção de saberes. Neste sentido, recorreremos ao pensamento latino-americano, ou ao fazer literário deste contexto, não como aquele expresso apenas em textos escritos, ou em seus atravessamentos heterogêneos, mas, como um lugar de reivindicação de outros modos de registro. Tomando como referencial a tradição oral multimodal como uma metodologia civilizatória, tal como argumenta o antropólogo belga J. Vansina (2010), pois ela

representa “uma atitude diante da realidade e não a ausência de uma habilidade” (Vansina, 2010, p. 140).

Este é o eixo pelo qual circulamos esta abordagem, na consciência que dentro dos espaços letrados ou direcionando sua imposição e estigma para os ambientes de tradição oral, o racismo segue operando modos de saquear, excluir e impelir experiências e o ser-poder não eurocêntricos de reexistirem. Como apresentam as reflexões de Leda Martins (2021, p. 34), o domínio da escrita no artifício do colonial, foi instrumental, ímpeto “da tentativa de apagamento dos saberes considerados hereges e indesejáveis pelos europeus”. Martins observa que ao tomar a escrita como fonte de produção de conhecimento, os sistemas e perspectivas que não estavam expressos nesta lápide não foram considerados qualitativos, ou mesmo sequer foram dispostos como saberes. Desse modo, cabe considerar os tinteiros que marcam as letras hegemônicas, muitas delas grafadas com lâminas violentas, que recortam, excluem e promovem expoentes hiatos históricos.

3.2 Palavra navalha e seu abre caminhos

Quantas lâminas alicerçam os discursos e os conceitos que embasam o entendimento hegemônico do que é literatura? Via as finas lâminas da palavra, seguindo os passos de Leda Maria Martins (2022), dedicamos atenção ao estudo dessa questão como interrogativa que faz emergir as lacunas e exclusões, mas, principalmente, às inscrições de memória que pervertem essa lógica, tanto nos repertórios da cultura, quanto no da literatura.

A atitude colonizadora tenta cortar, ferir e romper conexões. É golpe dado pelas costas, é artifício da covardia. Suas investidas são modos de envenenar, de aniquilar existências e manifestações.

São muitas as investidas de censura, expressas nas grafias negadas, nos textos não publicados, esquecidos, desvalorizados, na crítica que questiona e diminui, em apropriações, em saqueios epistêmicos que não citam as referências fundantes, em pactos da branquitude de promoção exclusiva de seus pares.

Esse tema é tratado por Henrique Freitas (2016), assim como a necessidade de recuperar as contribuições das escritas e produções de pessoas negras promovidas ao longo dos tempos. Por meio da noção de pilhagens epistêmicas,

Freitas (2016) chama a atenção para procedimentos da colonialidade do poder-saber que consistem na subtração ou apropriação de elementos constitutivos dos saberes ancestrais, como um proceder que saqueia para promoção individual, colocando-se como mais importante, incorporando repertórios sem promover antes a referenciação, sem promover a inclusão e defesa dos saberes e dos sujeitos em foco.

Carregamos muitos cortes, cicatrizes, costuras, queiloídes, letras atravessadas de dores e silenciamentos. Mas, frente à tecnologia ancestral que corta para restituir a vida, a palavra é navalha porque semeia porvir.

O corte tem agência, é domínio ancestral. Para os nagôs-iorubás, é reverência que vem do Òrìṣà Ògún: o senhor da guerra, do ferro, da tecnologia, da abertura de caminhos, da capacidade de fortalecer a comunicação e a existência. Via a tecnologia do ferro aprendemos a separar, plantar, a abrir caminhos, provocar fissuras, encontrar brechas. Palavra-navalha é caminho que reconhece a força ancestral, que bebe na metáfora da guerra, domínio de Ògún, para reconhecer que essa espada nos ensina a talhar os males, semeando novos caminhos, que os cortes, como o da enxada, ao cortar a terra promovem espaço para plantação, para o cultivo e a manutenção da vida. O guerrear é atravessado pela consigna da justiça, não pode ser aleatória, é um modo de ação, não é símbolo da violência que aniquila. Pois, o corte não é para findar a vida, é para alimentar, para transformar os ciclos, para abrir caminhos, com coragem, sabedoria e crescimento.

A navalha está lá na iniciação, como metáfora que restitui e nutre força vital ancestral, mas também na atitude que marca, protege e desenha signos, presente no corte de cabelo do iniciado, nas “kuras”, incisões que são feitas no corpo. O corte é vínculo, é fortalecimento, autoridade, história grafada na pele, nas páginas corporificadas da vida, é tecnologia que nutre memória e resistência. Nossas lâminas em palavras dissertam sobre inclusão, combate às desigualdades, inscrevem (re)existências múltiplas, são marcas de uma corpografia que sente, age, que assinala limite, que delimita para continuar. Palavra-navalha é mariô, folha que veste Ògún.

É evidente que muitas são as dificuldades históricas de acesso e valorização da produção afro-diaspórica, seja ela letrada ou não. Caso soe deslocada a afirmação, há aqui um problema cognitivo, de ordem racista e tratativa a-histórica para ser resolvido. Porém, não parece exagero promover uma reflexão sobre alguns nomes e referências que podemos acessar para aprofundar o tema e atestar a afirmação. Ainda

que este não seja o tema central da pesquisa, ao incidirmos sobre as tradições de matriz africana, um valor cultural cobra presença: o de reconstruir processos históricos, destacando referências e questionando lacunas e silêncios.

Nessa perspectiva, podemos recorrer às produções letradas, não só como uma necessidade de provar como o racismo opera historicamente, mas, principalmente, de reconhecer os caminhos abertos, como herança de cunho ancestral e sua potencialidade, sem que isso apresente-se de modo contraditório, já que a crítica direcionada às letras apresenta-se como um movimento disposto a promover inclusões. Nesse sentido, também acessamos as lâminas da palavra pelos estiletos das grafias negras, como propõe Leda Martins (2007), como prática de (re)existência que ferem o lugar absoluto, de poder e reprodução de valores eurocêntricos com seu conteúdo, forma e inscrição histórica, ainda que seja necessário ampliar e tecer outros caminhos de valores, sendo estes não centrados na produção letrada, como estamos elaborando nesta tese.

Antes de tecer algumas aproximações com produções literárias, é necessário considerar que a literatura carece de recepção para seu exercício, como informa Martins (2007). Se essa está condicionada a um contexto de difusão, promoção e interesse coletivo, essas condições são deliberadamente desfavoráveis e frágeis para africanos, indígenas, seus descendentes, não-brancos e periféricos. Ao reiterarmos o sistema literário atrelado à recepção, buscamos considerar que apesar das dificuldades de acesso ao código letrado e à publicação, há um fator interseccional que empilha apagamentos históricos para determinadas produções literárias.

A escrita carece de leitores e de interlocutores. Os lugares de enunciação do escritor e os sujeitos de recepção da escrita, a maior ou menor mobilidade social e econômica de brancos, mestiços e negros, na sociedade em geral e nos meios letrados em particular (Martin, 2007, p. 58).

Não são poucos os nomes de afrodescendentes postos como menores ao longo da genealogia da literatura. Se nos restringimos, ainda que de forma breve, ao contexto brasileiro, podemos recorrer a nomes como o dos poetas João da Cruz e Sousa (1862-1898) e Luís Gama (1830-1882) como precursores, mas também como enunciadore de silenciamentos históricos. O que evoca esses nomes? Análogo ao poema de Cruz e Sousa, *Emparedado*, podemos levar a supor que denunciam emparedamentos de uma sociedade que os marginalizam, que apaga sua importância

histórica, o valor estético, sua tecnologia intelectual, pertencimento ancestral, a força e a potência de sua crítica. Esse poder histórico empareda, deforma, tenta aniquilar precursores, as referências que abriram caminhos, que influenciaram movimentos e escolas literárias, polidos por máscaras brancas e ares de inovação, reincidentes na tentativa de aprisionar negros caminhares.

Se caminhares para a direita baterás e esbarrarás ansioso, aflito, numa parede horrendamente incomensurável de Egoísmos e Preconceitos! Se caminhares para a esquerda, outra parede, de Ciências e Críticas, mais alta do que a primeira, te mergulhará profundamente no espanto! Se caminhares para a frente, ainda nova parede, feita de Despeitos e Impotências, tremenda, de granito, brancamente se elevará ao alto! Se caminhares, enfim, para trás, ah! ainda, uma derradeira parede, fechando tudo, fechando tudo — horrível! — parede de Imbecilidade e Ignorância, te deixará num frio espasmo de terror absoluto...

E, mais pedras, mais pedras se sobreporão às pedras já acumuladas, mais pedras, mais pedras... Pedras destas odiosas, caricatas e fatigantes Civilizações e Sociedades... Mais pedras, mais pedras! E as estranhas paredes não de subir, — longas, negras, terríficas! Não de subir, subir, subir mudas, silenciosas, até às Estrelas, deixando-te para sempre perdidamente alucinado e emparedado dentro do teu Sonho... (Cruz e Souza, [s.d.]).¹⁹

Qual é a cor da tempestade histórica que empareda sonhos e desejos? Da mesma ordem e diligência daquela que insiste em abafar Luís Gama - ex-escravizado, advogado e escritor de sucesso de século XIX - colocando-o, ao que sugere Henrique Freitas (2016), como um apêndice apressado do Romantismo, ainda que suas contribuições tenham sido decisivas para a literatura de sua época:

[...] é só ver a mudança paradigmática que ele proporcionará em relação a seus versos prenunciadores na linguagem de muito daquilo que será celebrado nos modernistas como gesto irônico, próximo de uma dicção popular estetizada (Freitas, 2016, p. 46-47).

Entre outros referenciais, é fundamental citar Machado de Assis (1839-1908) e Lima Barreto (1881-1922), tanto pelo que provocam no meio literário, pela importantíssima contribuição para a genealogia da literatura brasileira, quanto pela lâmina epistemicida da crítica literária que os conduzem a espaços menores, a processos de embranquecimento e anulação. Sobre essa questão, Freitas (2016) aúfere que ao determos atenção aos escândalos das letras do Brasil, precisamos

¹⁹Cruz e Souza. **Emparedado**. Domínio Público, [s. d.]. Disponível em: <http://www.letras.ufmg.br/literafro/autores/11-textos-dos-autores/694-cruz-e-sousa-o-emparedado>. Acesso em: 05 set 2023.

investir atenção ao que fizeram com Lima Barreto, autor fundamental para todas as discussões que propõe o Modernismo, tendo suas teses em romance publicadas antes da Semana de Arte Moderna e atuando durante o período em que ela efervesce.

Sem Lima Barreto não teríamos Modernismo no Brasil, pois não são as vanguardas europeias que trarão a *différance* sim a releitura das tradições e saberes negros, presentes da linguagem aos temas pelos quais ele opta, e das tradições e saberes indígenas, já mediados pelo autor da Clara dos Anjos, exatamente na chave do Tupi ornot tupi, base da discussão antropofágica de Oswald de Andrade: em Policarpo Quaresma já temos sistematizada essa questão indígena nas ações do personagem e temos ainda a resposta ao problema no rizoma do nome do próprio Policarpo (aquele que constitui ou dá vários frutos) (Freitas, 2014, p.54).

Sem deter-se aos casos citados com profundidade, em perspectiva de gênero, podemos destacar as autoras negras Maria Firmina dos Reis (1822-1917) e Carolina Maria de Jesus (1914-1977), como emblemas atemporais da dilaceração genealógica que encontramos na historiografia literária brasileira. Como modo de evidenciar lacunas e tecer aproximações com outras referências, de forma interseccional, dedicamos maior atenção ao caso de Maria Firmina do Reis, marcada pelo movimento e estilo Romântico, autora de “*Úrsula*” (1859), “*Gupeva*” (1861), de “*A escrava*” (1887), poemas, diários e outros contos, mas emparedada nos silêncios e apagamentos históricos, que exaltam por certo os referenciais de seu interesse, como José de Alencar e Gonçalves Dias enquanto expressão máxima do movimento Romântico brasileiro.

Maria Firmina do Reis, professora, escritora negra maranhense, é precursora de um fazer literário, com publicações em uma época totalmente inóspita para a escrita feminina e negra, é autora do primeiro romance de autoria feminina negra lançado na América Latina, com a obra “*Úrsula*” (1859), assinado sob o pseudônimo de “Uma Maranhense”. Passou mais de um século esquecida pela historiografia e crítica literária, sendo que no ano de seu sesquicentenário de nascimento, em 1975, sua obra *Úrsula* recebe reedição.

Fruto do trabalho de pesquisadores de ressurreição, como Antônio de Oliveira e Nascimento Moraes Filho, tal como discorre o texto do jornalista Josué Montello, no *Jornal do Brasil* (1975), a reedição da obra de *Úrsula* e a defesa de seu protagonismo histórico apagado, representou para aqueles estudiosos sobre textos fundamentais

de nossa cultura, um momento de silêncio, “de sobrelhas contraídas, sem saber ao certo de quem se tratava. Maria Firmina dos Reis? Nascida há 150 anos? E daí?” (Montello, [1975] (2018, p. 15). O momento da reedição da obra culminou na inauguração do busto de Firmina dos Reis, na Praça do Panteão em São Luís, como marco de uma conquista destinada a denunciar os apagamentos da crítica literária e de destacar o pioneirismo de Firmina, que ainda hoje tem seu nome ressoando com dificuldades nas configurações genealógicas da literatura brasileira.

Revisitar e revisar essa historiografia é um movimento oportuno e necessário, tanto para abalarmos a invenção de um cânone centrado no masculino, branco e eurocêntrico, quanto para assegurarmos que produções postas às margens da crítica sejam consideradas e recepcionadas conforme sua potência e valor histórico.

A obra de Maria Firmina dos Reis levanta temas relevantes à sua época, ultrapassa padrões e deixa fluir uma perspectiva feminina, inquieta e propositiva, como podemos identificar em uma de suas obras, “Gupeva” (1861), onde encontramos lampejos de uma leitura do movimento indigenista que oferece um olhar distinto frente ao que estava em efervescência no momento. Porém, sua obra dilata o arcabouço romântico e inclui a construção do nacional e, por via de um olhar trágico, problemáticas e questionamentos relevantes de forma crítica ao sistema colonial. A pesquisadora Norma Telles (2018) destaca que “Gupeva” não trata de um canto lírico comemorativo do encontro entre as etnias, mas de um fazer literário que aponta os embates violentos entre elas. Observa, Telles que o conto é desenvolvido a partir do episódio narrado nas lendas brasileiras, trazendo o emblemático batizado de Paraguaçu, a princesa do Brasil.

A trama de “Gupeva” gira em torno do amor entre “Gastão” e “Épica”, um francês e uma mulher indígena, da etnia Tupinambá, que recebeu o mesmo nome que a mãe. Esse encontro é posto como loucura por seu amigo “Alberto”, expresso por “Gastão” ser detentor do título de nobreza e da superioridade, e a outra ser apêndice selvagem, sem nascimento e prestígio, mas o encontro faz desaguar outras faces para ambos e, de forma alegórica, também aos fragmentos que moldam as dimensões do nacional.

O personagem “Gupeva” era o pai, de criação, que amou e esperou sua mãe, “Épica”, a mulher prometida, retirada de suas terras, acompanhando “Paraguaçu”, ambas levadas para servir como dama de companhia a uma francesa que as batizou

e iniciou nos costumes cristãos. Tanto esperou e acompanhou o andar das luas que tornou a encontrar a amada e o casamento aconteceu, sobre as bênçãos da cristandade.

O cacique logo descobriu que recebeu uma mulher “impura”, “maculada pelo filho da Europa”, por um “Conde” que “desposou uma donzela nobre de sua nação, sem sequer se comover das minhas (suas) lágrimas” (Dos Reis, 2018, p. 157). Nesta passagem da narrativa podemos acessar a perspectiva da selvagem sendo revisada, ancorada nos atos daquele que apesar dos títulos de nobreza, violenta, abandona, engravida sob lágrimas e marca a história com as âncoras da Europa.

Fruto do abuso e abandono, nasce “Épica”. “Gupeva” carrega uma missão, proteger e impedir desgraças maiores. Para “Gastão”, ele folheou as páginas de sua memória, não as mais bonitas, mas as necessárias. Desse encontro marcado pela necessidade da escuta, o trágico enreda o amor do colonizador, referenciado na relação com “Gastão” como desastre, como parte de um retorno histórico que revela as violências cometidas por seus pares. “Gastão e Épica” eram meios irmãos. A morte acolhe a covardia de quem parte para possibilitar sossego, enquanto a loucura como parte do rito de passagem abraça o cacique despido pelo sangue dos seus. Nas palavras de Norma Telles (2018, p. 49) esse conto nos fala:

Da impossibilidade de convivência entre as etnias. A princesa do Brasil, quando embarca para a França leva a Épica consigo, o conto dos feitos, batalhas e glórias dos seus. Mas a jovem companheira da princesa, Épica, é enganada pelo estrangeiro inescrupuloso o que provoca o embate na geração seguinte. A segunda Épica já não conta as glórias, mas os desenganos, os desencontros e engodos do encontro. E no embate some uma etnia, vivos permanecem a tripulação do navio mercante e de guerra estrangeiro, no qual viera o jovem irmão de Épica e o donatário da capitania a quem a princesa do Brasil, Paraguaçu, cederá os direitos de exploração da terra (Telles, 2018, p. 49).

Que nação é essa em construção? O que encontramos quando folheamos os livros do nosso passado? Com “Gupeva” acessamos uma história nada harmônica, um protagonismo e uma voz indígena que reitera as dores que acumula pela invasão colonial, o lugar de selvagem que não os pertence. A narrativa com seu aporte ficcional e poético promove rasuras e denúncia dores pungentes, transpõe os vícios da época e amplia a figurativização sobre o corpo ficcional da mulher e dos que estão “à margem”.

De forma geral, Maria Firmina invoca com suas narrativas as tensões que deslocam a passividade e empossa de direito de voz e escuta seus pares.

No conto "A escrava", publicado pela primeira vez em 1887, cerca de seis meses antes da abolição da escravatura no Brasil, uma voz abolicionista cobra lugar, amplia os sujeitos de direito, questiona e alarga responsabilidades de luta por igualdade.

O conto "A escrava" tematiza a luta por abolição, mergulha em memórias, traumas e no movimento de escravizados. Joana, sua história e sua constante fuga são protagonistas. O início do conto traz o tema abolicionista como parte de uma reunião, em que divergentes perspectivas debatiam o assunto, e na qual a voz que se sobressai é a da defesa da liberdade, "por qualquer modo que encaremos a escravidão, ela é, e sempre será um grande mal" (Dos Reis, 2018, p. 164). Quem conduz as aproximações abolicionistas é uma mulher branca, "uma senhora". Da sua experiência e narrativa encontramos outras vozes e personagens, que ganham nome, protagonismo e passam a compartilhar sua própria história de dor, luta, ousadia e a resistência de seus pares. Na obra nos deparamos com uma narrativa que amplia vozes e questiona a realidade histórica.

A fuga é o ponto de encontro e a alforria o lugar de desfecho. Com a fuga, acessamos a rítmica do feitor, reprodutor da sede e da violência endereçadas pelo mando do senhor dono de terras e de pessoas; a astúcia e o desespero de uma mãe; a força e a coragem do filho na defesa dos seus pares; uma mulher branca que, ao posicionar-se, coopera com mudanças de ciclos e ameniza violências.

Ao usar o lugar de poder narrativo ocupado pela personagem branca, como evidência a pesquisadora Cristiana Ferreira Pinto-Bailey (2018), Firmina dos Reis confere a si uma autoridade que na época dificilmente alcançaria sem essa estratégia, e ainda destaca um lugar de gênero ousado. Do uso de seu privilégio, a personagem branca encontra, contrariando o sistema, um lugar de escuta, como espaço que nos faz chegar a vozes e a outros lugares narrativos, entre eles, a voz dos escravizados "Gabriel" e de sua mãe "Joana". Cabe destacar que ambos personagens, ao romperem silêncios, com a escuta e intervenção de socorro, ganham nome, são compelidos como sujeitos na narrativa, e ganham força para narrar sua própria história.

O pesquisador Pinto-Bailey (2018) reitera que no conto “A escrava” o trato que as personagens africanas e afro-brasileiras ganham na construção narrativa é inusitado na literatura brasileira do século XIX e mesmo de grande parte do século XX. Tecendo conexões entre obras da Maria Firmina dos Reis, a perspectiva de Rafael Balseiro Zin (2018) chama atenção para o tipo de brasileiro que encontramos idealizado nesse conto, já que a obra é tecida pela união de um indígena nascido livre e uma mulher africana escravizada, do casamento resulta os descendentes, Joana, a filha, falsamente liberta aos 5 anos, e seus filhos, Gabriel e outros irmãos gêmeos sequestrados e vendidos, Carlos e Urbano. Diferente do que encontramos em “Gupeva”, que discorre sobre a união de uma indígena Tupinambá com um europeu, o conto “A escrava” evidencia outras relações e pactos de afeto.

No decorrer da narrativa de “A escrava” uma polifonia de vozes nos permite acessar memórias diversas, como a luta pela alforria da família, que pagou pela liberdade de “Joana” e sua mãe. Apesar dos esforços conferidos por seu pai para pagar sua liberdade, o indígena e sua família foram enganados pelo senhor branco, que representa, neste feito, a perversidade de um sistema com leis esdrúxulas, com práticas de violência e abusos de poder de muitas frentes. O papel que representava o registro da alforria de “Joana” era um amontoado de enganação, sem assinatura e redigido com palavras soltas, sem sentido, produzido por quem aproveitou do não saber ler da família para seguir promovendo perversidades.

Em resumo, na obra, a coragem, as dores acumuladas, a integridade moral e o afeto são destaques. A narrativa colabora com a humanização de africanos e afro-brasileiros, apresentando perspectivas históricas marcantes, denunciando as perversidades e abusos dos senhores brancos e seus tentáculos, bem como a importância de aliados na luta contra a escravatura, e, de modo análogo, ao racismo no geral, considerando seus diferentes moldes e atualizações.

Rafael Zin (2018) destaca isso quando analisa o conto:

A dignidade dos vencidos, a liberdade entendida enquanto um valor universal da humanidade e a exaltação de uma postura antiescravista, portanto, são os elementos que se entrelaçam no desfecho da obra. Nesse sentido, não somente o filho de Joana encontra-se liberto, mas também o leitor, que, em tese, ao ser sensibilizado pelas ideias da maranhense, passaria a compreender e a propagar as ideias abolicionistas. Vale dizer, ainda, que a noção de alteridade presente em *A escrava* consolida o encontro da angústia vivida pelos oprimidos e a eliminação dessas sensações, seja o negro escravizado, seja a mulher silenciada, movimento esse que rompe com as velhas formulações, abrindo caminhos para o estabelecimento de uma nova

realidade política, econômica e cultural que modificaria inevitavelmente aquele cenário escravagista e patriarcal do Brasil de fins do século XIX (Zin, 2018, p. 203).

Em suma, no conto “A escrava”, podemos encontrar uma temporalidade espiral que abastece a época com uma diferencial força crítica, fruto de uma escrita marcadamente feminista negra e propositiva do movimento abolicionista, e que ainda hoje nos permite acessar uma narrativa que conecta nossas temporalidades, em paralelos possíveis, pelos quais podemos denunciar violências raciais e de gênero que seguem em curso; tal como as lutas que ainda precisam ser empreendidas de diferentes lugares discursivos, raciais e de gênero. As curvas dessa narrativa ligam Maria Firmina dos Reis como uma autoria ancestral, que abre caminhos e oferece na polifonia de seus personagens, alimento para reivindicarmos uma crítica e genealogia literária inclusiva e atenta aos protagonistas silenciados.

Porém, quando pensamos na historiografia literária, apesar do conteúdo de suas obras, do pertencimento étnico-racial e da crítica ao escravismo, nomes como de Castro Alves são postos como protagonistas, enquanto o de Firmina sequer é citado. Nesse sentido, apesar de termos um exemplo de obra literária de destaque, como a de Firmina, dentro dos “padrões cultos”, em conformação com o código e em consonância com o que a época apresentava de mais vanguardista, em termos estilísticos e de crítica social seu valor é descartado ao longo dos tempos. Isso demonstra que o ambiente literário é um lugar em que relações de poder, de classe, raça e gênero, determinam o valor e o trato que certas obras terão frente à produção, teoria, crítica literária e às condições de seu exercício e recepção.

Os exemplos desse processo de invisibilidade são muitos e se atualizam no decorrer da história. O tratamento dado à escritora Carolina Maria de Jesus sintetiza essa atuação em diferentes frentes. Ao mesmo tempo em que temos a consagração de uma mulher preta, aliada a esse afã, temos a ignorância de uma crítica colonial que, de forma estratégica, a reduz ao lugar da “favelada vencedora”, salva pelo sistema literário que supostamente a acolhe. O mito do branco salvador, soma e atualização do mito do príncipe encantado, encarna uma operação racista que busca minar seu lugar de autonomia, ruptura e denúncia, e destina ao sistema literário um valor de inclusão que silencia suas próprias engrenagens coloniais e seu imperativo hierarquizante.

Mas, Carolina segue ativa, com sua voz que ecoa e distorce os meandros da Casa Grande. A pesquisadora e professora Denise Carrascosa ratifica esse ambiente de tensão quando afirma que:

Assim, com esse modelo violento de convite, Carolina entra na casa-grande-das-letras e, posta neste espaço, inventa um lugar alternativo para sua inscrição disruptiva, que habita antes e depois da pesada mão colonialista que lhe desejava tutelá-la - isto é, aquela que forja a mística da “descoberta” (Carrascosa, 2023, p. 15).

Como parte de sua obra resiste às dificuldades do campo, o trabalho de busca e publicação é parte de um processo de costura de tempos ainda por construir. A publicação do livro “*O Escravo*” (2023) é parte desse fazer que ratifica o esforço do movimento negro, de pesquisadores e da família em seguir tecendo um lugar ancestral para a escrita de Carolina e de seus pares no geral. Além disso, a curadoria da publicação escolheu por preservar a cadência da escrita da autora, seus arranjos ortográficos, como expressão do seu modo pretuguês de escrita literária.

“*O escravo*” é um romance que sinaliza as diferentes facetas de Carolina. A obra é marcada pelo conflito de interesses familiares da classe média e alta, de seus vícios e desgostos. A obra rompe com projeções, no formato e conteúdo, e ratifica a autonomia da autora negra frente a sua escrita. O que esperam de Carolina Maria de Jesus? O que esperam da escrita e produção afrodescendente? Esse questionamento é invocado pela crítica literária Fernanda Silva e Sousa, quando analisa o romance “*O escravo*”. A autora recorre a uma experiência vivida por Toni Morrison, a consagrada escritora afro-norte-americana, quando é questionada em uma entrevista sobre quando sua obra iria deixar de centralizar a ideia de “raça”. Sousa (2023) utiliza a resposta de Morrison e evidência como escritores brancos, tematizando personagens e contextos brancos, não recebem o mesmo questionamento. Afinal, como inscrição hegemônica do universal e do ideal do ser, a branquitude segue limitada a entender-se como racializada, seja por uma limitação cognitiva ou pelo interesse de manutenção de seu *status*, já que reconhecer-se implica um movimento de ação que abala seu poder e domínio.

Ofendida com a pergunta, que insinuava que escrever obras protagonizadas por personagens negras, como ela fizera até então, significava escrever sobre raça, como se apenas os negros fossem racializados, Morrison responde que não há limites na arte e que poderia escrever sobre pessoas

brancas se quisesse. No entanto, ela afirma que a pergunta não tem a ver com imaginação literária, pois jamais perguntariam a um escritor branco quando ele começaria a escrever sobre pessoas negras. Segundo o autor, toda a sua jornada na literatura se baseava em não se deixar capturar pelo olhar branco, como se a vida negra não tivesse sentido e profundidade em si mesma (Sousa, 2023, p.187-188).

Diferente do que poderiam esperar de uma obra de Carolina Maria de Jesus, a “favelada” que ousa escrever e ser lida, o romance “O escravo” aponta um lugar de alternância que desestabiliza essa prerrogativa. Isso porque a obra não tematiza a racialização em si, como estamos acostumados a acessar. Pelo contrário, ainda que a autora não cite aspectos raciais de seus personagens, o contexto e a ausência do marcador evidenciam uma estratégia da autora de infiltração. “O Escravo”, em suma, é conduzido por consignas de uma classe média branca. E, desse lugar de observadora, a autora elabora sua escrita e sua crítica social.

“O Escravo” é título de uma obra que não percorre os aspectos do período de escravização ou do contexto pós-escravagista. Mas elabora um mergulho nas falências de um projeto de vida e nas relações sociais que operam sob a mesquinha e deturpação dos afetos, em favor da ordem capitalista e assim sendo, dos ideais brancos sobre progresso, família, sobre o feminino e as masculinidades.

A definição de escravizado presente na obra é elaborada pela dimensão existencial, frente às atitudes dos personagens e de suas obsessões, fruto imperativo do interesse econômico, que cava armadilhas e acaba por promover a falência do ser. Estar escravizado, nesse sentido, está relacionado com a perspectiva do ter, como consigna do capital, mas também evidencia um reduto cultural, coordenado por valores da branquitude e suas consignas eurocêntricas.

Somos escravos de tudo que desejamos possuir. Ninguém é livre neste mundo. Ha diversas especies de escravidões. Meu Deus meu Deus! Meu Deus! Levava as mãos a cabeça como se seus cabelos lhe encomodasse. Eu não me conformo com esta inquietação interior que vae avulmando-se cada vez mais. Tenho a impressão que sou uma nuvem girando no espaço procurando um lugar do meu agrado para estacionar-se. Todo homem no mundo é um caçador de coleções. Todos procuram algo neste mundo (Jesus, 2023, p. 178).

Além disso, como sublinha Denise Carrascosa (2023), neste romance Carolina inaugura um gênero literário, a literatura proverbial, abastecendo sua escrita com sapiência griô. Como herança ancestral, esse mecanismo conversa com um repertório

afrodiaspórico. Carolina bebe em suas tecnologias ancestrais, no modo como os mais velhos elaboram modos de leitura, e, junto dos provérbios, ela demonstra um caminho para pensarmos as relações sociais, as dimensões do ser, da literatura, como sistema complexo e sensível.

Nesta oportunidade, não aprofundamos a análise do romance, nem esgotamos as possibilidades de leitura, mas interessa, como um procedimento destinado à costura de uma genealogia da literatura negra, ratificar a importância de Carolina Maria de Jesus e de suas obras, de como elas ferem as expectativas da casa-grandes-letras e reiteram seu lugar de “forasteira de dentro”, no sentido apontado por Patricia Hill Collins e Djamila Ribeiro (2017), ou seja, como aquela capaz de compreender as relações sociais, suas assimetrias, seu lugar de atuação, de forma criativa, crítica e combativa, de modo que sua atuação fere a lógica das desigualdades, com palavras que cortam e abrem fissuras.

Dessa preocupação e modo de visibilizar a produção de autores negros e negras, emergem movimentos de destaque, como o Teatro Experimental Negro (TEN), fundado por Abdias Nascimento em 1944. A frente editorial dos *Cadernos Negros*, que realizou sua primeira publicação em 1978, com textos que variam entre prosa e poesia, é outro exemplo, liderados por autores como Miriam Alves, Hugo Ferreira e Cuti e Oswaldo de Camargo. Cabe destacar que o ano de fundação da coletânea *Cadernos Negros*, como aponta Catarina Ferreira (2025) em matéria publicada pela *Folha de São Paulo*, converge com o ano de fundação do Movimento Negro Unificado (MNU), fato que reitera a articulação e as diferentes frentes do movimento negro. Com o objetivo de reivindicar um espaço para a produção literária negra em um período em que poucos autores pretos e pardos conseguiam publicar seus próprios trabalhos, a coletânea surge e inscreve seu nome na história literária. Entre os nomes revelados pelo movimento, como reitera Ferreira, destaca-se o de Conceição Evaristo na década de 1990, com textos nas edições de nº 37, 39, 40 e 41.

Figura 17 – Personalidades negras²⁰



Fonte: Marcos Santos – USP Imagens.

Além de reintegrar e reconhecer o valor das referências negras, indígenas e periféricas para a (re)construção do fazer literário brasileiro, nos é oportuno empreender aproximações que reconheçam outras paisagens e poéticas literárias, tal como Leda Martins (2007) vasculha ao percorrer as polêmicas veredas da vivência subjetiva do afrodescendente,

Laborada como memória do vivido e do devir, caligra-se por engenhosos artifícios e ficções, instalados na e pela letra literária, matizando os rastros e lastros pelos quais a negrura, indicialmente menos ou mais audível, em tons mais ou menos pálidos, com maior ou menor visibilidade, se inscreve, se encadeia e se postula, como experiência de linguagem. Experiência inclusiva que se dispõe na paisagem literária brasileira como tradução exemplar do diverso, percorrendo os amplos e sinuosos territórios retóricos e os vastos repertórios da linguagem criativa, que se estendem de Machado, mestre da letra escrita, às performances textuais das poéticas da oralidade (Martins, 2007, p. 59).

Se compreendemos a literatura, tal como propõe Antonio Candido (2011) em seus diferentes aportes icônicos e iconográficos, como um direito indispensável para a humanização, porque “em sentido profundo, ela nos faz viver.” (Candido, 2011, p. 178), como então podemos garantir direitos de humanização a segmentos e povos

²⁰ Da esquerda para a direita: Zumbi dos Palmares, Dandara, Aqualtune, Machado de Assis, Aleijadinho, Tereza de Benguela, Luís Gama, Laudelina de Campos Melo e Estevão Roberto da Silva. Personalidades negras brasileiras que marcaram a história do país. Arte sobre fotos de Marcos Santos/USP Imagens.

tradicionais que, historicamente, tem contribuído para as produções literárias canonizadas? Como podemos evidenciar seus modos de vida e seu sistema cultural, sem desprezar a inclusão de seus pares como parte desse movimento?

Sendo assim, para manter um diálogo com Cândido, reivindicamos tentativas e vias de escapes que forjam outras genealogias, mecanismos estruturais e discursivos destinados à inclusão da diversidade, que reconheçam as humanidades negadas, mas que também postulem outros mundos e arranjos cosmogônicos em que o humano não é o centro, para então podermos empreender a literatura como um “instrumento poderoso de instrução e educação” (Candido, 2011, p. 178), em favor de construções socioculturais que se disponham a construir um modelo mais justo, aberto às diferenças e coexistências culturais, como destaca Candido (2011, p. 193), como aquela que “pressupõe o respeito aos direitos humanos, e a fruição da arte e da literatura em todas as modalidades e em todos os níveis é um direito inalienável.”

Em diálogo com essa linha, de tendência fugitiva para o circular, podemos dialogar com proposições como as de Josefina Ludmer (2007) e as literaturas pós-autônomas, como aquelas que borram os limites, questionam realidades e ficções, que promovem mudanças nos estatutos literários e em seus pilares de poder. Dessas vias de fuga insurgem as literaturas periféricas, suas quebradas literárias, o cooperifa e a poética de sabotagem, o drama do negro entre o sucesso e a lama, seu tim-tim que saúda os trutas de batalha, de quem antes “era a carne, agora (é) sou a própria navalha” (Racionais Mc’s, 2002).

Desses trajetos de aquilombamento, a favela é lida pelas letras, cantares e diários, dos Racionais MC’s, ícones do rap brasileiro, conhecidos pela densidade de suas letras, pelo combate ao racismo, por sua crítica social, tema de redações de grandes universidades e reconhecidos pela Unicamp com o título de doutorado Honoris Causa; ou de Carolina Maria de Jesus que reinventa o lugar da periferia na literatura brasileira, consagrada com Quarto de despejo, traduzido em treze idiomas; os becos das memórias não serão mais os mesmos depois de acessar as escrevivências de Conceição Evaristo; outros conceitos e proposições insurgem, como afrografias (Martins, 2021), performances de tempos espirais (Martins, 2021), das literatura-terreiro (Freitas, 2016); de futuros que se manifestam por serem ancestrais. Em diálogo com essas performances da palavra e da poética, encontramos um lugar pra seguir disputando teoria e sistemas, sendo encruzilhadas

e atrevivências poéticas multimodais, onde as relações de nutrição de terreiro são abertura para processos em que o corpo é parte e processo de escrita e continuidade. A vivência é mote que atravessa poéticas, alimento que nutre o incorporar da experiência. A lâmina da palavra invoca a navalha, que incorpora as múltiplas gráfi-as de terreiro, dessa vez, como aquela que raspa as barreiras, acorda histórias adormecidas e silenciadas, faz nascer com as engenhosidades de matriz africana, espaços de coexistências culturais e de valorização do devir ancestral.

3.3 Defeito nosso de cada dia e convergências performáticas

Qual é o defeito das letras marginalizadas? O defeito está no sistema literário ou nos escritores esquecidos? Serão eles suficientemente humanos para possuírem direitos? Poderia ser este um defeito de cor?

A retórica aqui é artifício para reiterar o lugar histórico que é concernido às letras não-brancas e não eurocêntricas, é provocação da consciência do poder colonial concernido aos humanos, enquanto restrito grupo social que será empossado de direito existencial, de comprar e vender “não-humanos”, de redigir narrativas, de dominar, acumular e explorar.

Nessa lógica, não é defeito do sistema literário formular exclusões, é modo de subsistência, é atributo histórico para assegurar hierarquias. A marginalização é programada, é parte de um projeto social que se alimenta das assimetrias, que formula privilégios e inviabiliza o reconhecimento e a promoção de letras marcadas por uma cor específica, não branca, por um contexto de gênero e de classe patriarcal, branco e capitalista.

O sistema não é defeituoso. Ele é sistematizado para discriminar e descartar. Como aliado, o mito da meritocracia atua para justificar e depositar em alteridades não brancas a “responsabilidade”, o peso do “defeito” programado.

Essas questões podem ser acessadas na obra *Defeito de Cor* (2006), de Ana Maria Gonçalves, junto ao trecho a seguir:

[...] em uma época não muito distante da nossa, os religiosos europeus se perguntavam se os selvagens da África e os indígenas do Brasil podiam ser admitidos como católicos, se conseguiríamos pensar o suficiente para entender o que significava tal privilégio. Eu achava que era só no Brasil que os pretos tinham que pedir dispensas do defeito de cor para serem padres, mas vi que não, que em África também era assim. Aliás, em África, defeituosos deviam ser os brancos, já que aquela era a nossa terra e éramos

em maior número. O que pensei naquela hora, mas não disse, foi que me sentia muito mais gente, muito mais perfeita e vencedora que o padre. Não tenho defeito nenhum e, talvez para mim, ser preta foi e é uma grande qualidade, pois se fosse branca não teria me esforçado tanto para provar que sou capaz, a vida não teria exigido tanto esforço e recompensado com tanto êxito (Gonçalves, 2006, p. 893).

Defeito de cor também é oportunidade para referenciar a obra monumental de Ana Maria Gonçalves (2006), que carrega esse título e o conteúdo literário para aprofundar essa reflexão. Interessa, junto dessa obra, invocar um lugar para além do humano, um lugar cosmogônico, que embala diálogos com o contexto de povos de terreiro, que, além de denunciar a cosmofofia do sistema colonial, conceito cunhado pelo quilombola contra-colonial Antônio Bispo dos Santos (2023), conhecido como Nêgo Bispo, retifica o lugar da cultura de terreiro como potência criativa.

Ana Maria Gonçalves escreve seu nome na história da genealogia negra e no campo da literatura brasileira, já que *Defeito de cor* (2006) é um clássico necessário. Com mais de 900 páginas, a obra invoca o poder da palavra contada, da história tecida por mãos negras comprometidas. Por via de uma contação de histórias, dessas para sacudir o sono da casa-grande, a personagem africana Kehinde, Luísa Mahin/Gama, compartilha sua vida, na intenção de que ela chegue até seu filho, Luiz Gama, do qual ela é separada no Brasil. Sua história é escrita na embarcação, no movimento de volta ao Brasil em busca do filho, que nasce livre, mas acaba vendido pelo pai, português, como escravizado.

Como destaca Ana Maria Gonçalves, o livro não trata de se contrapor à uma a história oficial, já que a obra, como veículo de disputa de narrativa, “é contar a história oficial via outra perspectiva, sob o ponto de vista da protagonista negra”²¹. A literatura, nesse sentido, é o lugar de construção dessa possibilidade, de escuta e transbordamento de histórias e afetos, do ponto de vista da veracidade, da criação de espaços históricos que não foram acessados, mas que são reconstruídos a partir da resignificação e da defesa do direito de narrar, conduzido pelo monólogo da personagem protagonista, mulher e preta.

²¹ **Roda Viva – Ana Maria Gonçalves.** Entrevista. Disponível em: https://www.youtube.com/watch?v=7cP28ek_6dg&t=822s. Acesso em: 01 nov. de 2024. Trecho utilizado: 18 min.

No prólogo da obra, Gonçalves apresenta que o livro “Defeito de cor” como parte de um trajeto de serendipidades, pelo qual a autora compartilha ter encontrado os manuscritos da personagem “Kehinde”, durante uma viagem para a Ilha de Itaparica, na Bahia. Seu ofício quase transcendental seria preencher lacunas, adaptar ritmos e pontuações. Ao tornar o arquivo uma referência, num artifício de metalinguagem, a autora provoca uma tensão histórica: o arquivo é parte da ficção, é um achado fabulado que preenche o desejo coletivo desse encontro. Quantos foram os arquivos queimados, as histórias não escritas, as memórias perdidas, as narrativas postas como menores e insignificantes? “Defeito de cor” reconfigura o silêncio, reconhece as ausências e a criação como parte do movimento de reconstrução que nos cabe promover.

Esse trabalho de criação, que afeta a lógica voraz dos arquivos e suas ausências, pode ser entendido pelo viés da fabulação crítica, proposta conceitual da escritora e historiadora afro-norte-americana Saidiya Hartman (2020), entendida como método de escrita que provoca uma “narrativa recombinante”, que “enlaça os fios” de relatos incomensuráveis e que tece presente, passado e futuro” (Hartman, 2020, p. 29).

A intenção dessa prática não é dar voz ao escravo, mas antes imaginar o que não pode ser verificado, um domínio de experiência que está situado entre duas zonas de morte – morte social e corporal – e considerar as vidas precárias que são visíveis apenas no momento de seu desaparecimento. É uma escrita impossível que tenta dizer o que resiste a ser dito (uma vez que garotas mortas são incapazes de falar). É uma História de um passado irrecuperável; é uma narrativa do que talvez tivesse sido ou poderia ter sido; é uma História escrita com e contra o arquivo (Hartman, 2020, p. 29-30).

A narrativa é tecida pelas memórias da personagem central da obra, “Kehinde”, que aciona momentos históricos, repertórios culturais, existências e resistência negra diaspórica. Mas sua contação de história não só revisita uma trajetória e perspectivas históricas, ela conecta tempos, faz o silêncio soluçar, opera tensões, adentra no subjetivo e nas diferentes camadas que percorrem a mulher preta, já escravizada, resistência, comerciante, mãe, movimentada pela ânsia de sonhar e tomada pela necessidade do reencontro com o filho. O motivo da contação dessa história vamos acessando à medida que embarcamos na memória, no trânsito, na dor, na perda, na rebeldia. São embarcações que apresentam as memórias da menina curiosa, marcada por tragédias, pela perda da mãe e do irmão, pela captura escravocrata que gera a morte de sua avó e da irmã gêmea, no trânsito atlântico. São memórias do

desterro, como propõe Alai Diniz (2022), na medida em que apontam as capacidades da reconstrução social, marcada por um contexto que reúne diferentes culturas, que mostram como os abraços chegam, como as lutas acolhem e recriam redes familiares.

Importantes eram as amizades feitas nos quilombos, onde todos formavam uma grande família que continuava se ajudando, independente do local. Depois de uma rebelião esses laços ficavam ainda mais fortes, pois a luta unia os pretos e fazia com que se importassem mais uns com os outros, pois muitas vezes a força estava na quantidade de gente reunida em busca de liberdade (Gonçalves, 2023, p. 282).

A condução narrativa de “Kehinde”, em primeira pessoa, conduz a uma relação de pertencimento a essa história, uma memória afetiva, uma legitimidade de quem fala, atuando como artifício que retifica o papel das mulheres negras na história, a ligação da ancestralidade como lugar de cura e sobrevivência, de resistência e transformação social. Como escravizadas de ganho, dentro de cooperativas, irmandades, terreiros, das senzalas ou das casas-grandes, as mulheres negras foram aquelas que abriram caminhos, que assentaram resistência, que compraram alforrias, que orquestraram rebeliões. Junto da personagem “Kehinde”, multiplicamos as referências de grandes mulheres. Sua história nos leva a conhecer rainhas, lideranças, mães de santo, ícones históricos, que não foram coadjuvantes da luta pela liberdade.

A personagem “Kehinde” foi sequestrada na África, em Uidá, ainda criança, e, junto com a irmã gêmea, seriam entregues como presente, já que os brancos escravagistas tomaram conhecimento de que a circunstância de Ibejis, gêmeos, representa, dentro da cultura nagô, um sinal de sorte, prosperidade. Sobrevivente de uma travessia mortífera, “Kehinde” chega ao Brasil sem a irmã e a avó, que faleceu no percurso. A relação de aprendizagem e continuidade de um legado africano é a marca de “Kehinde”, que foge do batizado, que se nega a abandonar suas origens, que recolhe na sabedoria da avó *vodunsi* o caminho de seguir buscando ensinamento e conexão com seus ancestrais.

Para os brancos fiquei sendo Luísa, Luísa Gama, mas sempre me considerei Kehinde. O nome que a minha mãe e a minha avó me deram e que era reconhecido pelos voduns, por Nanã, por Xangô, por Oxum, pelos Ibêjis e principalmente pela Taiwo. Mesmo quando adotei o nome de Luísa por ser conveniente, era como Kehinde que eu me apresentava ao sagrado e ao secreto (Gonçalves, 2023, p. 73).

Ainda menina, a personagem abraça as oportunidades de seu destino, aprende a ler e escrever, uma consigna que a difere em um contexto em que até poucos brancos dominavam o código. Seu professor, “Fatumbi”, um homem negro, muçulmano, é encarregado do ensino à sinhazinha da casa-grande onde vivia. Mas sua busca não fica centrada em conhecimentos letrados, seu percurso é atravessado pelo domínio de diferentes grafias, sendo os saberes e a encantaria negra seu repertório de proteção e guia, manifesto na figura de diferentes mulheres negras que influenciam, facilitam e possibilitam a sobrevivência da personagem. A figura das mais velhas é um suporte fundamental na narrativa, presente nas passagens de sua infância ainda em Saluva, região atual do Benin, na acolhida recebida na casa-grande, na Ilha de Itaparica, na Bahia, na senzala ou na cidade, com “Esméria”, “Nega Florinda”, “Agontimé”, no suporte recebido por mães de santo, *bàbálawos*, que manipularam e ampliaram seus caminhos, na luta pela alforria, no processo iniciático, nas fugas, no acolhimento recebido, no retorno ao Benin, na vida que se reconstrói em África.

Do berço da mãe preta, muitas histórias se encontram, de perda, de sobrevivência, de (re)existência. Da figura da mãe, acessamos a motivação da personagem para contar sua história. Ela, como mãe de um filho vendido, concebido em uma relação interracial, trata de registrar sua busca, como modo de fazer-se presente na vida que não pode partilhar com o filho. A escrita é companheira do percurso de retorno ao Brasil, motivada pelo desejo de encontrar o filho. Essa busca, como metáfora histórica, reorganiza a escuta como lugar de herança, tensiona a escrita como lugar de encontro de vozes. A carta, memorial redigido na embarcação, é metáfora do porvir, de corporalidades que contam para conectar tempos. A escrita ressignifica e sacode a poeira colonial das letras porque faz existir outros sujeitos, torna-se parte do caminho, atravessada como um modo de cura e de presença dos que vieram antes e de quem seguirá.

A escrita, vista como uma capacidade de colocar em perspectiva a vida interior, como trata de discorrer Pereira (2023), reitera a potência do lugar de incursão e uso das letras como tecnologia da linguagem que revira seu uso instrumental colonial e desloca suas possibilidades interativas, como um exercício que provoca a diversidade, o heterogêneo, as contradições e as dissonâncias internas ou externas, encontros, fluxos e afetos (Pereira, 2023, p. 51-52).

É na busca dessa mãe que acessamos ícones de resistências postos à margem. A começar pela construção da personagem “Kehinde”, referenciada na figura histórica de Luiza Mahin, um dos grandes nomes de liderança feminina negra na luta contra o regime escravocrata, fundamentalmente da Revolta dos Malês, contexto também invocado na obra, e de seu filho, Luiz Gama, advogado, escritor, já mencionado nesta pesquisa, como um ícone da luta abolicionista e da literatura brasileira. Na tessitura de fragmentos históricos, desses ícones e de outras figuras, é que a autora constrói a subjetividade e o contexto de articulação de seus personagens.

Essa operação de diálogo com a história, artifício de linguagem literária, precisa ser vista sob a perspectiva invocada por Alai Diniz (2022), quando destaca que a literatura, sob os mais variados pretextos, admite textos e fragmentos históricos, com uma vantagem, a de não ter como para-choque a veracidade do fato em si. Já que, por via das convenções da ficcionalidade, ela firma seu único compromisso, o de alimentar seu sujeito do relato, pactuada com o leitor, com os efeitos que precisar invocar para chegar à construção desejada (Diniz, 2022, p. 150).

Na obra, o personagem “Luiz Gama”, em paralelo com a figura histórica do escritor, é apontado como alguém que tem caminho para lutar pelos direitos de seu povo. A narrativa expressa essa consigna junto ao fato de ele ser apontado pelo jogo de Ifá como filho de *Şàngó*, condensando assim ao seu caminho a substância ancestral que o favorece nessa caminhada. Atravessado por repertórios ancestrais, o personagem expressa um manejo literário conectado a uma tecnologia cosmogônica de *Àṣẹ*. A exemplo dessa passagem, “*Defeito de Cor*” é uma obra condensada em referências e diálogos ancestrais, como elementos de densidade, que faz emergir diferentes camadas de sentido.

O papel do jogo do Ifá é nos ajudar a lembrar o nosso destino, a cumprir com nossos deveres, por meio das orientações dos orixás e com o reforço do axé, a força vital. O Bàbá Ogumfiditimi perguntou se poderia falar tudo o que saísse no oráculo e eu respondi que não, que não queria saber nada que causasse demasiada tristeza ou preocupação e que eu não pudesse evitar. Ele comentou que esta era uma atitude sábia, que veria apenas os meus desvios de destino e o que poderia ser feito para retomar a rota certa. Se necessário, o Ifá indicaria as ervas sagradas, as oferendas, os rituais de defesa, as magias ou os amuletos (Gonçalves, 2023, p. 268).

Entre tantos caminhos que podemos adentrar, cabe abraçar como fio de diálogo o lugar da sobrevivência, do alimento, das fontes de aprendizados como

protagonistas de um fazer histórico, de um modo de contar que aprofunda as relações entre referências, fontes e aportes midiáticos. Vale destacar que diferentes aportes dão vida e veracidade a essa experiência literária, que caminha porque acolhe a coexistência de múltiplas grafias, inclusive a do corpo, enquanto repertório ancestral.

A obra é atravessada pelo poder do encantado, há uma agência, um lugar de protagonismo do sagrado que não se contrapõe a outros saberes e forças, mas, antes, faz invocar uma maneira de fazer literatura atravessada pelos valores africanos, pela mitologia Nàgó-Yorùbá, tanto evidente nas referências sobre os odus, no pertencimento ancestral caracterizado pela família de determinado *Òrìṣà*, quanto pelas intervenções iniciáticas, *ẹbọs* e a ação de *eguns*, que afetam a vida das personagens, especialmente da protagonista. O ponto de partida e a conclusão da história, que não se destina a fechar, terminar, mas a anunciar um modo cíclico de contar e pensar a história, é movimentada pela relação com o sagrado, seja via as rupturas da família da personagem central, “Kehinde”, motivadas pelas relações sagradas adversas com a do rei e suas determinações na África, tal como nos desencontros, partidas e relações que são amparadas a partir da experiência do sagrado. Ou seja, há na obra uma ótica Nàgó-Yorùbá que aciona um modo de pensar as relações humanas e não humanas, atravessadas pelo encantado, pela confluência de camadas temporais, de agências espirituais e ancestrais. Sua emblemática manifestação é acessada nas veias de conclusão da obra, com a constatação de um *egun*, espírito, que atrapalha a vida de “Kehinde”, e finca sobre um modo de conceber as relações socioculturais de organizações sociais diversas ao pensamento eurocêntrico.

Em um movimento de metalinguagem, associamos essa contação de história a um processo de escrevivência, pelo qual mergulhamos em percursos históricos, tecidos de forma cirúrgica pela sensibilidade e inteligência que caracteriza a personagem “Kehinde - Luiza Mahin” - e a autora da obra.

Olhando para um deles, que tinha tombado perto de mim, o corpo caído de costas e se debatendo, meu peito foi ficando aperado com a visão do riozinho de sangue, ao mesmo tempo em que nascia uma revolta muito grande pela nossa condição. Apesar da pouca idade, acho que foi naquele momento que tomei consciência de que tinha que fazer alguma coisa, pelos meus mortos, por todos os mortos dos que estavam ali, por todos nós, que estávamos vivos como se não estivéssemos, porque as nossas vidas valiam o que o sinhô tinha pagado por elas, nada mais (Gonçalves, 2023, p. 144).

A narrativa não mede nem limita seus esforços para nos deixar sem fôlego, de modo que mergulha em traumas coletivos que geram pesadelos, nos rios de sangue, perdas, violências, do mesmo modo, indica a ginga, a encantaria, a astúcia e a organização negra. Em “Defeito de Cor”, estamos diante de uma contação de história necessária, tanto pelo conteúdo que invoca quanto pelos aportes que dinamizam e multiplicam os valores das fontes, acionando ao corpo, à ancestralidade negra, um protagonismo que converge com aspectos desta pesquisa.

Cabe destacar que certamente os comentários que estamos tecendo sobre essa obra são faíscas frente às possibilidades que a obra provoca e à densidade de seu conteúdo. Como labareda que soma nesse percurso, é abertura para encontros e diálogos tecidos aqui e no porvir, caminhos de afetos dessa pesquisa, que permite emergir provocações que acionem outras pesquisas e futuras (re)aproximações.

Como meio de abeirar-se dos elos e conexões com caminhos conceituais que promovem aberturas e transbordam fronteiras, históricas e epistêmicas, criando possibilidades de diálogo, de promoção da diversidade e valorização de perspectivas não eurocêtricas, localizamos esta tese no contexto de fronteira, aquela representada como lugar das dobras; das multimodalidades; do transbordamento; do desafio de dilatar sentidos convencionais; como exercício que promove porosidades, rizomas e opacidades no campo das literaturas e das manifestações culturais.

Como um fazer fronteiro, percorremos trajetos coletivos de transbordamentos para encontrar aberturas de luta, ainda em (re)construção. Pela agência das matas, a flecha é quem nos guia, habitados pelo movimento do caçador que, com paciência, espera, estuda, arqueia e, antes de alçar voo sobre o caminho da sobrevivência, seu objetivo, leva para trás seu instrumento, restituindo um modo epistêmico e temporal de ser-estar, atrelado ao processo, à prospecção e à retrospectiva cosmogônica de uma força que retrocede, avança, retorna, até alcançar o alvo em seu devir.

Com a flecha, ou Ofá, tecendo reflexões, encontramos no referencial da produção-fazer-ser de terreiro um repertório cultural que tem na oralidade e em suas práticas performáticas um modo de sobrevivência, que possibilita continuidade e restauração de conhecimentos. Conforme Martins (2021) afirma, apesar de inúmeras tentativas de apagamento, de criminalização e repressão que a história ostenta, seja por processos de camuflagem, recriação, transformações e pela episteme corporal, essa tradição garantiu modos de continuidade, atualização e resistência.

Dessas perspectivas, reivindicamos um lugar de flexibilidade e reformulação crítico-conceitual, como também propõe o aporte de mudança de Arkhé, a literatura-terreiro, definida por Henrique Freitas (2016) como aquela ancorada na filosofia da ancestralidade. Não é uma literatura sobre as religiões de matriz africana, mas é aquela que “liga-se aos textos produzidos desde o corpo negro permeado pela cosmogonia africana e negro-brasileira” (Freitas, 2016, p. 55).

Na literatura-terreiro, uma dimensão ética/estética negro-diaspórica e de diálogo encruzilhado com uma produção literária canônica se imbricam, desafiando os oris a incorporarem outros paradigmas ao som de alujá, opanijés e outros rit(m)os, enquanto os atabaques-palavras dobram na repetição, na incisão letra a letra no texto produzido desde o corpo como afrorizomas (Freitas, 2016, p. 57).

Tais produções estão conectadas com as epistemes que circulam nas religiões afro-brasileiras, vinculadas a uma dimensão não só oral, mas também, como afirma Freitas (2016), a proporções multimodais diaspóricas. Seu principal signo, *Esú*, a encruzilhada, senhor da dinâmica. Com esses aspectos, o autor informa que para lidar com a literatura-terreiro é necessário *co-mover-se*, na exigência de promover uma nova postura teórica e de recepção crítica, ante ao que Freitas (2016, p. 65) define como: “proposição ético-estética trans paradigmática, regida pelo xirê”.

Para recorrer pela gira da literatura-terreiro somos conduzidos às palavras adjas de Maria Stella de Azevedo Santos, Mãe Stella de Ọ̀ṣọ̀ṣì, como destaque de uma tradição e representatividade que chega a Academia de Letras da Bahia em 2013. Iyalòrisá que conduziu o Ilê Àṣẹ Opô Afonjá, localizado em Salvador, reconhecida por sua comunidade como referência, como aquela que grafa livros imateriais, por via da oralidade das redes de Áfricas e suas diásporas, mas também a autora de uma produção escrita robusta, com destaque aos livros *Ofun* (Santos 2013), *Ososi: o caçador de alegrias* (Santos, 2011), *Òwe* (Oxóssi, 2007) e *Abrindo a barca* (Osisi, 2014), sendo o último um livro de provérbios. Tomando Mãe Stella como ponte de conexões ancestrais e grafias multimodais, Freitas (2016) desenvolve e aprofunda os elementos que tecem a noção de literatura-terreiro, como aquela “escrita em folhas de papel, mas sobretudo, nas folhas das árvores sagradas, fármaco literário, já que, sem folha, no sentido polissêmico, não tem axé, logo, não tem também literatura-terreiro” (Freitas, 2016, p. 67).

Pelo caminho da oralidade corporificada, expresso no que propõe Freitas (2016), na grafia de folhas polissêmicas e multiformes, aproximamo-nos, a partir da noção de performance cultural, apresentada como um modo de fazer (Taylor, 2013), de inscrever um arcabouço narrativo ou corporificado dos repertórios cósmicos de *Àșe*. Como um sistema de aprendizagem, armazenamento e transmissão de conhecimento, no referencial do repertório – noção desenvolvida por Diana Taylor (2013) –, consideramos as potencialidades práticas e epistemológicas da cultura incorporada, referências nos processos de ensino-aprendizagem da performance de *Àșe* (Almeida, 2023).

O trajeto performático é almejado como uma lente metodológica e epistêmica, pela qual, como Martins pondera, representa um campo multidisciplinar que “rompe com a estéril dicotomia entre as oralidades e as escrituras” (2021, p. 37). Como alude a noção de encruzilhada, oferta de Martins, da perspectiva performática também emerge um operador conceitual, que nos oferece a possibilidade de interpretação dos trânsitos sistêmico e epistêmico. Nesse sentido, a performance é entendida como

lugar radial de centramento e descentramento, interseções e desvios, texto e traduções confluências e alterações, influências e divergências, fusões e rupturas, multiplicidade e convergência, unidade e pluralidade origem e disseminação. Operadora de linguagens e de discursos, a encruzilhada, como um lugar terceiro, é geratriz de produção sógnica diversificada e, portanto, de sentidos (Martins, 2021, p. 34- 35).

Como aporte performático, trataremos de entender os repertórios ancestrais de *Àșe* pelas inscrições das oralituras (Martins, 2021, p. 41), inscrita no campo da performance, como matizador que alude “ao modo e meios pelos quais o gesto e a voz modulam no corpo dos saberes de várias ordens e de naturezas as mais diversas”, operações, reverberações, relações e inter-relação, concepções alternas de tempo, de pensar, de continuidade, de atravessamentos ancestrais corporificados.

A oralitura, conforme propõe Leda Martins (2021), é aporte da teia conceitual e metodológica, que rizoma essa aproximação escreviente, localizada na grafia corporal da relação e das rasuras performáticas. Imbuída pelo âmbito da performance, como alternativa que designa a complexa textura de saberes, a oralitura aciona o funcionamento, os processos, procedimentos, meios e sistemas de inscrição das afrografias presentes nas comunidades de terreiro.

3.4 Mediações da linguagem e suas incorporações de Àşę

Nesse percurso, vale recordar que a linguagem congrega modos e signos pelos quais nos comunicamos, construímos sentidos e relações com o mundo. De acordo com Luiz Costa Lima (2002), a linguagem é, também, uma produção por certo conectada, mas dotada de regras de funcionamento. A linguagem possui diferentes dimensões e aportes, e “seu sentido e utilidade se transformam dentro da vida social” (Lima, 2002, p. 601).

A linguagem literária é lugar de produção de pontes e conexões, e que nos permite o entendimento, como Lima (2002) propõe, dos mecanismos em operação de uma sociedade. Com a instrumentalização da análise sociológica, podemos adentrar nas relações discursivas que permeiam o uso da linguagem literária, como um modo de mediar conflitos e assimetrias.

O conceito de linguagem que maneja Diana Pereira (2023) abre espaços para fluxos e reflexões que nos interessa destacar, na medida em que a autora compreende a linguagem, enquanto mecanismo de autopoiese, como parte do fluxo circular e comunicante que altera e conserva processos e experiências, pelo qual sistemas-mundos expressam necessidades, emoções, sentimentos e ideias (Pereira, 2023, p. 37).

No avanço de seu pensamento, Pereira apresenta a concepção de Maturana e Varela, segundo a qual a linguagem fornece plasticidade para materializar formas, e essas formas, por sua vez, se conectam entre si, sustentando a cultura como uma cadeia ou trama em constante transformação. Para esses autores, segundo Pereira, a evolução cultural e biológica se estabelece como processo histórico baseado em interações recorrentes no interior de sistemas autopoieticos (Pereira, 2023, p. 37).

As reflexões de Diana Pereira (2023) sobre o tema destacam a autopoiese como processo relacional inato e inerente a cada individualidade. Atenta à noção de ética ou moral, sua análise destaca que a condição da relação “é dada pelo ponto de vista da observação externa ao próprio sistema. Para o sistema vivo autopoietico, ética é a relação que prioriza a conservação da vida através da concatenação de cada parte, por menor que seja, do todo molecular, humano ou planetário” (Pereira, 2023, p. 38).

Essa perspectiva pode ser posta em diálogo com o que o filósofo Vladimir Safatle (2016) define por circuito de afetos, pelo qual avalia as produções sociais nos campos da linguagem, considerando como as normatividades sociais fundamentam-se em uma dinâmica capaz de reatualizar seu campo de afetos. Nesta abordagem, os circuitos de afetos são responsáveis por criar modos de vida específicos, que nos ajudam a entender como a resiliência é a operação de um sistema vivo que não corresponde às normativas e, como tal, apresenta uma coesão de afetos que a mantém e a atualiza como existência.

Sendo o corpo ambiente de afeto e vínculos políticos, de onde advém a possibilidade da metáfora do corpo político, seu desdobramento reitera que “nem todas as corporalidades são idênticas; algumas são unidades imaginárias, outras são articulações simbólicas, outras são dissociações reais. Cada regime de corporeidade tem seu modo de afecção” (Safatle, 2016, p. 11).

Segundo o autor, cada corpo é uma maneira de experimentar o tempo e as relações. O corpo vivido apresenta regimes de temporalidade, e esses mesmos regimes podem aproximar corpos aparentemente distantes. Do impacto dos afetos, no campo das coesões sociais, certos afetos apontam normalidades. O medo é destaque dessa abordagem, na qual a agência do medo é identificada como promotora de gestão e produção social, o que permite a compreensão de que a libertação social está relacionada a um círculo de afetos que não tenha o medo como fundamento. O medo, quando pensado no diálogo com a recusa do desamparo, proposto por Freud e analisado por Safatle, dispõe de ambivalência, de potência de contingência, de errância, tal como de transformação e emancipação.

Ao incidir sobre o medo como afeto político, Safatle aponta as engrenagens de perpetuação funcional que nos coloca à mercê de um estado funcional e de potencial insegurança, criando um corpo tendencialmente paranoico. Mas esse mesmo corpo que encontra medo pode ser afetado por outros círculos, dentro do qual a esperança promove um papel de êxtase e gozo.

Os vínculos políticos são indissociáveis da capacidade de gerar afetos e, portanto, o corpo é parte fundamental para pensarmos os circuitos dos afetos. Os vínculos do ser sensivelmente afetado estão associados ao regime sensível de *aisthesis* e de sua capacidade orgânica de gerar coesão e afecções que promovam adesões sociais. Mas, “um corpo não é apenas o espaço no qual afecções são

produzidas, ele também é produto de afecções. As afecções constroem o corpo em sua geografia, em suas regiões de intensidade, em sua responsividade” (Safatle, 2016, p. 10).

A perspectiva foucauldiana de corpo também colabora com essa reflexão na medida em que aciona o corpo como inscrição dos acontecimentos, de fissuras, contradições e elaborado por camadas heterogêneas.

O corpo – e tudo o que diz respeito ao corpo, a alimentação, o clima, o solo – é o lugar da *Herkunft*²²: sobre o corpo se encontra o estigma dos acontecimentos passados do mesmo modo que dele nascem os desejos, os desfalecimentos e os erros nele também eles se atam e de repente se exprimem, mas nele também eles se desatam, entram em luta, se apagam uns aos outros e continuam seu insuperável conflito (Foucault, 1978, p. 20).

O entendimento de Safatle (2016) reitera o lugar do corpo alimentado nesta pesquisa, na medida em que compreende, pela metáfora do corpo político, que não é possível fazer política sem alguma forma de incorporação:

Não há política sem a encarnação, em alguma região e momentos precisos, da existência da vida social em seu conjunto de relações. Pois é tal encarnação que afeta os sujeitos que compõem o corpo político, criando e sustentando vínculos. Encarnação que pode se dar sob a figura do líder, da organização política, da classe, da ideia diretiva, dos vínculos a certos arranjos institucionais, da lavadeira; mas que deve se dar de alguma forma. Ignorar esse ponto é um dos maiores erros de várias formas de teoria da democracia. Uma encarnação não é necessariamente uma representação, mas um dispositivo de expressão de afetos (Safatle, 2016, p.10-11).

É no campo da linguagem que sentimos os impactos dos círculos dos afetos, sua manifestação em dimensões sociais e produções diversas que apontam as atrofias sociais, que têm tomado conta de suas expressões, mas também é nesse campo que podemos encontrar e projetar indicadores que provocam mutações dos afetos e de demandas políticas voltadas à transformação. É desse lugar de observação conceitual que a concepção de mediação cultural elabora um procedimento de fissuras alternativas, com promoção de dobras e aberturas.

No âmbito da prática de promoção de sociabilidades alternativas, o trabalho consciente com a linguagem possui papel central. Segundo Pereira (2023), a mediação cultural, enquanto categoria política-poética, é mecanismo aberto para ações de automediação, com as quais “incursionar possibilidades criativas e

²² *Herkunft* - proveniência

imaginativas propícias pelas diversas culturas existentes, e pela arte entendida como “maneiras de fazer” (Pereira, 2023, p. 51).

Nesse processo em que se busca democratizar as fabulações, as ficções e as poéticas, o corpo cada vez mais precisa ser visto como início de um percurso. Neste sentido, o corpo é canal de percurso e não sua fronteira final. “Quanto maior o processo de introspecção do eu em suas raízes e ancestralidades, mais revelador ele será dos outros eus que cabem em um eu individual” (Pereira, 2023, p. 51). Para a autora, pensar as crises, nossa existência relacional, biológica-cultural, é um movimento que inclui o reconhecimento das raízes, ou seja, das múltiplas camadas que habitam o ser, dos universos profundos, os aspectos sensoriais, negados, postos como menores. O reconhecimento do corpo, da voz, da ação dançante, não como contraponto à escrita, que é definida pelo ocidente como superior, mas como sensibilidade integrativa dos círculos dos afetos, que ganha força na relação das linguagens, na medida em que reconhecemos as diferentes camadas, peles, afecções que operam transformações e contatos de convivência.

A partir da abordagem sobre inteligência, a autora associa que o maior desafio do mundo contemporâneo é desenvolver relações de convivência; para tanto, carecemos de uma medida de inteligência que recupere a capacidade de mediar, a partir de uma ética do cuidado. Esta tese converge com a perspectiva de Pereira (2023) na medida em que ela ensina que a criação de novos paradigmas requer uma inteligência relacional e cuidadora.

Assim, defendemos que a inscrição de grafias multissensoriais junto ao campo da literatura opera como mecanismo de linguagem restaurativa voltada à convivência e à construção de redes de cuidado daquilo que Pereira (2023) considera, junto aos estudos de Maturana e Varela, como autopoiese: potência vital e regeneradora, capaz de operar como catalisadora de uma tecnologia ancestral, aberta ao cuidado e restauração do ser. Sendo que, nesse contexto, as linguagens e os valores poéticos se estreitam, podemos pensar a referência de terreiro como uma oportunidade social de diálogo e promoção de dilatação de paradigmas.

O ponto chave do que Pereira (2023) observa para um projeto prático e conceitual para a mediação cultural diz respeito a um conceito de cultura, instância social que precisa acolher a “perturbação inovadora” (emoções, sentimentos, ideias e necessidades), conferindo-lhe linguagem para existir” (Pereira, 2023, 37). A grafia das

subjetividades de Àşę oferece ao campo da literatura novos aportes, paradigmas pelos quais reconhecemos as engenhosidades da vida biológica-cultural, onde o corpo é partícipe e provocador de grafias multidimensionais. Segundo Bàbá Pedro, as subjetividades de Àşę configuram-se

como devires que se configuram a partir de suas questões biológicas, políticas, sociais, culturais, do Àşę e das tensões oferecidas pelo ambiente (como o racismo). Os desvelamentos de cada instante de existência destes sujeitos são performances específicas retroalimentadas pelo Àşę e pela experiência ancestral.

Em ação o fazer/dizer dos sujeitos de Àşę é performance desenvolvida no corpo em movimento, e para o movimento dos corpos (negros ou enegrecidos de Àşę) em movimento (Almeida, 2023, p. 52).

O direito ao corpo enquanto compositor de conhecimento, passa pelo direito de sua materialidade, das relações e das epistemes que são impelidas de existir no espaço-tempo que ele ocupa em devir. Assim, é importante observar o caminho de linguagem que tecemos ao transitar pelos recursos e modos de expressões culturais de povos de terreiro, atendo-se aos efeitos da colonialidade sobre o lugar de marginalização que ocupa, e também tratando de caminhar para destacar a potência e influência desse modo de construção e de suas relações com as corpo-oralidades (Almeida, 2019).

Neste aspecto, a abordagem de Luciana Silva (2017) também contribui para o entendimento de linguagem, na medida que avalia a colonialidade do poder e saber, para além de um sistema de exploração econômica e suas intersecções, mas, também, como uma operação que restringe o gesto. Sobre essa perspectiva a referida autora aufer que,

[...] ao pensarmos em movimento e gesto não nos restringimos à popular percepção de movimento “eficiente”, ligado apenas à noção de “forma”: há um exame contextual e histórico que agrega os afetos e as camadas de história que comovem e desafiam a expressividade da pessoa (Silva, 2017, p. 19).

O gesto como uma camada da expressão humana, um compositor de dizeres e significantes, um mecanismo da linguagem, é o canal pelo qual Silva (2017) observa o corpo como compositor de conhecimento. Tais reflexões também estão presentes nas andanças epistêmicas de Leda Martins (2021, p. 21), quando informa que os gestos são elementos de inscrição de conhecimento atrelados a noções de

temporalidades e as cosmo percepções que nos constituem. Da grafia do gesto, da performance de conhecimentos incorporados, expressos nas manifestações culturais e artísticas, acessamos modos de ser, vibrações corporais, fontes cósmicas e ontológicas da apreensão e da compreensão temporal, conforme reitera Martins (2021, p. 22).

Quando dedicamos atenção a compreender os mecanismos da colonialidade do gesto, buscamos ater-se aos mecanismos que afetam os saberes corporificados, ou seja, o lugar de negligência e subjugação direcionado às epistemes incorporadas que, nas palavras de Silva (2017, p. 103), “desconecta as pessoas de seus corpos enquanto espaços de conhecimento, ao mesmo tempo em que reforça determinadas ideias e comportamentos.”

Sobre seus registros e procedimentos consideramos as afrografias (Martins, 2021) de povos de terreiro incorporadas como “um dos significantes constitutivos da textualidade e de toda a produção cultural brasileira, matriz dialógica e fundacional dos sujeitos que a encenam e que, simultaneamente, são por ela também constituídos” (Martins, 2021, p.25).

Mas, afinal, qual é o lugar dos fazeres, saberes e manifestações de tradição de terreiro dentro da literatura? Com essa interrogação abrimos caminho para uma questão crucial em nossa pesquisa. Tais questões nos colocam em movimento e contato com perspectivas que conferem ao discurso e ao fazer literário um lugar dilatado e em expansão de suas amarras eurocêtricas. Por amarras eurocêtricas podemos nos referir à centralidade da letra, como modo de produção e registro literário, mas também a uma racionalidade que tem como modo de articulação sentidos dicotômicos, que separam a razão e a emoção, a arte e a vida cotidiana.

Sendo que a tradição de terreiro e as culturas de matriz africana promovem, influenciam, colaboram e edificam modos de manifestações artísticas e literárias, às vezes como fonte, tema, estereotipadas ou desconfiguradas, noutras como caminho-devir à margem do cânone, imerso em produções antropológicas, em dramaturgias, na estética, culinária, na economia, na música, em manifestações populares e artísticas, no cinema ou arquitetura, e entre outros. Alocadas na historiografia e nas relações socioculturais brasileiras como menores, inferiores, ora demonizadas, criminalizadas, atacadas ou romantizadas, as matrizes e tradições africanas, afro-brasileiras e indígenas expressam uma urgente demanda social: a de

compreendermos os processos de assimetrias que nos atravessam como modo de destacar o conjunto relacional desses repertórios, como parte do locus que elabora e funda a plural sociedade brasileira.

Propomos então um movimento literário fronteiro que transporta pontes, aproximações teóricas, conceituais, performáticas-encruzilhadas, passando por porosidades que se destinam a garantir e defender a vida em sua multiplicidade poética, opacidade e atrelada às relações interculturais presente em cosmopercepções. Nossa tese é que o alimento dentro da cultura de terreiro atua como a linguagem dos tambores, ecoa, toca, nutre, embala e conecta, compondo as multidimensões da corpografia de *Àşę*, e assim sendo, colabora com a crítica literária na medida que flexibiliza as noções de arquivo e repertório. Tal como atua como aparato de mediação cultural, pelo aspecto metafórico que invoca em sua performance, tanto dentro da comunidade ao promover memória e processos de ensino-aprendizado, como de modo geral é veículo de luta contra o racismo, sendo mecanismo que aproxima, gera fonte de renda, contatos interculturais e possibilita a compreensão da cosmopercepção do candomblé como tecnologia ancestral multidimensional.

O destaque às relações alimentares dentro da pesquisa objetiva direcionar a atenção às produções literárias que ingerimos, tal como às perspectivas teóricas, ao como nos relacionamos dentro da comunidade acadêmica, tratando assim de performar um movimento intelectual que atravessa a pesquisa por consignas de terreiro, acentuando os ensinamentos que ela invoca. O que será ingerido enquanto perspectiva teórica ou aporte de linguagem, converge com a perspectiva de que sendo nosso corpo dimensão sociocultural, nossas decisões e escolhas, daquilo que vale a pena ser partilhado enquanto alimento, as restrições históricas e sistêmicas que nos impede de melhor nutrir nossas percepções, são parte desse processo de mediação cultural.

Nesse movimento, um caminho fronteiro frente à literatura está para o reconhecimento das porosidades, dos limites e proposição de atravessamentos. O alimento como repertório da cultura de terreiro expressa aqui um fazer literário que existe como nutrição da cosmografia de *Àşę*, como uma poética de incorporação e atrevivências, que não existe na fricção ou na necessidade do reconhecimento do cânone, mas, na medida em que investimos uma atitude mediadora sobre ele, esse

repertório dilata aberturas poéticas-conceituais capaz de calçar a defesa de uma grafia multidimensional, como operação literária.

Dentro desse proceder, o alimento, como operação performática e grafia em oralitura, é acionado como parte do trânsito das memórias performáticas, orais e corporais que contam histórias, expressam cosmopercepções de tempo-espço e tessituras gnósticas de ser-estar. Parte de um estilo cultural que expressa processos estilísticos, reconfigurações e metamorfoses da cultura e tradição, com destaque à perspectiva de que tradição não se refere a um lugar essencialista, estático, mas, como sugere Martins (2022), configura-se por um modo derivado de todos os cruzamentos sígnicos e cognitivos transculturais, em trânsito e transcrição, que geram transformação e continuidade, inclusive estética.

Desse modo, essa aproximação trata de pensar a agência das oralituras na performance que o alimento possui dentro das tradições de *Àșe*, como corporalidade, grafia, ora narrativa e instrumento de permanência ancestral, como um agente de ensino-aprendizagem, memória, repertório ancestral, ethos que conecta, que transborda afetos, que manifesta tradição e gera continuidade. Rede complexa de ensino-aprendizagem, senso de comunidade, corporificada, que registra a memória e está atravessado de imperativos diversos, com forma e energia vital, com *Àșe*.

O sociólogo e antropólogo beninense Honorat Aguessy (1980) mostra que a energia vital na complexidade da filosoficidade africana, manifesta também em suas diásporas, refere-se a diferentes níveis de existência e diferentes seres. Por seres diversos, o autor reitera que são eles: “o Ser supremo, os seres sobrenaturais (ídolos e espíritos), as almas dos defuntos (antepassados próximos dos homens), os homens vivos, os universos vegetal, mineral e animal e o universo mágico” (Aguessy, 1980, p. 98-99). Essas forças unidas na circularidade encruzilhada e tempos espirais, gestam um esquema de mundo onde “o recurso, a vida e a sociedade estão inextricavelmente ligados e simbioticamente envolvidos” (Aguessy, 1980, p. 99).

No âmbito do terreiro, energia vital está associada ao *Àșe* e sobre essa questão recorreremos aos estudos de Juana Elbein dos Santos ([1986] 2002) para compreender o conteúdo mais precioso da vida sociocultural dessa religiosidade.

Santos (2002, p. 39) define *Àșe* como:

A força que assegura a existência dinâmica, que permite o acontecer e o devir. Sem *Àșe*, a existência estaria paralisada, desprovida de toda possibilidade de realização. É o princípio que torna possível o processo vital. Como toda força, o *Àșe* é transmissível; é conduzido por meios materiais e simbólicos e acumulável. É uma força que só pode ser adquirida pela introjeção ou por contato. Pode ser transmitida a objetos ou a seres humanos. Segundo Maupoli (1943: 334), este termo "designa, em Nàgô, a força invisível, a força mágico-sagrada de toda divindade, de todo ser animado, de toda coisa". Mas esta força não aparece espontaneamente: deve ser transmitida. Todo "objeto, ser ou lugar consagrado só é através da aquisição de *Àșe*. Compreende-se assim que o terreiro, todos os seus conteúdos materiais e seus iniciados devem receber *Àșe*, acumulá-lo, mantê-lo e desenvolvê-lo (Santos, 2002, p. 39).

O *Àșe* presente em diferentes elementos, é energia vital que precisa ser plantada, regada, nutrida, revisitada ou mesmo "reflorestada". Assim, na dinâmica da ancestralidade e seu devir, atendendo-se às manifestações de forças vitais diversas, defendemos o alimento como uma via de figuração dos conhecimentos disseminados pela diáspora africana, atualizada em contexto de terreiro, tanto no seu sentido concreto quanto nas abstrações repassadas que restituem e incorporam modos de conhecimentos, continuidade, elos, ontologia, cosmo-percepções, uma episteme corporificada na relação, repetição e materialidade, sabor, olfato, percepção, de uma poética-rito, expressa na grafia do alimento que performa dinâmica ancestral. Vale destacar que a esfera do rito aciona um lugar de encruzilhada que, nas palavras de Martins, na cultura negra:

É lugar radial de centramento e descentramento, interseções e desvios, texto e traduções, confluências e alterações, influências e divergências, fusões e rupturas, multiplicidade e convergência, unidade e pluralidade, origem e disseminação. Operadora de linguagens performáticas e também discursivas, a encruzilhada, como um lugar terceiro, é geratriz de produção sógnica diversificada e, portanto, de sentidos plurais (Martins, 2021, p. 51).

A noção de performatividade de *Àșe*, cunhada por Bàbá Pedro (2023), costura essa episteme junto ao contexto de terreiro, na medida em que aponta que o estudo da performatividade de um sistema "oportuniza perceber as ocorrências de um sistema em seu ambiente e ainda notar discrepâncias entre o que se diz/faz com o que se diz que faz". Por via da performatividade de *Àșe*, essa perspectiva trata de defender uma ideia de permanência inter-relacionada com seu caráter de

transformação; imperativo das mudanças, as transformações são partes de trânsitos permanentes que “criam possíveis (re)configurações sistêmicas ou subsistêmicas a depender dos limites da integralidade” (Almeida, 2023, p. 40).

Desta perspectiva, destacamos as tradições de Àșe como aquelas que acionam, em sua performance e sistema, diferentes aportes, mídias e instrumentos para sua manutenção e para a formulação de sua espiral cosmogônica. Sendo o alimento uma delas, consideramos este como um repertório da tradição, composto por sabores e saberes, que movimentam percepções, valores ancestrais, modo de vida, conexão com o sagrado, mapa performático que apresenta processos de comunicação, organização social e poética ancestral. Tais características estão presentes em diferentes ritualísticas, nas quais as tradições de terreiro utilizam o alimento como condutor, oferenda, meio de comunicação, fonte de nutrição ancestral e espiritual.

Na perspectiva de ampliar as noções de grafia, tratamos de destacar as relações alimentares de terreiro como metáfora, que nos leva a lugares de memória, tradição e relações culturais. O alimento como um repertório multirrelacional da cultura de terreiro é modo de percepção, de vivência multidimensional, lugar de nutrir memória e de estabelecer processos de ensino.

Nosso interesse é destacar os atravessamentos cosmogônicos desse sistema, perceptíveis em diferentes práticas, como valores cosmológicos e socioculturais de matriz africana, que buscam preservar e perpetuar uma lógica de mundo em que a natureza é sagrada e, como parte dela, recorremos às tecnologias ancestrais para manter essa conexão e tradição. Para isso, ativam-se mecanismos corporais multidimensionais que sustentam essas relações de nutrição: a comida, o canto, a dança, o toque do tambor, entre outros.

Desse modo, concluímos este capítulo dialogando com o campo das possibilidades literárias, em aliança com a agência de Èșú, como parte de um ciclo de reflexões que organiza o terreno, mapeia elementos e disponibiliza um cesto de trocas. Assim, caminhamos diante de uma quitanda epistêmica, reflorestando esse encontro com as mediações de Àșe. Nossa bandeja de temperos está disposta, abrindo espaço para enredos e atravessamentos que seguem nesta tese, circulando e (re)virando o campo da literatura, a fim de ampliar coexistências e tecer diálogos contínuos com esse território.

4 QUITANDA EPISTÊMICA: NA ENCRUZA, ESCOLHAS ANTIRRACISTAS

Toda la sangre puede ser canción en el viento...
Armando Tejada Gómez

Esta pesquisa é como uma toada que caminha, juntando e conectando arranjos da linguagem. Nosso percurso possui diferentes camadas: carrega as marcas do tempo que inscrevem dizeres na pele, no timbre da voz, na rouquidão de quem não deixa de cantar; na mão que pesa sobre tambores e cordas, fazendo navegar memórias; na palavra que provoca; no corpo que vibra com suas práticas de nutrição. Esta composição é elo viajante que embarca esperança e estratégia ancestral, fazendo ecoar vínculos amefricanos. O peso da voz sustenta o ritmo da luta, alimento da resistência que mantém vivo o sangue derramado de ontem e de hoje.

A epígrafe que abre este último capítulo é parte da música “*Canción de todos*”, consagrada na voz e trajetória da cantora argentina Mercedes Sosa. Ela funciona como metáfora que reitera que a luta pela liberdade transborda fronteiras e, como o vento, toca e atravessa margens, movimentando e semeando insurgências. Os rumos poéticos tecem alternativas e reconstruções, como sugerem diferentes vozes e práticas latino-americanas. A canção é invocada como parte de um diálogo que busca sentir na pele o rio de sangue que liberta esta escrevivência, reunindo muitas mãos e vozes — de ontem, de hoje e do porvir —, marca da poética e da intelectualidade de Conceição Evaristo, autora e impulsionadora do conceito de escrevivência.

Como pesquisa gestada no campo da literatura e endereçada ao escrever, ao longo da tese partilhei encontros e referências nutridas pela vivência ancestral. A fim de seguir tecendo diálogos com essas proposições, adentraremos a produção e a poética de Conceição Evaristo, observando as consignas de sua obra e reconhecendo ações criativas e iniciativas coletivas que sustentam a defesa da escrevivência como suporte metodológico.

A escrevivência na quitanda epistêmica é um modo de movimentar a pesquisa acadêmica para um contexto de fronteira. Esse efeito é produzido pelo enfeitiçar de seu processo e por uma tessitura criativa, fermentada na palavra, que endossa nossa atitude mediadora. Essa aproximação busca deslocar lugares e, a partir de sua filosoficidade, instaurar pontes entre a academia e a cosmopercepção de *Àșe*, tendo como caminho a poética da relação e os estudos interculturais, aportes conceituais visitados neste capítulo.

Consciente que este trabalho é miúdo frente às batalhas que ainda temos que encarar, o caminho de escrevivência trata de atuar como uma atitude fronteiriça e mediadora, que reconhece as aberturas ancestrais que capacitam essa chegada, em um fazer que alimenta esperança e as conexões cultivadas.

4.1 Levo minha vela que é minha escrita²³

Aliada a esse percurso, a escrevivência é lugar e territorialidade móvel, cartografia de processos que expandem grafias. Mergulhar nas sutilezas das reminiscências da produção de Conceição Evaristo é instaurar um cortejo que saúda o conjunto de sua obra, celebra suas partes constitutivas, brinca com as alegorias do caminho e festeja a presença dos mais velhos, reafirmando os passos dados ao longo da tese. Nosso caminho metodológico bebe da literatura, encontra morada na escrevivência e, na fissura, reconhece as encruzilhadas que nos organizam.

A escrevivência é mais que uma operação de pesquisa: é paradigma antirracista. Um sistema que integra atravessamentos, acumula corporalidades e afirma uma poética afiada que inscreve o (re)existir.

Conceição Evaristo (2005, p. 1) aborda um *escre(vi)(vendo) me*, como um exercício de escrita que possibilita um meio de se ver, de se representar, de existir. Esse fazer que, nas palavras da autora, busca “semantizar um outro movimento, aquele que abriga todas as suas lutas. Toma-se o lugar da escrita, como direito, assim como se toma o lugar da vida” (Evaristo, 2005, p. 7).

A escrevivência é um modo de inscrição de mundo, um procedimento que conecta-se ao mundo letrado, o que não significa que estas inscrições coletivas, expressas por letras alfabéticas que carregam um *mundo-vida* (Evaristo, 2020), estejam distantes de outros signos da linguagem. Trata-se de um modo de acumular história, guardado no papel, mas que segue nas provocações das camadas literárias tecendo percepções da vivência. Essa combinação literária dedica-se a romper com a agonia do sujeito individual, apresentado como modelo universal de existência eurocêntrica, e busca colaborar com imersões subjetivas construídas na relação e no acúmulo da escuta. Como ensina “Maria-Nova”, personagem central do livro “Becos

²³Trecho de Conceição Evaristo citado no artigo “Vozes diaspóricas e suas reverberações na literatura afro-brasileira”, de Marcos Antônio Alexandre.

da memória” ([1988] 2019) que, antes não sabia como, mas, um dia haveria de contar tudo que costumava ver e ouvir. Quando “Tio Totó” morre, diante do que o tio significava ela constata o caminho:

A dor de Tio Totó significava pra ela um compromisso de busca de uma melhor forma de vida para si própria e para os outros. A vida parecia uma brincadeira de mau gosto. Um esconde-esconde de um tesouro invisível, mas era preciso tocar para a frente. Ela sabia que a parada significava recuo, era como trair a vida. A menina ia à procura, à cata de algo e não queria voltar de mãos vazias. Olhou a tia, Maria-Velha, a mãe e os irmãos, e sentiu que era preciso caminhar junto com eles, arrumando, consertando, melhorando, modificando a vida.

[...] Sim, ela iria adiante. Um dia, agora ela já sabia qual seria a sua ferramenta, a escrita. Um dia, ela haveria de narrar, de fazer soar, de soltar as vozes, os murmúrios, os silêncios, o grito abafado que existia, que era de cada um e de todos. Maria-Nova um dia escreveria a fala de seu povo (Evaristo, 2019, p. 176-177).

Como “Maria-Nova”, vamos ao lugar de escuta, do acúmulo de histórias, de quem precisa escrever porque não aguenta deixar tudo isso guardado, silenciado, sem partilha. São histórias que nos atravessam, com vozes que tecem uma escrita de cruzo coletivo.

O nutrir escrevivente congrega a responsabilidade de corporalidades múltiplas considerando as lagunas entre identidade e diversidade de gêneros, entre as diversas mulheres, negras e não-negras, entre os homens e, os recortes internos que cada aproximação proporciona. Ou seja, a escrevivência é um procedimento criativo que acaba atuando na visibilização das desigualdades, sem restringir as marginalizações sistemáticas ao círculo da vitimização, que paralisa e inibe a potência de seu movimento ou a profundidade de suas subjetividades, mas, que considera a necessidade de ferir estereótipos, com historicidade de seus passos e sensibilidade, como modo de elaboração de (re) existências e protagonismo de lutas.

Cabe destacar uma questão sobre o papel da mulher negra e seu protagonismo operante na história amefricana, que a escrevivência, seja como instrumento de condução literária ou metodologia acadêmica, atravessa-se. Conceição Evaristo (2021) em entrevista é questionada pela ausência de personagens, homens negros, como centrais em sua obra, em resposta, a autora destaca que sente falta de elaborar um lugar de maior destaque, mas tal como podemos acompanhar em sua produção, seus textos, ainda assim, não deixam de priorizar a humanização de homens negros, mesmo quando exercem ações violentas, a relação, o conduz para um lugar de

humanização, como o caso do marido de “Ponciá Vicêncio” (2017). A importância da negritude masculina, não fica em segundo plano, ela condensa um lugar de potência e conflui junto do protagonismo das personagens femininas, não em oposição ou disputa. Na obra “Ponciá Vicêncio” (2017), a personagem é tecida como herdeira do “Vô Vicêncio” e o arquipélago desta relação conduz reflexões fundamentais, como a tristeza do homem negro, o choro, a luta, a resistência frente a colonização, a busca por reconstruir a família... Outros personagens negros podem ser citados, como “Tio Totó” e “Negro Alírio”, ambos de “Becos da Memória” (2019), que significam o lugar da escuta e atraem a manutenção da esperança, especialmente de Maria-Nova, como citado anteriormente.

Estes atravessamentos de gênero, também chamam outro debate a se ressaltar, que diz respeito ao impacto da obra de Conceição Evaristo (2020) em diferentes corporalidades.

Sobre esta questão, a autora sublinha:

[...] tenho tido a percepção que, mesmo partindo de uma experiência tão específica, a de uma afro-brasilidade, consigo compor um discurso literário que abarca um sentido de universalidade humana. Percebo, ainda, que experiências específicas convocam as mais diferenciadas pessoas (Evaristo, 2020, p. 30).

A autora elabora a diversidade no artifício do reconhecimento das especificidades, fazendo de sua obra um lugar de encontro da multiplicidade, não só no aspecto que atua e redefine o lugar histórico da mulher negra, no qual aprofunda as camadas da subjetividade dessa feminilidade, mas também no modo como seu discurso literário expressa as multifaces dessa experiência e das inter-relações que são estabelecidas junto dela. Ainda que sua obra seja atravessada por traumas sociais, tantas vezes capazes de provocar prantos e desconfortos nos leitores, a operação em torno das subjetividades ratifica o lugar das diferenças, não como negação dos encontros e das trocas, mas como consigna que fere a lógica colonial, que engaveta e mercantiliza corpos, neutralizando e silenciando seus repertórios e sua capacidade de provocar alteridade.

Ainda sobre essa consigna, é parte da produção de Evaristo a capacidade de abarcar um sentido de universalidade humana. Embora o mergulho na experiência negra seja seu exponencial, não é contraditório compreender que os meandros de sua obra articulam predicados sociais mais amplos, desarticulando lacunas e

ausências como operação da inter-relação necessária para a (re)construção de encontros socioculturais. Seus textos não apontam um fim, mas retomam o inacabado, o caminho a se construir, ainda que este tantas vezes esteja diante da morte.

Sobre essa questão, a perspectiva do pesquisador Lêdo de Oliveira Paes (2016, p. 274) colabora com essa aproximação, na medida em que destaca que a morte na obra de Evaristo apresenta-se como "uma possibilidade de representação e enunciação do sujeito que não se cansa de encenar num eterno e dual jogo entre o existir e o fenecer". As malhas que enredam a produção evaristiana, de acordo com o autor, aceitam o grotesco, infiltrado, não solidário às amenidades, decompõem as sutilezas que emaranham os personagens, naturalizando a morte como um personagem que "ronda as beiradas e transgride qualquer norma de calma".

Desse modo, na escrita de Evaristo há encruzilhadas que nos convidam a adentrar os buracos narrativos, carregados por afetividades e abrigados pelas negociações do viver.

Tais consignas estão ficcionadas em dois contos que trazemos à baila: o primeiro, "Maria", parte do livro *Olhos D'água* (2016); e o segundo, "Do lado do corpo, um coração caído", publicado na coletânea *Livres* (2018). No conto "Maria", acessamos as camadas do abandono e da solidão da mulher negra: a mãe que deixa os filhos para trazer sustento à família, aquela que cria sozinha as crianças, a mulher abandonada por diferentes homens. Junto de um personagem-narrador onipresente, acompanhamos o drama de Maria e dos seus, a começar pelos filhos, três meninos: "E veja só, homens também! Homens também? Eles haviam de ter outra vida. Com eles tudo haveria de ser diferente" (Evaristo, 2016, p. 24). Assim espera "Maria" ou a narradora-observadora? Assim poderíamos esperar nós, cúmplices ouvintes, que acompanhamos o deslocar desses personagens: narradora-ouvinte-personagem.

Dentro do ônibus voltando para casa, como tantas mulheres — pobres, mães, negras — a personagem "Maria" rememora os martírios. Ela é partícipe de uma ânsia coletiva obstinada em punir e imputar sobre as mulheres suas perversidades acumuladas. Junto aos labirintos que envolvem o efêmero como coautor dessa navalha literária, acompanhamos "Maria" em seu cotidiano conspirador.

A personagem adentra o transporte público carregando sacolas pesadas. Entre elas, reside a possibilidade de os filhos provarem uma fruta diferente, um melão, parte

da colheita vinda do resto da festa da patroa. Dentro do ônibus, num sinal de afeto, um homem paga sua passagem, senta-se ao seu lado e reconhece, entre os buracos que traz no peito, a saudade da mulher que ele outrora abandonou. As palavras que humanizam esse personagem e seus buracos são emanadas no cochicho, junto ao seu corpo estático, que demonstra desconforto, mas que segue a constante que implicou aquele reencontro. O homem levanta-se, saca a arma e anuncia o assalto; Maria demonstra medo.

Sim, há medo nessa mulher, que não é forte o tempo todo. A personagem deixa a impotência condensar as marcas e os cortes de outros tempos, como aquele expresso na metáfora do ferimento que traz na mão, fruto do acidente na casa da patroa. "Maria estava com medo. Não dos assaltantes. Nem da morte. Sim, da vida". Maria temia, mas seus ossos, sua sacola de frutas, foram poupados. Os assaltantes desceram do ônibus e as vidas deixadas no movimento daquele transporte seguem arranhadas por seus desencontros.

Como um destino de Maria e seus filhos, acompanhamos a personagem, acusada de cúmplice dos assaltantes, ser julgada pelas mãos dos presentes. As vozes se multiplicam; o motorista, que a conhece do trajeto cotidiano, reitera a defesa; nada a impede. Maria sangra, o melão — metáfora de um futuro diferente — rola no chão, denotando a distância que cresce. Da violência provocada pela tempestade do momento de afeto do homem que a abandonou, a mãe, reduzida a "Negra safada", morre, acusada de cúmplice.

A morte no conto de Evaristo aparece como parte desse "emaranhado labirinto atroz em que as tessituras literárias estão submersas" (Paes, 2016, p. 272). Ela amplia-se como marca da fluidez da existência e é plano de ação, mas não dispõe do poder do acabado, do selo de protagonista. No jogo narrativo, as veredas do território ficcional abrem comportas de solidariedade. O leitor é provocado a pensar no afeto, na dor da ausência do ouvinte. Afinal, a narradora-personagem nos lembra que, enquanto "Maria" é desfeita pela violência coletiva — que despeja chutes e socos e a leva à morte —, a personagem parte sem dar seu recado. Sob o domínio de quem narra, somos conduzidos a pensar na consigna deixada por esse personagem, que termina o conto rememorando um elo-desejo, como lança do devir colhido por quem observa a projeção do não-vivido. Sabemos que: "Maria queria tanto dizer ao filho que o pai havia mandado um abraço, um beijo, um carinho" (Evaristo, 2016, p. 26).

Nesse sentido, Paes ratifica que as tramas empreendidas pelas veredas poético-narrativas na obra de Evaristo são alimento dessa escrita que traz a marca da vida como matéria do cotidiano. Por meio delas, a autora sela um pacto de negociação tanto com o leitor quanto com as personagens, no que se refere à solidariedade das fronteiras tênues entre o estatuto da recriação que legitima o texto literário (Paes, 2016, p. 272).

Qual o lugar social de amparo à subjetividade das pessoas negras? Na obra evaristiana, a dor não é um aparato de paralisia, mas um caminho de uma poética que transita e não teme os traumas sociais encontrados no percurso, nem sentencia a complexidade da vida a essa operação. Eis, nesse encontro com a dor, um modo de revirar buracos, mas também de aprofundar, frente às faces da violência, o lugar da humanidade, sistematicamente negada a pessoas negras e subalternas.

São múltiplas as camadas que acessamos na obra de Evaristo, que dedica atenção aos gomos diversos das atrevivências que conformam seu corpo-texto. Podemos acessar isso também no conto "Maria", por meio da imagem da faca, invocada no começo da narrativa, quando manifesta a presença de um corte, fruto do manejo do instrumento na mão de Maria, na casa da patroa. Nas pessoas-facas, a personagem encontra o instrumento que cortará sua existência. Assim, na provocação do signo da faca, seus gumes afinam a necessidade de olhar as mãos que costuram os cortes da vida cotidiana.

Pela vereda das relações, vale dedicar atenção às travessias do movimento coletivo, figurado no signo do transporte público, e ao encontro que nos reaproxima das subjetividades masculinas. O conto também traz a cena dos buracos presentes nos homens negros, dispostos no encontro com o pai de seu filho, assim como nos filhos que ficam. Afinal, "Maria" não conhecia assaltante algum; "conhecia o pai de seu primeiro filho" (Evaristo, 2016, p. 26). Na obra, acessamos a sagacidade da autora que, apesar do contexto profundamente violento, atua com seu vasculhar delicado no reconhecimento da subjetividade e das intersubjetividades negras nas diferentes camadas das relações de gênero. Sua aproximação no conto "Maria" não cria antagonismo ou camufla o âmbito do contexto trágico; pelo contrário, evidencia, de forma interseccional, um cuidado em atravessar a sistemática do racismo, sem deixar de reconhecer as sequelas deixadas em diferentes corporalidades.

No conto "Do lado do corpo, um coração caído", Evaristo mostra como o chão emborcado não possui dificuldade em aceitar a identidade de gênero já sem vida. São os buracos da rua, trânsito das relações do coletivo, assento do corpo de mulher, corpo sem vida. Nesse conto, nos deparamos com o tema da morte, partícipe do amargo cenário brasileiro, que reúne mundialmente o maior índice de assassinatos contra pessoas trans e travestis. Nesse contexto sucumbido de dor, é que a autora se lança.

Seu conto, "Do lado do corpo, um coração caído", percorre a delicadeza da criança que atesta o direito de ser aceita e acolhida na força de seu autoconhecimento feminino. Pela memória materna, acessamos a existência de Josué Filho e, em seu crescer, sua existência de menina ser contrariada. A mãe, numa relação conflituosa, tarda a organizar seus entendimentos e a frear as violências sistemáticas realizadas pelo pai, Josué, na incessante busca de fazer o personagem Josué Filho se sentir outra pessoa. A personagem-narradora nos permite acessar essa questão quando destaca: "e Josué crescendo se sabendo ser menina. Eu intervindo pouco, sempre às escondidas. Josué crescia tímido e bonito. Extremamente delicado, mais do que uma menina, e muito amoroso comigo" (Evaristo, 2018, p. 36).

Enquanto o pai, Josué, teimava em ler a identidade da criança como uma falha provocada pela mãe, pelos "mimos" promovidos, as violências diversas acumularam-se e, na adolescência, seu ápice provoca a fuga de casa. Acompanhamos, então, o desfazer da mãe que faleceu junto ao delírio de sua tentativa corrompida de estar junto do filho. Acompanhamos a tentativa materna de recompor o elo rompido pelas violências provocadas pelo marido.

A figura da mãe revela os entremeios da violência de gênero cometida pela figura masculina, que atinge as mulheres da casa, mãe e filha, ambas sem um nome acessível no conto. Esse encontro com corpos femininos sem nome incorpora o feminino e sua multiplicidade. Ambas as existências não são respeitadas pela figura masculina, que sucumbe com a carga de não transpor o padrão da violência que o adestra.

Em contraponto à perda do marido, acessamos o contato da mãe com a filha que prometia um dia voltar, já não com o corpo que a mãe conhecia. A resposta da mãe demarca a repetida consigna do corpo dentro do conto, que emerge da afirmação da mãe: "Eu lhe respondi que o corpo era dela, era ela a única dona. E que o meu

coração estaria sempre do lado do corpo dela, qualquer que fosse a forma que esse corpo estivesse..." (Evaristo, 2018, p. 38).

Sobre essa perspectiva, a pesquisa de Celiomar Porfirio Ramos e Marinei Almeida (2003) ratifica que o processo de ampliação da concepção de mulheres negras é um percurso que vem ganhando força na obra de Evaristo. Tal movimento também aponta para esse modo de produção de personagens e temas, que são pouco abordados na literatura brasileira, especialmente no tocante à identidade de gênero e orientação sexual, e, mais ainda, na intersecção étnico-racial. Na palavra dos pesquisadores, a maneira como as personagens são apresentadas nos enredos, de modo a não reproduzir estereótipos, deve ser observada com atenção na obra de Evaristo, que "mostra a necessidade de reconhecer as identidades dissidentes como naturais e legítimas" (Ramos e Almeida, 2023, p. 32).

Os autores destacam que, no conto, "a morte é o ponto de partida para tratar sobre a 'quase vida' da personagem", especialmente porque é ela que movimenta um diálogo entre o passado e o presente. Essa movimentação é provocada pela observação da narradora, uma senhora que, do alto de seu apartamento, no quinto andar, identifica mais uma recorrência de violência que move a curiosidade do entorno. Essa passagem é a condução que nos faz chegar à personagem-narradora — a mãe, senhora viúva há três anos — cuja partilha desenrola o passado e o presente da história de sua família.

Envolvida pelo acontecimento que nos permite acessar essa história, a personagem mãe se dirige até o local onde o corpo-mulher se encontra sem vida. Ouvindo os sussurros do atestado do crime de transfobia — no conto lido como homofobia, uma contradição que evidencia a percepção do entorno que segue operando violência frente ao corpo de uma mulher sem vida —, este, por sua vez, estava sem o choro conhecido de alguém para regá-lo. Sem tardar, o choro encontra o corpo da filha, atestado pela bolsa caída ao lado do corpo. O presente da mãe confirma a pertença: o corpo da mulher era de sua filha. A morte já não abre espaço para nomeação, e sobre esse ponto Ramos e Almeida destacam:

A menina não nomeada ao longo do enredo, por ser calada, em virtude da violência intrafamiliar e, posteriormente, extrafamiliar, leva-nos à compreensão de que Josué Filho sofreu não só por "[...] falta de lugar no mundo macho do pai" (Evaristo, 2018, p. 37), mas por falta de lugar na sociedade que, ainda hoje, insiste em não reconhecer esses corpos tidos como abjetos e, frequentemente, condena-os à margem da sociedade, isso

quando não os extermina, como se não tivessem direito à vida (Ramos e Almeida, 2023, p. 38).

Por fim, como parte dessa aproximação inacabada, resta ratificar a interrogação que fecha o conto, como um lugar de latência que se estende no trecho da voz da personagem mãe, posto a seguir:

Conheço esse corpo, saiu de mim. Planto-me aqui, eu sentinela de um corpo assassinado que não consegui guardar. Essa é a minha menina! Tenho dor. Meu peito explode. Algo me fere o peito. Quem matou minha menina? O pai? Eu? Vocês? Quem matou minha menina? Quem matou minha menina? (Evaristo, 2018, p. 39).

Sendo a morte camada e janela pelas quais acompanhamos o fluir cotidiano desses contos em suas nuances de atrocidades, é oportuno salientar que, enquanto viela da poética de Evaristo, a morte não é artifício sensacionalista nem condensa a finitude do âmago das relações. Antes, ela fere uma normativa que naturaliza e coisifica a morte de pessoas negras. Como marca de uma necropolítica (Mbembe, 2011), e recorrência diaspórica que tem como testemunha comunal o Atlântico – Calunga, grande cemitério dos corpos-mercadoria escravagistas –, o tema da morte é parte de um movimento do rememorar, pelo qual a autora não reproduz estereótipos e busca romper silêncios ancestrais.

Desse modo, a perspectiva do pesquisador Marcos Antônio Alexandre (2016) salienta que esse movimento poético-criativo combate o esquecimento. Ele atua como um traço ficcional que negocia memória e espaço-tempo, em prol de criar densas camadas de significado. As palavras de Evaristo, como Alexandre segue evidenciando, resgatam distintas formas de ressignificação das identidades e das subjetividades, de maneira que se tornam microssignos que nos permitem rememorar histórias e vozes diaspóricas. Seu exercício literário desarticula os esquecimentos, aflorando, assim, sobre a contemporaneidade, um fazer literário performático que aciona o corpo e redefine seu lugar de enunciação. Nas palavras do autor, os traços e ecos de reminiscências mnemônicas são marcas da escrita de Evaristo, que formula uma poética de ressignificação, capaz de provocar a redescoberta do outro em si própria (Alexandre, 2016).

O escrever, nesse sentido, acionado pelo pensamento de Evaristo (2005), está conectado a uma escrita que nasce de uma experiência marcada pela vivência e subjetividade, exponencialmente de mulheres negras. Essa escrita carrega elementos

da oralidade corporificada, congrega e instrumentaliza-se em diferentes dizeres e em rizomas africanos. Num encontro nosotrico, como a filosofia Ubuntu propõe, esse proceder direciona-se ao sistema de letramentos, que encontra o espelho não como operação do Narciso, mas como processo de leitura de quem se deixa mergulhar no Abebê de *Õsun*, um instrumento de encontro ancestral que potencializa seu *Àșe*.

Em diálogo com as produções de Evaristo, como modo de encaminhar essa aproximação aos reflexos da escrevivência enquanto proposição metodológica, podemos fazer menção ao conto "Olhos D'água" (2016), título da obra que reúne diferentes contos, inclusive "Maria", referenciado anteriormente. O conto condensa uma necessidade da memória, acionada pela narradora-personagem que busca lembrar a cor dos olhos da mãe. Como nascente, o questionamento é o impulso de tensão que faz emergir a procura da personagem-narradora e seu movimento que a leva até a mãe. Embalados por sua busca, acessamos memórias e a ação da personagem, que busca sanar tal dúvida. Como sugere o pesquisador Marcos Alexandre (2016), essa composição pode ser vista "como um chamado à ação, a negação ao ato de ficar à mercê de um sistema que tenta omitir e silenciar as vozes negras e subalternas" (Alexandre, 2016, p. 46).

E naquela noite a pergunta continuava me atormentando. 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 esquecerei a minha mãe. Reconhecia a importância dela na minha vida, não só dela, mas de minhas tias e de 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 nossas Senhoras, nossas Yabás, donas de tantas sabedorias. Mas de que cor eramos olhos de minha mãe? 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, 2016, p. 13-14).

No trecho da obra, encontramos as reminiscências da personagem que busca juntar os fragmentos de sua memória para encontrar a resposta ao seu questionamento. Suas recordações apresentam um contexto marcado pela fome, pelo bamboleio das lágrimas, por uma delicadeza que insiste em ser parte. O processo de busca encontra diferentes memórias: das brincadeiras, alegrias, dos afetos e das estratégias de sobrevivência nutridas pela "Mãe". Apesar do profundo mergulho, a

memória não convenciona nem confirmava a busca; a personagem seguia vasculhando a fim de lembrar a cor dos olhos da mãe.

Ir ao encontro da mãe foi necessário e o canal pelo qual a personagem ratifica a memória das águas, elemento que acompanha a obra. Encontrando outra vez os rios caudalosos de alegria sobre a face da mãe, ela confirmou: a cor dos olhos de sua mãe era da cor de olhos-d'água. Esse movimento conecta a personagem, a mãe, a filha, a neta e tantas outras que são envolvidas no marejo desses olhos-berço, abrigo ancestral, onde Òṣun, a Òrìṣà da agência das águas, da força vital que alimenta a fertilidade e os trajetos dos espelhos ancestrais, olha suas filhas. "Sim, água de Mamãe Oxum" (Evaristo, 2016, p. 13).

Ao convergir a consigna de sua mãe às águas ancestrais, Evaristo provoca uma metáfora de enredamento ancestral. Aliada ao conceito das oferendas, por meio do qual a personagem identifica seu feito: "Assim, fiz. Voltei, aflita, mas satisfeita. 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, 2016, p. 13). O artifício da linguagem costura o elo, o encontro com a mãe, que sincroniza uma fonte de atualização junto às possibilidades de encontro ancestral, que ressignificam os colos maternos e multiplicam as filiações. Isso aponta que não importa a distância e o tempo percorridos, nem o fato de não ter conhecido "nossas Senhoras, nossas Yàbás". A disposição de buscar o espelho das águas ancestrais, figurada na projeção da Mãe, opera esse elo que acorda a memória-semente das relações temporais e sagradas. Faz lembrar, assim, a consigna do *pensar nagô*, no qual a natureza é parte que nos compõe e aprender a ler suas agências ancestrais requer movimento, procura e a busca dos mais velhos.

O rio profundo corre, enfeita prantos, engana, mas só aqueles que "contemplam a vida apenas na superfície". Como o conto propõe, no mergulho em suas profundezas e diferentes camadas, haveremos de encontrar o colo de mãe, a face que segue correnteza ancestral e envolve os caminhos. Desse modo, falamos de uma existência relacional, encruzilhada, agência polifônica, corpo-fagulha ancestral, condensamento de tempos e expressão dessa espiral em porvir, que nos permite compreender a escrevivência enquanto prática literária que faz nascer relações ancestrais.

Essa categoria criativa é o caminho que nos provoca a entender que "a potência e a impotência habitam a vida de cada pessoa" (Evaristo, 2020, p. 32). Escutamos aquilo que toca seus corpos, as vozes que os ninam, as ausências, os murmúrios, os silêncios e as presenças. A escrevivência traz ao encontro da pesquisa o coração de Vó Rita, personagem do livro *Becos da Memória* (2019).

E a cada batida do coração de Vó Rita nasciam os homens. Todos os homens: negros, brancos, azuis, amarelos, cor-de-rosa, descoloridos. Do coração enorme, grande de Vó Rita, nascia a humanidade inteira (Evaristo, 2019, p. 184).

4.2 Um caminho de construção escreviente

Das operações e dos molejos literários que encontramos na poética de Evaristo, fazemos emergir esse caminho sistema, que aponta a consciência do aparato metodológico, como consigna do fazer-sentir comunitário, frente ao qual desloca-se esta pesquisa. Neste contexto, buscando realizar trocas, a escrevivência insurge como possibilidade de trabalho que se dedica a uma embarcação epistêmica relacional. Não como um lugar limitado, mas um aparato de discussão e abertura de possibilidades. Como oferta à e da coletividade negra, que sistematicamente a organiza, mesmo sofrendo com as amarras do racismo e de modo específico com o *epistemicídio* (Carneiro, 2005), ou seja, com os modos operantes do racismo em impedir a manutenção de vidas negras e o acesso a bens vitais, tanto por estruturas econômicas, quanto por ordenamentos táticos de justificação, de legitimidade e consolidação das hierarquias raciais.

Chegamos nessa proposição recolhendo as experiências que temos para ofertar, e negociando com o espaço acadêmico e seus instrumentos, referências, aportes e afins, pelo qual podemos partilhar esse processo de observação conduzido como modo de pesquisa. Como uma brincadeira, que busca evidenciar as camadas e tensões que operam nos processos da ciência, localizamos essa escolha metodológica como uma compra realizada junto ao mercado acadêmico, ou talvez, com confissão da muamba passada pela fronteira trinacional, de onde escrevo esta tese, já que não encontramos a escrevivência a venda nesse mercado. Por isso, partimos para a quitanda epistêmica, como um modo de enfeitiçar a língua, de ressignificar as relações, condicionada pelo capitalismo, por sua lógica exploratória e

voltada ao lucro. A quitanda é lugar que acionamos a troca, o reconhecimento das necessidades amefricanidade em jogo, é festa de erê, é ẹbọ que reconstitui consignas e trajetos do ser na errância.

Na quitanda há fartura, diversidade, sabores diversos, espaço para provar, para negociar e gerenciar trocas. O alimento e as percepções não são coadjuvantes; eles oferecem conexões, assinalam a necessidade dos sabores, da circulação, e o tempo integra os cultivos e a qualidade dos resultados. A experiência mapeia, é convite para as relações.

Este modo de produzir, comprar e ser beneficiado, é um legado das tradições de matriz africana, que oferecem um efeito de reciprocidade sobre os modos de existir e ser em comunidade. O pesquisador e Bàbálórìṣà Sidnei Nogueira (2020), destaca que uma das bases filosóficas do mercado para os povos tradicionais de matriz africana, difere do poder de compra, em que você é o único beneficiário, dono de algo, pois esta relaciona-se com a perspectiva de troca, ambos no mercado ganham, e neste sentido

[...] O mercado existe para servir a todos que precisam fazer suas trocas e somente será desfeito quando todos da sociedade a fizerem. Em suma, o mercado existe para a manutenção da própria sociedade. Não é a sociedade que existe para o mercado; é o mercado que existe para a comunidade nas demais tradições de origem africana no Brasil, a lógica é a mesma do mercado nagô, ou seja, você deve oferecer parte do que o mantém vivo, com saúde e alegria, às suas deidades. Todavia, sabemos que isso é impensável na sociedade do concreto, do apagamento de memórias ancestrais e da própria crença em algo espiritual. Na sociedade do indivíduo e da individualidade, dividir é impensável, ainda mais uma divisão com uma dimensão fora do universo concreto (Nogueira, 2020, p.51 -52).

Nosso escambo é regido pela agência de Èṣù, a força vital pela qual articula-se a troca e a reciprocidade. Instigados pelo rigor do senhor da dinâmica, que conduz, mas, também avalia, que joga e olha as mãos de quem vem buscar seu Àṣẹ-força vital, aquele que pode aceitar as oferendas, mas, se for preciso, irá negociar, mediar, avisar que não esqueceu da proposta inicial ou daquilo que faltou, mostramos as mãos vazias, que não estão vazias, junto dela trazemos o comprometimento da troca, as experiências acumuladas, dores, alegrias, projetos, lutas, repertório fundamental para a quitanda desta força, tal e qual, como apreende a cosmogonia nagô.

Na quitanda (mercado, feira, lugar de troca) que em iorubá, apresenta-se via a noção de Ojá, quem é responsável por ela é Èṣù, a divindade de movimento

ininterrupto, responsável pela circulação do *Àșe*, que agencia o mercado da vida, pelo epíteto de *Èșù Olojá*, o senhor da feira. Nesta forma de expressão vital, Wanderson Flor do Nascimento (2016) explica que *Èșù*: é a divindade responsável pela circulação desses elementos, que além de compensar um trabalho pelo outro, pode também fazer com que esse movimento de compensação crie laços de sociabilidade (Flor Do Nascimento, 2016, p. 30).

A matiz da relação do mercado por e em *Èșù* combina uma organização subjetiva e intersubjetiva, voltada ao coletivo, no qual as forças vitais e seus princípios de organização do mundo, na cosmopercepção dos povos iorubás, “manifestam-se de modo articulado, interdependente e interrelacional, complementar e recíproco. É possível falar, nesse contexto, em uma ontologia relacional” (Flor do Nascimento, 2016, p. 30).

O que difere esta quitanda cosmogônica da noção de mercado capitalista? Primeiro, a sobreposição do comum, o estado de sociabilidade e o emprego da reciprocidade. A troca como necessidade para manutenção da vida e das relações comunitárias. Neste mercado, o acúmulo, a expropriação e exploração não são terrenos férteis para a manutenção da comunidade e das relações vitais. Neste contexto, o trabalho, como destaca Flor do Nascimento (2016, p.30), é um instrumento que estabelece laços de responsabilidade “com as pessoas que produziram, produzem e produzirão aquilo que eu preciso, mas não sou capaz de produzir em um determinado momento” (Flor do Nascimento, 2016, p. 31).

A metáfora da quitanda é um modo de enfatizar o quanto as escolhas acadêmicas, o modo como se pesquisa, as metodologias, os temas, as referências, atuam na conformação de um mercado, de um mundo capitalista, dentro do qual a ordem é reproduzir subjetividades racistas, classistas e relações desiguais. Se o exercício acadêmico e de pesquisa pode estar em favor dessa lógica hegemônica, que opera via chibatas epistêmicas (Souza, 2022, p. 112), interessa aqui desestabilizar e tensionar seu meio, considerando que é possível estabelecer outras aproximações e procedimentos metodológicos com rigor e profundidade.

A escrevivência condensa esse envolvimento ancestral que vem sendo concebido como modo literário por Conceição Evaristo (1995) e engajado em espaços acadêmicos e aqui defendido como referência metodológica. A perspectiva escreviente surge, enquanto conceito, na dissertação de mestrado de Conceição

Evaristo em 1995 e ganha corpo em outros artigos seus ao longo dos anos 2000, assim como em suas obras literárias. Sobre este processo, Conceição Evaristo destaca:

Foi nesse gesto perene de resgate dessa imagem, que subjaz no fundo de minha memória e história, que encontrei a força motriz para conceber, pensar, falar e desejar e ampliar a semântica do termo. Escrevivência, em sua concepção inicial, se realiza como um ato de escrita das mulheres negras, como uma ação que pretende borrar, desfazer uma imagem do passado, em que o corpo-voz de mulheres negras escravizadas tinha sua potência de emissão também sob o controle dos escravocratas, homens, mulheres e até crianças. E se ontem nem a voz pertencia às mulheres escravizadas, hoje a letra, a escrita, nos pertencem também. Pertencem, pois nos apropriamos desses signos gráficos, do valor da escrita, sem esquecer a pujança da oralidade de nossas e de nossos ancestrais. Potência de voz, de criação, de engenhosidade que a casa-grande soube escravizar para o deleite de seus filhos. E se a voz de nossas ancestrais tinha rumos e funções demarcadas pela casa-grande, a nossa escrita não. Por isso, afirmo: “a nossa escrevivência não é para adormecer os da casa-grande, e sim acordá-los de seus sonos injustos” (Evaristo, 2020, p. 30).

Conceição Evaristo (2005) converge ao tecer caminhos do escrever, a figura da mãe preta, como parte gestante desta iniciação ancestral. E o faz consciente do que representa e como historicamente mulheres pretas conduzem subjetividades e procedimentos reflexivos. Em diálogo com este abre caminho, vale aprofundar o rigor do cuidado, do afeto e de como o cotidiano movimenta a história. Este movimento relacional passa pela reflexão de outros vetores, sendo a oralidade um agente pulsante e de potência. Evaristo (2020) destaca que sua linguagem escrita busca aproximar-se da linguagem oral, pela qual a autora busca: “a dinâmica das palavras pronunciadas no cotidiano, as que movimentam a vida e não as que dormem no dicionário. Vou ao dicionário, sim, para acordá-las e levá-las para se movimentarem no texto” (Evaristo, 2020, p. 37).

Saber identificar a pulsão e potência do mais velho no escrever, é um modo de reconstruir caminhos para além das relações capitalistas, onde o mais velho é posto como peso, carga, que ao não gerar mais renda, não produzir e se não produz mercadoria, não tem valor. Já nas culturas de matriz africana, especificamente no contexto nagô, considerando os ritos iniciáticos, a perspectiva é diferente, como aponta Almeida (2019).

A memória ancestral, a energia do Òrìṣà, permanece se corporalizando durante toda a estada do indivíduo no Àiyé, o iniciado evolui a se tornar

progressivamente mais próximo do Òrìṣà e então um dos princípios que justificam o imenso respeito que se dedica aos mais velhos. O Corpo envelhecido é sinônimo de mais tempo de experiência na natureza, é motivo de orgulho, neste segmento da cultura afro-brasileira acredita-se que o cuidado do corpo não está relacionado com medidas que camuflagem e nem que exacerbam os indícios da velhice, dá-se importância no viver do seu próprio tempo, sem tentar adiantá-lo e nem acelerá-lo, é de grande importância o cuidado do corpo para os nagôs (Almeida, 2019, p.43).

Outro aspecto relevante do que propõe Evaristo (2005) diz respeito ao lugar da mãe, que nem sempre é o posto do exercício hereditário, mas uma atitude histórica que conduz a manutenção da vida. Nesta perspectiva, cabe um diálogo com as religiosidades afro-brasileiras fundadas por mulheres, com destaque as irmandades da Boa Morte, que com suas casas de Àṣẹ, seus quitutes, seus acarajés, acolheram, e quando possível compraram a liberdade dos seus pares. Além disso, o modo de organização gestado dentro das comunidades de Àṣẹ de matriz africana, apresentam um materno coletivo, em que os filhos são rodeados e acolhidos por muitas mães, o rito iniciático gera nome e pertencimento, nutre a ligação de uma maternidade, que não passa pela necessidade do laço sanguíneo.

Quando um movimento intelectual chama a vivência como protagonista, como parte elementar de um escrever, que ganha sentido através da vivência acumulada, dos repertórios ancestrais que carregamos e que seguem em construção, este movimento considera que os procedimentos não engendrados na história oficial, existem e são condutores de história. A figura do mais velho, das mães, como apontado anteriormente, como agentes que oportunizam a escuta e os valores comunitários, expressam um modo organizacional de continuidade, que se dedica a tecer elos de respeito e admiração para com seus mais velhos.

Ainda sobre estudos referenciais acerca da escrevivência, cabe destacar a produção do livro de 2016, “Escrevivências: identidade, gênero e violência na obra de Conceição Evaristo”, organizado por Constância Lima Duarte, Cristiane Côrtes e Maria do Rosário Pereira. O livro reúne reflexões que dialogam e ampliam os debates sobre a obra e o conceito de escrevivência, como sublinham as organizadoras, a obra apresenta uma contribuição à recepção crítica e presta uma homenagem ao percurso vitorioso da escritora Evaristo, que na época completava setenta anos. Para Constância Lima Duarte (2016), as narrativas de Conceição Evaristo, conduzem um novo paradigma, por um lado apresenta uma superfície - uma

história visível - e por outro numa escrita de dentro (e fora) do espaço marginalizado, sua obra é atravessada de vivências, de traumas e de desassossegos coletivos.

Atualmente outras produções são destaques e referências para esta pesquisa, como o recente livro *Escrevivência: a escrita de nós. Reflexões sobre a obra de Conceição Evaristo* (2020), organizado por Constância Lima Duarte e Isabella Rosado Nunes (2020), fruto de um projeto promovido com o apoio do Itaú Cultural, que reúne diferentes textos reflexivos, inclusive os da escritora Conceição Evaristo. Como destaca Nunes (2020), a idealizadora do projeto, a iniciativa nasce de:

Uma constatação absurda, mas ainda comum nas rodas de amizade e trabalho cotidianas. Um mundo de olhares e vivências, principalmente das mulheres negras e indígenas, colocado à margem pela cultura hegemônica eurocêntrica, patriarcal e racista imposta aos povos originários e afrodiáspóricos desde que seus pretensos “descobridores” chegaram a este país de cultura ancestral, insistentemente negada e corrompida (Nunes, 2020, p. 13).

Outra notória referência advém do reconhecimento da tese de doutorado premiada pela CAPES no ano de 2020: *Corpo de romance de autoras negras brasileiras (1859-2006): posse da história e colonialidade nacional confrontada*, de Miranda Fernanda Rodrigues (2019). A tese problematiza a ausência dos estudos sobre romance de autoria negra dentro do campo dos estudos literários, trazendo para análise e visibilidade um conjunto de romances cujas autoras brasileiras são negras, dentro de um arco histórico que atravessa três séculos. Entre as autoras e a obra estudada, encontra-se Conceição Evaristo com o romance *Ponciá Vicêncio* (2003).

A tese de Rodrigues (2019) firma seu ponto na encruzilhada e apresenta a noção de *plurilugar*, como um ponto de partida que estanca a possibilidade indesejada de via única. A escrevivência para a autora, alça a escrita como uma performance da retomada de posse da própria vida e da história de mulheres negras, via uma produção ficcional, que se empenha na chave da “metanarrativa” e organiza, via a literatura, “fragmentos perdidos de histórias que são suas e também são pregressas, coletivas, históricas” (Rodrigues, 2019, p.192). A pesquisa, demonstra a escrevivência como uma dialética estratégia entre escrita e experiência, que viabiliza uma narrativa que se abre para a produção de futuros para as mulheres negras.

Vale ainda destacar, que esta abordagem, também, é fruto de um caminho iniciado na pesquisa de mestrado Interdisciplinar em Estudos Latino-Americanos -

IELA, na Universidade Federal da Integração Latino-americana, defendido em 2019, onde propomos o uso da escrevivência enquanto aporte metodológico, “Sou entre elas. Na encruzilhada dos saberes: fronteiras, escrevivências e (re) existências de mulheres negras da cidade de Foz do Iguaçu” (2019), publicada no ano de 2022, via o fomento do projeto, “Sou entre elas”, aprovado pelo fundo municipal de incentivo cultural de Foz do Iguaçu. A dissertação também compõe uma outra recente publicação, lançada em 2022, fruto de mais de dez anos de trabalho e pesquisa desenvolvida na UNILA: “Vozes mulheres da América Latina: movimentos de aquilombamento”, organizada por Angela Maria Souza, Julia Batista Alves e Flávia Dornelles.

O que estas publicações têm em comum? Como dispõe, as “Palavras introdutórias: escritas de aquilombamento”, de Angela Souza e Júlia Alves (2022), visibilizar a intelectualidade de Mulheres da América Latina, com trajetórias que escrevem e inspiram, e atuar, nas palavras da autoras, tal como Sueli Carneiro foi cobrada por Conceição Evaristo, na perspectiva de evitar a repetição da tendência de pouco se ocupar com o registro e a memória da contribuição das nossas à luta e ao combate ao racismo, como protagonistas de uma força motriz que reposiciona concepções e opera mudanças (Souza e Alvez, 2022, p. 9).

Dessa forma, a escrevivência aponta para um lugar de relação com a multiplicidade e para os atravessamentos, que invocam uma consciência histórica amefricana, de forças e ensinamentos, que seguem alimentando um devir, via continuidades nutridas por repertórios ancestrais. Sobre essa perspectiva, Conceição Evaristo destaca: “creio que conceber escrita e vivência, escrita e existência, é amalgamar vida e arte, é Escrevivência” (Evaristo, 2020, p. 31).

Nesta pesquisa, consideramos a escrevivência como um fazer com campo. Campo pensado como aquilo que nos afeta (Favret-Saada, 2005), não iniciado pela condição de pesquisa, mas, um campo acionado, tanto pelo repertório acumulado, quanto pelo caminhar, das navalhas iniciáticas, que seguem latentes e conectando modos de atuação. Como provoca o conto “Sabela” de Conceição Evaristo (2016): Das histórias, eu não sei dizer qual é mais. Como uma laboriosa aranha, tento tecer essa diversidade de fios. Não, meu labor é menor, os fios já me foram dados, me falta somente entretecê-los, cruzá-los e assim chegar à teia final” (Evaristo, 2016).

Como a tecelã do conto, os fios da vivência já foram dados, cabe a escrevivência confeccionar o conjunto, saracoteando por uma territorialidade ancestral, de fluxos e cruzamentos. Como parte de um processo que vem sendo promovido, enquanto pesquisa acadêmica, no mestrado e em artigos, o referencial do método escrevivente era algo relativamente confortável. Mas, ao não encontrar o mesmo percurso que o desenvolvido anteriormente, a inquietação aproxima-se desta reflexão como ensinamento. Seguindo o cruzamento, entendi que aqui é necessário tecer outro caminho, pois o lugar que se espera chegar pede um modo específico de movimento.

Compartilho esta questão como um modo de reflexão que expõe a escrevivência não como um procedimento engessado, mas, como já experimentado por outras metodologias de pesquisa, como etnografia, autoetnografia e pesquisa-ação. Como um aporte metodológico que precisa ser conduzido pelo contexto que emerge, com a flexibilidade que cabe tecer com os elementos em diálogo. Ao citar outras metodologias cabe destacar que a escrevivência não está por competir com nenhuma delas, mas, apresenta um modo de escuta e comprometimento com trajetórias de mais velhos e práticas culturais, que historicamente são postos como menores ou pouco considerados pelas pesquisas acadêmicas, inclusive, se necessário for, pode estabelecer contato com outros aportes.

Escrevivência segue sendo o modo de instaurar vozes polifônicas na narrativa, do eco da oralidade, mas, quando relacional, ela também é convidada a colaborar com um fazer/reflexão que se destina à humanização da multiplicidade. Como nos chama a atenção a pedagogia da esperança de Paulo Freire (1992):

Daí, mais uma vez, a necessidade da invenção da unidade na diversidade. Por isso é que o fato mesmo da busca da unidade na diferença, a luta por ela, como processo, significa já o começo da criação da multiculturalidade. É preciso reenfatar que a multiculturalidade como fenômeno que implica a convivência num mesmo espaço de diferentes culturas não é algo natural e espontâneo. É uma criação histórica que implica decisão, vontade política, mobilização, organização de cada grupo cultural com vistas a fins comuns. Que demanda, portanto, uma certa prática educativa coerente com esses objetivos. Que demanda uma nova ética fundada no respeito às diferenças (Freire, 1992, p.79-80).

A nossa vontade histórica, em diálogo atualizado com Paulo Freire, parte da recomposição de territórios e convivências em que a aproximação, via a ética da esperança, pede uma reflexão em torno das relações étnico-raciais. Neste sentido,

cabe considerar que a *branquitude* (Silva, 2018) constitui-se a partir da invenção de sua superioridade, do acúmulo e do acesso aos bens econômicos e estruturais. O sono da branquitude é fumaceado pela ideia de que não são racializados. Compreender-se como identidade racial, é um movimento que desloca as cristalizações coloniais e o ponto de recalque que mantém e organiza esta psique. Como Fanon ([1952] 2008) considera, os recalques do racismo afetam o subjetivo e o intersubjetivo de pessoas socialmente edificadas como negras ou brancas, entre outras. É necessário tratar esses recalques, estruturar a luta antirracista na cultura e nas estruturas, com aparatos institucionais, econômicos e sobretudo na dimensão subjetiva, que ancora e legitima uma performance de perversidade, que não questiona, nem reconhece seus privilégios.

Se a branquitude edifica-se pelo domínio interseccional e como destaca Evaristo (2020), esta consigna não se apresenta na escrevivência, por diferentes consignas, pela história que tece a (re)existência negra e suas formas de expressão em confronto colonial, mas fundamentalmente, porque no sistema-mundo colonial, tais referenciais, negras e não-brancas, são postos como inferiores e sem valor.

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

Talvez essas mulheres (como eu) tenham percebido que se o ato de ler oferece a apreensão do mundo, o de escrever ultrapassa os limites de uma percepção da vida. Escrever pressupõe um dinamismo próprio do sujeito da escrita, proporcionando-lhe a sua autoinscrição no interior do mundo (Evaristo, 2020, p. 35).

A escrevivência não é uma escrita para dominar o mundo, mas uma forma de inquietar-se diante das atrocidades, de procurar entendê-lo, de abraçá-lo, de se sentir abraçado, de gritar, de ser parte dele, de habitar-se pelas encruzadas. Sobre isso, Conceição Evaristo (2020) ao falar de Clarice Lispector lembra que a escritora disse:

““Escrever é dominar o mundo”, conclui Clarice. Não tenho experiência de domínio algum. A escrita nasceu para mim como procura de entendimento da vida. Eu não tinha nenhum domínio sobre o mundo, muito menos sobre o mundo material” (Evaristo, 2020, p. 34).

A escrita da branquitude assume-se, coloca-se acima do mundo, não é à parte, é domínio, porque detém poder de sê-lo, assim, o sendo, ou impondo-se para ser, é caminho de propriedade. É um modo de organização social, epistêmica e econômica. Ora a escrevivência é um caminho epistêmico, não de contramão, mas de humanização, já que a branquitude conforma-se na negação de humanidades e no escalonamento delas. Na proposição do escrever fronteiro e relacional apresenta-se uma condução intercultural espiralar a se construir, uma possibilidade, um caminho que é tecido por quem interessa, e sendo possibilidade, não é via de mão única, mas uma abertura para novas prospecções.

Como lembra Djamila Ribeiro (2019) em seu manual antirracista, no Brasil a maioria das pessoas admitem haver racismo no país, mas quase ninguém se assume como racista. O problema retificado, é uma dificuldade histórica de pessoas socialmente brancas compreenderem-se como racializadas, e dedicarem atenção ao letramento racial, que inclui a compreensão do racismo estrutural. De modo que elas entendam sua racialização, que como parte das relações históricas, o racismo não precisa de intenção para manifestar-se. Além disso, é preciso abastecer um encontro de responsabilidade, ao ponto que o lugar antirracista seja nosso! Como ratifica o pensamento de Angela Davis, não basta não ser racista, é necessário ser antirracista.

Sobre os lugares de enunciação, o escrever também pode acender dúvidas e questionamentos, de quem pode falar, ao ponto de que lugar de perspectiva ocupa. Há uma dimensão tecida de pertencimento, mas, não por isso, reduzida a ele. Tem sido comum ao adentrarmos em processos de letramento racial, a dúvida do que fazer e como atuar quando não pertencemos a tal referencial de cor e cultura. Numa sociedade socialmente racializada, todos ocupam lugares, desde o qual, podem atuar como necessários e fundamentais para a desconstrução de amarras e desigualdades. Quem poderia gerir a reflexão que antecede este momento: eu, você, elas, eles, nós! Referenciados na perspectiva que, a nossa luta sem cartilha, é feita por caminhos a se construir no movimento, em reflexões comprometidas e de deslocamento do privilégio, abastado do “não me importa”, do privilégio de não ouvir, de não falar sobre,

por comprometimento e responsabilidade para com a mudança. Sendo assim, este é um convite à dinâmica do conhecer, do instrumentalizar-se para construir relações metodológicas, mas especialmente de coexistências sociais voltadas à construção de relações interculturais críticas, abertas a cosmocepções diversas e dispostas a cooperar na manutenção do respeito às diferenças.

Para aqueles que não corporificam o aspecto polifônico, de um aprender em oralitura, cabe um deslocamento diferente, possível e localizado em sua perspectiva diferencial. Uma retrospectiva a se somar nas relações que evocam a multiplicidade do ser amefricano. Os caminhos são outros, mas podem se somar, com competência e responsabilidade às lutas miúdas e farpadas. Nos toca ampliar e dialogar, com os incômodos, com as vergonhas, com as errâncias, com as lacunas e nossas encruzadas.

O que defendo aqui diz respeito à possibilidade de instrumentalização do escrever por diferentes atenções, como referência fronteiriça, relacional, em que os particulares se relacionam no compromisso de deslocar e ampliar uma noção eurocêntrica de história, de corpo, de relações sociais, construções subjetivas e intersubjetivas. Esta fronteira, é aqui compreendida pela borda, pelo transbordamento, de trânsitos errantes que se beneficiam na relação. Estas corporalidades assumem um pertencimento coletivo, consciente das embarcações que o movimentam, para mergulhar num modo de produção de conhecimento.

A ampliação da escrevivência para o contexto de fronteira é elencada, especialmente, por abarcar um lugar de encruzilhada, mas sobretudo pelo que encontramos matizado nas casas de candomblés e em diferentes cultos afrobrasileiros e africanos, pouso dessa pesquisa. Se a elaboração cosmogônica de matriz africana, contempla e abarca a diferença, inclusive a racial, ela tem apontado um modo de pensar o corpo e a relação desse conjunto com um mundo relacional, certamente não livre das dificuldades e conflitos que o racismo segue orquestrando, por seu aspecto estrutural. Mas, ao provocar corporalidades que se constituem de valores e numa relação coletiva não-eurocêntrica, os determinismos são transbordados, os afetos reconduzidos e as responsabilidades são compartilhadas. Oferecendo assim, saídas não dicotômicas, nem oppositoras. Evidentemente, que estamos considerando a dimensão de corpo como um ente fundamental, mas esta é construída em consignas fronteiriças, que ultrapassam limites e apresentam uma

saída relacional, gestadas aqui por arranjos filosóficos africanos, diaspóricos, *amefricanizado* e abastecido na tessitura da escrevivência de *Àșe*.

4.3 Interculturalidade e relações fronteiriças

O passaporte dessa fronteira que segue é os acessos semânticos cultivados ao longo da pesquisa. Como um fazer que instaura pontes entre a academia e a cosmopercepção de *Àșe*, especificamente do *candomblé nagô*. Nesta fricção de espaço-tempo, seguimos passando nessa ponte e nos aproximando de uma *Orí-confluência*.

O confluir como modo operante, deste modo de vida e reflexão, encontra em *Orí-entação* a força para percorrer caminhos e realizar escolhas. Como configuração também corporal, envolta pela tensão de movimentos e barcas coloniais, a pesquisa regenera na opacidade um modo de composição relacional e de mediação. O desafio, como provoca a poética da relação do filósofo e ensaísta martinicano Édouard Glissant (2021), encontra-se no estar atento aos paradoxos, cortes, separações, internas ou não, de um povo que experimenta o abismo e que tece velas e relações na partilha (Glissant, 2021). O *candomblé* é este lugar de encontro e relação, no qual o fazer ancestral não se apresenta apenas como um vínculo biológico de parentesco, mas marca um processo de iniciação e relação diferenciada com a natureza que o compõe.

A noção relacional emerge da leitura de Édouard Glissant (2021) como uma proposta poética e conceitual, que nos convida a pensar num lugar incerto, de contato, de caos, fragmentos, reorganização, de particularidade e construção de si, no circular de demanda com o Outro. Os lampejos de Glissant e sua barca ensaística envolvem-nos num movimento reflexivo, que trata de compreender os processos subjetivos e intersubjetivos, via o emprego de forças que diminuem e colocam “uma certa” raiz cultural e sua perspectiva de mundo como a mais forte e a de mais valor.

O conceito de raiz cultural, apontado por Glissant (2021), é desenvolvido como metáfora de compreensão das construções identitárias, especialmente as impulsionadas pelos viajantes ocidentais. Estas, inicialmente articuladas como elemento implícito, passam a desenvolver um papel central nas relações coloniais, sendo que a noção de uma raiz mais forte ganha corpo e valor, marcando a consigna:

a raiz do colonizador vale mais. Este movimento pensado por Glissant, obriga os povos visitados ou conquistados a uma longa e dolorosa busca por identidade. Tendo como tragédia o referencial colonial de universal e finalista da História, os “conquistados” estabelecem-se como a identidade do oposto. Sendo os transatlânticos e os povos originários das Américas parte das identidades produzidas no lugar oposto e dicotômico, este movimento os direciona a um lugar de limitação. Glissant (2021) destaca que o verdadeiro trabalho da descolonização terá sido o de ultrapassar esse limite.

O que somos para além da visão dicotômica? Em que lugar situa a afirmação do oposto? Questões que Glissant (2021) alumbra chamando a atenção para a peregrinação da dualidade do pensamento de si, em que ecoa a ideia que existimos na oposição do Outro. Romper com esta mecânica seria adotar uma postura que reconhecesse as diferenças. Neste mergulho entre abismos e fendas históricas, Glissant (2021) nos convida ao exercício do pensamento da errância, como um convite ao desenraizamento, mas não ao abandono da construção e condução de identidade, e sim a regência de um movimento proveitoso, que busca o Outro, numa identidade que não está na raiz, “mas que emerge surdamente das compacidades nacionais, ainda ontem triunfantes, mas também, dos nascimentos difíceis e incertos para as novas formas da identidade que nos solicitam” (Glissant, 2021, p. 41). Com seu convite à errância, Glissant (2021) destaca que precisamos entender que identidade não está mais somente na raiz, mas também na *relação*. Sem renúncia ou frustração, o caminho da imagem identitária pode ser rizomático, como já pontuava Gilles Deleuze e Félix Guattari.

A trilha incerta é o alicerce da poética da relação (Glissant, 2021), que é aberta, latente e intensa, ela contradiz as confortáveis certezas. Como relacional, caminha ao encontro do multilíngue. A poesia e a circulação para Glissant (2021) são um lugar comum que conjecturam o devir do planeta. Na relação, todas as expressões humanas abrem-se para a complexidade flutuante do mundo, movimentadas pelo pensamento poético que preserva em si o particular, junto da totalidade de particulares que resguardam e mantêm o Diverso. Quantos particulares nos cabe quando estamos em relação? Para Glissant, todos os possíveis.

O circular, que movimenta a folhagem da poética da relação, não se curva sobre si, mas no volume de uma estética revelável de caos, que é tão complexa

quanto o conjunto. É via este caos circular que a pesquisa propõe um enredamento relacional, pensado via as filoficidades nagôs, via o referencial de Èsú²⁴!

O candomblé, como parte e trânsito africano diaspórico, é uma experiência cultural, política e social de encruzilhada, que conflui um modo de reterritorialização em solo brasileiro e o faz a partir das elaborações discursivas e filosóficas africanas. Leda Maria Martins ([1997] 2021) considera a noção de encruzilhada como um ponto nodal do sistema filosófico-religioso de origem iorubá. Em sua complexa formulação, o Candomblé comunica o cruzo, as portas, veredas, janelas, aberturas, folhagem, assentos, trânsitos, trocas e interseções, de um rigoroso e embriagado modo de existir, regido pelo reino do senhor das encruzilhadas, *Èṣù Elegbára*, “princípio dinâmico que media a criação e a interpretação do conhecimento”, que nas palavras de Martins (2021, p. 32):

[...] é o canal de comunicação que interpreta a vontade dos deuses e que a eles leva os desejos humanos. Nas narrativas mitológicas, mais do que uma simples personagem, Èṣù figura como veículo instaurador da própria narração (Martins, 2021, p. 32).

Como a caminhada de quem veio antes é companheira desta dobra pesquisa (de quem é o nada, o começo e o devir, a encruzilhada, a morada e a agência de *Èsú*), poética de um pensamento que ensaia no encontro do movimento, uma tentativa relacional de alimentar-se de uma força vital, que articula cosmo, tempo, espaço, comunicação e pensamento. Sendo o último, conduzido pelo emaranhamento circular, espiralar, no espaço-tempo que o particulariza, esta poética, em tese, é atravessamento de todas as outras, é uma parte implicada no desenho do movimento dessas outras partes.

Nesta aproximação, ultrapassamos a perspectiva etimológica de “en-cruzilhada” e o significado concernido pela perspectiva eurocêntrica cristã, pela qual somos conduzidos ou “en-dereçados” pela “cruz” até o contexto de “ilhado”. Metaforicamente, a “cruz”, símbolo do martírio, é o fardo que carregamos ao caminhar, é o peso de quem está “ilhado”, condenado, atravessado por dores e punições. “Encruzilhada” na etimologia e semântica eurocêntrica também se apresenta como o lugar da pregação, da tortura, do pagar pecados, da paixão de Cristo, dos limites que precisam avançar. Quando associada às Cruzadas, expedição religiosa e militar

²⁴ Divindade do Candomblé, primeiro Ser criado por *Elédùmare*.

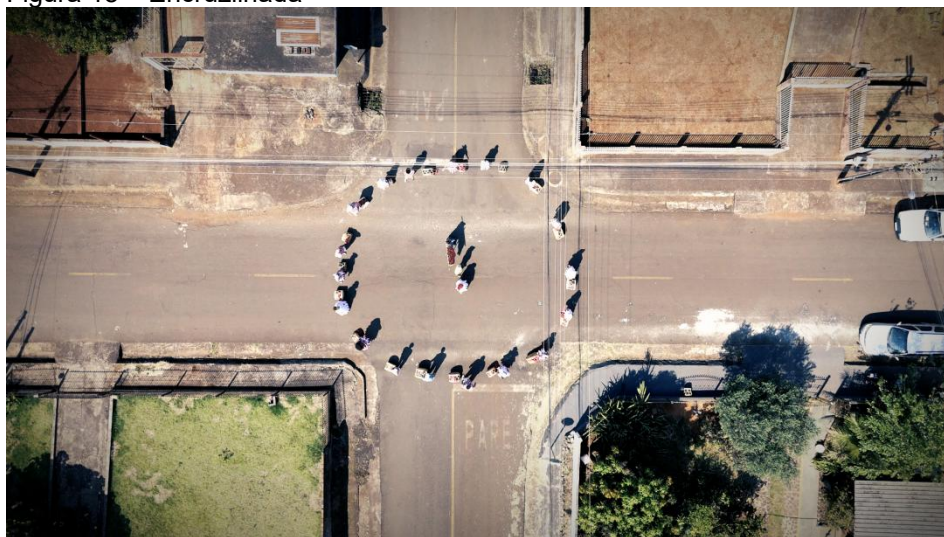
ocorrida entre os séculos XI e XIII, “en-cruz-ilhada”, pode nos direcionar à guerra, ainda que seja em nome de Deus, para eliminar e salvar a Terra Santa dos “pagãos”. Com destaque a esta guerra, que de acordo com as pesquisas de Alai Diniz (2022), representa um padrão de impulso guerreiro, que reforçou a autoridade da Igreja e assentou as disciplinas da guerra útil. De modo que o padrão das cruzadas resulta na fundação das ordens militares surgidas nos regimentos do século XVI, e a partir do qual impulsiona sua organização como instituição do Estado (Diniz, 2022, p. 59).

Acessamos, por esse acúmulo de perspectivas, uma visão dicotômica, na qual a encruza significa ponto crítico, um lugar difícil de tomar decisão, o âmbito do impulso guerreiro, como podemos encontrar em qualquer pesquisa rápida a um dicionário. Esses significados normativos na elocução da encruzilhada, do não saber o que fazer ou do lugar de perdição, não de forma aleatória, expressam um aparato epistêmico europeu, muito diferente do que encontramos na perspectiva nagô sobre encruzilhada.

Quando Martins (1997) incorpora o termo encruzilhada como operador conceitual, a autora apresenta um aparato substancial para se pensar as africanidades e suas diásporas, não em oposição, mas de forma anatômica. Nesta pesquisa, a encruza é o lugar que buscamos para comunicar, que ofertamos e pedimos caminho, sendo esta força agencia de *Èṣù* a referência, o fundamento e a força vital que movimenta e comunica. Encruza é a dinâmica de *Èṣù* na manutenção das possibilidades. Tamanha é a importância da noção, que vale destacar a relevância da encruzilhada na tessitura das identidades afro-brasileiras, como destaca Leda Maria Martins.

É pela via das encruzilhadas que também se tece a identidade afro-brasileira, num processo vital móvel, identidade que pode ser pensada como um tecido e uma textura, em que as falas e gestos mnemônicos dos arquivos africanos, no processo dinâmico de interação com o outro, transformam-se, e reatualizam-se continuamente, em novos e diferenciados rituais de linguagem e de expressão, coreografando as singularidades e alteridades negras (Martins, [1997] 2021, p. 32).

Figura 18 – Encruzilhada



Fonte: *Bombo Encantado* (2024).

Encruzilhada enquanto territorialidade ancestral, referenciada na imagem anterior, traz o círculo ao centro, as possibilidades da gira, que resguarda no centro o mais velho, o elo que abre caminho e alimenta o futuro. A continuidade coletiva, na metáfora da encruzilhada que ganha a cena do documentário *Bombo encantado* (2024), é a marca dessa consigna, que reconhece as fronteiras, mas, destaca as passagens e porosidade como centro. O “Pare” registro oficial que delimita a estrada, marca o chão, retoma atenção, mas é embebido pela atuação do tempo, do movimento, que prioriza o seguir fazendo, o encontro do movimento como operação da sua territorialidade. A construção é o devir embarcado do tempo que gira na encruzilhada. Essa consigna é verte da cultura de terreiro e é documentada na obra, como elo de conexão que registra as camadas de complexidade que são elaboradas junto a essa perspectiva cultural.

Estas consignas, campo-corpo do candomblé, como interligação, são pensadas como auto ruptura que constroem e apresentam uma poética e cultura de (re)existência relacional. Podemos inferir que, em seu nomadismo embarcado, há um juntar-se de errâncias, levadas pela dinâmica de uma existência que corre, que cuida feito capoeira e acolhe o movimento do afeto e um modo operante de encruza. O particular deriva nas complexidades do mundo flutuante, numa trama de particulares completamente relacionais, assegurados de si e das possibilidades de seu ser-estar diaspórico.

Seja entre os *Jèjès* e o culto ao *Vodun*, entre os nagôs e seu culto ao *Òrìṣà* ou entre os bantos e o culto aos *Inkises*, encontramos variações ritualísticas e marcadores de raízes que se diferenciam. É importante ratificar que cada casa/ilê/terreiro opera uma relação de fundamento que dialoga com seus processos iniciáticos (obrigações), movimentos de partilha e com a trajetória de suas lideranças (Iyalorisás e/ou Bàbálórìṣàs - tomando como lugar específico a referência nagô-ketu que nos identifica, mas, não representa como um todo), fomentando um modo de continuidade específico e localizado de organização comunitária, interrelacionada com diferentes matrizes, sócio-política e cosmogônica. Isso não desconecta a relação e os referenciais entre famílias, mas evidencia as variantes e a complexidade das organizações.

Sobre cosmogonia, no pensar nagô, o sociólogo Muniz Sodré (2017) a impele como uma indagação filosófica e mística que responde a uma estrutura do universo material. Neste entendimento, para Sodré, “as divindades nagôs são de fato princípios cosmológicos” (Sodré, 2017, p. 207). A socióloga nigeriana Oyèrónké Oyewúmí (2002) realiza uma reflexão que favorece essa perspectiva conceitual, quando diferencia cosmovisão de cosmopercepção. Como afirma Oyewúmí, cosmovisão, dentro do pensamento eurocêntrico, está atrelada a uma noção de corpo e de ver o mundo, direcionada ao enxergar a diferença para gerar hierarquia, privilegiando um determinado sentido. Enquanto cosmopercepção, “é uma maneira mais inclusiva de descrever a concepção de mundo por diferentes grupos.” (Oyewúmí, 2002, p. 3) Nesta pesquisa, invocamos a perspectiva de Sodré e Oyewúmí, para informar um modo de acessar o tempo-espaco de espiral nagô e na tentativa de forjar aberturas relacionais com outras ontologias.

Aliada a reflexão sobre cosmologia, vale destacar a crítica do quilombola Antônio Bispo dos Santos (2023), o Nêgo Bispo, quando ele destaca que o pensamento colonial desconectou a humanidade da natureza. Esse movimento é resultante do pecado original: como castigo, a humanidade é afastada da natureza, em um movimento de ruptura provocado pela expulsão de Adão do Jardim do Éden. Nesse pensamento, o humanismo estabelece um sistema de desconexão, e seu efeito, como Bispo propõe, resulta na *cosmofobia*, ou seja, uma lógica que trata os seres humanos como seres que querem ser criadores, e não criaturas da natureza, que querem superar a natureza (Santos, 2023, p. 30).

A cosmofofia é o medo, é uma doença que não tem cura, apenas imunidade. E qual é a imunização que nos protege da cosmofofia? A contracolonização. Ou seja, o politeísmo, porque a cosmofofia é germinada dentro do monoteísmo. Se deixamos o monoteísmo e adentramos o politeísmo, nos imunizamos (Santos, 2023, p. 19).

Se a história dos povos nagôs conduz dinâmica, as embarcações e seus abismos diaspóricos, afiados por trilhas incertas, desenham uma existência aberta às particularidades de cada família de Àṣẹ. Confluem, neste encontro, fundamentos do movimento, da força vital, que cuida e orienta esses caminhares. O alimento é a coragem de instaurar-se no caos das marcas transatlânticas e suas possibilidades gestadas por muitos fluxos. Sem temer, pois o caos, a dinâmica e o caminhar já eram forças de sua organização. Vale destacar que o caos não significa desorganização, mas um modo de vivenciar um estado latente de relação e afeto. Sendo assim, a poética da relação é aqui entendida como uma tessitura de partilha, uma composição, que mantém latente o ancestral dinâmico, sendo ele transportado via os *Òrìṣàse*/ou ancestrais.

Águas (2012) destaca que a colonialidade, por via da filosofia e das ciências ocidentais, conseguiu gerar o mito do conhecimento universal e verdadeiro, que quebra com a ligação entre o sujeito da enunciação e o lugar epistêmico étnico-racial/sexual/de gênero. Ao ocultar o lugar de quem fala e seu espaço epistêmico, oculta-se, também, nas palavras de Águas, as estruturas de poder e de conhecimento colonial, a partir do qual o sujeito autorizado se pronuncia (Águas, 2012, p. 21).

Águas (2012) destaca que “nenhuma forma singular de conhecimento pode esgotar a diversidade das experiências e intervenções possíveis no mundo” (Águas, 2012, p. 32). Por esse arcabouço epistêmico fronteiro, empreendemos uma tarefa que,

[...] desde a fronteira – ou seja, no limiar entre as culturas em diálogo – pode dar-se então um exercício de hermenêutica diatópica. Trata-se da forma assumida pelo trabalho de tradução entre os saberes, que visa identificar preocupações isomórficas e as respostas que cada cultura oferece para cada questão. Segundo Boaventura de Sousa Santos (2006), ao admitir a relatividade das culturas, a hermenêutica diatópica não implica adotar o relativismo como atitude filosófica, mas conceber o universalismo como uma particularidade ocidental (Águas, 2012, p. 33).

Nesta perspectiva vale recorrer ao pensamento Antônio Bispo dos Santos (2023), que em consonância com a noção de pretu-guês de Lélia Gonzalez, sugere

que devemos adestrar o português, em um movimento feiticeiro, capaz de trazer movimento e reinventar lugares e modos de uso. Dentro dessa proposição, Nêgo Bispo chama a atenção para os modos de enfeitiçar e enfraquecer a lógica colonial, propondo contraposições, que destacam a presença das assimetrias, a diferença dos modos de vida, que evidencie as fronteiras.

Não se trata de um pensamento binário, mas de um pensamento fronteiro. Nunca vamos atravessar para o lado do humanismo, mas também nunca vamos querer que o humanismo atravesse para o nosso lado. Também não queremos que ele deixe de existir, só queremos que haja respeito e diálogos de fronteira. A humanidade está aí, não vamos matar a humanidade. Mas como vamos nos relacionar com ela? Estabelecendo fronteiras. Pode ser que, no futuro, como a fronteira é um território movediço, elástico, a gente avance quando eles recuar, ou pode ser que a gente recue quando eles avançarem, mas sem chegar ao limite. Nós pensamos sempre na circularidade, quebrando o monismo, a dualidade e o binarismo (Santos, 2023, p. 31).

Neste movimento, nos aproximamos do campo intercultural como modo de problematizar e instaurar pontes semânticas que possibilitem o acesso à dimensão da cultura e religiões de matriz africana, em sua potência, como parte de um movimento que redimensiona o debate sobre as epistemologias e (re)existências humanas. Neste encontro teórico e prático, a aproximação intercultural é referenciada nos estudos da pedagoga estadunidense, radicada no Equador, Catherine Walsh (2005) como “um projeto contínuo a se construir” (Walsh, 2005, p. 46) e que tem no campo educativo seu maior referencial. Como destaca Walsh (2005), a perspectiva da interculturalidade atua no papel de questionar disciplinas e estruturas dominantes, como também, busca gerir transformações e construções que condicionem a existência e valorização de outros modos de pensar.

No decorrer de suas pesquisas, Catherine Walsh (2009) aprofunda o debate sobre interculturalidade, especialmente a fim de distinguir uma interculturalidade funcional, que está a serviço do modelo atual (que não o questiona e que colabora com a multiculturalidade neoliberal) em contraponto a noção de interculturalidade crítica, como um projeto questionador, que atua na construção de condições de poder, saber e ser de projetos não-hegemônicos e marginalizados. Nessa perspectiva, a autora destaca que a interculturalidade crítica é anterior aos debates acadêmicos e a estrutura do Estado moderno. Ela surge a partir dos movimentos sociais, dos marginalizados e entre aqueles que são inferiorizados pelo projeto colonial.

Ao defender a noção de interculturalidade crítica, Walsh (2009) potencializa o olhar das sobre as bases sociais, questiona e destaca as construções assimétricas, as marginalidades e os processos de exclusão, como também reitera a necessidade do protagonismo expresa y bases, de outros saberes, práticas e epistemes, na condução da solução, da elaboração de justiça social e na construção de uma pedagogia decolonial.

Como projeto político, social, epistêmico e ético, a interculturalidade crítica exige uma pedagogia, e uma aposta e prática pedagógica que retomam a diferença em termos relacionais, com seu vínculo histórico-político-social e de poder, para construir e afirmar processos, práticas e condições distintos. Dessa forma, a pedagogia é entendida mais além do sistema educativo, do ensino e transmissão de saber, e como processo e prática sociopolítico produtivo e transformador assentado nas realidades, subjetividades, histórias e lutas das pessoas, vividas em um mundo regido pela estruturação colonial (Walsh, 2009, p. 13-14, tradução nossa).

Aliada aos referencias de Paulo Freire, Humberto Maturana, Manuel Zapata Olivella, Aníbal Quijano, Orlando Fals Borda, entre outros, Catherine Walsh (2013) elabora a noção de interculturalidade crítica como um projeto ético e político, como um plano de intervenção pedagógica decolonial, que trabalha com elementos estéticos e espirituais, como um projeto que aciona práticas decoloniais. Trata-se, desse modo, de algo que não existe enquanto estrutura e no exercício dos Estados-nações, mas que, enquanto prática contínua, dedica-se à construção de processos dialógicos e de humanização. Com o decolonial, a autora assinala uma proposta de pensar a América Latina para além dos tentáculos modernos e da interpretação ocidental, pela qual a recuperação coletiva da história é uma atitude pedagógica, crítica e intelectual, que age e amplia possibilidades existenciais (Walsh, 2013, p. 70-71).

A pesquisadora Pilar Cuevas Marín (2013) aproxima-se da perspectiva intercultural crítica pelo viés da memória coletiva como lugar de reconstrução coletiva da história. Suas reflexões destacam a interculturalidade crítica como um paradigma de compreensão de mundo que nos permite ir mais além das fragmentações instauradas pelo ocidente (Marín, 2013, p. 96).

Semelhante ao que foi dito anteriormente, o projeto de interculturalidade crítica propõe-se como um pensamento "outro" que se afirma na América Latina como projeto alternativo de caráter ético, ontológico, epistêmico e político (Walsh, 2009b). Questiona o perfil funcionalista presente na

implementação de políticas em torno da multi e pluriculturalidade, dado que essas políticas teriam legitimado a coexistência de uma cultura dominante com outras, mas sem "misturar-se", promovendo ordens que justificam a diferença, mas, ao mesmo tempo, a exclusão. Portanto, não se trata, como afirma Walsh (2010), de "reconhecer" a diversidade ou diferença em si, mas sim o caráter estrutural-colonial-racial que tem acompanhado a formação dos Estados nacionais na América Latina (Marín, 2013, p. 95-96, tradução nossa).

Na perspectiva de ampliar os caminhos tecidos por Walsh, o pesquisador equatoriano Santiago Arboleda Quiñonez (2018) observa a interculturalidade como um caminho de diálogo a se construir. Quiñonez infere sobre a necessidade de deslocarmos a centralidade do humano, fundamentada por uma noção de mundo eurocêntrica, que diminui ou mesmo exclui outras modalidades de ser, como o ecológico, o holístico, a espiritualidade, a multidimensionalidade de ser e do estar no mundo. Em contramão à tratativa colonialista e sua categoria de dominação destrutiva, que se projeta para dominar a natureza, o autor chama atenção a outras cosmopercepções, como um lugar de promover senderos sociais, abertos a ecossistemas sociais, culturais, sensibilidades e sabedorias que deslocam poderes e redimensionam a paz e a harmonia social.

Frente a um projeto de morte capitalista, fundado com a colonialidade e seus processos modernizantes, Quiñonez (2018) observa a interculturalidade como uma saída, como uma oportunidade de construirmos novas maneiras de enfrentar as relações sociais, políticas, a experiência estética, a pluralidade dos povos. Ao pensar aspectos da conjuntura afrocolombiana e processos de "ecogenoetnocídio", o autor observa como via de construção coletiva, uma interculturalidade desde abaixo, insurgente das bases populares afro-indígenas, movimentada por experiências que não são novas, mas que possibilitam diálogos e emergências de convivências duradouras, que possibilitem uma real democracia, pois movimenta-se desde as bases.

Como formulação, Quiñonez (2018) propõe interculturalidade como

projeto ético, político, pedagógico, estético e espiritual, voltado a transformar as condições de exclusão, marginalidade e pobreza, ou seja, que busca concretizar exigências de justiça histórico-social, a partir do cumprimento dos direitos cidadãos fundamentais e, de maneira mais ampla, dos direitos humanos. Trata-se, então, de diálogos de culturas, de projetos políticos e de concepções de mundo para um novo pacto social, para um acordo, para um contrato renovado em que o centro seja a justiça e a equidade entre os seres humanos, seus entornos e o planeta; nessa perspectiva, a tarefa é reverter as assimetrias sociais sob uma lógica de convivência integral e holística, cujo eixo de articulação avança na emancipação de um pensamento libertador

para todos, questionando e propondo novos modelos de vida a partir do acervo e dos conhecimentos de diversas comunidades ancestrais e tradicionais presentes nas nações. O paradigma da acumulação sem fim, sob a ideia de que os recursos do planeta aparentemente não têm limite, não encontra sustentação nesse projeto. Portanto, em essência, a interculturalidade propõe opções para novas lógicas civilizatórias, novas lógicas de relações de humanidade, novas formas de produção e reprodução da espécie (Quiñonez, p. 30-31, tradução nossa).

Por via dessas experiências críticas que tratam de projetar e redimensionar relações sociais, tomando as experiências desde abaixo, subterrâneas ou rasteiras, como protagonistas e dialógicas, é que negociamos uma proposta intercultural espiralar. Esse encontro de coexistência ambiciosa escuta, diálogo, negociação, respeito às diferenças, convivência entre concordâncias e divergências. Mas, fundamentalmente, almeja reconhecer os paradigmas do tempo-espço em trajetos dilatados. Neste movimento, as cosmopercepções tecem aberturas históricas de conexão e reconstrução, incluindo o ecológico, a encantaria, projetos de humanização multidimensionais, o respeito a noções que reconhecem formas de vidas em diferentes estados e composições.

O espiralar faz menção a um tempo de acúmulos que estreita a tirania de Chronos, ao invocar processos de movimento, de retroalimentação, prospecções e curvas. Como destaca Leda Martins (2021, p. 23) ao conceitualizar o espiralar em composições que:

visam contribuir para a ideia de que o tempo pode ser ontologicamente experimentado como movimentos de reversibilidade, dilatação e contenção, não linearidade, descontinuidade, contração e descontração, simultaneidade das instâncias presente, passado e futuro, como princípio básico do corpo não o repouso, como em Aristóteles, mas, sim, o movimento. Nas temporalidades curvas, tempo e memória são imagens que se refletem.

No curso desse projeto a ser construído com diálogo, adentramos na noção de fronteira, referenciando-a como uma construção *imaginária* (Pereira, 2014), como um espaço de transbordamento que estabelece limites, contradições, encontros, trocas, relações de poder, historicidades. Ambientada num movimento diaspórico, a noção de fronteira caracteriza o meu lugar de pesquisadora e as intersecções históricas e socioculturais da travessia do corpo negro em um contexto *amefricano* (Gonzalez, 1988).

Parte do movimento fronteiriço proposto nesta tese destina-se a mediação de limites, diferenças, a encontrar as intersecções e a projetar pontes de diálogo e

negociação. Neste estudo entendemos a fronteira, tal como a pesquisadora Carla Lareira Águas (2012) destaca, como um lugar em que abrimos mão dos muros, como um espaço de diálogo (Águas, 2012, p. 23).

Assim, no demarcar do lugar de produção de conhecimento, encontro como pesquisadora/mulher/negra/produtora cultural uma via de combater universalidades coloniais. O movimento de matriz africana, como Luciane Silva (2017) destaca, é compreendido como contextual e parte de inter-relações complexas entre subjetividades e coletividades (Silva, 2017, p. 19) e, nesse aspecto, ao considerar as reflexões sobre colonialidade, também relacionadas ao corpo, como aporte epistêmico que sente, pensa e afeta, buscamos, na coletividade do fazer escreviente, contrapor os elementos estruturantes da colonialidade.

Ao caminhar, a partir da reflexão teórica que tangencia a colonialidade, pretendo, nesta pesquisa, compreender e defender o método escreviente, equacionado na prática de um corpo amefricano fronteiriço, como um corpo que sente os reflexos das linguagens coloniais sobre si e que se destina a desenvolver e refletir sobre os processos de escrita e ensino-aprendizagem intercultural e acadêmico.

Como atuação fronteiriça, consideramos o conceito de fronteira como parte desta reflexão, atendo-se à polissemia do termo, englobando relações sociais de poder, troca, trânsito e silenciamentos. A fronteira é entendida como um espaço dinâmico e de atravessamentos. Ela articula diferentes sistemas simbólicos e construções sociais. Como sublinha Águas, a fronteira abarca “políticas que demarcam o jogo entre similitudes e diferentes” (Águas, 2013, p. 195). No dinamismo fronteiriço habitamos sua encruzilhada, como modo pedagógico de mediar a prática e reflexão pela matriz de Àşę.

Como um projeto provisório em construção, o emprego do método, quando associado aos estudos performáticos, possibilita a compreensão de um saber que só se constitui na presença, que demarca, também, um modo cultural de pensar e organizar a transmissão de saberes.

Ao convergir interculturalidade pelo viés da performance, busca-se transitar pela tradução como um mediador intercultural. A escrevivência de terreiro, atravessada pelo mediar, faz uso do que Alai Diniz e Jasmin Ayala (2016) conceitualizam como *metodologia tradutória intercultural*. Essa perspectiva metodológica aponta um encontro que comunica a diferença, costura pontes e faz uso

de tecnologias que dão visibilidade a um campo interfronteiriço, dinâmico e corporal. A tradução, nesse fazer teórico e prático, contempla potencialidades múltiplas: a textualidade, o ritmo, o gesto, a voz, o ritual e seus processos (Diniz e Ayala, 2016).

[...] a performance no vértice da mediação cultural não basta com ser apenas uma linha de pesquisa, mas arrisca-se a atuar e a partir da prática propor uma base preliminar de como proceder interdisciplinarmente entre saberes e sistemas a fim de buscar uma forma de traduzir a performance discursiva do corpo do outro que engendra subjetividades e contempla-se como *corpus* transversal às culturas, uma tradução intercultural (Diniz e Ayala, 2016, p. 17).

A tradução como um ato crítico, criativo e ativo é elemento que conduz a aproximação e o fazer escreviente. Ela nos coloca diante de pontes, de trânsitos e tensões. A função destas pontes não está para traduzir elementos ritualísticos, mas antes trazer a potência cosmogônica de matriz africana que comunica modos de vida, e desse modo defende a manutenção de sua prática, como uma forma de luta antirracista. Ou seja, como aquela que reconhece o racismo em suas múltiplas dimensões e que promove uma prática educativa de combate a pré-conceitos, de reparação e reconstrução de perspectivas.

Sendo a fronteira o lugar de deslocamento desta pesquisa teórica e prática, cabe destacar que a escolha por esse lugar de enunciação se dá aliada a uma experiência geográfica, de corpo escreviente, iniciado no contexto cultural do candomblé e pela relação de encontro que a fronteira configura.

Para tanto, o trabalho se desenvolve a partir das práticas de terreiro, suas produções culturais e redes de articulação, defendendo que o estímulo, fomento e a criação de projetos culturais e artísticos que congregam o intercultural e a interseccionalidade, é um modo necessário para a fricção de limites. Buscamos pensar e formular uma reflexão junto a mediação intercultural – a partir da experiência cultural de terreiro e suas práticas de nutrição ancestral.

Compreendemos aqui a ação pedagógica como um modo de aproximar práticas e referenciais culturais historicamente postos à margem e silenciados, via um procedimento reflexivo que coopera com aproximações e apresenta relações mediadas. Sugerindo que o episteme de terreiro apresenta formas necessárias para reflexões sobre a identidade nacional, colaboramos com processos de humanização e lutas antirracistas, ou seja, cobramos e cooperamos com práticas e construções coletivas voltadas à reparação e inclusão social.

A fronteira mediada pela ação pedagógica é referenciada como interlocutora, encruzilhada, não se destina a apagar as diferenças. A experiência dinâmica ou assimétrica propõe o diálogo, vive a interação, podendo, também, reformular caminhos e valores históricos negados. Nesta pesquisa, busca referir-se à condição e à espacialidade de quem pesquisa, com quem e com o que interage

Desta forma, destaca-se que para este bamboleio textual interessa-nos transbordar a história sangrenta que conforma o que hoje apresenta-se como Estado brasileiro, ou mesmo América Latina. Vale destacar que quando nos reportamos aos processos espirais que nos projeta e nos movimenta desde a atualidade, estamos recordando os partos que conduzem esta nação, sua maioria produzidos por violações, por construções e relações étnico-raciais desiguais, que elaboram extermínios, silenciamentos e apagamentos. Não em contramão ao pensamento colonial e seus aparatos dicotômicos, mas convergentes aos movimentos das embarcações coloniais, também encontramos aquilombamentos, resistências, lutas e re-existências. Coexistências que numa aproximação descuidada podem parecer dicotômicas, mas aqui são pensadas como relacionais.

Um projeto de construção social, no qual as reflexões narrativas, literárias ou não, acadêmicas ou não, assumam um lugar na luta antirracista e movimentem-se para a humanização dos modos múltiplos de vida, voltados para relação com a diferença. Trazendo ao debate o cuidado, o terreiro, o sem teto, a favela, o beco, a mãe exausta, trabalhadores, o corpo no chão, quem mais morre neste país, quem é mais pobre, quem é demonizado, como parte do seu fazer e performado dentro do ambiente acadêmico. Na consciência de que a matriz africana, como ressalta Leda Maria Martins ([1997] 2021, p. 25), é “um significante constitutivo da textualidade e de toda produção cultural brasileira, matriz dialógica e fundacional dos sujeitos que a encenam e que, simultaneamente, são por ela também constituídos” ([1997] 2021, p. 25). Sendo assim, busca-se o compromisso e a valorização da escrevivência como um proceder que fragmenta e reorganiza novos fluxos históricos e epistêmicos.

Na tendência de conversar com as lacunas que os processos de violência colonial travam e dispõem como desafios sociais. O território que nos cabe, é o de desterritorializar a ignorância e reterritorializar a esperança. Esperança pensada junto da perspectiva de Paulo Freire (s.d.) como verbo.

É preciso ter esperança. Mas tem de ser esperança do verbo esperar. Por que tem gente que tem esperança do verbo esperar. Esperança do verbo esperar não é esperança, é espera. “Ah, eu espero que melhore, que funcione, que resolva”. Já esperar é ir atrás, é se juntar, é não desistir. É ser capaz de recusar aquilo que apodrece a nossa capacidade de integridade e a nossa fé ativa nas obras. Esperança é a capacidade de olhar e reagir àquilo que parece não ter saída. Por isso, é muito diferente de esperar; temos mesmo é de esperar!” (Freire, [s.d]).

Neste sentido, abraçamos um diálogo com Bruno Latour ([2016] 2019), ao que ele chama atenção, para como a modernidade e o projeto de universalização perversa do ocidente, com a globalização e suas atualizações imperialistas contemporâneas, têm desorientado o viver coletivamente. A carência do universal, de acordo com o autor, está na falta da terra, como agente, como parte da existência, não como fronteira a ser conquistada e explorada. Latour (2019) destaca a necessidade de realizar novas cartografias, de modo que encontremos práticas comuns, que nos conectam com outras racionalidades e epistemes. Especialmente, aquelas na qual o terrestre, a terra, seja protagonista, e possa ser aproveitada como um novo ator político, ainda que o novo aqui, seria o modo de olhar para estas perspectivas, já que não são poucas as culturas do globo que tecem uma relação equilibrada e ecológica, a exemplo a cultura do candomblé no Brasil e todas as diversas etnias indígenas.

Daí a importância de propor um período inicial de desdistanciamento para afinar, em primeiro lugar, a representação das paisagens onde se situam as lutas geossociais antes de recompô-las. Como? Pois, como sempre, pela base, pelo caminho da investigação. Para isso, é necessário definir os terrenos de vida como aquilo de que depende um terrestre para sobreviver e perguntar-se quais são os terrestres que compartilham essa dependência (Latour, 2019, p.117, tradução nossa).

A escrevivência fronteiriça é este lugar de aterrissagem, de proposição de comunicação, que coabita com a prática e a teoria, uma conexão com as bases de matriz africanas e suas intersecções amefricanas. Que por sua vez, são necessárias e podem colaborar na condução de uma sociedade mais justa e socialmente equilibrada. O encontrar o território da convivência está para a relação, mas também, como Latour (2019) destaca, para a negociação e busca de terrenos de vida. Neste sentido, penso que há uma necessidade latente em promover outras redes de escuta, em realocar o corpo, os encantados, o chão que nos acolhe e seus modos de co-

habitar a terra, investigando suas grafias como importantes e potentes. Aqui o caminho encontrado para conduzir este processo passa pela escrevivência.

A escrevivência, enquanto um método acadêmico, dentro de uma prática pedagógica, está, aqui, orientada, como Paulo Freire (2005) salienta, como um instrumento educador, crítico, aberto e dialógico. Ela assume, assim, uma forma exterior e materializada no ato corporal, que guia o processo de (re)construção de conhecimento. A escrevivência, como método, assume um papel, uma capacidade prática e teórica de produção de consciência, como prática pedagógica que se inclina para ser “apreendida por uma capacidade ideativa e mediadora” (Freire, 2005, p. 63).

Esta proposição coloca a corpografia de terreiro de forma interseccional em protagonismo, reconstruindo caminhos e possibilidades epistêmicas de produção de conhecimento e reflexão histórica inclusiva. Como pedagogia desse fazer, a rede de solidariedade é um elemento construtivo, que indica caminhos e oferece a abertura ao diálogo.

Ao integrar teoria e prática, como modo de composição intercultural, proponho transitar pela pedagogia freireana, que defende a importância da intervenção cultural e do processo criativo como possibilidades de promover diálogo e consciência crítica. Tomo o círculo de cultura do Candomblé, a partir do método de Paulo Freire (2005), como modo de compreender, de problematizar uma territorialidade e uma historicidade amefricana, considerando, assim, que a consciência emerge do mundo vivido, de um processo de reflexão e prática, que tangencia o vivido e a “ação cultural” para liberdade (Freire, 2005, p. 60).

4.4 Esperançar e mediações de Àșe – um valor ancestral conduzindo pesquisa

Desse modo, endereço essa parte da tese como ponto/encontro que condensa conclusões frente ao percurso corrido. Sob a perspectiva de seguir promovendo repertórios de terreiro como meio de suscitar reflexões e análises sobre literatura, práticas culturais, suas contribuições e operações atravessadas pelo ensino das relações étnico-raciais.

Dessa ótica, a proposição prática e teórica das mediações Àșe, elaboradas junto a perspectiva intercultural é a defesa de que os processos de construção para uma outra perspectiva sociocultural, ganha na mediação intercultural aparatos

reflexivos para o fortalecimento de práticas vulnerabilizadas pelas estruturas racistas, tal como reconhece em sua agência o protagonismo de seu pertencimento ancestral. Esse movimento está em conexão com o que Diana Pereira (2023) define como atitude mediadora, ou seja, como aquela que emerge como

categoria político-poética vinculada aos modos de ação social; propulsora de formas outras de sociabilidade cujo cerne precisa ser, necessariamente, participativo e, portanto, democrático. Atitude mediadora vinculada, de fato, a um sentido ancestral de comunidade, aqui evocado com a intenção de problematizar o excesso de individualismo moderno-contemporâneo que privatiza todos os elementos da realidade, sejam eles objetivos ou subjetivos (Pereira, 2023, p. 3).

Ao longo da pesquisa apresentamos um modo de integrar teoria e prática, como modo de composição intercultural. Nesse aspecto, a mediação cultural atua como um processo criativo da cultura, como agência capaz de promover debate e consciência crítica. Como atitude mediadora, a cultura de terreiro atua como instrumento de crítica, tradução e conexão, e, naquilo que for necessário, também, elaboram modos de denunciar e anunciar caminhos de reconstrução social.

Esse caminho em pesquisa é entendido como processo de mediação cultural, na medida que trata de reconhecer assimetrias, sem que isso minimize as possibilidades de construção coletiva, o contato com o outro, o estabelecimento de pontes de diálogo e re-existência. A mediação aqui está atrelada a uma prática ancestral, a um locus corporificado, a processos de memória que estabelecem na prática, um lugar de diálogo e reconstrução sociocultural. Há aqui uma característica determinante, a prática, que aufere a experiência corporificada um sentido de existência, mas também de mediação cultural, que operam uma lógica de mundo que inclui e dilata a dimensão sensorial e das linguagens, no sentido que

a mediação cultural, agora tomada em seu viés prático, mobiliza e potencializa a autonomia, mediante o trabalho com as linguagens. Seu objetivo é, fundamentalmente, democratizar as distintas e diversas formas de expressão do poder simbólico e sensível inerente a todo e qualquer indivíduo e grupo social, pois a emancipação mais material e concreta não ocorrerá sem a emancipação, ou desprendimento, das amarras da *colonialidade do poder e do ser* (Quijano, 2014). (Pereira, 2023, p. 31).

Os processos de ensino-aprendizados de terreiro, vistos pela ótica da mediação intercultural, são aqueles que acionam um modo de manutenção de seus

agentes, tal como elaboram modos de transbordamento das fronteiras, *mariôs*, gerando assim, diálogos, redes de combate ao racismo e afins. Essas relações vistas na inter-relação com seu contexto e de seu sistema de linguagem, apresentam caminhos para percebermos os valores e a ética presente nessas organizações sociais, como um sistema ético arranjado na rede dos afetos. A natureza do afeto como ponte e aspecto da mediação é destaque no pensamento de Muniz Sodré (2017), ao ponto que destaca que:

[...] ao contrário da distinção dos fenômenos como mero princípio lógico do conhecimento, a diversidade implica um conhecimento da diferença, que supõe a sua pluralidade numérica e espacial, assim como a atribuição de uma identidade a ser sensivelmente reconhecida. Sem o reconhecimento no plano dos afetos não se cria a solidariedade imprescindível à aproximação das diferenças (Sodré, 2017, p. 20-21).

Desse encontro de afetos e diversidade para re-construção social, o pensamento do intelectual indígena Ailton Krenak (2022), tece dialogo com Sodré, na medida que invoca outras “cartografias para depois do fim”, metáfora que trata de identificar como o colonialismo e capitalismo, avançam na perspectiva de invadir e desapropriar a territorialidade da diversidade e dos afetos.

Re-construir nesse percurso de *Àşę*, está para uma prática convergente ancestral, de nutrir relações de encantaria, que adiam o fim do mundo, não o que está em colapso, como Krenak (2022) descreve, mas aquele que estamos tecendo fora das monoculturas do conhecimento.

Temos que nos insurgir, e as confluências podem nos ajudar nisso. Se o colonialismo nos causou um dano quase irreparável foi o de afirmar que somos todos iguais. Agora a gente vai ter que desmentir isso e evocar os mundos das cartografias afetivas, nas quais o rio pode escapar ao dano, da vida, à bala perdida, e a liberdade não seja só uma condição de aceitação do sujeito, mas uma experiência tão radical que nos leve além da ideia da finitude. Não vamos deixar de morrer ou qualquer coisa do gênero, vamos, antes, nos transfigurar, afinal a metamorfose é o nosso ambiente, assim como das folhas, das ramas e de tudo que existe (Krenak, 2022, p. 43).

É por essa ótica, em que o corpo é agente de partilha e complexo de confluência ancestral, que o ensino-aprendizado ganha o campo da memória. Como lugar de transmissão de saberes, as casas de *Àşę* compartilham memórias ancestrais, tecnologias sociais de convivência e organização comunitária, exercitam processos de acolhimento e cura, sendo estes expressos na maneira como lidam com o alimento,

na circularidade que configura seus ritos, na valorização dos mais velhos e na oralidade como transmissão de saberes, na musicalidade que embala seus toques e danças. Cabendo assim, destacar que os terreiros são lugares em que a corporalidade (Almeida, 2019) promove pontes e conexões entre temporalidades, referenciais e valores não antropocêntricos, no qual a natureza é parte que nos constitui, não o contrário e/ou conduzida por relações assimétricas. O que nos permite acessar processos pedagógicos e os ritos que confluem um *modus operandi* de performances do tempo espiralar (Martins, 2022), ou seja relativos a uma noção de tempo espiral, em movimento e devir ancestral.

Cabe considerar que o campo da memória social é constituído por uma territorialidade móvel, polissêmica e envolve uma multiplicidade de perspectivas que se organizam dentro de diferentes movimentações. Trata-se de um fenômeno social construído no campo da disputa e conduzido pelo ato social, por suas contradições e redimensionamentos sociais. A pesquisadora Jô Gondar (2005) nos ajuda a pensar o campo da memória social, lembrando que existem diferentes maneiras de conceber a memória social e diversos modos de abordá-la, o que envolve posições teóricas, éticas e políticas diversas, sendo assim, cabe entender a memória como uma construção social, e como tal, ela possui uma dimensão transformável e criadora.

Apesar da mobilidade do conceito de memória social, cujas fronteiras alojam uma multiplicidade de definições, compete à pesquisadora ou pesquisador, de acordo com Gondar (2005), reconhecer a abertura da mobilidade e estabelecer um rigor epistêmico que desafie, de maneira ética e política, a abertura que o campo disponibiliza. Dessa forma, é necessário entender que há diferentes sistemas de elaboração de memória, abertos a uma variedade de sistemas de signos. Como sublinha a autora, esses signos podem ser tanto “signos simbólicos (palavras orais e escritas) quanto icônicos (imagens desenhadas ou esculpidas), e mesmo os signos indiciais (marcas corporais, por exemplo)”, que se articulam diretamente na produção e preservação de uma memória social, tal como atuam de maneira combinada ou não na elaboração de perspectivas e seleção de memórias (Gondar, 2005, p.12).

Desse lugar polissêmico, atendo-se às grafias múltiplas que são acionadas dentro das práticas de terreiro, a memória é invocada como prática ancestral, numa caminhada que busca destacar aspectos e perspectivas de uma memória vivenciada. É a memória o fundamento e o canal de elaboração pelo qual os mais velhos geram

modos de continuidade, ela está presente na corporalidade que dança, canta, reza, cozinha, planta, é repertório de um modo de vida cultivado pra servir e partilhar Àșe. Do lugar de memória de Àșe, o alimento compila diferentes processos do ensino-aprendizagem de terreiro, tal como seus ritos, momentos de socialização e afins, de modo que se reveste de significado, subjetividade, intersubjetividade e inscrição coletiva.

Por essa perspectiva, as relações comunitárias e nossas vivências de Àșe expressam valores e motivos fundamentais para estarem nesta pesquisa. Pois estabelecem pontes e atuam na manutenção dessa cultura, tal como desempenha funções educativas de caráter intracomunitário e intercomunitário. A pesquisa do Bábà Pedro segue colaborando com essa perspectiva de memória na medida que destaca que o “candomblé se constitui de ritos (performativos) que (re)configuram a todo tempo-espaço oportunidades de experiências ancestrais” (Almeida, 2023, p. 24), sendo o corpo espaço que condensa essa abordagem complexamente e conduz subjetividades, entendido como sagrado, tal como é a natureza no geral, o corpo no candomblé, é parte formativa dessa experiência.

O corpo é agente de memória, é lugar de continuidade, é catalisador de histórias. Seu movimento, seus elos relacionais estabelecem pontes e conexões entre espaço-tempo, memória espiralar, que gera devir. Na mesma ótica do pensamento de Bábà Pedro, o “devir aqui é a atualização da memória ancestral em direção à realização do viver” (Almeida, p. 24, 2023).

Em confluência com esse pensamento, encontramos Ailton Krenak (2022) e sua saudação aos rios, os entendendo como ancestrais, companheiros de jornadas, assim como os rios, assinala Krenak “o futuro é ancestral, porque já estava aqui.” (Krenak, 2022, p. 11). Dos rios memórias que conduzem nosso devir encontramos mutilamentos, encontramos a defesa de corpo-rios ancestrais, atravessados por esse signo ou bebendo em sua analogia, como modo de destacar que do campo da memória ecoamos escuta, pois a fala, o comunicar-se com o ancestral mora em diferentes relações, algumas ameaças pelo avanço exploratório dos bens naturais, outros ameaçados pelo avanço exterminador dos bens culturais, entre eles pessoas e suas práticas, e tantos outros seguem resistindo e disseminando esperança em cada pedra cantada que faz florescer o elo e a morada ancestral.

Paulo Freire (1992) defende a esperança, como verbo, que solicita ação. Quando entendida como necessidade ontológica, Freire destaca que a esperança não se movimenta sozinha, na medida que ela por si só não resolve os problemas. A esperança expressa no pensamento de Freire ensina que é preciso caminhar junto de uma herança crítica, como “um imperativo existencial e histórico” (Freire, 1992, p. 6).

Como intervenção de mediação intercultural, arrisco a solicitar da pedagogia da esperança um lugar de diálogo com os princípios do *Àșe* de *Șângó*, a força ancestral que mantém viva a esperança, na perspectiva nagô. E assim, sendo, a esperança neste contexto, mora numa necessidade ancestral, na continuidade atemporal da comunidade, no alimentar da vida, de modo que a esperança pro povo de *Șângó*, é herança que certifica, como Mestre Didi destaca, que: “enquanto houver viva uma só pessoa de meu povo, o fogo de *Șângó* será inextinguível” (Santos; Santos, 2006, p. 74). Desse modo, como partícipes desse processo de mediação cultural, a partir do contexto de *Àșe*, essa pesquisa apresenta-se não apenas como exercício acadêmico, mas como um exercício do esperar, uma maneira de seguir nutrindo as relações sociais e intelectuais com sabores e perspectivas ancestrais.

Desse modo, reúno um caminho de esperança para destacar que vem de mãe Edna, signo ancestral, o ensinamento que atravessa essa tese, expresso quando ela estimula seus filhos à atuarem na defesa e promoção da cultura de terreiro, tal como, quando lembra que a luta social, assim como a vida, é experimentada na necessidade de movimentar-se, como alguém que está preparando um almoço, ou quiçá, quem sabe, um *Àmàlà*, onde tratamos de dedicar atenção para diferentes panelas, controlando a intensidade do fogo de cada qual, aprimorando o sabor, de acordo com a cadência que pede cada alimento, organizando um processo que proporcione a realização desse conjunto, alinhado ao propósito desse encontro de sabores, o de juntos fornecer um almoço, ou um repertório ancestral, e assim sendo, tratando-se de povos de terreiro, um motivo para sentarmos a mesa e fazer desse momento um encontro com a nossa ancestralidade.

5 CONSIDERAÇÕES FINAIS

Os passos que me guiam vêm de longe, de tempos que confluem modos de permanência, que se camuflam no *habitus* cultural de uma brasilidade teimosa e racista, que busca promover um distanciamento social frente às culturas de terreiro. Mas eles guiam e com seus modos de subjetivação e permanência, conectam o tempo-espço que abraçamos viver. Falo aqui de uma trajetória, de um processo que nada se aparta das reminiscências históricas, de suas contradições e fronteiras. Desde esse caminhar fronteiriço significo essa pesquisa, que bebe no escrever, pois, entre os seus colhe as reminiscências desse fazer.

Desses recortes, abraços coletivos e diálogos estabelecidos, insistimos em defender a fagulha ancestral como possibilidade de quem somos, enquanto prática de terreiro, enquanto escrevivência, enquanto pesquisa e caminho de aprendizado. Na responsabilidade de reconhecer em nossas escolhas e relações a presença, o eco, o tecido costurado pela ancestralidade. Essa possibilidade de escolha vem de avanços singelos, mas, fundamentais, de marcos históricos expressos em políticas públicas, como ressoar de oceanos de luta. Podemos auferir isso ao incidirmos sobre algumas regulamentações e aparatos jurídicos visitados ao longo da tese.

Ao pensar esse lugar de vivência de terreiro, como parte desta pesquisa, eu o faço entendendo-o como uma referência de atravessamento coletivo, movimentada pela noção de escrevivência, defendida como metodologia de pesquisa, acionada quando compartilho fontes teóricas comprometidas com perspectivas não-eurocêntricas, presente nas trajetórias do Ilê Barú, em experiência vividas dentro e fora do terreiro, como o Bori, o *Âmàlà*, tal como, no diálogo que posso tecer de longe com minha avó, metáfora de um fazer intelectual que encara os silêncios históricos, os diálogos e as vivências não tecidas, como forma de se conectar com o que nos permite seguir sendo fagulha ancestral.

Dessas experiências polifônicas sigo imaginando minha avó, Dona De para os conhecidos, Etelvina Oliveira no registro, senhora de poucas palavras, de expressão simpática, que feito tambor ecoa e se comunica com muitos sons, que costuma caminhar pelo terreiro de sua casa com sua bacia de orucum ou de milho na mão. Lembrei dessa senhora que vive com o lenço na cabeça protegendo seu cabelo crespo do sol quente. Recordei de como essa senhora, como nossas mais velhas no

geral, são parte de uma busca por memórias silenciadas, de como a distância que o movimento provocou, dificulta o contato da neta paranaense com o solo mineiro da avó, e dessa relação, fica a consciência do punhado de histórias que estão guardadas no esquecimento, para não enveredar mais pertencimentos. Lembrei das cartas que escrevi quando pequena, que recebi resposta, mas que não foram e nem virão a serem escritas por minha avó, que não domina a leitura ou escrita alfabética.

Lembrei disso porque as palavras postas nessas folhas, não serão lidas por ela. Mas, de como ela, assim como tantas mães ou mães de nossas mães, são mulheres, exemplos da força das corpo-oralituras, mediadoras de sentidos e aproximações culturais, no resíduo das contradições e tensões, elas seguem promoverem continuidades, a manutenção de saberes e grafias corporificadas, tal como instigam diálogos em zonas de tensão, via o lúdico e o estético, como vem fazendo práticas de escrevivência na produção literária e na pesquisa.

Durante a pesquisa, dediquei espaço para pensar alguns conceitos filosóficos, antropológicos, aparatos jurídicos que localizam o campo de agência da cultura do Candomblé. Os aspectos da cultura de terreiro foram postos em diálogo com o âmbito da literatura, num processo destinado a conduzir redes rizomáticas.

Ao provocar o campo da literatura com as corpo-oralituras de terreiro, é nossa intenção retificar o quanto desde a literatura fundacional o repertório negro e indígena vem contribuindo com as produções desse campo, ainda que como tema. Mas, sendo o racismo e as desigualdades pilares desse sistema, suas atualizações seguem com pequenos avanços alicerçando barreiras para outro tipo de relação. Na encruzilhada, obras e autorias negras foram protagonistas de reflexões que tratam de tensionar uma genealogia, um cânone, elaborado privilegiando interesses da branquitude e de seus pares. Esse reconhecimento é parte fundamental da reconstrução do campo da literatura, como lugar que acolhe a diversidade.

E assim sendo, nossa tese entende que as comunidades de terreiro historicamente apesar de várias práticas sistêmicas de violência, mantém engenhosas formas de continuidade, de práticas de ensino-aprendizados, de expressão e criação de linguagens, com as quais têm contribuído como inspiração para diferentes autores e construções literárias, mas que são negadas de serem protagonistas e agentes de uma crítica que multiplique os valores literários. Não são recentes as contribuições sociais da cultura de matriz africana e de terreiro no âmbito da literatura e da produção

de conhecimento. É evidente que há um movimento assimétrico e desconectado com a manutenção real das culturas de terreiro. É uma urgência social, a compreensão de que contrapartidas, redes de trocas são fundamentais para a manutenção de um segmento social que tem sua vida e seus bens vitais violentados cotidianamente, para tanto é imperativo alimentarmos relações atentas ao combate interseccional das desigualdades.

Tal como destaca Nogueira (2020, p. 30): “por ser um locus enunciativo, os espaços sagrados negros operam na recomposição dos seres alterados pela violência colonial”. O terreiro é esse lugar de rearranjo de identidades, de modos de vida, de encontro da diversidade negra que foi escravizada, de seus descendentes que seguem praticando seus saberes e ensinamentos. A ancestralidade é um valor do ritual, do ser, da conexão; é rearranjo, continuidade, uma operação de resiliência. Ela tece uma ética de cuidado e transmissão de saberes. O ancestral é a memória do ontem, realeza transatlântica, marcada por processos violentos; é o presente em seu reexistir, é o espaço-tempo que conduz o devir.

Nesta pesquisa, tratamos de compreender o alimento na agência da cultura de terreiro, como uma forma de grafia dessa cultura, e assim o é, pois, está intimamente atrelado às relações corporais, humanas e não humanas. E, sendo assim, movimenta *Àşę*, transmite memórias, aciona relações, ativa percepções e outras formas de contato com saberes, registra e acumula sabores, práticas, elaborações sistêmicas, que, na inter-relação de seu ambiente, fazem emergir uma rede de construção de saberes e manifestações sígnicas, dentro da qual o alimento possui uma função multidimensional. Nas práticas de terreiro, na sintonia de suas múltiplas grafias, o alimento entra na dança, mantém as corporalidades múltiplas de terreiro em conexão, é um elemento das mediações de *Àşę*.

As mediações de *Àşę* apontam em suas linguagens ampliadas, uma dinâmica da autopoietica, junto da qual a comunidade assume processos interativos que movimentam condutas e práticas, que tem nas corporalidades seu ponto de fundamental fricção. A perspectiva de mediação cultural, aufere um lugar para esse procedimento, na medida que mediar no campo dos domínios da linguagem, “equivaleria à ação de promover os acoplamentos necessários para o bem-estar pessoal e social” (Pereira, 2023, p. 81).

Por tudo isso, mediar exige colocar em ação sentidos corporais e sensibilidades cognitivas que requerem maior atenção. Para o sujeito que media, e que, portanto, procura apreender o seu entorno e relacionar-se com ele, além da visão, a audição e os demais sentidos são igualmente fundamentais. Se ele/ela não escuta, se não traz à tona sua sensibilidade corporal e, conseqüentemente, cognitiva, não poderá estender pontes entre sujeitos e/ou situações em conflito ou em tensão (Pereira, 2023, p. 82).

Na perspectiva em que atua como grafia, o alimento, como uma corpo-afrografia da cultura de terreiro é defendido como uma expressão dessa literatura, elaborada numa relação complexa de elementos, códigos, subjetividades, signos e de um sistema de valor ancestral, conectado com a natureza, que o dimensiona e o relaciona com outros aspectos da linguagem. Nesse proceder observamos autopoiese, campo consensual onde os organismos em inter-relação orientam condutas e processos de reciprocidade. Dentro de uma dinâmica que investe no circular, no sistema de seus arranjos, um modo de construção de relações sociais e subjetividades voltadas à confluência das linguagens e as experiências de *Àșe*.

As condutas, validadas na experiência e passíveis de serem descritas, se transformam em conhecimento; tais condutas, tornadas conhecimento, passariam a fazer parte dos processos concatenados na autopoiese dos sistemas vivos. Ou seja, no domínio da linguagem e da imaginação, as fabulações, ficções e fantasias conformam índices de observação da experiência e reflexão, sendo parte importante do “campo consensual”, pois narradas, versificadas ou performadas seriam capazes de decantar e, com isso, acomodar e adaptar as transformações necessárias à autopoiese, tanto em sentido individual como sistêmico (Pereira, 2023, p. 81).

A experiência alimentar de terreiro — sejam as possibilitadas pelo rito do *Àmàlà* ou outras — é pensada no sentido da linguagem que Júlia Elbein e Mestre Didi (2016, p. 32) apresentam: “não reflete apenas a entidade histórico-cultural no nível de apreensão racional”, mas “reflete fundamentalmente a continuidade do *egbé*” ou seja, da comunidade (Santos; Santos, 2016, p. 32).

Vale destacar que, ao mesmo tempo que o alimento materializa processos de memória que preservam o gosto, a história, o modo de comunicar-se com os ancestrais, e a necessidade de incluir e estar em comunidade, as relações alimentares também apresentam um código de inter-relações que o significam no conjunto das dimensões da linguagem. O alimento, aqui, é vetor que indica a especificidade dessa família de *Àșe*, que se dedica ao culto dos *Òrìșàs* e, não exclusivamente, de forma particular, ao patrono da casa, *Òrìșà Baru*. Suas práticas e fazeres — seja via ritos,

seja via práticas socioeducativas — não são vistas sob a ótica da oposição, mas sim como parte de um arranjo desse sistema cultural, que tantas vezes só opera enquanto sentido, pois é acionado por outras dimensões.

Essas estratégias alimentares, suas relações públicas, sua concepção, o transbordamento dessa lógica em projetos e empreendimentos, apresentam uma cosmopercepção que tem, no alimento, um modo de promover práticas de mediação e interculturalidade. Essa cultura, consciente da alteridade que o movimento escravista operou — inclusive como modo de debilitar as inter-relações dos escravizados —, elabora modos de sociabilidade e reestruturação social, em que o alimento é elemento de um princípio lógico voltado à manutenção de afeto, esperança e resiliência coletiva.

Desse modo, a perspectiva de mediação cultural, apontada nesta tese, é entendida como “aquela capaz de construir pontes entre margens que conheçam suas forças e debilidades, e se reconheçam como territórios igualmente importantes para a cartografia social, para o ecossistema cultural que oxigena o mundo através da diversidade” (Pereira, 2023, p.88).

O que é apresentado aqui é um processo de tradução, um jogo intercultural, uma condução de mediação dessa experiência que adentra o âmbito acadêmico, não como novidade, mas, na tentação de ser evidenciada como fruto dessa relação de ensino-aprendizado, que reconhece na cultura de terreiro processos e arranjos que apontam consignas e dilatam noções de literatura, no sentido de poder pensar o processo histórico da crítica e construção literária, que é orquestrado em dimensões colonialistas, e de então, promover tensões, na tentativa de ampliar e tratar de valorizar as diversas formas de grafia e uso da linguagem, como as presentes em comunidades de terreiro, tal como compreender como esse movimento colabora com a implementação de um ensino voltado às relações étnico-raciais.

Ao propor a escrivência como metodologia de pesquisa, faço-o, conectada com a dimensão de que escrever inclui uma noção de corpo e subjetividade que permite tecer ponte com o chão do terreiro. Onde caminho de pés descalços, onde abaixo para escutar meus mais velhos, onde a cabeça encontra o solo para saudar, pra demonstrar respeito e pertencimento. Dessa vivência encontro essa pesquisa, aberta e alimentada por processos de aprendizado que tem como professor deste caminho a vivência de *Àșe*. O caderno poderia ser registro etnográfico, mas, é restrito

e não existe pela pesquisa, é suporte de outras intenções. A entrevista, não chega nem a ser semiestruturada, mas, a voz do mais velho é fonte, às vezes colhida durante uma baixa²⁵, individual ou coletiva, ou fruto da conversa acompanhada de longe entre outros mais velhos, a referência é o processo de ensino multidimensional que estamos expostos ao pertencer a uma comunidade de terreiro, e que forma corporalidades de *Àṣẹ*.

Desse lugar das memórias e lampejos, que abrem caminhos para os passos do devir, é que transita um processo de ensino-aprendizado pensado no digerir da escrevivência e nas práticas de terreiro atreladas à mediação intercultural. Ao passo que a escrevivência opera práticas e aberturas coletivas que produzem encontros e trocas culturais, a mediação intercultural, apresenta-se como veículo que convida a construção de projetos sociais, que aproveitem essas experiências e que as potencialize em diferentes esferas da cultura, como no ensino, nas artes, nas políticas públicas e afins.

Dentro do campo de significação dos repertórios de terreiro, essa pesquisa foi nutrida de espaço/tempo ancestral, veículo que gera memória e aproximações. Com foco em processos alimentares, praticados junto ao *Ilê Barú*, essa abordagem tratou de evidenciar uma perspectiva cultural performada na interrelação de seus arranjos. Ao convergir tempos e lutas em ancestralidade, há uma aproximação que arrasta as experiências do alimentar para a tecelagem do terreiro, como operação de tempo, corpo, linguagem e modo de vida que se constituem na manutenção da ancestralidade, como uma força presente, atuante e consigna que é abertura do devir.

Defendo o alimento como uma via de figuração dos conhecimentos disseminados pela diáspora africana, atualizada em contexto de terreiro, tanto no seu sentido concreto, quanto nas abstrações repassadas que restituem e incorporam modos de conhecimentos, continuidade, elos, ontologia e cosmopercepções. Sendo este, um modo de evidenciar uma episteme corporificada, manifesta na relação, na repetição e materialidade, presente no sabor, no conteúdo, na narrativa que invoca e transmite, nas memórias que o habita, na percepção de sua poética-rito, na grafia/alimento que performa dinâmica ancestral.

²⁵ Expressão que usamos quando alguém é chamado atenção frente a uma dificuldade ou mesmo um erro cometido.

Buscamos assim, forjar instrumentos teóricos e rasuras críticas frente aos mecanismos literários que negam a existência de outros sistemas de produção de conhecimento, e silenciam as contribuições históricas, sócio-culturais de povos de terreiro. Atendo-se há um devir social que perde e diminui suas redes potentes de relação, ao apagar, demonizar e estigmatizar culturas, como a de terreiro.

Nas práticas de terreiro, na sintonia de suas múltiplas grafias, o alimento é linguagem, é metáfora, mantém as corporalidades múltiplas de terreiro em conexão, é embalado pelo som dos tambores, leva, traz, movimenta energia, ele é parte da história, ele é função de nutrição, não só pela sua composição nutricional, mas pelo conjunto que aciona, pela inscrição que transmite história, pelo modo que elabora práticas de ensino e aprendizagem, pelo como nos permite compreender o *Àșe* daquela família, as memórias que são acionadas com a presença do alimento.

É a cozinha de terreiro lugar de ensino e aprendizado, não de receitas, mas de um modo de vida, que se comunica e que convida à mesa seus ancestrais. É o alimento portal e mediação. É dessa relação que vem a resposta do *Bàbà Pedro* quando questionado sobre o que uma pessoa encontra no terreiro: “se você for visitar um terreiro, você vai encontrar comida, você vai comer”. Dessa afirmação que se confirma na prática de terreiro, que identificamos o alimento como um condutor de relações, de troca, de recepção. Seja no *ẹbọ*, no *Borí*, no *Oro*, na mesa do santo, ou durante um rito público de Candomblé. Alimento é conexão. É uma história recepcionada, que circula, e aqui também formula movimentos literários.

Desse lugar de inter-relação é que essa tese reconhece o alimento enquanto grafia de terreiro, como modo de jogar com a literatura, a movimentando para o âmbito da fronteira. Na perspectiva que atua como grafia, o alimento na cultura de terreiro é defendido como uma expressão da performatividade de terreiro, elaborada numa relação complexa de elementos, códigos, subjetividades, signos, de um sistema de valor ancestral, de práticas de ensino-aprendizagem que trata de conectar esses processos e elementos com a natureza que o dimensiona.

O Candomblé da região (e de nenhum outro lugar) não vai se extinguir, enquanto houver um corpo enegrecido pelo *Àșe* e a natureza. O *Àșe* se espalha em um fluxo mais contínuo e mais célere do que pode as interrupções violentas que o racismo promove. A cultura de terreiro se revela como modos de (re)criar os entendimentos de si e da realidade e, portanto, como um fazer e viver. É feito de seus saberes expressos em suas diversas celebrações. A cultura de terreiro é um patrimônio, isto é fato, o que nos cabe é assumir a pertinência e a necessidade desse reconhecimento do ponto de vista

institucional, e das potenciais atividades de salvaguarda consequentes. Visto que ao se tratar da cultura de terreiro, a política pública de cultura evolui de vias de fruição e fomento para se tornar potencialmente medida de proteção à vida, pois pessoas ainda morrem por serem de terreiro no Brasil (Almeida, 2023, p. 94).

Como um estudo destinado a potencializar o diálogo e o transbordamento de fronteiras no contexto intercultural, mediar linguagens artísticas, aproximar realidades e potencializar seus processos de tradução cultural é uma tarefa necessária. A partir da experiência alimentar de terreiro, caminho na espiral de um corpo-oralitura que busca estabelecer pontes entre a cosmogonia de povos tradicionais do Candomblé e, de maneira crítica e ativa, atuar no que Almeida (2019) destaca como *acessibilidade semântica*.

Dedicar atenção aos repertórios de terreiro é um modo de valorizar uma prática estigmatizada e, crucialmente, de retificar sua importância na construção histórica e no devir deste país. Nesse contexto, o entrelaçamento desta pesquisa junto a Mãe Edna e da comunidade de Àșe Ilê Baru, apresenta-se como uma referência ancestral, um ato de escuta e valorização do saber de uma mulher negra cuja vida tem expressado, em diversas frentes, a sabedoria daqueles que guiam seu caminho. Seus saberes são indissociáveis do chão comunitário, que atua como fonte ancestral e continuidade de sua sabedoria. Sua liderança é uma tradução do coletivo e da ancestralidade que a nutre, de modo que reconhecer sua trajetória é também reconhecer a força e a história de sua comunidade.

A trajetória da Iyalorisá, expressa em seus fazeres, é uma biointeração ancestral, uma experiência pedagógica viva que orienta multidimensionais redes de ensino-aprendizagem de terreiro. É por meio dessa rede de Àșe que encontramos modos de ser, de estar, de confluir, de orientar vidas em conexão com a natureza que nos constitui. Seu fazer congrega uma inteligência fronteiriça, através da qual Mãe Edna expande limites, encontra porosidades e resguarda um legado ancestral, em comunhão com outras lideranças que a precederam, que seguem vivas em sua caminhada e de outras que são nutridas por essa e outras existências similares.

No processo de ensino-aprendizagem que emerge dessa caminhada, torna-se evidente a presença de um saber pedagógico ancestral. Essa pedagogia se manifesta nas práticas cotidianas, nas relações alimentares, nos rituais, nos gestos, nas palavras, nos silêncios, nos cantos, nesse conjunto de subjetividade e

intersubjetividade, que acionam percepções sensíveis e relações comunitárias. Ensina-se no corpo que vivencia, no fazer que transforma, na escuta atenta, na convivência que fortalece os laços. É uma pedagogia de *Âşę*, da ancestralidade que guia, do cuidado que nutre, da escuta que acolhe, da coletividade que sustenta, da vivência que gera continuidade. E essa pedagogia, embora frequentemente marginalizada pelo saber acadêmico hegemônico, é fundamental para conceber outras formas de ensinar e aprender, especialmente em contextos afro-brasileiros.

De modo concluímos que as aproximações criativas, a crítica literária e a acadêmica no geral precisa considerar o quanto as culturas marginalizadas agregam aos seus campos, de modo a impulsionar outras redes de diálogo. No campo das reciprocidades é necessário imperar outros valores, tantas vezes decoloniais, mas outras vezes contra-coloniais, como não nos deixa esquecer Nêgo Bispo (2023).

Afinal, o que adianta defender consignas e aceitação dentro de sistemas gestionados pelos moldes eurocêtricos, sem que compreendamos que quem ganha fundamentalmente com esse movimento, é o próprio campo, e que tais defesas não significam um favor a estes grupos. Ainda que possa ser considerado uma reparação histórica, não podemos abafar o quanto o imperativo da diversidade, como a dos povos de terreiro, possui a potência de manter o campo da literatura e da academia no geral pujante e atualizado. E se estamos aqui, como ensina Conceição Evaristo, é porque “eles combinaram de nos matar, e nós combinamos não morrer”.

Figura 19 – Mosaico de referências



Fonte: arquivo pessoal.²⁶

²⁶ Referências de acordo com numeração: 1- Mãe Edna de Baru; 2 - Bisa Marciana Fernandes, Vó Delvina Oliveira, Mãe Márcia Fernandes, Izabela Fernandes com filha Mariú Dandara no colo e o cachorro da bisa Marciana; 3 - Alai Garcia Diniz (orientadora desta tese); 4 - Bàbá Pedro Almeida; 5 - Diana Araujo; 6 - Catherine Walsh; 7- Francisco Varela; 8 - Paulo Freire; 9 - Humberto Maturana; 10- Leda Martins e Conceição Evaristo; 11- Petronilha Beatroz da Silva; 12- Maria Firmina dos Reis (obra retrato Maria Firmina de Tony Romerson); 13 - Aníbal Quijano; 14 - Bàbá Sidnei Nogueira; 15 - Marcos Antônio; 16 - Carlos Moore; 17 - Édouard Glissant; 18 - Lélia Gonzalez; 19 - Beatriz Nascimento; 20 - Kimberlé Crenshaw; 21- Franz Fanon; 22- Muniz Sodré.

REFERÊNCIAS

- ALEXANDRE, Marcos Antonio. **Vozes diaspóricas e suas reverberações na literatura afro-brasileira**. In: DUARTE, Constância Lima; CÔRTEZ, Cristiane; PEREIRA, Ana Maria do Rosário (Ed.). *Escrevivências: identidade, gênero e violência na obra de Conceição Evaristo*. Curitiba: Editora Idea, 2016. p. 31-49.
- AGAMBEN, Giorgio. **Profanações**. São Paulo: Boitempo Editorial, 2015.
- ANZALDÚA, Gloria. **Falando em línguas: uma carta para as mulheres escritoras do terceiro mundo**. *Revista Estudos Feministas*, v. 8, n. 1, p. 229-236, 2000.
- ÁGUAS, C. L. P. **Quilombos em Festa: Pós-colonialismos e os caminhos da emancipação social**. 2012. Tese (Doutorado em Sociologia) – Universidade de Coimbra, 2012.
- ALMEIDA, Pedro. **Corpo-oralidade**. Curitiba: Poncã Produções e Arte, 2019.
- ALMEIDA, Pedro. **A Corpo-Oralidade na Tríplice Fronteira: entre Processos de Transmissões de Saberes e Permanência da Cultura de Terreiro na Região de Encontro dos Rios Iguaçu e Paraná**. 2023. Dissertação (Mestrado Interdisciplinar em Estudos Latino-americanos) – Universidade Federal da Integração Latino-Americana, Foz do Iguaçu, 2023.
- ARBOLEDA QUIÑÓNEZ, Santiago. **Genocidio, etnocidio, racismo, destierro e interculturalidad: los afrocolombianos del suroccidente en el conflicto armado interno**. 2018.
- AGUESSY, Honorat. **Visões e percepções tradicionais**. In: SOW, Alpha I. *et al.* Introdução à Cultura Africana. Lisboa: Edições 70, 1980. p. 95-136.
- BASTIDE, Roger. **O candomblé da Bahia (rito nagô)**. *Brasiliense*, 1961.
- BRASIL. Secretaria de Políticas de Promoção da Igualdade Racial. **I Plano Nacional de Desenvolvimento Sustentável dos Povos e Comunidades Tradicionais de Matriz Africana: 2013–2015**. Brasília, DF: SEPPIR, 2013.
- BRASIL. **Parecer CNE/CP nº 003/2004, de 10 de março de 2004. Diretrizes Curriculares Nacionais para a Educação das Relações Étnico-Raciais e para o Ensino de História e Cultura Afro-Brasileira e Africana**. Brasília, DF: Conselho Nacional de Educação, Câmara de Educação Básica, 2004.
- BRASIL. **Decreto nº 6.040, de 7 de fevereiro de 2007**. Institui a Política Nacional de Desenvolvimento Sustentável dos Povos e Comunidades Tradicionais. Diário Oficial da União, Brasília, DF, 8 fev. 2007. Seção 1, p. 1.
- BRASIL. Ministério do Desenvolvimento Social e Combate à Fome. **Alimento: Direito Sagrado – Pesquisa Socioeconômica e Cultural de Povos e Comunidades Tradicionais de Terreiros**. Brasília, DF: 2011.

BRASIL. **Lei nº 10.639, de 9 de janeiro de 2003**. Altera a Lei nº 9.394, de 20 de dezembro de 1996, que estabelece as diretrizes e bases da educação nacional, para incluir no currículo oficial da rede de ensino a obrigatoriedade da temática “História e Cultura Afro-Brasileira”. *Diário Oficial da União*, Brasília, DF.

BRASIL. **Lei nº 11.645, de 10 de março de 2008**. Altera a Lei nº 9.394, de 20 de dezembro de 1996, que estabelece as diretrizes e bases da educação nacional, para incluir no currículo oficial da rede de ensino a obrigatoriedade da temática “História e Cultura Afro-Brasileira e Indígena”. *Diário Oficial da União*, Brasília, DF.

BRASIL. **Lei nº 12.288, de 20 de julho de 2010**. Institui o Estatuto da Igualdade Racial; altera as Leis nº 7.716, de 5 de janeiro de 1989, 9.029, de 13 de abril de 1995, 7.347, de 24 de julho de 1985, e 10.778, de 24 de novembro de 2003. *Diário Oficial da União*, Brasília, DF, 20 jul. 2010.

BRASIL. Ministério do Desenvolvimento Social e Combate à Fome. **Alimento: Direito Sagrado – Pesquisa Socioeconômica e Cultural de Povos e Comunidades Tradicionais de Terreiros**. Brasília, DF: 2011.

BRASIL. Ministério dos Direitos Humanos e da Cidadania. **Relatório aponta aumento da intolerância religiosa em 2024**. Brasília, DF, 21 jan. 2024. Disponível em: <https://www.gov.br/mdh/pt-br/assuntos/noticias/2024/janeiro/no-dia-nacional-de-combate-a-intolerancia-religiosa-mdhc-reforca-canal-de-denuncias-e-compromisso-com-promocao-da-liberdade-religiosa>. Acesso em: 25 maio 2025.

BENJAMIN, Walter. **Origem do drama trágico alemão**. Tradução de BARRENTO, João. São Paulo: Autêntica, 2013.

CARNEIRO, Aparecida Sueli. **Enegrecer o feminismo: a situação da mulher negra na América Latina a partir de uma perspectiva de gênero**. *Racismos contemporâneos*. Rio de Janeiro: Takano Editora, v. 49, p. 49-58, 2003.

CANDIDO, Antonio. **Vários escritos**. 5. ed. Rio de Janeiro: Ouro sobre azul, 2011.

CANDIDO, Antonio. **Literatura e sociedade**. São Paulo: Cia. Editora Nacional, 1973.

CARNEIRO, Sueli. **Gênero, raça e ascensão social**. *Revista Estudos Feministas*, v. 3, n. 2, p. 544-552, 1995.

CARNEIRO, Sueli. **A construção do outro como não-ser como fundamento do ser**. In: *Racismo, sexismo e desigualdade no Brasil*. São Paulo: Selo Negro, 2005.

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

CÔRTEZ, Cristiane. **Diálogos sobre escrevivência e silêncio**. In: DUARTE, Constância Lima; CÔRTEZ, Cristiane; PEREIRA, Ana Maria do Rosário (Ed.). *Escrevivências: identidade, gênero e violência na obra de Conceição Evaristo*. Curitiba: Editora Idea, 2016. p. 51-60.

CONCEIÇÃO, Joanice Santos. **Quando o assunto é sobre religiões de matriz africana: Lei 10.639/2003**. *Revista da FAEEBA – Educação e Contemporaneidade*, Salvador, v. 25, n. 45, p. 113-126, jan./abr. 2016.

CARRASCOSA, Denise. Carolina Maria de Jesus, nossa preta mãe, inventa o romance proverbial. In: JESUS, Carolina Maria de. **O escravo**. São Paulo: Companhia das Letras, 2023. p. 9-24.

CUSICANQUI, Silvia Rivera. **El potencial epistemológico y teórico de la historia oral: de la lógica instrumental a la descolonización de la historia**. *Voces Recobradas*, Buenos Aires, n. 21, ano 8, jun. 2006. p. 12-23. Disponível em: <http://www.buenosaires.gob.ar/sites/gcaba/files/documents/rho21.pdf>. Acesso em: 10 jun. 2021.

CUNHA, Vivian Fukumasu da; ROSSATO, Lucas; SCORSOLINI-COMIN, Fabio. **Religião, religiosidade, espiritualidade, ancestralidade: tensões e potencialidades no campo da saúde**. *Revista Relegens Thréskeia*, Curitiba, v. 10, n. 1, p. 143–170, 2021. DOI: <https://doi.org/10.5380/rt.v10i1.79730>. Acesso em: 10 jan. 2025.

DINIZ, Alai Garcia; AYALA, Jazmin Rocío Gutierrez. **Tradução e performance como base de uma metodologia intercultural: Mba'eJára e um discurso xamânico Ava Guarani**. In: Romanelli, Sergio (org.). *Processo de criação em literatura e tradução literária e intersemiótica*. Vinhedo: Editora Horizonte, 2016. p. 105-122.

DINIZ, Alai Garcia. **O corpo da guerra contra o Paraguai**. São Carlos, SP: Pedro e João, 2022.

DUARTE, Constância Lima; CÔRTEZ, Cristiane; PEREIRA, Ana Maria do Rosário (Ed.). **Escrevivências: identidade, gênero e violência na obra de Conceição Evaristo**. Curitiba: Editora Idea, 2016.

DUARTE, Constância Lima; NUNES, Isabella Rosado. **Escrevivência: a escrita de nós: reflexões sobre a obra de Conceição Evaristo**. Rio de Janeiro: Mina Comunicação e Arte, 2020. Disponível em: <https://drive.google.com/file/d/1PBQutmbmgakx63IUUD8qOgIM2wKVld4n/view>. Acesso em: 13 ago. 2020.

DUARTE, Constância Lima et al. (Ed.). **Maria Firmina dos Reis: faces de uma precursora**. Malê, 2018.

DUARTE, Constância Lima. **Marcas da violência no corpo literário feminino**. In:

DUARTE, Constância Lima; CÔRTEZ, Cristiane; PEREIRA, Ana Maria do Rosário (Ed.). **Escrevivências: identidade, gênero e violência na obra de Conceição Evaristo**. Curitiba: Editora Idea, 2016. p. XX-YY.

DOS REIS, Maria Firmina. **Úrsula e outras obras**. Brasília: Edições Câmara, 2018.

EVARISTO, Conceição. **Gênero e Etnia: uma escre(vivência) de dupla face**. In:

MOREIRA, Nadilza Martins de Barros; SCHNEIDER, Liane (orgs). *Mulheres no Mundo – etnia, marginalidade e diáspora*. João Pessoa: UFPB, Idéia/Editora Universitária, 2005.

EVARISTO, Conceição. **Becos da memória**. 3. ed. Rio de Janeiro: Pallas Editora, 2019.

EVARISTO, Conceição. **Ponciávicêncio**. Rio de Janeiro: Pallas Editora, 2017.

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

EVARISTO, Conceição. Do lado do corpo, um coração caído. In: CRAVEIRO, Beatriz Leal (Org.). **Livres**. Belo Horizonte: Moinhos, 2018. p. 33-40.

EVARISTO, Conceição. **A escrevivência e seus subtextos**. In: DUARTE, Constância Lima; NUNES, Isabella Rosado. *Escrevivência: a escrita de nós: reflexões sobre a obra de Conceição Evaristo*. p. 26-46, Rio de Janeiro: Mina Comunicação e Arte, 2020. Disponível em: <https://drive.google.com/file/d/1PBQutmbregakx63IUUD8qOgIM2wKVld4n/view>. Acesso em: 13 ago. 2020.

EVARISTO, Conceição. **Da grafia-desenho de minha mãe, um dos lugares de nascimento da minha escrita**. In: DUARTE, Constância Lima; NUNES, Isabella Rosado. *Escrevivência: a escrita de nós: reflexões sobre a obra de Conceição Evaristo*. p. 48-54, Rio de Janeiro: Mina Comunicação e Arte, 2020. Disponível em: <https://drive.google.com/file/d/1PBQutmbregakx63IUUD8qOgIM2wKVld4n/view>. Acesso em: 13 ago. 2020.

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

FLOR DO NASCIMENTO, Wanderson. **Olojá: Entre encontros – Exu, o senhor do mercado**. *Das Questões*, [S. l.], v. 4, n. 1, 2016. Disponível em: <https://periodicos.unb.br/index.php/dasquestoes/article/view/16208>. Acesso em: 18 out. 2022.

FREIRE, Paulo. **Pedagogia da esperança: um reencontro com a pedagogia do oprimido**. São Paulo: Paz e Terra, 2015.

FREIRE, Paulo. **Pedagogia do oprimido**. 49. reimp. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 2005.

FREIRE, Paulo. **Pedagogia da esperança: um reencontro com a Pedagogia do Oprimido – Notas: Ana Maria Araújo Freire**. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1992.

FREITAS SANTOS, José Henrique. **O arco e a arkhé: ensaios sobre a literatura e cultura**. São Paulo: Ogum's Toques Negros, 2016.

FOUCAULT, Michel. Nietzsche, a genealogia, a história. In: FOUCAULT, Michel. **Microfísica do poder**. Organização e tradução de Roberto Machado. Rio de Janeiro: Graal, 1978. p. 15-37.

GEERTZ, Clifford. **A interpretação das culturas**. 1. ed., 15. reimp. Rio de Janeiro: LTC, 2008. 323 p.

GLISSANT, Édouard. **Poética da relação**. Tradução de Eduardo Jorge; Marcela Vieira. Rio de Janeiro: Bazar do Tempo, 2021.

GONDAR, Jô. **O que é memória social**. Rio de Janeiro: Contra Capa Livraria, 2005.

GONÇALVES, Ana Maria. **Defeito de cor**. Rio de Janeiro: Record, 2006.

GONZALEZ, Lélia. **Racismo e sexismo na cultura brasileira**. In: *Revista Ciências Sociais Hoje*. ANPOCS, p. 223-244, 1984.

GONZALEZ, Lélia. **Democracia racial? Nada disso**. In: RIOS, Flávia; LIMA, Márcia (Org.). *Por um feminismo afro-latino-americano*. Rio de Janeiro: Zahar, 2020. p. 201-203.

HARTMAN, Saidiya. **Vênus em dois atos**. Tradução de Fernanda Silva e Sousa e Marcelo R. S. Ribeiro. Revisão de Kênia Freitas e Liv Sovik. *Revista Eco-Pós*, Rio de Janeiro, v. 23, n. 3, p. 12–33, 2020. Disponível em: <https://doi.org/10.29146/eco-pos.v23i3.27640>. Acesso em: 12 maio 2024.

HOOKS, Bell. **Intelectuais negras**. *Revista Estudos Feministas*, v. 3, n. 2, p. 464, 1995.

HAMPATÉ BÂ, Amadou. **A tradição viva**. In: *História Geral da África – Vol. I – Metodologia e pré-história da África*. Unesco, 2010. p. 167-212. Tradução da Universidade Federal de São Carlos, por meio do Núcleo de Estudos Afrobrasileiros (NEAB/UFSCar).

JESUS, Carolina Maria de. **O escravo**. São Paulo: Companhia das Letras, 2023.

JUNIOR, Luiz Rufino Rodrigues. **Pedagogia das encruzilhadas**. *Periferia*, v. 10, n. 1, Rio de Janeiro, 2018. p. 71-88.

KI-ZERBO, Joseph *et al.* **História Geral da África – Vol. I – Metodologia e pré-história da África**. Unesco, 2010. Tradução da Universidade Federal de São Carlos, por meio do Núcleo de Estudos Afrobrasileiros (NEAB/UFSCar).

KRENAK, Ailton. **Ideias para adiar o fim do mundo** (Nova edição). São Paulo: Companhia das Letras, 2019.

KRENAK, Ailton. **História indígena e o eterno retorno do encontro**. *Indígena e Afrobrasileira*, p. 114, 2012.

KRENAK, Ailton. **Futuro ancestral**. São Paulo: Companhia das Letras, 2022.

LATOURE, Bruno. **Dónde aterrizar**. Tradução de Pablo Cuartas. Rio de Janeiro: Taurus, 2019.

LIMA, Luiz Costa. **A análise sociológica da literatura**. In: *Teoria da literatura em suas fontes*, v. 2, p. 659-687, 2002.

LUDMER, Josefina. **Literaturas pós-autônomas**. *SOPRO 20 Desterro*, jan. 2010. Panfleto político-cultural. Publicado em *Ciberletras – Revista de crítica literária y de cultura*, n. 17, 2007.

MARÍN, Pilar Cuevas. Memoria colectiva: hacia un proyecto decolonial. In: WALSH, Catherine (Org.). **Pedagogías decoloniales**: prácticas insurgentes de resistir, (re)existir y (re)vivir. Quito: Abya-Yala, 2013.

MARTINS, Leda. **A fina lâmina da palavra**. *O Eixo e a Roda: Revista de Literatura Brasileira*, [S. I.], v. 15, p. 55-84, dez. 2007. ISSN 2358-9787. Disponível em: http://www.periodicos.letras.ufmg.br/index.php/o_eixo_ea_roda/article/view/3262. Acesso em: 09 maio 2022. DOI: <http://dx.doi.org/10.17851/2358-9787.15.0.55-84>.

MARTINS, Leda Maria. **Afrografias da memória: o Reinado do Rosário no Jatobá**. São Paulo: Editora Perspectiva, 2021.

MARTINS, Leda Maria. **Performances do tempo espiralar, poéticas do corpo-tela**. Rio de Janeiro: Editora Cobogó, 2021.

MARTINS, Leda Maria. **Performance do tempo espiralar: poéticas do corpo-tela**. Rio de Janeiro: Cobogó, 2022.

MARTINS, Soraya. **Teatralidade e aquilombamento: várias formas de pensar-ser-estar em cena no mundo**. Belo Horizonte: Javali, 2024.

MATURANA, Humberto R.; VARELA, Francisco G. **A árvore do conhecimento: as bases biológicas do entendimento humano**. Tradução de Jonas Pereira dos Santos. São Paulo: Editorial Psy II, 1995.

MIGNOLO, Walter D. **Histórias locais/diseños globales: colonialidad, conocimientos subalternos y pensamiento fronterizo**. Madrid: Ediciones Akal, 2003.

MIGNOLO, Walter D. **Colonialidade, o lado mais escuro da modernidade**. Tradução de Marco Oliveira. *Revista Brasileira de Ciências Sociais*, v. 32, n. 94, p. 1-17, Rio de Janeiro, jun. 2017.

MONTELLO, J. Josué. A primeira romancista brasileira. In: DUARTE, Constância Lima et al. (Org.). **Maria Firmina dos Reis: faces de uma precursora**. Rio de Janeiro: Malê, 2018. p. 15-19.

MOORE, Carlos. **Racismo e sociedade: novas bases epistemológicas para entender o racismo**. Belo Horizonte: Mazza Edições, 2007.

MÜLLER, Tânia M. P.; CARDOSO, Lourenço. **Branquitude: estudos sobre a identidade branca no Brasil**. São Paulo: Appris Editora e Livraria Eireli-ME, 2018.

MUNANGA, Kabengele. **Políticas de ação afirmativa em benefício da população negra no Brasil: um ponto de vista em defesa de cotas**. *Sociedade e Cultura*, v. 4, n. 2, 2001.

MUNANGA, Kabengele. **Identidade, cidadania e democracia: algumas reflexões sobre os discursos anti-racistas no Brasil**. *Resgate: Revista Interdisciplinar de Cultura*, v. 5, n. 1, p. 17-24, 1996.

MUNANGA, Kabengele. **Por que ensinar a história da África e do negro no Brasil de hoje?**. *Revista do Instituto de Estudos Brasileiros*, p. 20-31, 2015.

NASCIMENTO, Abdias. **O quilombismo**. São Paulo: Editora Perspectiva SA, 2020.

NASCIMENTO, Beatriz. **O conceito de quilombo e a resistência cultural negra**. In: *Eu sou atlântica. Sobre a trajetória de vida de Beatriz Nascimento*. São Paulo: Imprensa Oficial do Estado de São Paulo; Instituto Kuanza, 2006. p. 117-125.

NATÁLIA, Livia. **Intelectuais escrevíveis: enegrecendo os estudos literários**. In: *Escrevivência: a escrita de nós: reflexões sobre a obra de Conceição Evaristo*. Rio de Janeiro: Mina Comunicação e Arte, 2020. p. 207-224.

NOGUERA, Renato. **Denegrindo a filosofia: o pensamento como coreografia de conceitos afroperspectivistas**. *Griot: Revista de Filosofia*, v. 4, n. 2, p. 1-19, 2011.

NOGUERA, Renato. **O ensino de filosofia e a lei 10.639**. Rio de Janeiro: SEAP, 2011.

NOGUEIRA, Sidnei. **Intolerância religiosa**. São Paulo: Sueli Carneiro; Pólen, 2020. livro eletrônico.

OYĖWÙMÍ, Oyèrónké. **Visualizing the Body: Western Theories and African Subjects**. In: COETZEE, Peter H.; ROUX, Abraham P. J. (eds). *The African Philosophy Reader*. New York: Routledge, 2002. p. 391-415.

PAES, Iêdo de Oliveira. **Por entre olhos d'água de dor, indiferença e amor**. In: DUARTE, Constância Lima; CÔRTEZ, Cristiane; PEREIRA, Ana Maria do Rosário (Ed.). *Escrevivências: identidade, gênero e violência na obra de Conceição Evaristo*. Curitiba: Editora Idea, 2016. p. 267-278.

PEREIRA, Diana Araujo. **Mediação cultural na América Latina: utopias em curso**. Ciudad Autónoma de Buenos Aires; Foz do Iguaçu: CLACSO; Universidade Federal da Integração Latino-Americana – UNILA, 2023. E-book.

PEREIRA, Diana Araújo. **Escritas de si – sobre alteridades e mediações**. *Revista de Literatura, História e Memória*, v. 14, n. 23, p. 43-57, 2018.

PINTO-BAILEY, Cristina Ferreira. **A escrava, de Maria Firmina dos Reis**. In: DUARTE, Constância Lima *et al.* (Org.). *Maria Firmina dos Reis: faces de uma precursora*. Rio de Janeiro: Malê, 2018. p. 103-112.

POLAR, Antonio Cornejo. **Escribire nel aire: Ensayo sobre la heterogeneidad socio-cultural en las literaturas andinas**. Lima: Centro de Estudios Literarios Antonio Cornejo Polar, 2003.

POMA, Felipe Guaman. **El primer nueva corónica y buen gobierno**. [S. l.: s. n.], 1615.

QUIJANO, Aníbal. **Colonialidade do poder, Eurocentrismo e América Latina**. In: LANDER, Edgardo (org.). *A Colonialidade do Saber: eurocentrismo e ciências sociais. Perspectivas Latino-americanas*. Argentina: CLACSO, 2005. p. 105-127.

QUIÑÓNEZ, Santiago Arboleda. **Genocidio, etnocidio, racismo, destierro e interculturalidad: los afrocolombianos del suroccidente en el conflicto armado interno**. Quito: Universidad Andina Simón Bolívar, Sede Ecuador, 2018.

RAMOS, Celiomar Porfírio; ALMEIDA, Marinei. **O processo de ampliação da concepção de “mulheres negras” na produção de Conceição Evaristo**. *Norteamentos*, v. 16, n. 44, p. 28-41, Sinop, jul. 2023.

RATTS, Alex. **Eu sou atlântica. Sobre a trajetória de vida de Beatriz Nascimento**. São Paulo: Imprensa Oficial do Estado de São Paulo; Instituto Kuanza, 2006.

RIBEIRO, Djamila. **Pequeno manual antirracista**. Companhia das Letras, 2019.

RODRIGUES, Miranda Fernanda. **Corpo de romances de autoras negras brasileiras (1859-2006): posse da história e colonialidade nacional confrontada**. 2019. Tese de Doutorado – Universidade de São Paulo, 2019.

RUFINO, Luiz. **Exu o pedagogo e o mundo como escola**. *Anos Iniciais em Revista*, v. 3, n. 3, 2019.

SAADA, Jeanne Favret. **Ser afetado**. *Cadernos de Campo*, v. 13, p. 155, São Paulo: USP, 2005.

SAFATLE, V. **O circuito dos afetos: corpos políticos, desamparo e o fim do indivíduo**. 2. ed. rev. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2016.

SANTOS, Antonio Bispo dos. **A terra da terra quer**. São Paulo: Uba Editora, 2023.

SANTOS, Boaventura de Sousa. **Um discurso sobre as ciências**. Porto: Afrontamento, 1987.

SANTOS, Inaicyra Falcão dos. **Corpo e ancestralidade: uma proposta pluricultural de dança-arte-educação**. São Paulo: Terceira Margem, 2006.

SANTOS, Juana Elbein dos. **Os nagô e a morte: padê, asese e o culto de Égun na Bahia**. Petrópolis, RJ: Vozes, 2002

SANTOS, Juana Elbein dos; SANTOS, Deoscoredes Maximiliano dos (Mestre Didi Asipa). **Exu**. Salvador: Corrupio, 2014.

SANTOS, Juana Elbein dos; SANTOS, Deoscoredes Maximiliano dos (Mestre Didi Asipa). **Sango**. Salvador: Corrupio, 2016.

SILVA, Luciane da *et al.* **Corpo em diáspora: Colonialidade, pedagogia de dança e técnica Germaine Acogny**. 2017.

SILVA, Petronilha Beatriz Gonçalves. **LEI No 10.639/2003–10 ANOS**. *Interfaces de Saberes*, v. 13, n. 1, 2013.

SILVA, P. E..**Professor Negro universitário: notas sobre a construção e manipulação da identidade étnico-racial em espaços socialmente valorizados**. Araraquara: 2008. Dissertação (Mestrado em Sociologia) – Faculdade de Ciência e Letras de Araraquara, Universidade Paulista Júlio de Mesquita Filho, 2008.

SILVA, Priscila Elisabete de. O conceito de branquitude: reflexões para o campo de estudo. *In*: MULLER, Tania Mara Pedroso; CARDOSO, Lourenço (Org.). **Branquitude: estudos sobre a identidade branca no Brasil**. Curitiba, PR: Appris, 2017. p. 19-32

SILVA, P. E.. **Contribuições aos estudos da branquitude no Brasil: branquitude e ensino superior**. *Revista da Associação Brasileira de Pesquisadores Negros - ABPN*, v. 6, n. 13, p. 08-29, 2014.

SILVA, P. E.. **Um projeto civilizatório e regenerador: análise sobre raça no projeto da Universidade de São Paulo (1900-1940)**. São Paulo: 2015. Tese (Doutorado em Educação) – Faculdade de Educação da Universidade de São Paulo, Universidade de São Paulo, 2015.

SILVA E SOUSA, Fernanda. Ninguém é livre na sala de visitas. In: JESUS, Carolina Maria de. O escravo. São Paulo: Companhia das Letras, 2023. p. 187-202.

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

SOUZA, Angela Maria de; ALVEZ, Julia Batista; DORNELES, Flávia (org.). **Vozes mulheres da Améfrica Ladina: movimentos de aquilombamento**. São Paulo: Editora Dandara, 2022.

SOUZA, Izabela Fernandes de. **Sou entre elas. Na encruzilhada dos saberes: fronteiras, escrituras e (re) existências de mulheres negras na cidade de Foz do Iguaçu**. 2019. Dissertação de Mestrado.

TAYLOR, Diana. **O arquivo e o repertório: performance e memória cultural nas Américas**. Belo Horizonte: UFMG, 2013.

TELLES, Norma. **Uma maranhense**. In: DUARTE, Constância Lima *et al.* (Org.). *Maria Firmina dos Reis: faces de uma precursora*. Rio de Janeiro: Malê, 2018. p. 39-50.

VANSINA, J.. **A tradição oral e sua metodologia**. In: *História Geral da África – Vol. I – Metodologia e pré-história da África*. Unesco, 2010. p. 139-166.

VERGER, Pierre. **Fatumbi. Orixás deuses iorubás nas Áfricas e no Novo Mundo**. Salvador: Corrupio, 2002.

VEGA, Garcilaso de la. **Comentarios Reales. La Florida del Inca**. 1951.

WALSH, Catherine (Ed.). **Pedagogías decoloniales: prácticas insurgentes de resistir, (re) existir y (re) vivir. Tomo I**. Quito, Ecuador: Ediciones Abya-Yala, 2013.

WALSH, Catherine. **Interculturalidad, conocimientos y decolonialidad**. *Revista Javeriana*, v. 24, n. 46, pp. 45-70, Bogotá: 2005.

WALSH, Catherine. **Interculturalidad crítica y pedagogía de-colonial: In-surgir, re-existir y revivir**. *Educación Intercultural en América Latina: Memorias, horizontes históricos y disyuntivas políticas*. México: Universidad Pedagógica Nacional,

CONACIT, Editorial Plaza y Valdés, 2009. Disponível em:
<https://redinterculturalidad.files.wordpress.com/2014/02/interculturalidad-crc3adtica-y-pedagogc3ada-decolonial-walsh.pdf>. Acesso em: 09 set. 2022.

ZUMTHOR, Paul. **Performance, recepção, leitura**. Ubu Editora LTDA-ME, 2018.

ZUMTHOR, Paul. **A Letra e a Voz: a 'Literatura' Medieval**. Tradução Amálio Pinheiro, Jerusa Pires Ferreira. São Paulo: Companhia das Letras, 1993.

ZIN, Rafael Balseiro. **Maria Firmina dos Reis e seu conto A escrava: consolidando uma literatura abolicionista**. In: DUARTE, Constância Lima *et al.* (Org.). *Maria Firmina dos Reis: faces de uma precursora*. Rio de Janeiro: Malê, 2018. p. 187-206.