

Tradições africanas recriadas em prosa e verso

The Recreation of African Traditions in Prose and Verse

Felipe Fanuel Xavier Rodrigues

RESUMO

O presente artigo se propõe a explorar as representações da África em textos selecionados de Livia Natália e Maria Stella de Azevedo Santos (ou Mãe Stella de Oxóssi). Para isso, são examinadas algumas questões teóricas relativas à literatura de pessoas negras e estabelecidas encruzilhadas discursivas, dentro das quais textos e contextos afrodiaspóricos são entrecruzados à procura de uma voz negra recriada em prosa e verso. Nas recriações literárias das tradições africanas, aparecem textos de novas ideias e significados que fornecem recursos de sobrevivência e histórias de combate às variadas formas de violências impostas às pessoas negras. A apropriação criativa de formas culturais afrodiaspóricas na imaginação literária de mulheres negras revela o valor polivalente dos símbolos africanos na diáspora e sua capacidade de fundamentar discursos identitários diversos.

Palavras-chave: Tradições africanas; literatura afro-brasileira; escritoras negras; diáspora africana; encruzilhadas discursivas.

ABSTRACT

This article explores the representations of Africa in selected texts by Livia Natália and Maria Stella de Azevedo Santos (ou Mãe Stella de Oxóssi). To this end, we examine some theoretical issues concerning black people's literature and establish discursive crossroads within which Afro-diasporic texts and contexts are intersected in search of a black voice in poetry and prose. In the literary recreation of African traditions, there are texts of new ideas and meanings that provide survival resources and stories to combat the various forms of violence imposed on black people. The creative appropriation of Afro-diasporic cultural forms by the literary imagination of black women reveals the polyvalent value of African symbols in the diaspora and its ability to lay the foundations of diverse identity discourses.

Keywords: African traditions; Afro-Brazilian literature; black women writers; African diaspora; discursive crossroads.

Professor adjunto de línguas e literaturas na Fundação Técnico-Educacional Souza Marques (FTESM). Pós-Doutor em Literatura Comparada pela Universidade do Estado do Rio de Janeiro (UERJ). Doutor em Literatura Comparada pela UERJ. Artigo recebido em 31.07.2019 e aceito em 15.11.2019. Contato: ffanuel@gmail.com

Este artigo se propõe a estudar as representações da África em textos selecionados da literatura contemporânea de escritoras negras no Brasil, com foco específico em trechos da produção criativa de Livia Natália e Maria Stella de Azevedo Santos (ou Mãe Stella de Oxóssi). Realiza-se um percurso teórico das questões envolvidas na produção literária de pessoas negras para, através do método crítico formulado por Henry Louis Gates, Jr. (1989), estabelecer encruzilhadas discursivas, dentro das quais textos e contextos afrodiaspóricos são entrecruzados à procura de uma voz negra. Como notou Carol Boice Davies (1996, p. 203), essa voz tende a buscar mudanças “através da memória, visão de mundos alternativos e existências transformadas”. Da reivindicação do “poder de narrar”, tão importante na manutenção dos impérios ocidentais, como observa Edward Said (2011, p.11), à substituição do “juízo de identidade” pela “declaração de identidade”, segundo propõe Achilles Mbembe (2017, p. 59), pode-se dizer que a literatura afro-brasileira² reafirma a subjetividade negra e ressignifica o coletivo cultural africano para efetuar uma reescrita da história da descolonização.

Conforme Frantz Fanon (2005, p. 52), “a descolonização, que se propõe a mudar a ordem do mundo” é “um programa de desordem absoluta”, pois, sendo um processo histórico, demanda o confronto de duas forças, o colono e o colonizado, sendo que um lado fora vencido por outro “graças às baionetas e aos canhões”. Fanon constatou que quem controlava o processo de colonização “fez e continua a fazer o colonizado”, logo qualquer movimento historicizante, que busque romper com as estruturas coloniais, implica um confronto de poder.

A descolonização gera uma mudança de rumo histórico, na qual o colonizado deixaria a condição não essencial de espectador para assumir a posição privilegiada de ator da História, transformando fundamentalmente o ser. No âmbito artístico, a descolonização do ser se traduz em produção literária, por meio da qual o sujeito executa seu ativismo político-cultural. Trata-se, pois, de uma verdadeira aposta cultural: “Daí a perspectiva fanoniana encerrar, fundamentalmente, uma aposta na ideia de cultura, angulada pela ótica do colonizado/oprimido, como motor da resistência e da construção de uma situação social alternativa e emancipatória” (SILVA, 2011, p. 343).

2 A nomenclatura referente à literatura de pessoas afrodescendentes tem resultado em variadas discussões teóricas. As principais contribuições críticas provêm dos conceitos de “literatura negra”, formulado por Zilá Bernd (1988); “literatura negro-brasileira”, proposto por Cuti (2010); e “literatura afro-brasileira”, apresentado por Edimilson de Almeida Pereira (1995) e articulado por Eduardo de Assis Duarte (2008). Entre as autoras afrodescendentes, destacam-se as reflexões de Conceição Evaristo (2010) em torno de uma “literatura negra brasileira”. Neste artigo, o emprego do termo “literatura afro-brasileira” está fundamentado na obra seminal de Duarte (2008, p. 12), segundo a qual a literatura afro-brasileira seria definida pela interação de cinco elementos, a saber: a temática, a autoria, o ponto de vista, a linguagem e o público leitor.

Ao apostarem na produção de literatura, as escritoras afro-brasileiras se apropriam do poder de narrar suas próprias experiências em contextos em que o racismo tem o objetivo de “preservar e legitimar um sistema de privilégios raciais” através da “circulação contínua de estereótipos que representam minorias raciais como pessoas incapazes de atuar de forma competente na esfera pública” (MOREIRA, 2019, p. 32). O gesto de escrever sua própria história é carregado de uma profunda importância política, pois “[o]s sujeitos descolonizados se escrevem agora como o sujeito de uma literatura de si mesmos” (APPIAH, 1992, p. 55).

A LITERATURA DE PESSOAS NEGRAS: ALGUMAS QUESTÕES TEÓRICAS

A imaginação literária empodera a mulher negra para o combate contra os efeitos daquilo que Gayatri Spivak (2010, p. 54) identificou como “violência epistêmica da lei e educação imperialistas”, ignorada pelo pós-estruturalismo europeu. No combate à persistência de imagens essencialistas que reforçam a violência epistêmica das formas variadas que o racismo se manifesta no Brasil, as autoras negras recuperam narrativas que assumem a importância da africanidade como fundamento identitário e fonte imaginária de herança cultural. Com isso, são examinadas, de modo crítico e criativo, as limitações e potencialidades das experiências presentes e passadas de afrodescendentes em território brasileiro.

A escrita de mulheres afro-brasileiras deriva de uma história de sobrevivência cultural. Segundo Édouard Glissant, o africano deportado, isto é, o “migrante nu”, transportado à força para as Américas, recorre a “rastros/resíduos” de sua herança para compor formas culturais diversas, criando assim o fenômeno imprevisível da “crioulização” (GLISSANT, 2013, p. 18). Recorrendo a essa estratégia de sobrevivência, o sujeito negro pôde recompor sua própria humanidade e valorizar seus componentes culturais. Desprovido de acesso imediato à materialização das estruturas de sentido dos sistemas simbólicos africanos, esse sujeito negro produziu formas de cultura que lhe permitiram se afirmar como ser humano apesar das condições inumanas da escravidão.

As formas culturais criadas pelos afrodescendentes constituem gestos de conjuração, que encenam a vida cotidiana sem os grilhões das normas sociais do sistema colonial, revelando, assim, o duplo do mundo. Para Mbembe, a religião e a arte são uma dupla criação metafísica e estética com implicações políticas para os descendentes de africanos escravizados:

Para as comunidades cuja história foi sobretudo a do aviltamento e de humilhação, a criação religiosa e artística representou, muitas vezes, derradeira fortaleza contra as forças de desumanização e de morte. Esta dupla criação marcou profundamente

a práxis política. No fundo, sempre foi o invólucro metafísico e estético, sendo uma das funções da arte e da religião precisamente a de entreter a esperança de sair do mundo tal como ele foi e como é, de renascer para a vida e de continuar a festa (MBEMBE, 2017, p. 290).

Por intermédio da arte e da religião, o sujeito negro criou estratégias de libertação das contradições de seu mundo, de afirmação da sua humanidade plena e de luta para manter sua vida com dignidade. A arte e a religião negras estão relacionadas com o gesto de “acordar potências adormecidas, reconduzir a festa, este canal que privilegia a ambivalência” (MBEMBE, 2017, p. 291). Uma característica dessa arte é a sua capacidade de recriação dos elementos simbólicos, pois essa é “uma arte que nunca deixou de reinventar os mitos, de desviar a tradição, de miná-la no próprio ato que parecia instituí-la e ratificá-la” (MBEMBE, 2017, p. 291).

As escritoras negras reconhecem a importância das tradições africanas em formas diaspóricas, ao mesmo tempo que fazem uso da arte da palavra para reinterpretar elementos culturais de acordo com suas próprias experiências de vida. Ao afirmar: “Sou, como costume dizer, das heranças”, Livia Natália (2016, p. 119) evoca outras mulheres negras ancestrais de quem ela se diz continuadora. Mesmo declarando que não foi uma decisão fácil expressar os mistérios do candomblé em seus textos, Mãe Stella de Oxóssi (2013, p. 18) revelou que o uso da “tradição escrita para, respeitosamente, oferecer a riqueza da filosofia yorubá” demandou ousadia, coragem e permissão dos orixás.

A possibilidade de reinterpretação das narrativas míticas ocorre porque “a estrutura narrativa dos mitos é cíclica”, porém “dentro da história, seu significado é frequentemente transformado”, como nota Stuart Hall (2011, p. 29). As tradições afrodiaspóricas, portanto, não são estáticas, mas resultam de negociações complexas de ressignificação da herança cultural africana. Homi Bhabha aponta que a tradição se reinscreve em condições de contingência e contraditoriedade na periferia do poder, afastando o sujeito de um acesso imediato a uma identidade ou tradição originais. Bhabha afirma:

O reconhecimento que a tradição outorga é uma forma parcial de identificação. Ao reencenar o passado, este introduz outras temporalidades culturais incomensuráveis na invenção da tradição (BHABHA, 2010, p. 21).

As formas literárias negras se caracterizam pela revisão e recriação de outros textos. Gates (1989, p. xxv) descreve a tradição literária negra como “duplo-vocal” (*double-voiced*), pois nela se observa a repetição, com diferenças significativas, de tropos específicos. Essa revisão tropológica aparece nas produções de autores e autoras afrodescendentes em contextos distintos, revelando o duplo discursivo de textos que falam com outros textos. Além disso, com

a criação de estruturas vernáculas próprias, as pessoas de ascendência africana desenvolveram rituais de significação que reforçaram o duplo da linguagem.

Na colonização da África, a linguagem serviu como um instrumento de poder para que a conquista europeia ultrapassasse os limites da violência física e provocasse danos nas mentes africanas. Ngugi wa Thiong’o reconhece a linguagem como um artifício imperial tão poderoso como a arma de fogo ao afirmar que

a linguagem era o veículo mais importante através do qual esse poder [o poder colonial] fascinava e mantinha a alma prisioneira. A bala era o meio de subjugação física. A linguagem era o meio de subjugação espiritual (THIONG’O, 1994, p. 437).

O estabelecimento do sistema colonial utilizou a linguagem como uma das principais armas, justamente por ela permitir a dominação do universo mental do sujeito colonizado. Para Thiong’o, a dominação da mente controla a maneira como as pessoas percebem a si mesmas e tudo ao seu redor. Como resultado, o domínio mental destruiu ou desvalorizou as formas de cultura, arte, danças, religiões, história, geografia, educação, oratura e literatura dos povos africanos, ao passo que engrateceu as línguas, e, por conseguinte, os sistemas simbólicos do colonizador.

Por essa razão, Thiong’o defende uma descolonização da mente através do uso literário das línguas africanas que se recusaram a morrer, apesar do imperialismo das línguas europeias. Após dezessete anos escrevendo no que ele denomina “afro-inglês”, Thiong’o passou a produzir literatura na sua própria língua mãe, o gikuyu. Esse gesto político constitui uma contribuição às lutas anti-imperialistas africanas, pois nas escolas, as línguas quenianas eram associadas a atraso, subdesenvolvimento, humilhação e punição. Por isso, para o escritor, a literatura pensada e escrita em língua africana – e, em seguida, traduzida para as línguas europeias – deve ser sensível às lutas anti-imperialistas dos povos da África a fim de contribuir para libertar suas forças produtivas e criativas do controle estrangeiro. Com o uso literário das línguas nativas da África, a literatura africana desenvolve o seu pleno potencial:

Nós, escritores africanos, estamos fadados pelo nosso chamado a fazer pelas nossas línguas o que Spencer, Milton e Shakespeare fizeram pelo inglês; o que Pushkin e Tolstoi fizeram pelo russo; ou seja, o que todos os escritores da história mundial fizeram por suas línguas, enfrentando o desafio de criar uma literatura dentro delas, processo que mais tarde abrirá as línguas para a filosofia, a ciência, a tecnologia e todas as outras áreas dos esforços criativos humanos (THIONG’O, 1994, p. 452).

No contexto brasileiro, a linguagem está relacionada diretamente com o sistema colonial que impôs o uso do português aos ameríndios e negros, o que denuncia uma dominação mental

semelhante àquela descrita por Thiong'o. O direito de se expressar em suas línguas maternas não foi concedido aos africanos escravizados, os quais foram submetidos a um processo de transmissão linguística irregular do português como uma segunda língua.

A nativização do português entre os descendentes dos escravos africanos é determinante na história sociolinguística dessas comunidades. Os escravos vindos da África tiveram de aprender o português como segunda língua em condições bem adversas, no ambiente de trabalho forçado da lavoura ou das minas. Já os que nasciam no Brasil e, em muitos casos, eram filhos de pais que falavam línguas africanas diferentes e mutuamente ininteligíveis, adquiriam o português como língua materna a partir do modelo imperfeito de português falado como segunda língua pelos adultos. Esse processo de nativização de um modelo defeutivo de segunda língua, aqui denominado de transmissão linguística irregular, teria dado origem a uma variedade linguística do português muito diferente do português falado pelos colonos portugueses e seus descendentes 'brasileiros' (LUCCHESI *et al.*, 2009, p. 75).

Em sua origem, o fenômeno imprevisível da linguagem afro-brasileira deriva de desvios das normas linguísticas oficiais. O falar africano sobreviveu na capacidade do falante de se apropriar das formas e sentidos do enunciado, transformando a língua do senhor em língua do sujeito subjugado, o que pode se caracterizar como um gesto contingente de descolonização da mente. Contudo, em contextos nos quais a humanidade das pessoas de ascendência africana é inferiorizada, a fala do subalterno é silenciada, como conclui Spivak:

O subalterno não pode falar. Não há valor algum atribuído à 'mulher' como um item respeitoso na lista de prioridades globais. A representação não definiu. A mulher como uma intelectual tem uma tarefa circunscrita que ela não deve rejeitar com um floreio (SPIVAK, 2010, p. 126).

Se, por um lado, Spivak reconhece que as pessoas marginalizadas, especialmente as mulheres, são destinadas a um silenciamento da fala, por outro, ela assume um posicionamento político de rejeitar essa condição imposta. Ao estabelecimento desse lugar de fala corresponde o direito à existência digna, como postula Djamilá Ribeiro na obra *Lugar de fala*.

O falar não se restringe ao ato de emitir palavras, mas a poder existir. Pensamos lugar de fala como refutar a historiografia tradicional e a hierarquização de saberes consequente da hierarquia social (RIBEIRO, 2019, p. 64).

Na estrutura de uma sociedade racialmente hierarquizada, as mulheres negras são forçadas a ocupar os lugares mais inferiores e sofrem discriminação de gênero, raça e classe. Por isso, Conceição Evaristo (2005, p. 204) demonstra que na literatura de mulheres negras, o corpo feminino negro "não é apenas descrito, mas antes de tudo vivido". Assim, a "escrevivência" das

mulheres negras manifesta as aventuras e as desventuras de sujeitos que vivenciam uma tripla condição socialmente inferiorizada: mulher, negra e pobre. A literatura encena as questões complexas das vivências da mulher negra em uma sociedade desigual. Como afirma Maria Aparecida Salgueiro (2004, p. 119), “[a]s escritoras afro-brasileiras, a partir de sua História, dentro de sua luta, retratam a razão e o coração da mulher negra brasileira”.

Ainda que a eficácia dos sistemas de dominação esteja evidente na interiorização do racismo e no sentimento de inferioridade que alteram a capacidade de os afrodescendentes amarem a si mesmos, o cultivo do “amor interior” constitui um processo de descolonização, em que sujeitos herdeiros dos danos físicos e psicológicos da colonização “recriam” a si mesmos como seres humanos, rompendo, assim, com a lógica social que permite a prevalência das variadas formas de discriminação. Segundo bell hooks (2006, p. 195), “a mulher negra descolonizada precisa definir suas experiências de forma que outros entendam a importância de sua vida interior”. As literaturas de mulheres negras exploram exatamente a individualidade e suas implicações coletivas como uma maneira de compreender a complexidade das formas de discriminação com as quais essas mulheres convivem.

Escrevendo da perspectiva ‘mulher’ e ‘negra’, as escritoras de origem africana, muitas delas oriundas dos movimentos organizados, examinam os indivíduos e suas relações pessoais, como meio de abordagem de questões complexas da sociedade. Através de questões de raça e gênero, presentes no cotidiano de todos nós, atingem a universalidade (SALGUEIRO, 2014, p. 65).

O impacto histórico, social e político dessa escrita é evidente: ao ocupar o lugar inesperado de escritora negra, encara-se o mundo contraditório das relações raciais no Brasil com uma tradução criativa da sua subjetividade, negando o papel de vítima passiva da persistente injustiça racial que obstrui o estabelecimento de uma democracia de fato igualitária no país. Nesses textos literários, as tradições africanas são inscritas em palimpsestos de vivências, lutas e memórias, a partir das quais os vestígios culturais africanos são reimaginados e reinventados na diáspora.

DO EBÓ À ENCRUZILHADA: TRADIÇÕES AFRICANAS RECRIADAS EM VERSO E PROSA

Livia Natália retrata a vida negra através de uma confluência criativa entre subjetividade e coletividade, como se observa, por exemplo, na representação literária da divindade de origem iorubá, Exu, apresentada no “Poema-ebó”. Em sua recriação poética da tradição simbólica africana, a autora mune-se de imaginação, histórias orais compartilhadas, narrativas pessoais e experiências vividas para justapor a busca de um eu pessoal aos elementos de significado cultural

coletivo. A voz poética metamorfoseia-se entre o eu e o nós, entre o meu e o nosso, para modular um discurso de dupla voz em prol da libertação negra.

Poema-ebó
pelo dia 20 de Novembro

Dono das encruzilhadas,
morador das soleiras das portas de minha vida,
Falo alto que sombreia o sol:
Exu!

Domine as esquinas que dobram
o corpo negro do meu povo!
Derrama sobre nós seu epô perfumado,
nos banha na sua farofa
sobre o alguidá da vida!

Defuma nossos caminhos
com sua fumaça encantada.
Brinca com nossos inimigos,
impede, confunde, cega
os olhos que mal nos veem.

Exu!

Menino amado dos Orixás,
dou-te este poema em oferenda.
Ponho no seu assentamento
este ebó de palavras!

Tu que habitas na porteira de minha vida,
seja por mim!
Seja pelos meus irmãos negros
filhos de sua pele ébano!

Nós, que carregamos no corpo escuro
os mistérios de nossas Divindades,
te vemos espelhado nos nossos cabelos de carapinha,
na nossa alma azeviche!

Mora na porteira de nossa vida,
Exu!
Vai na frente trançando as pernas dos inimigos.
Nos olhe de frente e de costas!

Seja para nós o que Zumbi foi em Palmares:
Nos liberta, Exu,
Laroiê!
(NATÁLIA 2015, p. 68-69)

Esse poema se propõe a ser uma oferenda, ou seja, um “ebó de palavras” dedicado a um interlocutor sagrado, a divindade Exu, “o mestre máximo da potencialidade” (THOMPSON, 1984, p. 19). Em iorubá, o termo *ebo* denota “oferenda ou sacrifício feito às divindades”

(BENISTE, 2011, p. 225). Segundo Nei Lopes (2011, p. 254), ebó é uma “oferenda ritual, especialmente a Exu ou aos eguns”. Como guardião de templos, casas, lugares e pessoas, Exu recebe as oferendas “antes de qualquer outro orixá” (VERGER, 2002, p. 76), apaziguando assim as possibilidades de conflitos nas esferas imanente e transcendente. O sistema cosmogônico iorubá está fundamentado na noção de ebó, como explica Juana Elbein dos Santos, atribuindo a Exu o papel de protagonista na mobilização da dinâmica que mantém a vida:

O sacrifício em toda a sua vasta gama de propósitos e de modalidades, restituindo e redistribuindo *àse*, é o único meio de conservar a harmonia entre os diversos componentes do sistema, entre os dois planos da existência, e de garantir a continuação da mesma. *Èsù Òjise-ebo*, em seu caráter de descendente, de terceiro elemento, é o único que pode mobilizar o processo, levando e entregando as oferendas a seu lugar de destino, permitindo completar o ciclo do sacrifício (SANTOS, 2016, p. 181)

Da divindade suprema Olorum, Exu recebeu em uma cabaça o axé, que constitui “o poder controlador e a força que lhe capacita a todos ajudar e a tudo resolver” (KILEUY & OXAGUIÃ, 2014, p. 220). Representando a mobilidade divina e o princípio ativo de todas as coisas criadas, Exu move tudo o que existe e possui o poder supremo “de conceder uma vontade, um desejo, uma oração, destino e fé” (FALOLA, 2013, p. 6). A voz poética reconhece o potencial transformativo dessa divindade ao lhe prestar versos que expressam seus atributos heroicos bem como suplicam por sua intervenção na vida do povo negro.

“Poema-ebó” retrata Exu como “dono das encruzilhadas”, “morador das soleiras das portas” e “falo alto que sombreia o sol” (NATÁLIA 2015, p. 68). Na mitologia de origem iorubá, Exu é o senhor da encruzilhada, um espaço em que múltiplas formas, figuras e forças se colidem (WASHINGTON, 2013, p. 315). Reconhecido como “guardião e protetor da casa”, Exu também atua na soleira das portas para conter as ameaças internas e externas (SILVA, 2015, p. 84). O que simboliza o seu poder de unir os universos divino e humano é o falo, “um órgão gerativo que forma uma conexão entre dois corpos diferentes, (isto é, dois mundos diferentes), e a cópula equivale à comunicação” (SELLERS & TISHKEN, 2013, p. 51).

Em sua poesia, Livia Natália lança mão dessa figura simbólica afro-brasileira para comentar o dia 20 de Novembro, como destacado na epígrafe. O Dia Nacional da Consciência Negra tornou-se uma data para afirmar a negritude em um país supostamente “nao racializado”, que promoveu o falacioso mito da democracia racial ao mesmo tempo que manteve os afrodescendentes nas piores posições sociais. Como já notou Milton Santos ao falar sobre o negro no Brasil como “objeto de um olhar enviesado”: “A chamada boa sociedade parece considerar que há um lugar predeterminado, lá embaixo, para os negros e assim tranquilamente

se comporta” (SANTOS, 2002, p. 161). “Poema-ebó” revisa a situação dos negros pelas lentes da corporeidade, o fundamento de toda produção cultural afro-brasileira.

O corpo negro é sinedóquico, pois representa as lutas de um povo sofrido (“o corpo negro do meu povo”), para o qual a voz poética suplica a atenção de Exu. O sofrimento, no entanto, surge ao longo de “esquinas” e “caminhos”, territórios daquele orixá capaz de “imped[ir], confund[ir], cega[r]/ os olhos que mal nos veem” (NATÁLIA 2015, p. 68). A hostilidade à negritude se manifesta no olhar daqueles que o poema chama de “nossos inimigos”, com os quais Exu pode brincar ao tomar partido do lado mais fraco para equilibrar o jogo de forças: “Se notar prepotência e vaidade, defeitos que abomina, ele poderá causar desestabilização, porque sabe que o homem usa estes predicados para desdenhar dos outros e impor a sua superioridade” (KILEUY & OXAGUIÃ, 2014, p. 221).

O corpo negro é retratado como um receptáculo, um “alguid[ar]”, dentro do qual Exu pode derramar o seu “epô perfumado”, isto é, o seu azeite (NATÁLIA 2015, p. 68). Para Toyin Falola, “embora haja um emblema físico usado para representar Exu, ele é também onipresente e invisível, tanto é que o seu ‘templo’ também pode estar dentro do eu individual” (FALOLA, 2013, p. 4). Como templo de Exu, o corpo negro é empoderado, o que nas imagens do poema significam caminhos defumados pela “fumaça encantada”, que confunde a visão racista. Ao contemplar Exu, o eu individual negro visualiza sua própria subjetividade espelhada, reconhecendo os laços familiares do orixá com os “irmãos negros/ filhos de sua pele ébano” (NATÁLIA 2015, p. 68).

A sinédoque da corporeidade negra se revela quando a voz poética afirma: “Nós, que carregamos no corpo escuro/ os mistérios de nossas Divindades,/ te vemos espelhado nos nossos cabelos de carapinha,/ na nossa alma azeviche” (NATÁLIA 2015, p. 69). O corpo negro é representado como tropo de divindades africanas, um verdadeiro arquivo cultural em movimento, cujos traços e performances pessoais emblemam as histórias míticas de libertação dos milhões sujeitos que compõem o pronome “nós”.

Por sinal, a palavra “nós”, além de se tratar de um pronome pessoal da primeira pessoa do plural que indica o eu e mais outras pessoas, também significa o plural de “nó”. Para nomear “os princípios metodológicos de interpretação de textos negros”, Gates propõe a expressão iorubá cunhada por Wole Soyinka, *Esu-tufunaalo*, quer dizer, “quem desata os nós de Exu” (GATES, 1989, p. 9). Como mensageiro e intérprete mítico, Exu – assim como Hermes, de cujo nome deriva a hermenêutica –, seria a metáfora da crítica literária negra, que consiste em desfazer os diversos “nós” interpretativos de quaisquer textos.

Empoderada por quem pode ir “na frente trançando as pernas dos inimigos”, a voz poética negra assume seu lugar de luta, mas suplica proteção: “Nos olhe de frente e de costas!” (NATÁLIA 2015, p. 69). Atribui-se a *poiesis*³ de um duplo olhar, o do cuidado e o estético, à divindade cujos olhos “podem ver por toda parte” (FALOLA, 2013, p. 4). O poema ainda elabora uma símile entre Exu e o guerreiro negro Zumbi dos Palmares, para rogar libertação ao orixá que “desafia a detecção e evade-se do cativo e do encarceramento” (OKEDIJI, 2013, p. 233). A comparação com o mítico herói afro-brasileiro humaniza Exu ao mesmo tempo que diviniza a imagem ancestral de Zumbi, posicionando a subjetividade negra na encruzilhada entre memória coletiva e afirmação de uma identidade afroidentificada.

O verso que encerra o discurso poético é um *oriki*, isto é, uma frase de louvação: “Laroiê!” A palavra “Laroiê” também é um epíteto de Exu e, em iorubá, o termo denota “debate, discussão, controvérsia” (BENISTE, 2011, p. 495). Com esse panegírico, a voz poética reivindica o lugar de enunciação de quem tem o poder da palavra e da fala para confrontar as fronteiras discursivas, históricas e sociais predefinidas que circunscrevem o ser negro.

Ao assentar um ebó de palavras para Exu, “o linguista divino, o oráculo, que tem o poder da palavra em sua boca e cujas palavras são imortais e imutáveis” (AFOLÁYAN, 2013, p. 304), Natália compõe poesia performativa, na qual o eu lírico não apenas expõe atributos míticos, mas também os dramatiza. Se o herói Zumbi e o dia 20 de Novembro emblemam as potencialidades da luta pela libertação negra, a poesia se mune de Exu como fundamento ontológico para combater os efeitos da discriminação racial com a arte das palavras. Com essa poética ebó, a força das palavras se assenta no poema, ocasionando a eclosão de um discurso transformativo.

Diferentemente da poesia panegírica de Natália, que particulariza os sentidos plurais de Exu, Maria Stella de Azevedo Santos (ou Mãe Stella de Oxóssi) analisa a importância universal de um símbolo associado a esse orixá, a encruzilhada. Em um ensaio intitulado “Na encruzilhada da vida”, Santos afirma que

o simbolismo da encruzilhada e, conseqüentemente, da cruz está presente em muitas religiões, sendo assim, universal. O catolicismo soube enaltecer e ao mesmo tempo popularizar a imagem da cruz [...]. A cruz, com seus quatro ‘braços’ que apontam para os quatro pontos cardeais, é símbolo de orientação no espaço, para que a jornada humana não seja perdida. A encruzilhada, portanto, é um lugar de pausa, um momento parado no tempo, que leva à mudança de um estágio a outro ou, simplesmente de uma situação a outra (SANTOS, 2012, p. 101).

3 Termo grego que significa “fabricação, atividade operatória; poesia” (GOBRY, 2007, p. 118).

Ao se referir à imagem da cruz como uma espécie de bússola que mostra aos humanos qual direção devem tomar e impede que se percam, Santos reconhece a encruzilhada como símbolo de transição de um lugar para outro no tempo e espaço. O depósito de oferendas nas encruzilhadas reencena o gesto de reencontro com a própria condição humana de instabilidade, donde a encruzilhada se torna “o ponto onde as portas se abrem e se fecham, onde as pessoas têm que tomar decisões que podem afetar suas vidas para sempre” (THOMPSON, 1984, p. 19).

A autora lembra que a instabilidade humana aparece em uma canção do candomblé, pela qual se suplica que o fogo dos incêndios seja apagado e que haja transformação no modo de viver: “Apague o fogo dos incêndios e nos proteja do aguaceiro. Apague o fogo, o calor que se alastra. Termine com as muitas discussões e tristezas criadas” (SANTOS, 2012, p. 101). Para Santos, a poeta Cecília Meireles também retratou o caráter instável das encruzilhadas da vida em seu poema “Ou isto ou aquilo”, quando diz “não consegui entender ainda qual é melhor, se isto ou aquilo” (*apud* SANTOS, 2012, p. 101).

Embora figuras divinas como Jesus e Exu incorporem o significado religioso de momentos de mudança e transformação em suas respectivas tradições de fé, Santos vai além do reino da transcendência para descrever a encruzilhada como uma imagem de imanência e ao mesmo tempo historicizar sua herança africana.

O que torna a encruzilhada sagrada é precisamente a oportunidade de confrontar a condição humana com seus próprios limites e potencialidades. Para a comunidade afro-brasileira, a vida cotidiana é atravessada pelo ato de transcender as limitações humanas impostas pela pobreza, discriminação racial e intolerância religiosa. Por isso, como já afirmou Mbembe (2017, p. 291), “[a] dívida é outro nome para a vida”. Na encruzilhada, eclode a crítica e a (re)criação da vida, tratando-se de um lócus poético por natureza. O sujeito não se fecha para os cerceamentos de sua condição, mas se abre para as possibilidades de criar caminhos. Nas palavras de Santos:

A vida nos coloca sempre em encruzilhadas, onde somos obrigados a escolher que atitude tomar, por isto se diz que é na encruzilhada que se encontra o destino. É que as encruzilhadas, isto é, os cruzamentos de caminhos, são espaços sagrados, daí a responsabilidade que se deve ter com os rituais e, conseqüentemente, os pedidos feitos nestes locais (SANTOS, 2012, p. 101).

O simbolismo da encruzilhada evidencia o potencial não realizado de mudança que pode irromper a qualquer momento, especialmente na experiência das pessoas de ascendência africana. Por isso, a encruzilhada também é um lugar catártico, como diz a voz ensaística:

São também nesses locais que pessoas que possuem o devido preparo espiritual, com muita responsabilidade e respeito, realizam rituais, cuja finalidade é despachar, no sentido de expulsar, as energias negativas, que o sagrado consegue transmutar em energias positivas, para depois serem devolvidas aos homens, já livre de todas as impurezas (SANTOS, 2012, 101).

Essa representação da encruzilhada acolhe as limitações da condição humana ao mesmo tempo que afirma o potencial de sua transformação. Nessa reescrita criativa da tradição africana, a encruzilhada se torna um palco de reflexão, performance e transformação. A prosa de Santos captura, portanto, os significados universais da encruzilhada, esse espaço que expressa aspectos profundos da condição humana.

CONCLUSÃO

Nas recriações literárias das tradições africanas, aparecem textos de novas ideias e significados que fornecem recursos de sobrevivência e histórias de combate às variadas formas de violências impostas às pessoas negras. A apropriação criativa de formas culturais afrodiáspóricas na imaginação literária de mulheres negras revela o valor polivalente dos símbolos africanos na diáspora e sua capacidade de fundamentar discursos identitários diversos.

Pelas mãos de escritoras negras, a literatura afro-brasileira reivindica lugares de fala em uma sociedade ainda marcada por formas de racismo reinventadas. As representações literárias de elementos simbólicos derivados da África articulam uma política de afirmação da humanidade afrodescendente, assegurando a legitimidade das tradições que, em território brasileiro, se identificam como africanas.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

AFOLÁYAN, Michael O. Èsù má se mí, omo elòmí ni o se: a religious principle for ethical living. In: FALOLA, Toyin (ed.). *Èsù: Yoruba God, Power, and The Imaginative Frontiers*. Durham: Carolina Academic Press, 2013, p. 301-314.

APPIAH, Kwame Anthony. *In my father's house: Africa in philosophy of culture*. Oxford: Oxford University Press, 1992.

BENISTE, José. *Dicionário yorubá-português*. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2011.

BERND, Zilá. *Introdução à literatura negra*. São Paulo: Brasiliense, 1988.

BHABHA, Homi K. *O local da cultura*. Trad. Myriam Ávila, Eliana Lourenço de Lima Reis e Gláucia Renate Gonçalves. Belo Horizonte: Ed. UFMG, 2010.

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

DAVIES, Carol Boyce. Transformational discourses, Afro-diasporic culture, and the literary imagination. *Macalester International*, vol. 3, article 20, p. 199-224, Spring, 1996. Disponível em: <http://digitalcommons.macalester.edu/macintl/vol3/iss1/20> Acesso em 18/05/2016.

DUARTE, Eduardo de Assis. Literatura afro-brasileira: um conceito em construção. *Estudos de Literatura Brasileira Contemporânea*, n.º. 31, Brasília, p. 11-23, janeiro-junho de 2008.

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

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

FALOLA, Toyin (ed.). *Èsù: Yoruba God, Power, and The Imaginative Frontiers*. Durham: Carolina Academic Press, 2013.

FANON, Frantz. *Os condenados da terra*. Trad. Enilce Albergaria Rocha e Lucy Magalhães. Juiz de Fora: Editora UFJF, 2005.

GATES, Jr., Henry Louis. *The signifying monkey: a theory of African-American literary criticism*. Nova Iorque: Oxford, 1989.

GLISSANT, Edouard. *Introdução a uma poética da diversidade*. Trad. Enilce Albergaria Rocha. Juiz de Fora: Editora da UFJF, 2013.

GOBRY, Ivan. *Vocabulário grego da filosofia*. Trad. Ivone C. Benedetti. São Paulo: Martins Fontes, 2007.

HALL, Stuart. *Da diáspora: identidades e mediações culturais*. Trad. Adelaine La Guardia Resende et al. Belo Horizonte: Ed. UFMG, 2011.

HOOKS, bell. Vivendo de amor. In: WERNECK, Jurema et al. (orgs.). *O livro da saúde das mulheres negras*: nossos passos vêm de longe. 2ª ed. Rio de Janeiro: Pallas / Criola, 2006, p. 188-198.

KILEUY, Odé & OXAGUIÃ, Vera de. *O candomblé bem explicado*: nações bantu, iorubá e fon. Rio de Janeiro: Pallas, 2014.

LOPES, Nei. *Enciclopédia brasileira da diáspora africana*. São Paulo: Selo Negro, 2011.

LUCCHESI, Dante et al (orgs.). *O português afro-brasileiro*. Salvador: EDUFBA, 2009.

- MBEMBE, Achille. *Crítica da razão negra*. Trad. Marta Lança. Lisboa: Antígona, 2017.
- MOREIRA, Adilson. *Racismo recreativo*. São Paulo: Sueli Carneiro/Pólen, 2019.
- NATÁLIA, Livia. *Correntezas e outros estudos marinhos*. Salvador: Ogum's Toques Negros, 2015.
- NATÁLIA, Livia. Intelectuais negras e racismo institucional: um corpo fora de lugar. In: LIMA, Elizabeth Gonzaga; Gonçalves, Luciana Sacramento Moreno; CORDEIRO, Verbena Maria Rocha. *Leitura e literatura*. do centro às margens. Campinas: Pontes, 2016, p. 111-121.
- OKEDIJI, Moyo. Èsù Elegbara and Prometheus. In: *Èsù: Yoruba god, power, and the imaginative frontiers*. Durham: Carolina Academic Press, 2013, p. 231-242.
- PEREIRA, Edimilson de Almeida. Panorama da literatura afro-brasileira. *Callaloo*, v. 18, n.º. 4. p. 1035-1040, John Hopkins University Press, 1995.
- RIBEIRO, Djamila. *Lugar de fala*. São Paulo: Sueli Carneiro/Pólen, 2019.
- SAID, Edward W. *Cultura e imperialismo*. Trad. Denise Bottman. São Paulo: Companhia das Letras, 1995.
- SALGUEIRO, Maria Aparecida Andrade. *Escritoras negras contemporâneas*. estudos de narrativas: Estados Unidos e Brasil. Rio de Janeiro: Caetés, 2004.
- SANTOS, Maria Stella de Azevedo. *Opinião*. Salvador: EGBA – Empresa Gráfica da Bahia, 2012.
- SANTOS, Maria Stella de Azevedo. *Ofún*. Salvador: Assembleia Legislativa do Estado da Bahia, 2013.
- SELLERS, Allison & TISHKEN, Joel E. The place of Èsù in the Yorùbá pantheon. In: FALOLA, Toyin (ed.). *Èsù: Yoruba God, Power, and The Imaginative Frontiers*. Durham: Carolina Academic Press, 2013, p. 41-55.
- SILVA, Mário Augusto Medeiros da. *A descoberta do insólito*. literatura negra e literatura periférica no Brasil (1960-2000). 2011. 448f. Tese (Doutorado em Sociologia) – Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Estadual de Campinas, Campinas, 2011.
- SILVA, Vagner Gonçalves da. *Exu*. “O Guardiã da Casa do Futuro”. Rio de Janeiro: Pallas, 2015.
- SPIVAK, Gayatri Chakravorty. *Pode o subalterno falar?*. Trad. Sandra Regina Goulart Almeida et al. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2010.
- THIONG’O, Ngugi wa. *Decolonising the mind*. the politics of language in African literature. Londres: James Currey, 1994.
- THOMPSON, Robert Farris. *Flash of the Spirit*. African & Afro-American Art & Philosophy. Nova York: Random House, 1984.
- VERGER, Pierre Fatumbi. *Orixás*. Trad. Maria Aparecida da Nóbrega. Salvador: Corrupio, 2002.

WASHINGTON, Teresa N. The penis, the pen, and the praise: Èsù, the seminal force in African American life, literature, and Lyrics. In: FALOLA, Toyin (ed.). *Èsù: Yoruba God, Power, and The Imaginative Frontiers*. Durham: Carolina Academic Press, 2013, p. 315-345.