



UNIVERSIDADE FEDERAL DE PERNAMBUCO
CENTRO DE ARTES E COMUNICAÇÃO
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM LETRAS

CAMILA DE MATOS SILVA

**DESAGUANDO “EBÓS EPISTEMOLÓGICOS” NOS/PELOS *ESPAÇOS-
VENTRES*: umedecidos pelas *águas-grafias* nas *litera-curas* de mulheres
negras em diáspora**

Recife

2023

CAMILA DE MATOS SILVA

DESAGUANDO “EBÓS EPISTEMOLÓGICOS” NOS/PELOS *ESPAÇOS-VENTRES*: umedecidos pelas *águas-grafias* nas *litera-curas* de mulheres negras em diáspora

Tese apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Letras da Universidade Federal de Pernambuco, como requisito parcial para obtenção do título de doutora em Letras. Área de concentração: Estudos Literários.

Orientador (a): Roland Gerhard Mike Walter

Recife
2023

Catálogo na fonte
Bibliotecária Jéssica Pereira de Oliveira – CRB-4/2223

S586d Silva, Camila de Matos
Desaguando “ebós epistemológicos” nos/pelos espaços-ventres:
umedecidos pelas águas-grafias nas litera-curas de mulheres negras em
diáspora / Camila de Matos Silva. – Recife, 2023.
150f.

Sob orientação de Roland Gerhard Mike Walter.
Tese (Doutorado) – Universidade Federal de Pernambuco. Centro de
Artes e Comunicação. Programa de Pós-Graduação em Letras, 2023.

Inclui referências.

1. Diáspora negra. 2. Literatura. 3. Espaços-ventres. 4. Oxum.
5. Mulher negra. I. Walter, Roland Gerhard Mike (Orientação). II. Título.

809 CDD (22. ed.)

UFPE (CAC 2023-70)

CAMILA DE MATOS SILVA

DESAGUANDO “EBÓS EPISTEMOLÓGICOS” NOS/PELOS *ESPAÇOS-VENTRES*: umedecidos pelas *águas-grafias* nas *litera-curas* de mulheres negras em diáspora

Tese apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Letras da Universidade Federal de Pernambuco, como requisito parcial para obtenção do título de doutora em Letras. Área de concentração: Estudos Literários.

Aprovada em: 14/03/2023.

BANCA EXAMINADORA

Prof. Dr. Roland Gerhard Mike Walter (Orientador)
Universidade Federal de Pernambuco - UFPE

Prof^a. Dr^a. Denise Maria Botelho (Examinadora Externa)
Universidade Federal Rural de Pernambuco– UFRPE

Prof^a. Dr^a. Fabiana Carneiro da Silva (Examinadora Externa)
Universidade Federal da Paraíba – UFPB

Prof. Dr. Patrício Carneiro Araújo (Examinador Externo)
Universidade Estadual do Ceará - UECE

Prof^a. Dr^a. Luana Luna Teixeira (Examinadora Externa)
Instituto Federal do Rio de Janeiro – IFRJ

Dedico esta tese a minha ancestralidade mítica, em especial à Oxum e Pedrinha, minha erê.

Dedico a minha avó, Iracema (*in memória*) – pelos *ebós* de ética, dengo e alegria.

Dedico a minha avó, Conceição, pelo dengo, coragem e fé – sempre ensinados.

Dedico a tia Rute (*in memória*), pelo seu legado e pelo presente que me deixou.

Dedico a minha mãe, Elizabete, pelo *ventre-gestacional* sempre fértil.

ADUPÉ
Adupé-lewô-Olorun!

(Graças a Deus por ter conservado a minha vida e a minha saúde!)

A Olorum pela vida;

A minha *Orí*, que abençoa minhas escolhas e transforma minha vida positivamente;

A Oxum, minha mãe, por ter me escolhido e nunca ter desistido de mim. Oxum é meu colo, meu ventre, o melhor de mim;

A Exu, por nunca me deixar perdida nos *cruzos* da vida;

A todos os orixás, pelos cuidados eternos;

A Pedrinha, minha erê, pelo *jeitinho-sorriso* de me ensinar a viver;

Ao meu boiadeiro, aquele que me ensina que “Gente é ouro”;

A Maria Padilha, *rosa-perfume* de minha vida;

A minha cigana, pela força de sua magia;

Aos meus antepassados, por tudo o que fizeram/fazem por mim;

A meu avozinho, Raimundo (*in memória*), por suas histórias e seu dengo gigante;

A minha avó, Iracema (*in memória*), pelo eterno *ventre-psique*;

A minha avó, Conceição, em seus 92 aninhos ensina sobre coragem e fé;

A minha mãe, Elizabete, *ventre-maior*, pela força, fé e coragem;

Ao meu pai, Antônio, minha luz, sempre;

Ao meu orientador, Roland, pelo incentivo, apoio e calma;

Ao Omi, meu *filho-pet*, meu xodozinho maior;

As minhas irmãs pelos colos, desabafos e cuidados constantes;

Ao Jônatas, pelo companheirismo, pela paciência, dedicação e pelas construções afetivas diárias;

A minha cunhada, pelos encorajamentos;

Ao meu babalorixá, Mano D’Oxóssi, pelo zelo constante;

A *iyá* Denise Botelho, minha *mãe-madrinha*, meu *colo-flores*;

A Mirian, minha *amiga-irmã*, meu refúgio – pelas andanças de mais de 20 anos;

A Hildália, meu *abebé-ofá* predileto, pelos *colos-dourados* sempre quentinhos;

A todos os meus amigos e familiares;

A todos os professores da minha trajetória educacional;

A CAPES, pelo incentivo financeiro.

Exu matou um pássaro ontem,
Com uma pedra que arremessou hoje!
(PROVÉRBIO AFRICANO)

[Peço licença a Exu para iniciar esta tese.
Laroyê, Senhor dos Caminhos,
Laroyê, Mensageiro *Odara* de minha vida!]

Arreda homem que aí vem mulher!
Arreda homem que aí vem mulher!
(PONTO PARA POMBA GIRA)

RESUMO

Esta pesquisa dedica-se em desenvolver três categorias analíticas *espaços-ventres*, *ventres-psiques* e *psiques-gestacionais* - partindo de princípios aforreferenciados. Também procurou (re) elaborar o conceito *oroboro-mnemônico* pensado no mestrado. A partir de conceitos da diáspora negra, literatura, psicanálise e das vivências em terreiros de candomblé foi que esta tese foi assentada. Buscou-se ao longo da escrita criar “ebós epistemológicos” (RUFINO, 2019), com o intuito de despachar o “*carrego colonial*” (SIMAS, RUFINO, 2019), pensando em contra discursos. Ao longo das elaborações de *espaços-ventres*, *ventres-psiques* e *psiques-gestacionais* foram priorizados poemas de mulheres negras, contemporâneas, como Mel Adún, Livia Natália, Lubi Prates, Vânia Melo, Neide Almeida, Conceição Evaristo, Ryane Leão, Elizandra Souza, Louise Queiroz, porquanto se acredita que tais poemas podem exercer função teórico-líricas. As investigações e aplicações das epistemologias também tiveram como fundamentação o romance *Ponciá Vicêncio*, de Conceição Evaristo, publicado em 2003. Tentamos discutir aspectos estéticos, ideológicos, culturais e psíquicos, nas obras, tendo como pilar o devir ancestral africano e afrodescendente. Para este fim, autores como Leda Maria Martins, bell hooks, Grada Kilomba, Oyèrónké Oyewùmí, Patrícia Hill Collins, Denise Botelho, Carla Akotirene, Aldibênia Machado, Reimey Solange, Critian Sales, Isildinha Nogueira, Eduardo Oliveira, Muniz Sodré, Roland Walter, Davi Nunes, Luiz Antônio Simas e Luiz Rufino etc foram chamados para a *ginga*. Toda a tese baseia-se em elaborações partindo do conceito da nigeriana Oyèrónké Oyewùmí (2017) – em que Oxum é a *iyá* primordial. Desse modo as construções epistemológicas foram criadas considerando o ventre de Oxum e das *iyás* ancestrais como *ventres-psiques*, capazes de proporcionar rotas de fuga, de encantamento para a possíveis cura do trauma e, conseqüentemente, do *banzo*. Sendo assim, acredita-se que as mulheres negras, na/da/em diáspora, ao escreverem produzem dentro dos *espaços-ventres* e quando acessam os *ventres-psiques*, através de suas *psiques-gestacionais*, cartografam tecnologias ancestrais pelo devir negro, dessa maneira produzem *águas-grafias* como *modos operandi* de *litera-curas*.

PALAVRAS-CHAVE: diáspora negra; literatura; *espaços-ventres*; Oxum; mulher negra.

ABSTRACT

This research is dedicated to developing three analytical categories — *espaços-ventres*, *ventres-psiques* and *psiques-gestacionais*, based on afro-referenced principles. It also sought to (re)elaborate the *oroboro-mnemônico* concept thought of in the master's program. This thesis was structured upon concepts derived from black diaspora, literature, psychoanalysis and experiences lived in candomblé yards. It was also aimed throughout the writing to create “ebós epistemológicos”, with the intent of casting out the “carrego colonial,” thinking of counter speeches. Throughout the elaborations of *espaços-ventres*, *ventres-psiques* and *psiques-gestacionais*, contemporary black women's poems were prioritized, such as Mel Adún, Livia Natalia, Lubi Prates, Vânia Melo, Neide Almeida, Conceição Evaristo, Rayane Leão, Elizandra Souza, Louise Queiroz, because it is believed that such poems can perform a theoretical-lyrical function. The investigations and applications of the epistemologies also had as a foundation the novel *Ponciá Vivência*, by Conceição Evaristo. We pursued to discuss aesthetic, ideological, cultural and psychic aspects in these works, having as a basis the african and afro descendant ancestral becoming. To this end, authors like Leda Maria Martins, Bell Hooks, Grada Kilomba, Oyèrónké Oyewùmí, Patricia Hill Collins, Denise Botelho, Carla Akotirene, Adilbênia Machado, Reimey Solange, Cristian Sales, Isildinha Nogueira, Eduardo Oliveira, Muniz Sodré, Roland Walter, Davi Nunes, Luiz Antônio Simas and Luiz Rufino were called to the *ginga*. The entire thesis is based upon elaborations starting from the concept of the Nigerian Oyèrónké Oyewùmí – in which Oxum is the primordial *iyá*. Thus, the epistemological constructions were created considering Oxum's womb and the *iyá* ancestors as *ventres-psiques*, capable of providing escape routes, of enchantment for possible cures for the trauma, and, consequently, of the *banzo*. Therefore, it is believed that black women, in the/of the/on diaspora, while writing, produce within the *espaços-ventres* and when they access the *ventres-psiques*, through their *psiques-gestacionais*, they chart ancestral technologies through the black becoming, thus constructing *águas-grafias* as *modus operandi* for *litera-curas*.

KEYWORDS: black diáspora; literature; espaços-ventres; Oxum; black woman.

RESUMEN

Este trabajo está devotado a desarrollar tres categorías analíticas: *espaços-ventres*, *ventres-psiques* y *psiques-gestacionais*, con base en principios afro-referenciados. También se buscó reelaborar el concepto *oroboro-mnemônico* elaborado en la investigación del máster. A partir de conceptos de la diáspora negra, literatura, psicoanálisis y experiencias en los terreiros de candomblé, se elaboró este escrito. Buscamos a lo largo del escrito crear “ebós epistemológicos”, con el objetivo de despachar lo “carrego colonial”, pensando en contradiscursos. A lo largo de las elaboraciones *espaços-ventres*, *ventres-psiques* es *psiques-gestacionais*, se priorizaron poemas de mujeres negras contemporáneas, como Mel Adún, Livia Natália, Lubi Prates, Vânia Melo, Neide Almeida, Conceição Evaristo, Ryane Leão, Elizandra Souza, Louise Queiroz, porque se cree que tales poemas pueden ejercer función teórico-lírica. Las investigaciones y aplicaciones de las epistemologías también se basaron en romance *Ponciá Vicêncio* (2003), de Conceição Evaristo. Buscamos discutir aspectos estéticos, ideológicos, culturales y psíquicos en las obras, a partir del devenir ancestral africano y afrodescendiente. Para ello, autores como Leda Maria Martins, bell hooks, Grada Kilomba, Oyèrónké Oyewùmí, Patrícia Hill Collins, Denise Botelho, Carla Akotirene, Adilbênia Machado, Reimey Solange, Cristian Sales, Isildinha Nogueira, Eduardo Oliveira, Muniz Sodré, Roland Walter, Davi Nunes, Luiz Antônio Simas e Luiz Rufino etc fueron llamados la *ginga*. Toda la tesis se basa en elaboraciones a partir del concepto nigeriano de la Oyèrónké Oyewùmí – en que Oxum es la *iyá* primordial. De esta manera, las construcciones epistemológicas fueron creadas considerando el vientre de Oxum y de las *iyás* ancestros como *ventres-psiques*, que conducen a rutas de escape, encantamento, para la posible curación del trauma y, como consecuencia, de lo *banzo*. Por lo tanto, se cree que las mujeres negras, de las/en diáspora, cuando se escriben, producen en los *espaços-ventres* y cuando acceden los *ventres-psiques*, a través de suyas *psiques-gestacionais*, escriben sobre las tecnologías ancestros por el “*devir negro*” de esta manera producen *águas-grafias* como *modus operandi* de *litera-curas*.

PALABRAS CLAVE: diáspora negra; literatura; *espaços-ventres*; Oxum; mujeres negras.

SUMÁRIO

1	SOU EU UMA MULHER NEGRA?	11
2	INTRODUÇÃO AUTOENOGRÁFICA: UMA ESCRITA DESDE DENTRO	14
3	BREVES NOTAS SOBRE OS CAPÍTULOS	32
4	“EBÓS EPISTEMOLÓGICOS”: CAMINHOS QUE SE CRUZAM E ANTECEDEM À ESCRITA	34
5	<i>ESPAÇOS-VENTRES</i> COMO NOÇÃO ESTRATÉGICA DE MATRIPOTÊNCIA	43
6	<i>VENTRES-PSIQUES</i> E <i>PSIQUES-GESTACIONAIS</i> : EPISTEMOLOGIAS <i>ORÍ-GESTADAS</i>	73
7	<i>GINGA</i> COMO ESTRATÉGIA PERFORMÁTICA À PSICOPATOLOGIA DO <i>BANZO</i>	95
8	<i>OROBORO-MNEMÔNICO</i> : RE- <i>ORÍ-GESTANDO</i> O CONCEITO	116
9	O ASSENTAMENTO E UMA CARTA-ORAÇÃO	133
	REFERÊNCIAS	141

1 SOU EU UMA MULHER NEGRA?

até hoje ninguém foi capaz
de medir o seu tamanho
você é caos
e coração
você é oceano
e furacão
te desvendar
é pra quem não teme
mulheres infinitas. (LEÃO, 2017, p. 20).

Ensaiei este relato várias vezes, porque se tem uma coisa difícil nesta vida é falarmos sobre quem somos, e botar isso num papel é como se fôssemos obrigados a sintetizar uma vida inteirinha em linhas retas – o que me salva são as entrelinhas, onde sempre fica um não dito, algo que se represa na fresta e nem sempre se faz inteligível, mas que está ali. Quando na banca de qualificação a *iyá* e Dra. Denise Botelho sugeriu que eu escrevesse sobre como/quando me reconheci mulher negra, pensei que seria fácil, ledor engano, ainda percorro os labirintos da minha própria psique, me (des) fazendo e (re) fazendo, todos os dias, minha identidade afrodescendente. A ancestralidade e tudo o que a inscreve é meu lugar de acesso a mim mesma, um dos espaços mais relevantes e ativos na redescoberta de quem sou, de onde eu venho, do que e por quem sou formada, e para onde devo ir.

Sabemos da importância de uma postura anticolonial, decolonial, e da necessidade de sermos assertivas nessas posturas, e não desonestas nas falas, por este motivo e não querendo assumir um lugar que não é o meu: minha autoidentificação é negra de pele clara; entendendo que assumir minha negritude, dentro do colorismo passa a ser uma afirmativa também política e justa. Reconhecendo, no entanto, que mulheres como eu, de peles claras, não sofrem o mesmo racismo que as mulheres em seus tons com mais melanina.

Sou filha de um casal inter-racial, mãe branca e pai negro – a família de meu pai, pela parte de minha avó também tem descendência afro-indígena marcante, e com ela aprendi muitas rezas, benzeções, conhecimento de plantas, comidas, devires ancestrais diversos ... Desde muito cedo me achei “diferente”, não me encontrava, sempre havia muitos vazios em mim, como se algo sempre estivesse me faltando. Eu me sentia mais acolhida (e ainda sinto) quando estou com a família de papai, minhas tias gostavam de cozinhar com vovó, de contarem casos, trocarem rezas e ali - naquele meio aquoso, eu fui me percebendo enquanto mulher. Só fui elaborar melhor

tudo isso e saber que ali eu já estava me identificando não apenas como mulher, mas também como mulher negra, muito mais tarde – já na Universidade. Quando na UFMG tive o prazer de cursar uma disciplina com a amada Conceição Evaristo – sai daquela disciplina transformada, eu era uma mulher negra, e não somente: eu era negra, subalternizada e com a ancestralidade viva em mim. Ao final do curso (2015) procurei o querido professor Marcos Antônio Alexandre, em seu gabinete, para conversarmos sobre ideias de um possível projeto de mestrado – que alegria aquele dia, além de dois livros de presentes dados por ele, ganhei acolhimento, ideias, e sugestão de ler e pensar sobre a obra *Um defeito de cor* (2006), de Ana Maria Gonçalves, acabei me apaixonando e foi o romance escolhido para fazer a dissertação do mestrado.

A partir daí fui/vou tomando consciência do meu enegrecer, fui compreendendo que não me aceitavam em todo espaço, eu trazia/trago coisas dentro de mim que não sabia (nem sei boa parte) de onde, não sabia (nem sei) explicar – e foi escrevendo minha dissertação, os artigos, participando dos congressos, escrevendo esta tese, trocando afetos com outras mulheres negras, dando orixá, recebendo minhas entidades que fui me (re) encontrando, mas confesso por inúmeras vezes me sinto “perdida” – sem saber qual lugar ocupo, porque ter nossa negritude validada é também um processo de linha tênue para alguns, com isso me acolho nos *espaços-ventres*, mas sem de fato ser reconhecida como mulher negra por uma parcela.

Tem uma cantiga de Oxum que cantamos no terreiro que diz assim:

*Osun ya mi ô
Osun sola ni fo mi
Elou odô ja fun la yó
Jakunan yo ke rê e.*

Em tradução livre: “Oxum, Mãe das Águas/Oxum está sobre mim/Senhora do rio de peixes felizes/ Peixes graciados no caminho de felicidades”. Muitas coisas atravessaram/atravessam este meu corpo negro, em diáspora, violências, (distintas, sim, das pessoas negras de peles não claras) desencadeadas pelo racismo simbólico e estrutural, mas que marcaram e marcam minha psique. Levo comigo os traumas sistêmicos, inter e transgeracionais dos meus antepassados, mas mais que isso trago no ventre as rotas de fuga e de cura. Ao me apropriar daquilo que é meu, por direito, me refaço, me fortaleço e mais fortalecida consigo ir costurando cartografias inter e transgeracionais, e sistêmicas – recalcadas no meu próprio *corpo-mnemônico*.

Eu, uma mulher negra de pele clara, em diáspora, sinto e pulso em cada poro minha ancestralidade e meus antepassados, sou como musicou Sued Nunes “POVOADA”. Sued antes de iniciar cantiga decolonial realiza a seguinte reflexão “E “Povoada” é um nome curioso né, porque a gente sempre fala de povoada em relação á terra né?! A terra é povoada, mas eu também sou terra. A gente também é terra que povoa” (NUNES, 2021). Já a cantiga reluz assim:

Povoada
Quem falou que eu ando só?
Nessa terra, nesse chão de meu Deus
Sou uma mas não sou só

Povoada
Quem falou que eu ando só?
Tenho em mim mais de muitos
Sou uma mas não sou só. (NUNES, 2021).

Eu, Camila de Matos Silva, filha de Maria Elizabete e Antônio Dêlcio, neta de dona Iracema e seu Raimundo, de dona Conceição e seu Elclides, tenho em mim inúmeras e inúmeros, histórias, memórias e encantamentos. As subjetividades trouxeram/trazem para minha vida o (re) encantamento identitário, mesmo que para o processo de heteroidentificação a ancestralidade não conta, porém é por ela e com ela que consigo ir além do meu corpo negro com a pele clara e me reconhecer como mulher de útero enfeitado de pérolas negras. Depois de iniciada no candomblé, 13 de setembro de 2020, virei muitas chaves na minha vida, acessei o encantamento no útero de Oxum e pude ter a chance de (re) nascer, e eu agarrei a esta oportunidade como se ela fosse a última de minha vida, e talvez naquele momento fosse mesmo ... Se antes Oxum estava sempre ao lado, hoje Oxum está dentro – sou uma gota, desta Grande Mãe, em movimento e redescobertas. Se antes eu não sabia que identidade ocupar, hoje Oxum veio e ocupou este lugar com suas águas *negro-caudalosas*, e trouxe de volta para dentro de mim minha identidade de mulher negra, macumbeira, mulher de mel com dendê, e sem dúvidas: “POVOADA”.

2 INTRODUÇÃO AUTOENOGRÁFICA: UMA ESCRITA DESDE DENTRO

Velejo

Velejo aí
Velejo lá
Que o meu navio
Não é mais negreiro, não

Mas nunca vi
Eu quis provar
Aquela liberdade que anunciam na TV

Eu nunca vi o rosto
Não desataram as minhas mãos
Sangrei um mar vermelho
A minha dor não é de papel

Não que eu tenha que seguir um horizonte
Navegamos muito mais que um
Lanço o corpo de novo nas águas
Balanço
Desatei as correntes de novo
Meu corpo só quer navegar
(NUNES, 2021).

Ominirê: águas da sorte, é assim que sinto esta tese. Esta tese nasceu comigo, gestada desde antes do meu nascimento, um *devir ancestral*, percorrendo no meu *ventre-cabaça* como uma *Orí-ent-ação*. Faz-se necessário acrescentar que *Orí* é um deus, individual, dono do destino do ser, escolhido pelo indivíduo, ou seja, esse escolhe seu próprio destino antes de nascer. De acordo com o mito iorubá da criação do ser “Os *Orí* são manuseados e esculpidos um a um. Assim, não se repetem na íntegra as personalidades, os gostos, os anseios, os desejos, as histórias de cada indivíduo sobre a face da Terra” (JAGUN, 2015, p. 35). Para Wande Abimbola (2011) *Orí* é “como um *Òrisà*, tendo seu próprio culto individual” (ABIMBOLA, 2011, p. 10). Ainda sobre *Orí*, Oyèrónkẹ Oyěwùmí (2016), afirma que *Orí* significa literalmente cabeça, e também “*Orí* é, assim, uma divindade pessoal” (p. 4-5), que deve ser zelada e cuidada por cada um de nós, a *Orí* deve sempre estar em equilíbrio.

Esta escrita é a criança que venho embalando nos mares mais revoltos de minha vida, ciente que “mar calmo nunca fez bom marinheiro”. *Orí*-gestada pelos sussurros das águas longínquas. É no colo de minhas ancestrais e de minha mãe, Oxum, que me fortaleço, que sugo a seiva que me põe de pé todos os dias – mesmo por vezes achando que vou sucumbir, é com a força da minha *Orí* – que tento cumprir meus acordos espirituais. Como boa filha de mamãe, cada página desta tese vem banhada de/em lágrimas, pois escrever, para mim, significa invocar os inúmeros “eus”, traumas,

alegrias e muitas, muitas memórias, vozes que estavam adormecidas à espera desta tese, meu *ebó curativo e retrativo*. Como poetizou Mel Adún (2014): “Escrever é, ao mesmo tempo, abébé e agadá” (p. 167), e neste embalo eu vou – entre mirar, refletir e guerrear. Sobre meu processo de escrita, lembro-me logo de um poema da baiana Júlia Couto (2017):

REGURGITAR

“meus
textos são
quase que
vomitados”

Nascem, crescem e amadurecem dentro de mim
Uma frase
Aquele verso chave
O tema se amostra feito criança faceira no parque
Fazer poesia para desafogar o peito
Frações de mim engarrafam o meu aparelho digestivo
Não quero engolir os sentimentos
Só admito vomitar poemas
Que pulem para fora todas as palavras
Elas se multiplicam a coelhadas mesmo
Uma ninhada de formas e letras
Esperando inspiração que valha.
(COUTO, 2017, p. 62).

Aqui só quero vomitar palavras – e se possível enquanto teço “ebós epistemológicos” quero fazer poesia, autoetnografar, em linhas poéticas, minhas epistemologias. Este trabalho foi plantado pelas sementes de confiança e ética entre mim e meu orientador, Roland Walter, que sem a paciência e o acolhimento eu não teria conseguido, dado tantos atropelos na minha caminhada. Roland sempre respeitou meu tempo, me deixando livre para pensar e escrever, mas ali à espreita, atento ao meu chamado e ao diálogo sempre solidário. Marcia Tiburi (2018) nomeia este processo de cumplicidade como *dialogicidade*, de acordo com a pesquisadora é preciso que mesmo não estando em seu lugar de fala é preciso que haja solidariedade “entre os discursos que exigem direitos” (p. 55). Ainda para Tiburi (2018):

Lutar por direitos não significa lutar pelos próprios direitos em um sentido individual. A noção de direito implica sempre a sociedade. Por isso é que podemos dizer que a luta é lugar de todos, ou seja, implica não apenas a aparência, mas a presença concreta das diferenças objetivas e subjetivas. É essa presença que tem o poder de instaurar o diálogo sem o qual toda luta pode morrer na simples violência destrutiva e autodestrutiva (TIBURI, 2018, p. 55-56).

Nesta tese procurei escrever a partir de mim e dos meus – sempre fazendo um exercício de ora ouvindo, ora falando, dialogando com meus próprios medos, abrindo

ferida, mas também colocando emplastro instruído pelos meus mais velhos. Esta tese é uma *reza preta*, bordada com palavras e sentimentos, contra os marcadores opressivos enraizados desde o sistema colonial, para tal busco em alguns poemas de autoras afro-brasileiras, os quais aparecem ao longo do percurso e são usados como epistemes líricas. Neste sentido, o/a leitor/a precisará despisse das vestes canônicas tradicionais e entrar neste barco para navegar rio adentro. Tomo como empréstimo o poema “Memória”, em *Sobejos do Mar*, Livia Natália (2017):

Memória

Por miúda que seja a embarcação
ninguém singra um rio,
sem fazê-lo sangrar. (NATÁLIA, 2017, p. 67).

Esta tese é um grande *rio-mar*, e eu *peixe-ancestral* mergulho neste rio de águas caudalosas – compreendendo, porém, que ao adentrar neste espaço eu mesma irei sangrar, como sugerido pelo sujeito poético em “Memória”. Sou uma miúda embarcação em uma imensidão que aos poucos vai se re-*Orí*-gestando pelas/nas *correntezas-uterinas* das *iyabás* e principalmente de Oxum. Antes de tudo, reforço que este trabalho é sobre ancestralidade, e axé como força vital – o qual recebemos ao nascer. Esta tese é sobre desconstruir para construir, é sobre a força das memórias sistêmicas, inter e transgeracionais, é sobre a potência de ser mulher negra em movimento, sobre os *ventres-psiques* que não transpassam apenas traumas, mas também força, resiliência, inteligência, coragem e muita, muita potência. Esta escrita parte de um desejo/compromisso acadêmico sério, porém antes de tudo: afetuoso e dengoso. São pelas águas Oxum que recebi e cumpro o difícil (todavia prazeroso) dever de singrar uma tese, a qual não toca na mesma sinfonia dos academicismos tradicionais e canônicos, que por muitas vezes nos adoeceram e adoecem, por nos “silenciarem”, excluïrem e/ou desconsiderarem nossos [e dos nossos ancestrais] saberes, tecnologias ancestrais. Desejo tratar aqui de assuntos caros a nós, pessoas negras, as quais foram/são relegadas à “subalternidade”, dentro dos mais diversos seguimentos, tomando para mim o que diz Grada Kilomba (2019):

Sendo assim, demando uma epistemologia que inclua o pessoal e o subjetivo como parte do discurso acadêmico, pois todas/os nós falamos de um tempo e lugar específicos, de uma história e uma realidade específicas – não há discursos neutros. Quando acadêmicas/os brancas/os afirmam ter um discurso neutro e objetivo, não estão reconhecendo o fato de que elas e eles também escrevem de um lugar específico que, naturalmente, não é neutro nem objetivo ou universal, mas dominante (KILOMBA, 2019, p. 58).

Segundo bell hooks (2019): “Meu objetivo como pensadora e teórica feminista é pegar aquela abstração e articulá-la numa linguagem que se torne acessível, não menos complexa ou rigorosa, mas simplesmente acessível” (p. 94). Em relação às espacialidades, dentro deste trabalho, alguns são os caminhos pensados: a partir da práxis do racismo epistêmico e do racismo estrutural – que generalizam nossas subjetividades dentro de categorias que não nos representam. Qual realmente foi o lugar relegado ao negro? Entre lugar? Não lugar? Margem? De qual lugar nós sujeitos negros da diáspora realmente falamos? Esses lugares são categorias simbólicas, que não conseguem alcançar as dimensões espaciais e temporais territorializadas pela ancestralidade. São lugares de exclusão impostos pelos discursos ocidentalizados.

Neste sentido, *espaços-ventres* é uma proposta fluida, seguindo o direcionamento aquoso de Oxum. *Espaços-ventres* abrange ecos de muitas fontes, molhadas, em que “espaços” são lugares legítimos dos povos negros em diáspora, e “ventres” são entendidos como *cabaça-água* – em que o corpo negro, ancestral, possui fertilidades múltiplas, potências gestativas. O ventre é lido aqui como espaço/receptáculo ancestral de *memórias hidrográficas*, dessa maneira *locus* discursivo das vozes negras.

Nesse contexto, aproveito para escurecer um ponto deste trabalho: a mulher que não possui útero não pode ser considerada mulher? Só as mulheres com útero possuem este *devoir ancestral* do qual estou tratando? A resposta definitivamente é NÃO. Esta discussão ocorrerá de maneira mais ampla em alguns pontos desta tese, partindo da teórica de Oyèrónké Oyěwùmí, em alguns de seus textos, em que a autora discute, também, como o gênero é uma categoria colonial. Todavia, faço a escolha de fazer um recorte dentro dos muitos caminhos teóricos que a escrita de mulher negra, na/da/em diáspora, pode admitir. Com útero, ou sem útero é possível ser mulher, a mulher trans, a mulher que precisou retirar o útero são também mulheres, no entanto para este trabalho falo de um lugar específico, em que defendo que o ventre é um espaço/receptáculo que possui influências ancestrais, com relação direta às *iyás*, *iyamís*, *iyabás*, bem como todas as mulheres de nosso sistema familiar ou do clã. Por isso, também, esta *tese-ebó* funciona como cura ancestral - eu mesmo fui me cicatrizando ao me banhar nestas águas, ora doces, ora lamacentas, ora salgadas... Em *Tudo sobre o amor: novas perspectivas*, bell hooks (2020) nos ensina:

Sempre que curamos feridas familiares, fortalecemos a comunidade. Fazendo isso, nos engajamos em uma prática amorosa. É o amor que

estabelece as bases para a construção de uma comunidade com estranhos. O amor que criamos em comunidade permanece conosco aonde quer que vamos. Orientados por esse conhecimento, fazemos de qualquer lugar um local em que podemos regressar ao amor (hooks, 2020, p. 176).

As memórias uterinas/do ventre são as bases para este trabalho, as memórias do feminino, das ancestrais, das mais velhas, as quais são acessadas, também, pela escrita – através do *devir ancestral*, em que o ventre é um inconsciente ancestral. Existe uma memória corporal e ancestral que é sistêmica, inter e transgeracional, ela não se perde, porque estão nos *ventres-psiques*. Falarei mais demoradamente em um capítulo específico sobre os *ventres-psiques*, bem como a importância das águas e a ligação com as *iyás*. De antemão saliento que as águas são os sumos poéticos da vida, tanto as águas amnióticas de Oxum, quanto as águas salobras de Nanã, as salgadas de Iemanjá, e todas as águas das *iyabás*. No entanto, detenho-me a essas três águas, pois essas sempre foram os grandes colos ancestrais – o mar foi/é o grande colo/receptáculo da diáspora negra. Nossos ancestrais, forçadamente, precisaram atravessar o mar, alguns ainda repousam ali, sendo assim, as águas do mar desde sempre embalaram nossos corpos e se misturam com nossas histórias – viramos então: um *corpo-mar*.

Corpo-mar: em cada onda renovam-se memórias, refazem-se, essas sussurram aos grãos de areia súplicas de lembranças. Areia é fragmento quando vista no individual, mas quando vista no coletivo é tida como uma imensidão – ou seja, os grãos fazem/transferem ecos de corpos negros trazidos nas/pelas águas, as quais ainda choram cada gota de sangue derramado. A obra *Um corpo negro* (2018), de Lubi Prates traz a seguinte reflexão através da voz poética:

não foi um cruzeiro

meu nome e
minha língua

meus documentos e
minha direção

meu turbante e
minhas rezas

minha memória de
comidas e tambores

esqueci no navio
que me cruzou
o Atlântico. (PRATES, 2018, p. 23).

A voz lírica anuncia que a vinda dos negros africanos “não foi um cruzeiro”. A

sutileza brutal deste título nos dilacera de tal modo, nos deixando sem fôlego, tal qual a comparativa que o eu lírico faz à viagem das elites brancas à viagem dos escravizados. A categoria viagem que soa, a princípio, como positiva – é desmistificada. Tratando os trânsitos dos sujeitos negros da diáspora africana como categoria oposta à viagem semanticamente positiva, principalmente na corrente Literatura de Viagem. Chamo atenção no poema de Lubi Prates (2018) para o verso “esqueci no navio” – compreendo a ficcionalização dada pela voz lírica, sinalizando o trauma, lembrando que não existe um esquecimento total. Apesar de o poema trazer “esquecidos”, compreende-se que o transgeracional não nos deixa esquecer, mesmo dando voltas na árvore do esquecimento ainda em África, nossa psique consegue recuperar algumas (in) formações “guardadas” no inconsciente. Recordo do romance *Um defeito de cor*, de Ana Maria Gonçalves (2006), em que a personagem Kehinde narra: “Mas a pior de todas as sensações, mesmo não sabendo direito o que significava, era a de ser um navio perdido no mar, e não a de estar dentro de um”. (p. 61).

O trauma pode suprimir as memórias, e no caso do processo de escravização é tão profundo que em uma “sutileza” o sujeito nos anuncia em uma ordem inversa da linguagem, mas que faz toda a diferença: “esqueci no navio/que me cruzou/o Atlântico” e não esqueci no navio em que eu cruzei o Atlântico. Essa escolha, nada accidental, nos atenta para as marcas no corpo e na psique, pois antes do navio cruzar o Atlântico, ele cruza o corpo, fazendo deste corpo um *corpo-mar*. Nesse sentido, é possível entendermos a escolha do verbo “esquecer” – tal qual a dor de ter corpo totalmente massacrado pelo “peso” (físico e emocional) que este navio representa, tendo o navio dimensões para além da simbologia tradicional.

À vista disso, construir novas epistemologias, descolonizar saberes, se colocar no lugar decolonial e gritar *vozes-águas* é mergulhar nas águas do *mar-psique* e buscar nos *corpos-mares* “rastros” de tecnologias ancestrais, capazes de decepar a Hidra que habita o sistema acadêmico e o racismo estrutural. A teórica e poeta Livia Natália (2018) nos explica que:

Os pudores que atravessam a exploração dos objetos estéticos, principalmente os literários, que formulem ilações entre o labor artístico e um discurso eticamente posicionado, tem feito dos Estudos Literários uma espécie de Hidra de cuja cabeça imortal nunca será extirpada. Ou seja, não há espaço para a instauração de reflexões que atualizem o campo deslocando a atenção de nossos estudos dos textos que canônicos ou que se comportem como tal: corta-se o pescoço da Hidra e, do mesmo sangue,

da mesma ferida nasce uma cabeça que se limita a reproduzir a anterior. Esta forma de produção de conhecimento no campo dos Estudos Literários, com destaque para a Teoria da Literatura, finda por formular a sensação desta disciplina como sendo uma grande mãe que a todos abarca, negando a possibilidade de pensar a produção literária a partir da inscrição de diferenças várias, nega-se a possibilidade de pensar a literatura através do recorte desta diferença, obliterando os vários sobrenomes que ela pode ter como forma de potencializar o campo e desenvolver outros critérios e percursos de estudos (NATÁLIA, 2018, p. 2).

Escrever esta tese é tentar subverter aos múltiplos lugares de opressão e desafio deixados pelo sistema colonial. Quantas vezes a academia nos excluiu e nos excluí, porque tratamos de temas que estão para além de uma ciência eurocêntrica, hegemônica, patriarcal e “fechada”? O que Patrícia Hill Collins (2019) conceitua como “inclusão simbólica” Lélia Gonzalez (2020) também formula algo parecido na epígrafe “Comé que a gente fica”? – de maneira “descontraída”, em uma linguagem popular, bem brasileira – no intuito que tanto mulheres negras acadêmicas, quanto mulheres negras inseridas em diversos contextos pudessem entender. Questionando e ironizando o fato de os brancos tentarem nos ensinar coisas sobre nós mesmo, e se protestarmos somos raivosos. Segue um excerto de Lélia Gonzalez (2020),

Foi aí que uma neguinha que tava sentada com a gente deu uma de atrevida. Tinham chamado ela para responder uma pergunta. Ela se levantou, foi lá mesa para falar no microfone e começou a reclamar por causa de certas coisas que tavam acontecendo na festa. Tava armada a quizomba. [...]. Tá na cara que os brancos ficaram brancos de raiva e com razão. Tinham chamado a gente pra festa de um livro que falava da gente e a gente se comportava daquele jeito, catimbando a discursaria deles. Onde já se viu? Se eles sabiam da gente mais que do que a gente mesmo? Se tavam ali na maior boa vontade, ensinando uma porção de coisa pra gente da gente? (GONZALEZ, 2020, p. 75).

Essa discussão sobre apropriação de conhecimento e “inclusão simbólica” do sujeito negro em alguns espaços é também o que abre caminho para pensarmos sobre o lugar/espço que nós, mulheres negras, realmente ocupamos. bell hooks em *Erguer a voz – pensar como feminista negra* abre a seguinte reflexão, em relação ao feminismo eurocentrado e/ou do falocentrismo:

As tendências anti-intelectuais dentro do movimento feminista afetam diretamente a inclinação das mulheres não brancas a produzir teoria feminista. Muitas de nós viemos de classes em que a atividade intelectual e a escrita eram vistas como um trabalho não valioso, e já estamos trabalhando para superar esse obstáculo. É bastante perturbador ver como tão pouca teoria feminista está sendo escrita por mulheres negras e mulheres não brancas. A escassez de material não está somente ligada à ausência de motivação; está relacionada ao privilégio que se concede dentro dos círculos feministas ao material de mulheres não brancas que só não é teórico, mas,

em alguns casos, é anti-teórico (hooks, 2019, p. 92).

O papel delegado a nós pelo patriarcado, cânone, ocidente, e pela própria teoria feminista branca é o de como se estivéssemos sempre na dialética: ora passivos, ora raivosos, no entanto jamais como impulsionadores de algo bom. A epígrafe de Lélia levanta mais uma vez a grande questão: somos para a branquitude os “objetos” de cunhos material e imaterial – que devem ser analisados, revisitados – sem direito a respostas. Ou melhor dizendo: sem direito oficial a respostas. Como reflexão dedilho outro poema de Lubi Prates (2018):

se me arrancaram pela raiz
forço uma cartografia
desejando a terra

porque os mares já me falaram absurdos
sendo apenas o caminho:
jamais alguma pista de destino

se me arrancaram pela raiz
forço uma cartografia
desejando a terra

deito meu corpo no chão
naquele exercício pré-escola de
circundar minha mão
meus braços
pés pernas cabeça

para criar limites e dizer: eu
para criar um território e dizer: eu
para criar um mapa e dizer: eu
se me arrancaram pela raiz
forço uma cartografia
desejando a terra
pois sobraram sementes.
(PRATES, 2018, p. 25-26).

Nota-se, no poema, o corpo negro entendido como político, esse foi brutalmente marcado (fisicamente e psicologicamente), este corpo exige sobrevivência. Neste sentido, enegrecer os caminhos é entender que os corpos negros são feitos e forjados na luta, parafraseando Maria Betânia nossos *corpos-espíritos* são “como hastes finas, quaisquer brisas vergam, mas nenhuma espada corta”. O enraizamento do ódio direcionado ao sujeito negro é uma política de extermínio, instaurada nas relações e nos sistemas diversos desde a colonização, sendo assim, antes de tudo nossos corpos precisam ser políticos. Se tentaram apagar e forjaram nossa contribuição (inigualável) à historiografia brasileira, às identidades e interartes, então como iremos reaver parte disso? Uma possível estratégia para uma parte recuperação desta “reparação” é realmente flexionando o corpo negro como

político, tal ideologia promove um giro na História tida como oficial, em que apenas textos escritos constam como documentos para a construção da mesma, porque o corpo negro é sua própria fala. Dessa maneira, nós, pesquisadores negros, precisamos soprar palavras que cortem como “fina lâmina” os quebrantos coloniais, temos que tirar a espinhela caída e lavar com as Águas de Oxalá o mal a nós demandado. Tomo para mim as palavras de bell hooks (1995):

Sem jamais pensar no trabalho intelectual como de algum modo divorciado da política do cotidiano optei conscientemente por tornar-me uma intelectual pois era esse trabalho que me permitia entender minha realidade e o mundo em volta encarar e compreender o concreto. Essa experiência forneceu a base de minha compreensão de que a vida intelectual não precisa levar a separar-nos da comunidade mas antes pode capacitar-nos a participar mais plenamente da vida da família e da comunidade Confirmou desde o início o que líderes negros do século XIX bem sabiam - o trabalho intelectual é uma parte necessária da luta pela libertação fundamental para os esforços de todas as pessoas oprimidas e/ou exploradas que passariam de objeto a sujeito que descolonizariam e libertariam suas mentes (hooks, 1995, p. 466).

É pensando nesta ideia de cura e limpeza, através do fazer crítico e literário que faço um adendo em relação ao posicionamento que usarei nesta tese, que possui a África, mítica, como referência, não como centro da pesquisa. Apesar de prevalecer saberes africanos e afro-diaspóricos, o texto apresentado aqui não é uma exclusão total dos saberes ocidentalizados, mas uma tentativa, crítica, de desconstrução, reavaliação e re-Ori-entação. Os valores/saberes trabalhados aqui são afrorreferenciados e não afrocentrados, pois também me valho de outras leituras. Segundo Elisa Larkin Nascimento (2009):

A crítica afrocentrada verifica que, em grande, parte, o Ocidente postula como conhecimento um conjunto de crenças que sofre distorções oriundas do etnocentrismo ocidental. O pensamento afrocêntrico investiga e propõe novas formas de articular o estudo, a pesquisa e o conhecimento nesse campo.

Um primeiro e básico postulado as afrocentricidade é a pluralidade. Ela não se arroga, como fez o eurocentrecismo, à condição de forma exclusiva de pensar, imposta de forma obrigatória sobre as experiências e todos os epistemes (NASCIMENTO, 2009, p. 30).

Este trabalho é sobre espacialidades/rotas/cruzos – e neste grande *xirê epistêmico* que muitas ideias se mesclam. Considero que seja pertinente tomar a África, mítica, como *locus* recuperativo de nós mesmos, como um desejo de realinho do *corpo-mente*, afro-diaspórico, todavia sem a pretensão fantasiosa de recuperação total. Por este viés, a literatura negro-diaspórica torna-se lugar de fala, denúncia, resistência, cantiga para se contar as outras versões da historiografia vivida e realizada pelo povo negro. A literatura afro-brasileira/negro-brasileira é uma, das

muitas, formas de arte contra colonial, e decolonial, porque parte de dentro, de quem somos, do nosso modo de fazer e de des-nortear as mazelas instauradas aqui. De acordo com Luiz Simas e Luiz Rufino (2019): “A colonização é um trauma permanente, ferida aberta, sangria desatada. A libertação dos produzidos como desvio ao longo da tragédia é uma emergência; uma dívida” (p. 17). A literatura negro-diaspórica é o banho de *abô* que todos nós precisamos tomar. Apesar desta tese trazer o trauma como uma das bases dessa literatura, essas não se reduzem apenas à dor, o trauma tratado aqui é o que remete as devastações feitas pelo sistema colonial, sim, mas também trato aqui das possibilidades de busca lírica, dos modos de cicatrização, cura e entendimento.

Ressalto que ao longo desta tese fui tecendo palavras entre as brincadeiras de *erês*, os devires ancestrais e as águas d’Oxum - as quais não paravam/param de jorrar da minha *psique-gestacional*. Eu não conduzi esta escrita, as águas sim. Fui criando expressões que também são “ebós epistemológicos” (RUFINO, 2019) e só me dei conta após finalizar esta tese. Fiquei pensando sobre esse processo, o qual condiz muito com a necessidade que senti de criar (desde o mestrado) conceitos teóricos, literários, os quais dessem conta da complexidade da nossa cosmo percepção, e que pudessem nos fazer dançar nos *espaços-ventres*. Criar epistemologias que dialogassem/dialogam com as nossas experiências, e só quem vive o espaço do terreiro, e se propõe a estar verdadeiramente conectado à ancestralidade sabe do que estou falando. Bem como escrever a partir de uma lógica não racionalizada pelo sistema linguístico, opressor, que opera contra os nossos durante séculos. Acredito que a descolonização se faz também pela escrita, e nesta dança vou trilhando rotas, furando brechas, tecendo *águas-líricas*. Pensando nesta produção, percebi que fui tecendo em minha volta uma colcha, bonita, com *retalhos-psíquicos*, e fui escrevendo teoria enquanto também escrevia sobre meus sentimentos, sobre mim e sobre o fazer laboral desta tese. Eu fui me lavando com água perfumada e confeccionando uma autoetnografia, sem camuflar os sentimentos que me atravessaram no percurso. Sobre este método de criação:

A autoetnografia escorrega, evita definições simplistas. É a colisão entre as ciências humanas e as artes, as teorias e as emoções, a “performatividade” – o que acontece agora – e a performance – o que já aconteceu (estudo feito) – é a presença do corpo do(a) pesquisador(a) na linha de frente da pesquisa, no momento da criação (texto ou a performance/apresentação) (BRILHANTE; MOREIRA, 2016, p.1100).

As expressões epistêmicas, simplesmente foram surgindo com o desaguar da escrita e eu fui deixando que elas me conduzissem. Por inúmeras vezes foram as palavras que me conduziram e não o contrário; não acredito que a inventei totalmente, porque se possuímos tecnologias ancestrais, bem guardadinhas em nossos *ventres-psiques*, a linguagem que se faz ebó também está lá, pronta para parir palavras pela *psique-gestacional*. Luiz Rufino (2019) nos explica sobre “dobrar a palavra”, para o pesquisador os colonizadores tinham consciência da força vital das nossas múltiplas linguagens e deram início aos “processos de desmacumbização” para retirar, de nós, nosso axé. Nesse sentido, foi preciso aprender a *gingar* com as palavras pelas frestas, “dobrando na linguagem”. Os nossos, desde sempre, “fizeram do falar uma improvisação inacabada de versos que dizem sem dizer e não dizendo, firmaram a fé como festas, apostaram no contragolpe como jogo e celebraram a morte como vida” (RUFINO, 2019, p. 116). Ainda de acordo com Rufino (2019) a “dobra na linguagem” é:

Chamo de praticar a dobra na linguagem a capacidade de ser leitor e escritor em múltiplas textualidades. Dobrar a linguagem é a capacidade de, em meio aos regimes monológicos/monorracionais, explorar as possibilidades de se inventar polilinguista/polirracionalmente. A dobra é a astúcia daquele que enuncia para não ser totalmente compreendido, não pela falta de sentido, mas pela capacidade de produzir outros que transgridam as regras de um modo normativo. A linguagem é um campo que revela múltiplas possibilidades, assim, como enigmas muitas outras. É o terreno onde os jogos se estabelecem, e seus movimentos podem ganhar outros rumos, as regras podem ser transgredidas e lançadas a outros horizontes (RUFINO, 2019, p. 117).

Bato cabeça aos pés do meu *ibá*, morada da minha Oxum, recebo a benção desta *água-mãe*, tomo para mim a força e equilíbrio da minha *Orí*, peço a benção aos meus mais velhos e mais novos, peço licença para adentrar este grande *xirê* e bailar pelas escritas *poéticas-teóricas* que anuncio nesta tese. Por isso, sinalizo que as epistemologias *espaços-ventres*, *ventres-psiques*, *psiques-gestacionais*, *oroboro-mnemônico* e as muitas outras que vocês lerão são rotas de fuga/cura para os conceitos eurocêntricos, falocêntricos, canônicos, racistas, sexistas, preconceituosos e excludentes - os quais não abarcam a força e a potência da nossa ancestralidade negra e também indígena, tais epistemologias se valem do *devir ancestral* e do conhecimento residual. De acordo com Eduardo Oliveira (2017): “a ancestralidade é um território sobre o qual se dão as trocas de experiências: signicas, materiais, linguísticas” (p. 141) e é acreditando nisso que sento em meu *apoti*, e construo, ciente

que nestas *escritas-águas* têm muitas negruras coletivas.

O (re) conhecimento de uma epistemologia negra na produção de saberes do/no país é colocado para nós (afro-) brasileirxs como desafio principal ao nosso próprio devir: “o nós” ou “os nós”, neste caso, dizem respeito ao pronome pessoal, mas também, ao mesmo tempo, às nossas redes urdidas historicamente através do Oceano Atlântico. Esses nós abrangem brasileiros e africanos das diversas Áfricas, em especial das que se conectam de maneira ancestralmente mais orgânica com nossas peles, epistemes e nossa cultura, seja pela história da escravização e suas resistências multilaterais e distópicas dos quilombos aos aquilombamentos corporais; seja pela conexão linguístico-literária com os países africanos o português é falado ou mesmo as línguas africanas que ecoam nas comunidades-terreiro brasileiras (o yoruba, o kikongo, o kimbundo, o fon, dentre outras), que ainda nos falam desde África e falam a África ainda agora desde as religiões afro-brasileiras e do próprio português brasileiro, por exemplo (FREITAS, 2018, p. 162-163).

Estes operadores teóricos, *espaços-ventres*, *ventres-psiques*, *psiques-gestacionais*, e *oroboro-mnemônico*, representam, também, a matripotência, o ventre das *iyamís*, *iyás*, *iyabás* e das ancestrais negras trazidas nos porões de um tumbeiro, o qual não conseguiu sucumbir nossos *ventres-gestacionais* – porque somos ventres de águas férteis, cabaças cheias de sementes que sabem viajar para além do *espaço-tempo*. Essas epistemologias carregam em si o *devir negro* e *ancestral*. Sobre o devir negro Ana Rita Santiago (2018) aponta:

Um devir-revolucionário, nesse ínterim, não agencia ou prioriza, unicamente, a criação de estratégias de tomada de poder. É um devir que estabelece relações com outros devires e “revolucionários”, a fim de se pensar em micropolíticas. Não há mais uma única linha que liga opressão – revolução – utopia. Há linhas, sem linearidades, que se destecam, descolam e trilham múltiplas travessias, tecendo várias pontes e caminhos inesperados ou organizados. Um devir-revolucionário acionam deslocamentos, atravessamentos de linhas e desvios e acontecimentos à procura de outros agenciamentos de vida que sejam revolucionários (SANTIAGO, 2018, p. 26).

Uma revolução feita desde dentro, pelos e nos *espaços-ventres* pelos *ventres-gestacionais*, nos pautamos nos ensinamentos e acessamos consciente e/ou inconsciente o que está “sedimentado”. Todavia esses operadores dizem também do peso dos ventres tantas vezes estuprados e violados pelo colonizador, pelo racismo e pelo sexismo, pois carregamos resquícios de um passado que tentou/tenta nos dilacerar por ventre adentro. Por isso o recorte que faço nesta tese se tece a partir das mulheres negras. Patrícia Hill Collins (2019) escreve sobre o problema de uma hegemonização feminista, em relação à teoria:

Um dos padrões de supressão é a omissão. Teorias apresentadas como universalmente aplicáveis às mulheres como grupo parecem, após exame mais detalhado, bastante limitadas pela origem branca, ocidental e de classe

média de suas proponentes. A ausência de ideias feministas negras nesses [trabalhos de Nancy Chodorow e Carol Gilligan] e em outros estudos colocou-as em uma posição muito mais frágil para desafiar a hegemonia de produção acadêmica dominante produzida em nome de todas as mulheres (COLLINS, 2019, p. 36).

Foi pensando nos lugares “subalternizados” nos quais nós e nossas produções foram/são estigmatizadas é que esta tese propõe **espaços-ventres, ventres-psíquicos e psíquicos-gestacionais, oroboro-mnemônico** como epistemologias; noções estratégicas; operadores discursivos; rotas de leitura; fuga e possibilidade de cura para se ler “afro-grafias” de mulheres reunidas pela/na/da diáspora negra, com atenção maior para a terra em que meu umbigo foi enterrado - Brasil. O teórico Roland Walter (2011) a respeito do alargamento epistemológico da/na diáspora anuncia “O conceito da diáspora contemporânea oferece uma crítica dos discursos de origens fixas; no entanto, leva em conta aqueles que ficaram para trás ou encontraram raízes fixas ou rizomáticas em um lugar ou entre lugares”. (p. 12).

Achille Mbembe (2014) realiza a seguinte crítica, segundo o teórico ao acionarmos o nome “negro” é como se estivéssemos “evocando todos os cadáveres ausentes, dos quais aquele nome seria o substituto” (p. 99). Essa é uma grande problemática, uma vez que a individualidade é negligenciada ao ser embutida no terno “negro” a multiplicidade, assim seguiu/segue por muito tempo a produção empírica do conhecimento ocidental, em que teorias e mais teorias foram e são criadas para se ler/analisar o negro e sua produção artística num todo, como uma unicidade, acarretando com isso não apenas grandes deficiências intelectuais, mas erros epistemológicos. Ou seja:

Assim, o carrego colonial, mais que identificar as múltiplas faces de operações exercidas pela maldição colonial, nos convoca à obrigação, em termos ancestrais, de despachar as obsessões cartesianas e as assentadas em um cristianismo cruzadístico inimigo das diferenças para avivarmos horizontes plurais, cosmopolitas e ecológicos e que a vida seja expressa como força inacabada e por isso impossível de ser capturada por um único sentido. Assim, pactuar com a responsabilidade de exercer caráter comprometido com a diversidade, conhecimento e inacabamento do mundo é um dos principais ensinamentos de Orunmilá (SIMAS; RUFINO, 2019, p. 23).

Mais uma vez defendo sobre a necessidade de uma produção crítica que parte desde dentro, da experiência, da vivência e do dengo, não necessariamente de pessoas iniciadas para o orixá, mas de teorias que sejam experienciadas, que partilhe do biográfico, do sistêmico, do ancestral como constructo teórico. Deste modo, sigo como anunciam Suzana Maia e Jeferson Batista (2020):

O caminho proposto perpassa diferentes formas de escrita, de maneira a construir um posicionamento diversificado que atenda diversas comunidades, através de uma literatura etnográfica crítica e menos hierárquica, renunciando à autoridade etnográfica em favor da diversidade de vozes e de formas de publicações. (MAIA; BATISTA, 2020, p. 242).

Saliento, ainda, que os conceitos e teorias formuladas aqui não possuem a pretensão de unificar tudo o que compete ao “ser negro”, nem de colocar a mulher negra em uma caixinha, a ideia também não é de segregação – o intuito é fazer um recorte a partir dos múltiplos rizomas, analisando com as ferramentas que me/nos compete/m, tendo como corpora o romance, *Ponciá Vicêncio* (2003), de Conceição Evaristo, e os muitos textos literários que chamo para o *xirê*, durante minhas formulações. Segundo Agnes Lima (2021):

A descentralização do Norte referencial acompanha, portanto, obrigatoriamente, uma tomada crítica dos procedimentos de produção científica, assim como a busca por novos paradigmas ou a relaboração de velhos parâmetros que possibilitaria, no espaço-tempo do devir e por fim, o resgate existencial ontológico e epistemológico (LIMA, 2021, p. 31).

Nesse sentido, faço desta tese meu *rumbê*, meu *ilá* acadêmico, porque não a produzir é me quizar com Oxum e com toda minha ancestralidade. Tomo para mim as palavras de Carla Akotirene (2018):

Movida por escrevivências, como Conceição Evaristo, proponho cantiga decolonial por razões psíquicas, intelectuais, espirituais, em nome d’águas atlânticas. Mulheres negras infiltradas na academia, engajadas em desfazerem rotas hegemônicas da teoria feminista e maternagem afeto, de si, em prol de quem sangra, porque o racismo estruturado pelo colonialismo moderno, insiste em dar cargas pesadas às mulheres negras e homens negros. Lavouras identitárias plantam negritudes onde não existem e impõem para nossos úteros significados ociosos e ocidentais do feminismo branco em detrimento da matripotência Yorubana (AKOTIRENE, 2018, p. 17).

Sendo assim, esta tese é meu *patuá*, meu *contra-egum*, meu *rio-mar*, mas saliento ao leitor que mesmo sendo uma tese matripotente e enraizada nos valores afro-diaspóricos, esta tese é um espaço de *cruzo* de (in) formações, leituras (inclusive canônicas), escutas, trocas e crenças muitas vezes pessoais, uma autoetnografia. Por isso, ao construir as epistemologias não utilizei apenas autores negros, nem somente autores afrorreferenciados – definitivamente esta não é minha intenção. Bebi/bebo de muitas águas, pausei inclusive um tempo a escrita para fazer um curso de Constelação Sistêmica Clínica e de Psicanálise Clínica. Final de 2019 até meio de 2020 foquei nessas formações para que eu entendesse melhor o que eu estava de fato propondo, e se realmente fazia sentido. Essas formações foram uma virada de chave na minha vida, com isso, esta tese está impregnada, também, de tudo o que

tenho colhido nesta vida e por isso faço dela meu *ebó acadêmico*, meu *ebó* de vida, meu *ebó epistêmico*. Em alguns momentos poderei parecer repetitiva, mas não vejo, no momento, outro modo de elaborar tais conceitos, por estarem, também, atrelados uns aos outros preciso muitas vezes fazer o movimento de ir e vir, e vice-versa.

Durante o texto opto por ir dançando de mãos dadas principalmente com poemas, porque foi/é de onde tiro boas de minhas reflexões, minhas inspirações e são meus devires de/na escrita. Os poemas escolhidos servem como auxílio de construção, como bases epistemológicas, em versos e prosas – eles funcionam como as quedas das águas, em que eu não tenho controle, eles simplesmente vão surgindo em cascatas, e por estar escrevendo sobre devir ancestral não quis negligenciar meu próprio processo de escrita e fazer acadêmico. Acerca do devir negro, novamente chamo para a dança a pesquisadora Ana Rita Santiago (2018):

Suas tessituras [de mulheres negras], por vezes, não se enquadram, como alguns desejam e esperam, satisfatoriamente, em postulados de teorias e críticas literárias hegemônicas, tornando-as, por um lado, “inclassificáveis” mediante seus paradigmas e princípios, como explica a Maria Ester Maciel (2007), em “Poéticas do Inclassificável”, ao se referir às artes contemporâneas e aos seus modos de produção e veiculação. Desafiam, por outro, estudiosos (as) e críticos (as) a forjarem outras epistemes e chaves de leitura e interpretações que impliquem em saber de histórias, memórias, culturas, sagrado, (des)amores, solidão, ancestralidades, feminicídios, religiosidades, cosmovisões e tradições africanas e negro-brasileiras, africanidades, epistemicídios, filosofia ubuntu, intermuntu, ancestralidades, autoamor, femininos e empoderamentos negros, genocídio, dentre outros elementos, referentes às populações negras e aos modos e condições de vida de mulheres negras (SANTIAGO, 2018, p. 15-16).

Nota-se tal devir no poema de Lívia Natália (2011):

Abebé Omin

Dança violenta e bela na escrita de minha alma.
Uma voz de águas doces sussurra
nos meus ouvidos
numa língua outra,
de uma maternidade feita de ouro e mistérios.
Pisa no meu juízo com seus pés de peixes,
naufrágios
e profundezas.

Dança bruta e verdadeira no chão de minha alma,
prepara meu corpo para ser sua morada:
vomito quílicas e fico de novo límpida e casta.
Lava meus pés com seus cabelos de água,
lava meu ventre,
minhas mãos ...
Se põe inteira ante mim
na proporção exata e necessária,
preenchendo tudo com seu castanho cristalino.

A mim tudo deu e dará,
 e entrego dourada e rubra minha cabeça a teus pés,
 para que caminhe,
 habite,
 deite
 e viva,
 agora e sempre,
 dentro desta lagoa funda e branda,
 neste rio que corre de mim a mim. (NATÁLIA, 2011, p. 35).

Nesse poema temos um processo simbiótico entre o eu lírico e o *self* autoral. Lívia Natália é pesquisadora, professora doutora da UFBA, poetisa e *iyalorixá*, filha de Oxum. Seus processos criativos são atravessados pelas vivências de ser um corpo negro no mundo, bem como em sua maioria trazem o sagrado como tema. Em “Abebé Omim” – já no título a autora anuncia em *grafias-molhadas* a referência à Oxum, em que “abebé” é a paramenta de encanto e guerra da *iyabá* e “omim” – água morada e elemento de autodengo de Oxum, confirmado em versos adiante “de uma maternidade feita de ouro e mistérios”.

O poema é banhando pelo devir ancestral que acompanha o processo de escrita da autora, o eu lírico anuncia “Dança violenta e bela na escrita de minha alma/ Uma voz de água doce sussurra/nos meus ouvidos/ numa língua outra”, em que dança está referindo-se ao bailado de Oxum – “violenta e bela” que se cartografa na escrita. E quem sussurra as palavras é “uma voz de águas doces” – evidenciando o devir ancestral que ocorre inclusive “numa língua outra”. Desse jeito, ao escrever a autora consegue conectar-se à sua ancestralidade, e vice-versa, presente “na escrita de minha alma”. Interessante observarmos também o verso “pisa no meu juízo com seus pés de peixes” – ou seja, a autora fica “atordoada” com a potência criativa de Oxum – a qual interfere diretamente no processo de escrita. Ainda ao final do poema o eu lírico relata possuir um “rio que corre de mim a mim”, dessa maneira as águas em seu *ijexá* dourado encobrem totalmente o sujeito, bem como tudo o que está a sua volta, em um entrelaçamento impossível de ser dissociado.

É a partir dos ventres, das maternagens, das *iyabás* e *iyás* (todas elas) que compreendo a literatura como devir, *devir negro* e *ancestral*. A mulher ao escrever acessa um campo de (in)formação em que a matrigestão e a meternagem se tornam marcos discursivos e curativos. O processo criativo dos povos da diáspora negra se âncora dentro do que nomeio como *espaços-ventres*, possibilitando dentro deste campo uma troca energética e de (in)formação e tecnologias ancestrais, as quais ocorrem através de uma *psique-gestacional*, conduzida pelos *ventres-psiques*.

Venho usando tecnologias ancestrais e acredito que valha acrescentar o porquê deste conceito. A dimensão do encantamento é parte significativa da espiritualidade e está relacionada diretamente na forma em que os nossos se organizaram e se organizam no mundo. O encantamento espiritual é fundamento da nossa existência e sobrevivência, deste modo as tecnologias ancestrais são artimanhas, *gingas*, saberes de existência e (re) elaborações do corpo negro. As tecnologias são as filosofias existenciais, a cosmopercepção de cada clã/povo, são suas dinâmicas de sociabilidades nas rotas diversas; elaboradas e (re) elaboradas pelos povos como *modus operandi* de viverem a vida, e quando me refiro a essas tecnologias falo me referenciando à África mítica e aos saberes dos povos originários. São os valores, os saberes, os modos de organizações sociais, políticas, espirituais, familiares dos que vieram antes de nós e deixaram como ótica de vivência, sobrevivência. As tecnologias ancestrais são maneiras de existirmos (e (re) existirmos) com equilíbrio, em que corpo, mente e espírito precisam estar alinhados, conectados e equilibrados. Portanto, acredito que seja muito importante falarmos de traumas para entendermos as fraturas da mente, mas também de tecnologias ancestrais como ferramentas de encantamento e possibilidades de cura. Sendo assim, a espiritualidade, a *Orí* e o corpo ganham, aqui nesta tese atenção singular, uma vez que esses operam em conjunto. O conceito de *ventres-psiques* desenvolvido aqui é o grande saco gestacional onde essas tecnologias ancestrais estão armazenadas. Dessa maneira, estar com a *Orí* equilibrada emocionalmente pode trazer ganhos incalculáveis ao povo negro, no que diz respeito aqui ao processo criativo e curativo, do corpo e da mente – uma vez que este pode acessar campos “escondidos” no inconsciente. Neste acesso, muitas vezes inconsciente, o sujeito toma para si o que já é seu – no entanto está acondicionado, de acordo com a pesquisadora e psicanalista negra Isildinha Nogueira (2021), em sua obra *A cor do inconsciente: significações do corpo negro*,

Para a psicanálise, o sujeito se define como uma estrutura marcada pela descontinuidade entre consciência e inconsciente. Tal descontinuidade implica que a dimensão do inconsciente escapa à consciência e os processos cognitivos-reflexivos que lhe são próprios. Nesse sentido, o sujeito é afetado pelos processos inconscientes que habitam e sobre os quais não pode exercer um controle consciente (NOGUEIRA, 2021, p. 71).

Tal descontinuidade toma uma forma mais complexa quando nos referimos aos povos negros da diáspora, uma vez que o processo de escravização causou “fissuras”

na psique do sujeito, criando uma cadeia traumática, sistêmica inter e transgeracional, produzindo lacunas profundas nos processos mnemônicos, identitários de autoestima, autoafirmação etc. Nesse sentido, a escrita forma uma colcha de retalhos de memórias que podem auxiliar no remonte da historiografia e principalmente das histórias ancestrais e familiares, introjetadas no inconsciente. De acordo com a psicóloga clínica e pesquisadora/doutora, negra, Reimy Chagas (2014): “[...] a estrutura familiar inconsciente articula representações de histórias, afetos palavras etc., fazendo passado, presente e futuro oscilarem, sob uma lógica próxima à da atemporalidade do inconsciente” (p. 86).

Vale ressaltar sobre algumas menções feitas durante este trabalho: “colcha de retalhos”, “sujeito negro”, “povo negro”, “família negra”, “povos da diáspora negra” – por quê? Porque não podemos e não é meu intuito generalizar e padronizar o povo negro africano e afrodescendente, como uma entidade única. Saliento que ao mencionar deste jeito estou me referindo aos processos traumáticos ocasionados pelo colonialismo e conseqüentemente ao “elo” que une todos os indivíduos que passaram por este processo e seus descendentes. Lembrando que as famílias negras possuíam/possuem culturas diferentes, níveis socioeconômicos diferentes, bem como são oriundas de regiões distintas – o que é geral é a escravidão. Segundo Reimy Chagas (2014): “É fato que a vivência da escravidão e as vicissitudes do racismo permeiam as dimensões da vida e da subjetividade das famílias negras; são marcas indelévels transmitidas psiquicamente há gerações, haja vista que se tratam, respectivamente, de uma catástrofe humanitária e de um traumatismo cumulativo” (p. 103).

Por isso, opto por *espaços-ventres* no plural, a fim de abranger de maneira ampla e não linear os sujeitos negros, quando me refiro às tecnologias ancestrais transpassadas pelo devir ancestral, através da escrita, estou considerando os mais variados saberes desses povos, tendo Oxum como a *iyá* primordial. Nós mulheres negras, carregamos uma grande *cabaça-gestacional* oriunda desde que o mundo é mundo. Assim, defendo que é, também pela escrita literária que as mulheres negras na/da/em diáspora podem encontrar maneiras de (re) elaborarem a dor, os traumas, e acessarem memórias que as conduzam às tecnologias ancestrais, proporcionando autocuidado, autodengo, autoidentificação, além de a escrita promover várias artimanhas, estratégias diversas para possíveis cicatrizações e cura.

3 BREVES NOTAS SOBRE OS CAPÍTULOS

Caminhos

Espalha semente, Atotô!
 Lições de fé que o Orum me enviou
 É um braja de estrelas nos olhos
 É Benedito, meu pai de amor
 Tem doce cheiro e carinho
 Que levo no caminho
 Onde vou e estou
 (Vania Melo, s/d, s/p – acervo pessoal)

Capítulo 1: neste capítulo intitulado “Ebós epistemológicos: caminhos que se cruzam e antecedem” a ideia foi explicar um pouco sobre o conceito de “ebó epistemológico”, também sobre devir ancestral. Buscou-se, ainda, trazer ao *xirê* os *cruzos* de ideias e (in)formações que antecederam minhas construções. Julgo como sendo um movimento necessário e ético, uma vez que Oxum nos ensina sobre a importância das águas límpidas e férteis.

Capítulo 2: aqui neste capítulo chamado “*Espaços-ventres* como noção estratégica de matripotência” buscou-se desenvolver teoricamente a epistemologia *espaços-ventres*. Tal conceito é fluido e opera na dinâmica de Exu e das *iyás*, principalmente de Oxum – *iyá* primordial. *Espaços-ventres* é um lugar pensado como *locus* enunciativo e aforreferenciado, pautado na construção teórica a partir da experiência do ser, na autoetnografia. É um conceito que *ginga* contra o silenciamento, exclusão e racismo, uma vez que nomeações como margem, não lugar, não são espaços legítimos de produções literárias dos povos da diáspora negra.

Capítulo 3: denominado como “*Ventres-psiques* e *psiques-gestacionais*: epistemologias *Orí*-gestadas” este capítulo procurou desaguar sobre essas duas categorias analíticas. Trazendo os *ventres-ancestrais* como práxis mnemônicas, repositórios de encantamento e (in)formações. Durante as elaborações foram trançadas (in)formações da psicanálise, da visão terapêutica sistêmica inter e transgeracional, de candomblé e da literatura. Os *ventres-psiques* são lugares de acessos curativos e memorialísticos, em que as *psiques-gestacionais* mergulham para se (re) elaborarem.

Capítulo 4: batizado como: “*Ginga* como estratégia performática à psicopatologia do *banzo*” este capítulo se aprofundou nas categorias de *ginga* e *banzo*, bem como discutiu sobre a melancolia ser um conceito que não alcança a profundidade e complexidade dos traumas dos sujeitos negros. Também analisou o

fato problemático de se interpretar a personagem Ponciá Vicêncio como louca. O *corpo-mente* foi outro ponto importante levantado aqui, uma vez que este corpo *ginga* contra o racismo e os traumas, bem como busca o autoderrogação e autorreconhecimento nos *espaços-ventres* e *ventres-psiques*.

Capítulo 5: neste capítulo nomeado “*Oroboros-mnemônico: re-Orí-gestando o conceito*” o intuito foi (re) elaborar a epistemologia *oroboros-mnemônico* que criei e desenvolvi no mestrado, trabalhando *oroboros-mnemônico* como movimento (in)formativo e performático dos *espaços-ventres*. Aqui também foram realizadas análises do romance *Ponciá Vicêncio*, de Conceição Evaristo, aplicando as teorias desenvolvidas durante a tese.

4 “EBÓS EPISTEMOLÓGICOS”: CAMINHOS QUE SE CRUZAM E ANTECEDEM À ESCRITA

A roda dos não ausentes

O nada e o não,
ausência alguma,
borda em mim o empecilho.
Há tempos treino
o equilíbrio sobre o corpo,
e, se, inteira fui,
cada pedaço que guardo em mim
tem na memória o anelar
de outros pedaços.
E da história que me resta
estilhaçados sons esculpem
partes de uma música inteira.
Traço então a nossa roda gira-gira
em que os de ontem, os de hoje,
e os de amanhã o se reconhecem
nos pedaços uns dos outros.
Inteiros. (EVARISTO, 2008, p. 12).

Este capítulo é sobre a importância de despachar a água na porta e molhar a terra. Como nos ensina os iorubás “*Ómí Tútú*” – água que acalma. Nós, adeptos do candomblé, despachamos a quartinha com água para acalmar, trazer boa comunicação, bem como despachar o carregio que por ventura adquirimos. A água em todas as vertentes do candomblé é um elemento sagrado, podemos de fato dizer que é o líquido amniótico – aquele que alimenta, segura a vida e proporciona a vida. Nesse sentido, acredito que os “ebós epistemológicos”, criados aqui e pelos novos giros epistêmicos dentro da teoria de literatura trazem *Ominirê* – águas da sorte, no intuito de fazerem germinar, juntamente com a necessidade de se “despachar o carregio colonial”. Apesar desta tese não ser especificamente sobre o sagrado africano e afro-brasileiro, esses estão presentes em toda escrita, pois fazem parte da minha “escrivência”, como afirmam os pesquisadores Denise Botelho e Wanderson do Nascimento (2010): “Para praticantes dos candomblés o significado de viver e de ser humano está ligado às formas míticas e às ex-pressões da unidade ser-no-mundo” (p. 17). Esse “ser-no-mundo” para o candomblecista torna-se uma filosofia de vida, o estar no mundo sempre será atravessado pelo sagrado, principalmente para o iniciado, pois ele está em nós. Por isso faz-se impossível a escrita deste trabalho sem que ela seja atravessada pelas águas de Oxum. *Espaços-ventres* é ébo de ética com meu sagrado e minha *Orí*, esta epistemologia está longe da pretensão de tornar-se impositiva, ela é uma das muitas rotas que vêm nascendo no campo teórico.

Afirmo também que nesta tese os capítulos, em alguns momentos, terão a primeira pessoa – por se tratarem de uma escrita que tenho chamado carinhosamente “desde dentro”, academicamente cunhada como gênero autoetnográfico. Acrescento que iniciei este trabalho sendo uma abiã e termino sendo uma iaô de candomblé Ketu, *dofona* d’Oxum – ou seja, de gota d’água passei à cachoeira. Este processo inquietante se transfere para a tese, sem sombras de dúvidas, estou engatinhando, ainda conhecendo o mundo e com isso vou abrindo cortinas e fazendo perguntas. Então por aqui muitas coisas vão fluir sem eu ter me planejado, ou sem eu ter plena consciência, muitas ideias simplesmente fluíram ao longo da escrita, ou mesmo vieram à tona – porque estavam ali no meu *ventre-inconsciente* ou foram sopradas pelos ventos, não aleatórios, da ancestralidade. Essa também é um método de escrita autoetnográfica, deixar que os sentimentos, os atravessamentos se confluam em simbiose com os academicismos. José Beniste (2019), na obra *Òrun Àiyé: o encontro de dois mundos: o sistema de relacionamento nagô-yorubá entre o céu e a Terra* faz a seguinte observação sobre as pesquisas acadêmicas:

No campo dos estudos afro-brasileiros, há sempre a tendência de se fazer que uma pesquisa seja ajustada a uma teoria preconcebida. Há ainda a tendência de se supor alguma coisa como verdade sem ter sido feita uma investigação adequada. E isso diz respeito àqueles que vivem em mundos de ideias e crenças diferentes daquele em que foram educados. O mesmo ocorre com que se chama de “parte de dentro de um Candomblé”. Para entendê-la é necessário ir a esse povo, encontra-lo, vê-lo como realmente é; entrar solidariamente em seus sentidos para saber o que pensa, e não o que achamos que esse povo deveria pensar e crer (BENISTE, 2019, p. 20).

Apesar dos conceitos que elaborei, sou ciente que esses são frutos de leituras, diálogos, experiências e trocas diversas – por isso bebem de muitas águas. O professor e pesquisador Roberto Pontes (2017), elaborador da *Teoria da Residualidade* salienta:

Assim, sendo, resíduo, para a Teoria da Residualidade, é o que resta, o que remanesce de um tempo em outro, seja do passado para o presente, seja por antecipação do futuro, de modo que “a cultura consiste numa contínua transfusão de resíduos indispensáveis ao recorte próprio da identidade nacional, qualquer que seja esta”. E porque os resíduos são “elementos culturais que sobrevivem a mudanças com as quais estão em contradição”, não há outro meio de conceber a cultura senão através de uma percepção heraclitiana: “A única certeza é a mudança”, assertiva retomada por Henry David Thoreau em *Walden* (1854), do seguinte modo: “Toda mudança é um milagre a contemplar, mas esse milagre está ocorrendo a cada instante” (TROREAU, 2016, p. 24). Assim, não há forma cultural originária. Daí deriva o axioma fundamental da Teoria da Residualidade: na cultura e na literatura nada há de original; tudo é reminiscência; logo, tudo é residual (PONTES,

2017, p. 14).

Tudo o que está posto aqui é residual – seja do visível ou do invisível. Há reminiscências em tudo o que criamos, seja em relação ao que tomamos consciência, ou ao que está nos guardados mais ocultos da memória. (in)formações que muitas vezes nem sabemos que carregamos, que trazemos conosco, mas que podem se manifestar no momento da escrita como um devir. Dentro das muitas (in)formações residuais que carregamos as ancestrais são as que mais afloram nesta tese, e uma das coisas mais interessantes que percebi durante todos estes anos de pesquisa (mestrado e doutorado) é que muitas pesquisas parecem estar ligadas a um umbigo só. E não estão?

Muitas vezes durante as leituras fui arrebatada por textos, obras literárias que comungam ideias muito parecidas entre si – eu mesma tive experiências com pesquisadores discutindo coisas muito similares as que nasceram nestas linhas - e diversas vezes me perguntei como isso seria possível? É possível, porque todos nós, pesquisadores negros, temos resíduos que advêm de um mesmo saco gestacional, o africano, nossos rizomas se encontram nas águas caudalosas de Oxum.

Atualmente, temos uma parcela significativa de teóricos validando seus discursos decoloniais e descoloniais, no Brasil, a partir de significados e significantes de expressões, palavras, ritos, mitos oriundos tanto de comunidades africanas, como da diáspora negra, dos terreiros, quilombos, das favelas, dos espaços mais diversos, estudos que contemplam o “Atlântico Negro” como *cruzo* de (in)formações, e também como memórias residuais, os quais entendem o corpo negro como espaço mnemônico. Esses debruçam sobre a ancestralidade e os antepassados como *modos operandi* de leitura, análises da literatura e da cultura brasileira, bem como construção de novas epistemologias. Luiz Rufino (2019) salienta:

O *cruzo*, perspectiva teórico-metodológica [...], fundamenta-se nos atravessamentos, na localização das zonas fronteiriças, nos inacabamentos, na mobilidade contínua entre saberes, acentuando os conflitos e a diversidade como elementos necessários a todo qualquer processo de produção de conhecimento. (RUFINO, 2019, p. 88-89).

Neste *cruzo* de saberes, os elos podem ser fortalecidos e mesmo que cada um possa optar por seguir uma rota diferente será preciso passar pelas encruzilhadas, lugares de saberes diaspóricos negros. Os *cruzos* nos re-*Orí*-entam, e apontam com o *ofá* (flecha) de Oxóssi para a caça, fazem mirada silenciosa nos espaços da psique e se performam no corpo. Dentro do *cruzo* é possível descolonizar práxis e premissas

sobre nós, isso é importante, pois para as teorias ocidentais somos o “outro”; Grada Kilomba (2019) em *Memórias da Plantação* explica melhor sobre:

No racismo estão presentes, de modo simultâneo, três características: é a *construção de/da diferença*. A pessoa é vista como “diferente” devido a sua origem racial e/ou pertença religiosa. Aqui, temos de perguntar: quem é “diferente” de quem? É o *sujeito negro* “diferente” do *sujeito branco* ou o contrário, é o *branco* “diferente” do *negro*? Só se torna “diferente” porque se “difere” de um grupo que tem poder de se definir como norma – a norma *branca*. Todas/os aquelas/es que não são brancas/os são construídas/os então como “diferentes”. A branquitude é construída como ponto de referência a partir do qual todas/os as/os “*Outras/os*” raciais “diferem”. Nesse sentido, não se é “diferente” torna-se “diferente” “por meio do processo de discriminação” (KILOMBA, 2019, p. 75).

Ao colocar o sujeito como “outro”, esse é excluído de um Estado hegemônico, com isso seus direitos civis são reduzidos, principalmente para os sujeitos racializados – o “outro” torna-se intruso, aquele que não deve reivindicar, dificultando, ainda mais, os processos desses corpos dentro do sistema. Dessa forma, pensar em categorias epistêmicas que não tirem direitos e nem enxerguem o sujeito negro como o “outro” é uma necessidade de sobrevivência, bem como estratégia em prol da vida. Muniz Sodré (2018) na obra *Pensar Nagô* escurece que:

De fato, a semelhança sugere proximidade de territórios e de corpos, daí implicar sempre o racismo uma desterritorialização – do Mesmo ou do Outro. Abandonando o seu lugar predeterminado, o Outro (o migrante, o diferente) é conotado como o intruso que ameaça dividir o lugar do Mesmo hegemônico. O Outro é aquele que supostamente “não conhece o seu lugar” – assim se expressa o senso comum discriminatório -, isto é, aproxima-se demais, rompendo com a separação dos lugares em todas as configurações possíveis (ego, corpo, vizinhança etc.) e desde modo conspurcando a pureza pressuposta de uma hierarquia territorial. A aversão ao Outro se intensifica com seu deslocamento territorial: O diferente (o negro, o índio etc.) está ali onde não deveria, assim como o suflê preparado por um grande cozinheiro, antes lindo no prato sobre a toalha da mesa, poderia inspirar aversão se colocado sobre o lençol da cama (SODRÉ, 2018, p. 93).

Faz-se necessário não ser o “outro” – e tomarmos nosso lugar de fala, abriremos reflexões, falar a partir das nossas experiências enquanto indivíduos. Descolonizar estereótipos e saberes impregnados dentro (e fora) da academia, tidos como únicos saberes educacionais não é uma tarefa fácil. Moldar o ferro não é simples, só um bom ferreiro sabe fazê-lo, ou um/uma filho/a dele, de modo vale tomar Ogum como ferreiro epistêmico e chamá-lo para o *xirê*. Fui, e vou, ao longo desses anos aprendendo com a filha de Ogum (*iyá Denise*) a moldar o ferro, a lapidá-lo para deixar fina a lâmina, não para cortar cabeças, mas para aparar as arestas e decepar o racismo, o machismo e os “ismos” que nos alijam – pois a luta de Ogum é para o

coletivo e para trazer a paz. De acordo com a *iyá* e doutora:

O desconhecimento das práticas culturais, tais como modo de vida, crenças religiosas, hábitos culturais, formas de organização social, somado a ideias estereotipadas e preconceituosas são terreno fértil para as práticas racistas. Grupos de estudos que possibilitem a análise e a reflexão sobre estratégias de igualdade e inclusão dos diferentes, na realidade educacional, são necessárias para alterar a condição das populações discriminadas (BOTELHO, 1999, p. 31).

Se este é também nosso lugar de fala, devemos falar, neste momento não queremos ser apenas representados/as, dentro de uma simbólica/falsa inclusão. Na encruza a norma branca não possui poder significativo – pois o dono da encruza é Exu. Ou seja, a encruza é o Boca Negra do mundo, é nosso lugar legítimo de fala. Kilomba (2019) nos explica, ainda, da dificuldade de quem sempre teve autonomia para falar, pessoas brancas, em nos ouvir. Djamila Ribeiro (2017) em *O que é lugar de fala* orienta:

Necessariamente, as narrativas daquelas que foram forçadas ao lugar do outro, serão narrativas de mudança. O não ouvir é a tendência a permanecer num lugar cômodo e confortável daquele que se intitula poder falar sobre os *Outros*, enquanto esses *Outros* permanecem silenciados (RIBEIRO, 2017, p. 78).

Ainda a respeito desse silenciamento, de sermos vistos sempre como os “outros”, relembro-me de uma fala do pesquisador Davi Nunes (2020):

A transposição do sentimento africano para o Brasil ocorreu muito através das línguas que eles trouxeram para cá. A língua como revestimento sensível da nossa fraturada humanidade, transposição dos laços profundos do coração, da ancestralidade afetuosa que resistiu às atrocidades transatlânticas – absurdas ações que duraram e duram séculos. Dois continentes e um mar tingido de sangue, não foram suficientes para destruir a beleza dos sentimentos originários dos diversos povos africanos que chegaram por essas terras (NUNES¹, 2020).

Essa colocação de Nunes (2020) me intriga a pensar em algo significativo durante meu processo de escrita, a inserção das notas de rodapé terem ficado mecânicas a cada vez que eu usava/uso uma palavra de referência africana e/ou afro-diaspórica em contexto religioso, ou pouco usual para os menos familiarizados. Esta maneira de escrita, em que “interferências” aparecem nos estudos literários, foi conceituada com o neologismo *yorubanto* “No caso dos estudos literários, veremos como os espaços e os tempos yoruba e bantu, como legado gnosiológico africano na

¹ Disponível em: <https://ungareia.wordpress.com/2020/09/22/chamego-xodo-para-se-chegar-ao-dengo/>. Acesso em: 13 jan. 2021.

diáspora permeiam uma dada produção educacional e literária (negro brasileira e negro africana)”. (FREITAS, 2018, p. 162). Como somos vistos como o “outro”, como o “diferente” precisamos não afrontar ou dificultar a leitura da branquitude com nossas expressões pretas, mas nós podemos e devemos saber na ponta da língua (cortada muitas vezes pelos senhores de engenho) expressões estrangeiras e até mesmo canônicas, sem direito a uma nota de rodapé, porque somos empurrados a um processo de exclusão que passa por tudo o que vem dos nossos ancestrais – língua, corpo, veste, comida, deuses ... Como afirmam Simas e Rufino (2019):

Nesse sentido, cabe ressaltar que mais de cinco séculos de violência colonial produziram uma espécie de quebranto, estado de doença causado pelo olho grande e pela tara de dominação dos senhores que investem na dependência, aquela em que a colônia é subordinada à metrópole. É fundamental que revisitemos as palavras que são invocadas para nos identificar e contemos nossa história, lambuzada no mel, dendê e marafo, para cuspiamos ao vento outra escrita inapreensível pela razão senhorial. Essa escrita é da magia, aquela que faz morada no oco da floresta, que acorda folhas para a transmutação do axé e alimenta os sobreviventes (SIMAS; RUFINO 2019, p. 62).

O quebranto se instaura como um sintoma, um adoecimento que vem nos acompanhando desde a colonização. Mas nós vamos nos valendo das mandingas pretas que sabemos fazer, e na academia precisamos, ainda, de estratégias para desfazer o quebranto, o agouro canônico e ocidentalizado. Deste modo, uma das maneiras de *gingar* é criando “ebós epistemológicos” e “despachando o carregio colonial”. É importante falarmos de “ebós epistemológicos” – os quais têm sido utilizados recorrentemente por alguns pesquisadores, como categoria conceitual de teorias decoloniais e descoloniais, assim como a *ginga* – utilizada como marcador epistêmico, modo de driblar, lutar e vencer. Antes de tudo o primeiro *ebó* a ser despachado deve ser o de Exu, então que se despache o *padê* – de mel, de água e de dendê. Na obra *O candomblé bem explicado*, temos a seguinte definição de *ebó*:

A palavra *ebó* (èbò), para o ioruba, e adrá (adhá), para o povo fon, tem o significado de “presentear”, “sacrificar”, designando então todas as formas de as pessoas se devotarem. O *ebó* tem como premissa ser o “princípio do axé”, pois é através dele que o axé se fortalece e se distribui. O sentido de “fazer *ebó*” tem uma grande amplitude, porque ele faz parte de rituais que permitem o fortalecimento da vida espiritual, como também faz parte dos rituais que ajudam a afastar forças negativas, que trazem a instabilidade. São elementos que podem ser ofertados para Exu, eguns, e Odus e também para orixás e demais divindades, sempre com variadas finalidades (MAURÍCIO, 2018, p. 95).

No entanto, o *ebó* não é feito apenas para se pedir, mas para agradecer, para

limpezas espirituais, para fortalecimento entre nós e nossos orixás/*nikisis* é “uma ferramenta infalível de comunhão do homem com as divindades e com todos os moradores do *orum!*” (MAURÍCIO, 2018, p. 95). Tomando para si todas essas atribuições os “ebós epistemológicos” agem tanto no sentido de “retratação” com os ancestrais e antepassados, de giro e cruzo epistêmico, como limpeza dentro dos conceitos eurocêtricos, hegemônicos dentro da academia, os “ebós epistemológicos” se configuram como contra discursos coloniais. Luiz Rufino (2019) aponta:

O ebó epistemológico, como um saber praticado, opera no alargamento da noção de conhecimento; para isso, os seus efeitos reivindicam uma transformação radical no que tange às relações de saber/poder. Ainda, confronta a noção desencantada do paradigma científico moderno ocidental, buscando transformá-lo a partir de *cruzos* com outras esferas de saber. O ebó epistemológico impacta na transformação radical e necessária, por isso se caracteriza na ordem do feito (RUFINO, 2019, p. 88).

Por esses motivos (e por muitos outros) é necessário “despachar o carregio colonial”, bater um *paó* para se reconectar com o sagrado. A intenção em despachar o carregio deixado pela colonização não está na aniquilação dos saberes e resíduos dos *cruzos* com os saberes do ocidente, mas em “tirar” o peso daquilo que nos atrasa, que nos consome e nos afasta da nossa ancestralidade e de nós mesmos. Recordo-me de um poema de *Águas da Cabaça*, de Elizandra Souza (2012),

Afiando as facas

Curvarei o meu insulto ...

Aos pés da ignorância

Com a foice a fio ...

Corta e cega até os olhos ...

Oferenda de exílio de mulher africana ...

Como as folhas de cana

trazem melão nos troncos,

Afiando as facas e cortando o mal pela raiz! (p. 84).

O eu poético faz menção ao trabalho das mulheres no sistema escravagista, dos canaviais, e nos propõe a afirmos as facas, cortarmos não a cana, mas o mal, o carregio, o quebranto pela raiz, sendo esses a ignorância, o racismo, o preconceito e tantos outros adjetivos que acompanham e perseguem nosso povo. A foice é tida como simbologia de libertação “oferenda de exílio de mulher africana”, fazendo do instrumento de trabalho, forçado, um instrumento de luta e guerra. A foice é o rompimento, o grito, o *ilá* que rompe as gargantas das *mulheres-guerrilhas*.

O carregio colonial enquanto conceito não pode ser lido com os vícios fetichistas das mentalidades e métodos dominantes, mas com implicação política/epistemológica/afetiva nas infinitas práticas inventadas e

inventariadas em prol do bem viver. Nesse sentido, identificar as dimensões e operações do carregamento nos lança diante da emergência de despachá-lo. Em outras palavras, somos mobilizados a acessar no encanto, enquanto complexo de saberes e gramáticas diversas, ações que transgridam os parâmetros coloniais. O carregamento impresso como paradigma da dominação do ser/saber que afeta as múltiplas camadas das existências, desde as visíveis às sensíveis, revela a necessidade do vencimento da demanda moderna, feitiço monológico e castrador. Assim, não falamos de subversão de lógicas, mas da libertação das dicotomias e maniqueísmos (SIMAS; RUFINO, 2019, p. 22).

Os autores nos chamam atenção, também, para o encanto como ideologia do “bem viver”. O encantamento é o voltar-se às origens, sugar das raízes a seiva que ali sedimentou, é ter o sagrado como espelhamento e projeção/desejo para um futuro melhor. A política do “bem viver” tem suas raízes nas filosofias indígenas dos Andes, mas se espalharam para outras etnias da América Latina, a prática se baseia na coletividade, não é apenas um modo organizacional, mas são práticas de afeto, trocas e aprendizados. Tal qual a filosofia Ubuntu da África do Sul em que os saberes coletivos funcionam como práticas pedagógicas de todos os envolvidos – na tentativa do “bem viver”. Dois trechos da Carta das Mulheres Negras, que fizeram parte da marcha em Brasília/DF em 18/11/2015, explicam um pouco do que o povo negro acredita e quer como política do “bem viver”:

A sabedoria milenar que herdamos de nossas ancestrais se traduz na concepção do Bem Viver, que funda e constitui as novas concepções de gestão do coletivo e do individual; da natureza, política e da cultura, que estabelecem sentido e valor à nossa existência, calcados na utópica de viver e construir o mundo de todas (os) e para todas (os).
Na condição de protagonistas oferecemos ao Estado e a Sociedade brasileiros nossas experiências como forma de construirmos coletivamente uma outra dinâmica de vida e ação política, que só é possível por meio da superação do racismo, do sexismo e de todas as formas de discriminação, responsáveis pela negação da humanidade de mulheres e homens negros². (2015).

Neste grande *xirê* decolonial que nos *suleiam* (em oposição ao Norte) temos em comum o fio de aço ancestral, com o qual tecemos nossas escritas e teorias, em que temos tentado fazer delas (e com elas) maneiras de (re) existirmos, buscando nos que vieram antes, nos mitos, ritos, *itans*, *orikis* modos de “bem-vivermos”. O pesquisador Eduardo Oliveira denominou de *Epistemologia da Ancestralidade* em que argumenta a respeito do mal em se folclorizar as culturas africanas e afro-diaspóricas, configurando como descaracterização dentro de uma necessidade de dominação

² Disponível em: <https://www.geledes.org.br/carta-das-mulheres-negras-2015/>. Acesso em: 3 out. 2020.

colonial, ainda segundo ele:

Permanece no imaginário social e nas produções acadêmicas, certo consenso surdo de que o conhecimento mantém uma universalidade, que nos nossos tempos, ganha um ar constrangedor. Não o conhecimento em si, que se pulverizou, mas as condições para o pensamento (epistemologia) mantiveram-se unânimes. Prioris de que o conhecimento é uma atividade racional, de que a verdade, mesmo que não absoluta, é referência absoluta; de que a ciência explica e melhora o mundo, mantêm seu credo na epistême inaugurada pelos gregos. Não compreendo, neste artigo, epistême como conhecimento racional cravejado pela dinâmica civilizatória grega. Tampouco concebo epistemologia como um ramo da filosofia ocidental que se ocupa da questão do conhecimento (uma Teoria do Conhecimento). Não me interessa aqui a briga entre a tradição britânica e francesa em torno do termo. Concebo epistemologia, neste íterim, como a fonte de produção de signos e significados concernentes ao jogo de sedução que a cultura é capaz de promover.³ (OLIVEIRA).

Tal posicionamento de Oliveira nos atenta para o fato, também, de que o sujeito negro foi considerado como irracional, infantilizado, sendo, portanto, inconcebível para produção “intelectual” - esse imaginário, ou melhor dizendo, “carrego colonial”, infelizmente não está apagado em definitivo das psiques e dos cenários da/na diáspora negra. Não é a intenção desconsiderar saberes ocidentais, uma vez que esses fazem parte do repertório teórico da literatura brasileira. No entanto, considera-se importante preparar *ebós*, tomar *ebós* e despachar o “carrego colonial” e trazer para o centro das nossas pesquisas as tecnologias ancestrais que nos pertencem. Chamo para a gira Luiz Rufino (2019) que nos ensina:

O ebó epistemológico se constitui como prática/efeito de encantamento a partir do que vem a ser transformado nas operações de um fazer em cruzo. Assim, as operações de uma educação imantada no poder de Exu vêm a produzir mobilidade, transformação e possibilidades. Qualquer que seja a perspectiva de uma educação – modo produzido de sentir e praticar o mundo – que negue Exu é, em suma, uma perspectiva contrária ao movimento e à transformação (RUFINO, 2019, p. 43).

Sem Exu para dançar nos *cruzos* dos *espaços-ventres*, e Oxum para inundar os *ventres-psiques* o encantamento através das *psiques-gestacionais* não seria possível. Velejo nos mares revoltos e chamo os *corpos-flores* a *gingar* a partilhar das enegrecidas *epistemologias-líricas* que vou dedilhando aqui.

³ Disponível em: <https://docplayer.com.br/20863033-Epistemologia-da-ancestralidade.html>. Acesso em: 20 fev 2021.

5 ESPAÇOS-VENTRES COMO NOÇÃO ESTRATÉGICA DE MATRIPOTÊNCIA

FERTILIDADE

Estou na idade florida
 Desejando parir novas ideias
 A barriga cheia de rimas
 Doces lágrimas e amargos sorrisos
 Instabilidade no destino
 Lavando as escadarias do amanhã
 Intuindo histórias inventadas
 Traçando rabiscos do permanente
 Reescrevendo o tal de ontem
 Esculpindo a minha identidade
 Fertilizando novas sementes. (SOUZA, 2012, p. 17).

Espaços-ventres nasce como uma possibilidade epistemológica de crítica literária afro-diaspórica, tendo como âncoras práxis decoloniais e descoloniais, na tentativa de desaguar novas rotas de fuga, dentro do campo dos estudos literários. A noção estratégica que proponho inscreve inter-relações e cosmopercepções do fazer literário e artístico de mulheres negras na/da/em e em diáspora. Nessa perspectiva, o conceito articula temporalidades não lineares marcadas em uma encruzilhada espacial, em que a literatura se torna uma rota – dentro do processo de devir ancestral. Tendo seus *modos operandi*, de acesso, o intergeracional e transgeracional do sujeito, que guarda em sua psique as tecnologias e os saberes ancestrais. Cuja transmissão psíquica é inscrita nos *espaços-ventres* e se manifesta como devir criativo na obra literária.

Espaços-ventres é também um conceito operando no campo da cicatrização, trazendo como tentativa a cura, e possível desprendimento dos conceitos eurocêntricos, falocêntricos, sexistas, e pouco experienciados no que tange à ancestralidade afro-diaspórica e afro-feminina, na literatura e nas interartes, de maneira geral. Conceição Evaristo (2005) pontua:

Assenhorando-se “da pena”, do objeto representativo do poder falocêntrico branco, as escritoras negras buscam inscrever no corpus literário brasileiro imagens de autorrepresentação. Criam, então, uma literatura em que o corpo-mulher-negra deixa de ser o “outro” como objeto a ser descrito, para se impor como sujeito-mulher-negra que se descreve, a partir de uma subjetividade própria experimentada como mulher negra na sociedade brasileira. Pode-se dizer que o literário das mulheres negras, para além de um sentido estético, busca semantizar um outro movimento que abriga todas as nossas lutas. Toma-se o lugar de escrita, como direito, assim como se toma o lugar da vida (EVARISTO, 2005, p. 54).

As escritas literárias, negras, são “afro-grafias” gestadas contra o colonialismo e o racismo, essas procuram fazer o caminho de volta, pelas várias *encruzilhadas-*

líricas. Este movimento contra o colonialismo é caracterizado por Quijano (1992) como “descolonização epistemológica”, posteriormente Walter Mignolo (2010) postulou como “desobediência epistêmica”. No embalo de desobediência e descolonização é que procuro tecer um elo entre as palavras e as águas perfumadas de Oxum, das *iyabás* e *iyás*. Almejei, também, com esta tese realizar um modo de me (re) encontrar, por isso fui adentrando em mim e buscando no meu ventre e na minha psique os saberes que guardo, desde muito antes de nascer. Então fui desabrochando, do meu corpo nasceram *flores-úmidas* e nestas páginas decidi escrever, molhando as linhas com uma autoetnografia do *self* com seu ancestral.

Na diáspora, forçada, os africanos e afrodescendentes precisaram constru-ir uma colcha de retalhos, com inúmeras identidades negras, a partir dos resquícios de memórias individuais e coletivas de seus sujeitos – procuraram (procuram) engendrar alternativas marcadas pela recusa do etnocentrismo. Esta colcha de retalhos só foi possível, porque nosso povo não acredita na morte como fim. O ciclo vital recomeça, nós continuamos, por isso no processo diaspórico fomos/vamos (re) elaborando caminhos e nos reinventando nos/pelos *espaços-ventres*. Segundo Luiz Simas e Luiz Rufino (2019): “Em muitas tradições vindas das Áfricas conta-se que o avô e avó são a mesma pessoa que os netos. Dessa forma, a imantação do ciclo da vida está naquilo que se passa a diante, fazendo o giro completo em torno da roda, cruzando os quatro cantos da linha da Kalunga” (p. 85).

O que se percebe é uma configuração de *corpos-mentes* de muita resiliência e persistência, para manterem vivas as memórias, ou o que “sobrou” delas. A teórica Luiza Lobo (1993) define como escrita de resistência o fato dela [a escrita] ter surgido “quando o negro passa de objeto dessa literatura e cria sua própria história [...] quando o negro deixa de ser tema para autores brancos e passa a criar sua própria escritura” (p. 222). Sendo assim, tanto Conceição Evaristo, quanto as muitas autoras da diáspora negra fixam-se a partir deste lugar, de escreverem desde dentro, trazendo à gira suas “escrevivências”.

Por tratar aqui de espacialidades, não podemos nos esquecer, como mencionado acima, da “inclusão simbólica” (COLLINS, 2019) no âmbito acadêmico, em que a “inclusão” dos textos e trabalhos de mulheres negras são bem-vindos na Academia, porém a mulher negra em si não. Collins salienta que a supressão das ideias das mulheres negras na academia não significa de modo algum que as mulheres negras não fizeram/têm feito teoria. Acrescenta ainda que o cancelamento

dos saberes subjugados pela academia tradicional estimula o ativismo, e a elaboração de saberes interseccionais (raça, classe, gênero), bem como a transmissão desses. Temos um falso espaço cedido à mulher negra, existe uma performance branca, ocidentalizada, a qual usa nossas vozes como instrumento de trabalho em sala de aula, por exemplo, propagando, assim, resquícios do sistema colonial, em que ainda somos a força/base do trabalho do opressor. Essa mirada ao nosso corpo material e imaterial é o demonstrativo que a conta colonial ainda perdura arduamente no campo acadêmico, no sociocultural, político, literário etc. Complementando, em Grada Kilomba (2019) encontramos o seguinte raciocínio:

Por conta dessa falta de ideologia, argumenta Heidi Safia Mirza (1997), as mulheres *negras* habitam um espaço vazio, um espaço que sobrepõe às margens da “raça” e do gênero, o chamado “terceiro espaço”. Habitamos uma espécie de vácuo, de apagamento e contradição “sustentado pela polarização do mundo em *negros* de um lado e mulheres de outro” (Mirza, 1997, p.4). Nós no meio. Este é, de fato um sério dilema teórico, em que os conceitos de “raça” e gênero” se fundem estreitamente em um só. Tais narrativas separadas mantêm a invisibilidade das mulheres *negras* nos debates acadêmicos e políticos (KILOMBA, 2019, p. 98).

De acordo com Achille Mbembe (2014) uma das vertentes da “razão negra” é romper com a submissão que carrega ao mesmo tempo em que a escrita da “razão negra” tem por finalidade “evocar, salvar, ativar e reatualizar”, bem como procura pela verdade dita não mais a partir do que está fora de si, mas em seu próprio território. Para Denise Carrascosa (2014):

Essa instância mínima e invisível de inflexão é aquela com que desejo lidar sob o epíteto de “con(tra)temporâneo”: uma linha de força de certas práticas que, para além de lidarem com a simultaneidade da tríade entre aquilo que está no próprio tempo, contra e a seu favor, sub-repticiamente fazem exceder aquele traço contrário, tensionador, deslocador das margens do pensamento, das representações e das produções cotidianas (CARRASCOSA, 2014, p. 120).

No campo da literatura, as representações dos “subalternos”, “periféricos” têm se territorializado não somente como uma temática, mas como uma maneira de desaguar visões de mundo, que revelam não apenas uma História forjada, equivocada e estereotipada, mas, sobretudo as doloridas relações de exclusão que existem na esfera social, cultural, política, econômica, religiosa e literária. A população negra é predominantemente marcada por distorções e implicações, dentre essas encontramos a descredibilização e demonização das religiões com matriz africana, deliberando grande racismo religioso.

Silvio Almeida (2018) em *O que é racismo estrutural* explica que: “o racismo é

uma decorrência da própria estrutura social” tratado em todas as instâncias não como uma “patologia social”, nem como um “desarranjo institucional”, mas uma normalidade em todas as instâncias: econômicas, políticas, jurídicas, familiares etc. O autor nos atenta, ainda, que a reprodução do racismo nestas instâncias ocorre de maneira sistêmica “O que queremos enfatizar do ponto de vista teórico é que o racismo, como processo histórico e político, cria as condições sociais para que, direta ou indiretamente, grupos racialmente identificados sejam discriminados de forma sistemática” (p. 39). Para Nha Dove (1998) o:

[...] comportamento racista, estrutura social, e ideologia enraizados no caráter da experiência patriarcal européia estabelece o trabalho de base para a compreensão de sua importância para a construção da supremacia branca. A capacidade de conquistar o mundo (do século 15) e aniquilar centenas de milhões de seres humanos e, em seguida, justificar essa conquista com a noção de que alguns membros da humanidade são inferiores e, portanto, dispensáveis requer uma orientação cultural particular, que foi bastante fora da experiência e prática da África matriarcal. Neste sentido, a racialização violentamente imposta do mundo pode ser vista como uma invenção europeia que é, essencialmente, culturalmente patriarcal e geneticamente influenciada na origem (DOVE, 1998, p. 13).

Desse modo, entende-se que o racismo estrutural, infelizmente, vem sendo instaurado na psique do sujeito, se espalhando para todas as outras malhas que compõem a sociedade, se desdobrando de maneiras distintas em cada instância. Por isso, em alguns casos o sujeito que comete o racismo o faz de maneira tão velada que o inconsciente e o consciente do sujeito se embaralham, dando uma sensação de dúvida da realidade e/ou dos fatos. Surgindo em várias situações a pergunta: é racismo? Esse “sutil” jeito de ataque à pessoa negra também é uma estratégia de permanência do racismo estrutural e sistêmico (tomado neste momento como todos os tipos de organizações). Neste sentido, lanço outra pergunta, se o racismo e os traumas são sistêmicos, inter e transgeracionais: como tentar desarticular ou mesmo enfraquecer as consequências desses?

A literatura possui especificidades como modos de representação com os quais quem faz, vê e lê se reconhece, por isso, a grande relevância da escrita de autoria feminina, negra, ser pensada a partir do lugar de fala de mulheres que possuem ferramentas ancestrais para outras elaborações epistêmicas. Nos textos de “afrografias” aparecem os grilhões da escravidão, a partir de uma perspectiva desde dentro – porque o trauma é remanescente, se alojou. Compreendo que a literatura negra não escreve apenas pelo viés do trauma, mas como psicanalista também não posso deixar

de observar que o trauma está cartografado nos *corpos-mentes* dos sujeitos negros, o que de alguma forma tende a aparecer em algum marcador dentro do texto. Avalio que a escrita literária é uma rota de fuga/cura, ou seja, há necessidade de inscrição para um melhor viver, tendo a arte como ponte de acesso aos saberes ancestrais curativos. Quando a mulher negra grafa a partir do seu *locus* enunciativo ela movimenta os princípios ancestrais das trocas, das vivências, gerando narrativas contra coloniais dentro dos *espaços-ventres*, criando, assim, textos performáticos – deslocando paradigmas, aproximando vivos e mortos. Por este viés que a performance é entendida aqui, como um bailar de Oxum ao dançar seu *ijexá*, marcado com passos firmes, em uma dança seduzente e estratégica, fluindo, assim, no *espaço-tempo*.

A performance no texto negro diaspórico possui seu bailar próprio que transparece e se projeta para além da escrita, com isso cria-se uma dinâmica textual, estética e simbólica, performada pelo bailar linguístico, temático, espacial – produzido em uma escrita desde dentro. Considero, também, o processo de devir ancestral um desencadeamento performático, os saberes e/ou tecnologias ancestrais vêm ao sujeito por caminhos da psique, muitas vezes viajam gerações e mais gerações para se (re) elaborarem na escrita. Dessa maneira, temos uma estrutura de movimento, reconstrução, desconstrução, vai e vem... dentro do *oroboro-mnemônico*. Na literatura isso ocorre quando algo do traumático é contado – a escrita possibilita outra (re) elaboração, e ao trazer na escrita a energia é em parte dissipada, bem como o trauma pode ganhar outras rotas. Rememorar, narrar, (re) elaborar tudo ocorre em um movimento tão cíclico e movediço que o texto se faz espaço performático de re-*Orí-gestão*.

Tais estratégias, performáticas, abarcam em seus *espaços-ventres* literários a tessitura identitária, dando volta no *oroboro-mnemônico* a fim de produzirem resistências, lugares de fala e de escuta, trocas, curas e rememorações de raízes ancestrais profundas. A cultura hegemônica nos aprisiona em “caixinhas”, nos categoriza, entretanto, todas essas denominações e espaços que ocupamos, mesmo nas frestas, se encontram e ecoam nos/pelos *espaços-ventres*. Por isso, pensar *espaços-ventres* parte da ideia do não reconhecimento, do silenciamento, da exclusão, subjugação, mas que caminha junto aos lugares encontrados, às frestas em que as produções de saberes e das interartes, por parte dos povos negros da diáspora, são realizadas. Na obra *Teorias do Espaço Literário*, Luis Alberto Brandão

(2013) a respeito da historiografia do espaço salienta:

Paralelamente à historiografia do espaço desenvolvida segundo sua natureza empírica ou perceptiva, é de grande relevância a perspectiva que salienta as transformações históricas do conceito espaço. Tal “historiografia epistemológica do espaço” depende de que se reconheça que a categoria (espaço atua como elemento importante em vários campos de conhecimento. É mais adequado, pois, afirmar que o espaço possui distintas histórias, dependendo do campo que se enfoca, mesmo que frequentemente haja cruzamentos entre campos e, como consequência, interseções das histórias, o que demanda uma abordagem transdisciplinar (BRANDÃO, 2013, p. 20).

Lançando mão de outras teorias/visões sobre o espaço escolho um conceito da obra *Ideias para adiar o fim do mundo*, de Ailton Krenak (2019), a epistemologia de se “suspender o céu”. Após narrar sobre Eduardo Viveiros de Castro (2012) e a perspectiva amazônica em que os humanos não são os únicos a pensarem em uma ótica da existência. Krenak (2019) nos ensina o seguinte:

Cantar, dançar e viver a experiência mágica de suspender o céu é comum em muitas tradições. Suspender o céu é ampliar o nosso horizonte; não o horizonte prospectivo, mas um existencial. É enriquecer as nossas subjetividades, que é a matéria que este tempo que nós vivemos quer consumir. Se existe uma ânsia por consumir a natureza, existe também uma por consumir subjetividades – as nossas subjetividades. Então vamos vivê-las com a liberdade que fomos capazes de inventar, não botar ela no mercado (KRENAK, 2019 p. 32).

“Suspender o céu” é olhar para além, é ampliar os horizontes de entendimento e perspectivas, pois, tudo está interligado, nada está desassociado, existe um campo de (in)formação, um campo de energia e conexão de todos seres do universo, não só dos humanos. Ainda mergulhando em outras fontes temos a teórica Leda Maria Martins (1997/2021), já mencionada aqui outras vezes, a pesquisadora trabalha o conceito de “tempo espiralar”, se baseando nas vivências africanas e afro-diaspóricas em que vivos e mortos se conectam/convivem/comunicam dentro de um *espaço-tempo* espiralar. Humanos, não humanos, seres encantados todos estão in-terligados, conectados dentro do *espaço-tempo* espiralar, o qual pode ser entendido como um dos dínamos de movimentação dentro dos *espaços-ventres*. Gera-se um campo de energia, ou seja, um espaço de comunicação e interação que se abre, também, entre vivos e mortos, mas que também ocorre na escrita literária de devir ancestral. De acordo ainda com a teórica: “Essa percepção cósmica e filosófica entrelaça, no mesmo circuito de significância, o tempo, a ancestralidade e a morte. A primazia do movimento ancestral, fonte de inspiração, matiza as curvas de uma temporalidade espiralada, na qual os eventos, desvestidos de uma cronologia linear, estão em

processo de uma perene transformação” (MARTINS, 2002, p. 84).

Não irei discutir, nesta tese, as diferenças que espaço e lugar possam adquirir, irei considerar lugar e espaço como categorias de espacialidades – sendo a espacialidade uma categoria ampla, que abarca também o “não espaço/não lugar”. Ao longo do texto vocês verão que essas nomenclaturas também não conseguem abarcar as produções negro-diaspóricas. De acordo com Simas e Rufino (2019): “Lugares são espaços de disputa na construção de memórias, culturas, formas peculiares de se experimentar a vida e abordar o mundo” (p. 81). Para tal, gostaria de acrescentar que *espaços-ventres*, aqui, será sinalizado pelo hífen, como marcador contrário ao espaço do “vazio”, tal marcador é entendido como ponte – haste, encruza, algo que pode estar camuflado na psique e/ou no *espaço-tempo*, todavia pode ser trazido à escrita pelo devir e (re) elaborado. O hífen, ainda, pode ser a fissura, podendo ser obtido por vários arranjos e rearranjos da psique. O hífen também é o espaço da “falta”, do não sentir-se incluído (em contraposição ao vazio). Na psicanálise Freudiana essa (e) “falha/falta/espaço” é conceituada/o como recalque, cuja principal função é a fuga do desprazer e/ou de lembranças traumáticas, uma espécie de pulsão que “despista” o Ego/Eu das recordações indesejadas. Mas sendo o inconsciente (a psique num todo) um lugar movediço, nem sempre o que foi recalcado permanece oculto, por isso afirmo que pelo devir é possível o trauma vir à tona e ganhar na escrita (re) elaborações.

Nesse sentido, a escrita de mulheres negras, da/na/em diáspora, ocorre como um devir dos diversos rearranjos traumáticos ocasionados pelo sistema colonial, mas que também vem carregada de conexões, memórias com seus antepassados e seus povos originários – estando consciente ou não desses processos. A escrita literária, dessa forma, é o desabrochar do que está recalcado, fissurado na *mente-corpo*, porém mesmo com o recalque, os rearranjos e a repetição dos traumas, esses podem ser desemaranhados, porque a escrita pode possibilitar uma re-*Orí*-entação psíquica.

Entendendo o emaranhamento, dentro da terapia sistêmica, como uma espécie de emaranhamento quântico. O emaranhamento quântico, ou entrelaçamento quântico, é um fenômeno na mecânica quântica em que dois (ou mais) objetos estão interligados de tal modo que um não pode ser descrito sem que a contraparte (o outro) seja mencionada. Na constelação sistêmica essa junção/conexão é tida como uma “disfunção” do sistema – ou seja, um conflito, uma situação complexa e difícil dentro do sistema familiar que está emaranhado, “embolado”, entrelaçado. Sendo assim,

gerações após gerações podem apresentar na vida tais emaranhados e/ou desajustes, passados pelo inter e transgeracional, desencadeando, muitas vezes, em sintomas (adoecimentos) na vida do sujeito. Tais traumas/emaranhados biográficos e/ou sistêmicos, reverberam de maneira sistêmica, inter e transgeracional, perpassando através do psíquico ao campo literário pelos/nos *espaços-ventres*, em que *espaços-ventres* desaguam em tudo o que tange ser negro da/na diáspora e em todos os espaços que desses se desdobram, tecendo assim um texto performático, projetando *balanços-líricos* e movediços.

Neste sentido, pode-se compreender o porquê de Exu ser demonizado ao chegar no ocidente. No livro *Pedagogia das encruzilhadas*, o teórico Luiz Rufino (2019) nos orienta:

Na relação com o empreendimento colonial, seja nas Américas ou em África, Exu é lançado a inúmeras violências, formas de regulação, castração e desencante. É em meio às suas travessias, *cruzos* e reinvenções que ele se destaca como uma potência resiliente e transgressora. Na diáspora, Exu é a potência que se reinventa a partir dos cacos despedaçados. Senhor das gingas, dribles e esquivas, absorve os golpes sofridos e os refaz como acúmulo da força vital, engole tudo que há e vomita de maneira transformadora. As múltiplas de Exu, mais, do que as violências sofridas no trânsito, o enigmatizam como um poema encantado que versa acerca das possibilidades de invenção nas frestas contrariando a escassez (RUFINO, 2019, p. 77).

Exu é a potência que nos *Orí-enta*, é a encruzilhada, a própria performance-poética, pois é nele/com ele/dele que inúmeras possibilidades desabroçam, os trânsitos, os *cruzos* - se fazem no hífen, não como interdito, mas como possibilidades de trocas, e transbordam para além dele, porque a escrita afro-feminina é aquosa. Exu é a mistura, o enigma, o falo nunca silenciado. Exu é o mercado, e como nos ensinam as sabedorias de terreiros não se vai ao mercado barganhar sem ter nada para trocar, pois as trocas de Exu precisam ser justas. *Espaços-ventres* é local de Exu – este é quem anuncia, quem realiza os atravessamentos, quem faz bailar as palavras e as projeta para o mundo em uma performance *exúnica-lírica*. Exu é a boca do mundo reverberando suas *grafias-exúnicas*, nas *águas-rotas* da literatura, as quais podem ser ecoadas em, e, para espaços diversos, porque Exu é o *sopro-grito* da comunicação, na qual mesmo “abafado”, pelos opressores, vem ressoando desde os porões do navio, se fazendo chegar aos ouvidos apenas de quem deve ouvir. A comunicação flutua, mas também permanece, ela é como as águas de Oxum que no balanço com o dia-a-dia vai moldando as pedras no seu percurso, e de repente inundando tudo.

Exu também é o espaço de atrito, por isso também o hífen, como diz o ditado africano “Exu faz o erro virar acerto”. Não existe desordem para Exu. Exu está ali no meio, na encruzilhada, à espreita. O espaço de atrito entre as práxis ocidentais e práxis ancestrais africanas abriu fissuras, lugares de rachaduras diversas: ora superficiais, ora profundas - o que Homi Bhabha (2002) conceituou como “embate cultural”, em que tal embate não proporciona trocas justas, obviamente por haver um desfavorecimento aos sujeitos negros. A diáspora é lugar dos diversos *cruzos* e Exu nos auxilia na concepção de *corpo-cruzo*, corpo em movimento é expressão da fala, que se apresenta na literatura como o *grito-exúnico*, *grito-poético*, *grito-giro*, *cruzo-performático*, *bailado-exúnico* e muitas outras epistemes ditas/dançadas/anunciadas por Exu.

O pesquisador Roland Walter (2018) também compreende o espaço da diáspora negra como encruzilhada, composto por “[...] diversos lugares e comunidades heterogêneos: uma encruzilhada mediada por uma transcultura heterotópica onde existem lares e desabrigos entre lugares e mares. Viver nessa encruzilhada fronteiriça/diaspórica/transnacional/transcultural, portanto, envolve negociações através de um território fissurado” (WALTER, 2008, p. 42). Essas fissuras provocadas dentro do espaço tomado pela hegemonia foram se espalhando desde o período colonial, e (re) elaborando ao longo do tempo – Achille Mbembe (2014) comenta que a ideia de raça “continua a produzir mutilação, porque originalmente, é e será sempre em nome do qual se operam fissuras na sociedade” (p. 71) cuja presença do negro é contestada pelos sistemas ocidentalizados, em que aquele é tido como excedente. Recorrendo a Leda Maria Martins (1997) o termo encruzilhada é um operador conceitual, que nos permite analisar os trânsitos epistêmicos e sistêmicos nos processos inter e transculturais, os quais dialogam e confrontam em diversos pontos. Ainda para a teórica a encruzilhada é:

[...] *locus*, tangencial, é aqui assinalada como instância simbólica e metonímica, da qual se processam vias diversas de elaborações discursivas, motivadas pelos próprios discursos que a coabitam. [...]. Operadora de linguagens e de discursos, a encruzilhada, como um lugar terceiro, é geratriz de produção sógnica diversificada e, portanto, de sentidos. [...]. Nessa concepção de encruzilhada discursiva destaca-se, ainda, sua natureza móvel e deslizante, no movimento da cultura e dos saberes ali instituídos (MARTINS, 1997, p. 29).

Exu é quem auxilia na encruzilhada dos saberes, nos processos de transições, não à toa que ao demonizar Exu tiram de nós a credibilidade do discurso e nos

colocam em um *ethos* de selvagens. Nossa fala é invalidada, despotencializada, mas por mais que tentaram/tentam nos calar/invalidar, nossos corpos continuavam a ser receptáculos e transmissores de memórias e saberes dos mais diversos, no *corpo-mente* as memórias se inscrevem a tal ponto que, mesmo a psique estando fraturada, os rastros mnemônicos são transmitidos e fazem do *corpo-mente locus* enunciativo. Para Leda Maria Martins (2021), ainda:

Na concepção filosófica de muitas culturas africanas e afro-brasileiras, assim como nas religiões ali referenciadas, a encruzilhada é o lugar sagrado das intermediações entre sistemas e instâncias de conhecimento diversos, sendo frequentemente traduzida por um cosmograma que aponta para o movimento circular do cosmo e do espírito humano que gravitam na circunferência de suas linhas de interseção. É assim, como pensamento e ação, *locus* de desafios e reviravoltas; compreensão e dispersão, espacialidade icônica que cartografa os inúmeros e diversos movimentos de recriação, imprevisto e assentamento das manifestações culturais e sociais, entre elas as estéticas e também as políticas, em seu sentido e espectro amplos (MARTINS, 2021, p. 51).

Para auxiliar neste pensamento, escolho um poema Lubi Prates (2017). Afirmei na introdução que os poemas ao longo da tese funcionam como epistemes líricas, e ratifico que fazem parte do meu próprio desaguar na escrita, vou tecendo memórias ao mesmo tempo em que vou construindo teorias, para mim este processo corre como as águas da cachoeira, seguindo seu curso natural.

é nas minhas costas
que eu guardo a história
do antes
do depois

uma memória preservada
para além de artifícios tecnológicos
no código genético
que me determinou e determinará
negra:

é nas minhas costas
que eu guardo a história
do antes silenciado
do depois traçado no agora.

é nas minhas costas
que eu guardo a história
do antes: o encurvamento
os açoites destruindo o silêncio
é nas minhas costas
que o rasgo abre sangra cicatriza,
mas permanece.

é nas minhas costas
que eu guardo a história
do depois: este ousar erguer-se
um edifício que se constrói

a partir de escombros. (PRATES, 2017, p. 43-44).

Nos versos de Prates (2017) “é nas minhas costas/que eu guardo a história/do antes silenciado/do depois traçado no agora”, nota-se o corpo marcado, em que se inscreve a História e as histórias, este verso faz referência também ao provérbio africano que escolhi para iniciar esta tese “Exu matou um pássaro ontem, com uma pedra que arremessou hoje”. Diante disso, sendo a construção do texto literário aquele que causa efeitos de ir e vir, ordenar e desordenar – o texto negro diaspórico, feminino, causa a inversão da ordem axiológica canônica, em que a mulher negra deixa (tenta) de ser objeto de fala, para se tornar corpo de fala e que fala. O giro do corpo negro e das falas negras atuantes como narrativas contra coloniais, promovem uma performance negra, única, em que os corpos negros-femininos se tornam *locus* epistêmicos ancestrais, caracterizados por uma performance *exúnica* e *oxúnica*. Tenciono sobre a espaços e performance *exúnica* e *oxúnica* pensando em movimentos e ventres, ou seja, *espaços-ventres* é uma categoria de performance que *ginga* nas *danças-líricas* de Exu e Oxum. Acrescento sobre a performance *exúnica* uma fala de Luiz Rufino (2019):

No que tange às dimensões do corpo, a pedagogia montada por Exu busca o seu encanto como suporte nas memórias e saberes a partir da perspectiva lançada pelo conceito de incorporação. A incorporação credibiliza os saberes praticados, os saberes em performance, parte do pressuposto de que todo saber, para se manifestar precisa de um corpo físico. O suporte físico – corpo humano ou outra materialidade – é incorporado por um efeito, um poder que o “monta” (RUFINO, 2019, p. 140).

Sinalizo que mesmo as tentativas opressoras de nos silenciarem, não conseguiram, até certo ponto – porque infelizmente muitas vezes tivemos/temos nossos saberes desvalidados em inúmeros espaços, bem como nossas tecnologias ancestrais descredibilizadas. No entanto, a negativa ao direito de fala não impediu o sujeito artístico de expressar, bem como o corpo negro de se cartografar contra seu próprio apagamento. Contudo não podemos nos esquecer das fissuras que estes *corpos-mentes* carregam, das “não” lembranças, dos apagamentos e silenciamentos. De acordo com Trachtenberg (2001|):

[...] as palavras não ditas, as lágrimas não derramadas, as cenas não lembradas são “engolidas e postas em conserva”. Esse luto indizível instala no interior dos sujeitos uma sepultura secreta, dando origem a uma fumaça, onde repousa, de uma forma viva, o correlato objetual da perda. Cria-se um mundo fantástico, inconsciente, que possui uma vida separada e oculta (TRACHTENBERG, 2001, p. 48).

No Brasil, a história de traumas e silenciamentos surge concomitantemente à formação identitária dos sujeitos afro-brasileiros, isso, consequentemente, desencadeia em sintomas emocionais específicos, ocasionados pela conjectura escravagista e pós. Desse jeito, vários mitos familiares se formam a partir daí, entendendo o mito como uma particularidade do coletivo e individual, uma parcela de história inter e transgeracional dessas famílias que lidam com o trauma do racismo estrutural infiltrado em seus sistemas. Heranças étnico-raciais mescladas aos saberes dos que vieram antes de nós fazem parte das elaborações psíquica desses sujeitos, ocasionando em sintomatologias, patologias e processos de adoecimentos. Lembrando que o sintoma para a visão sistêmica seria como a manifestação da “doença”, no entanto considera-se sintoma, pois funciona como um marcador que se apresenta no presente, acerca de uma situação relacionada um fato do passado envolvendo um indivíduo (um antepassado), ou um grupo.

Muitos mitos/histórias familiares ao serem silenciadas, cumprem uma dialética, entre o dito e não dito, dentro do campo familiar – uma vez que se tornam dores. Este processo entre o que falar e que não falar representa um entrave psíquico e cria lacunas nos sistemas familiares. Reimey Chagas (2014) em *A união faz a força: expressões do mito familiar em famílias negras*, nos afirma que: “Portadoras de uma história social distinta de qualquer outro grupo étnico no contexto brasileiro, as famílias negras defensivamente tenderam a “lacrar o passado” como estratégia de sobrevivência ante os sofrimentos e dores que configuram sua transgeracionalidade” (p. 102). Assim, os traumas causados pela escravidão (biográficos ou não) reconfiguram a psique para uma psique de fissuras e fraturas, em que a memória “falha” se (re) elabora, por isso também o hífen de *espaços-ventres*, em que o hífen funciona como um campo de (in)formações, recalcadas, campo cujos desdobramentos e, consequentemente, os sintomas, depende de cada sujeito e de cada processo sistêmico.

Acredito que a literatura é um caminho em que existe possibilidade de cicatrização e cura, pois, ao escrever, os traumas podem vir à tona e desemaranharem. Ou ainda, com a escrita esses podem ganhar outros significados – também podem adquirir processos de descobrimentos acerca da História e história (sistêmica e transgeracional) ao acessarem campos (in)formativos, essenciais aos processos de cicatrização e cura, porque lá estão os saberes ancestrais, legítimos à reconstrução do sujeito. Ao tomar para si partículas dessas tecnologias ancestrais o

sujeito pode “recompor-se”, em partes, conectar-se com o que estava recalcado – para isso é necessária uma ponte, o hífen. Afirmando que a ancestralidade e os saberes dos mais velhos são bases firmes para tentativas de autorreconhecimento e autocuidado, é como ir à fonte para beber água limpa. Portanto, faz-se necessário discutirmos um pouco sobre corpo, em *Nós – 20 poemas e uma Oferenda*, de Neide Almeida (2018) encontramos:

Corpo

Meu corpo é um campo de solo revolto
sob pés guiados por tambores.
meu corpo é um campo aberto,
arena de muitas disputas.

Meu corpo é um campo sagrado
habitado por ritos
de vida e de morte.

Meu corpo é um campo marcado
pelo movimento das águas
pela força dos ventos.

Meu corpo é um campo
de silenciosas batalhas
atravessado por rios sinuosos
alimentado por incontidas raízes.

Meu corpo é um campo ocupado
por séculos de rebeldia
por cantos de liberdade. (ALMEIDA, 2018, p. 34).

Tudo no corpo negro é lugar de fala, o corpo negro é enunciativo, porque traz em si os ritos, os mitos, os sons dos que já se foram e dos que estão por vir. O corpo negro é por si performático, ele traz na psique o balanço das águas amnióticas do *ijexá* de Oxum. O corpo negro sempre precisou se territorializar como corpo de luta, na diáspora. Por isso não é apolítico, principalmente se pensarmos sob a óptica das políticas de aniquilação do sujeito negro e principalmente da mulher negra, desde sempre. Ao trazer para a escrita literária o traço mítico-místico, as mulheres negras buscam em suas pisques estratégias de autorrecuperação (hooks, 2019). Sendo assim, as *gingas* de ficcionalização literária são necessárias para manterem o elo do/a escritor/a com os ancestrais: referências a rituais, orixás, aos seres encantados, antepassados, às línguas africanas, músicas, comidas etc produzindo o que Leda Maria Martins (2003) chamou de “complementariedade necessária”:

A África, em toda a sua diversidade, imprime seus arabescos e estilos sobre os apagamentos incompletos resultantes das diásporas, inscrevendo-se palimpsestos que, por inúmeros processos de cognição, asserção e metamorfose, formal e conceitual, transcriam e performam sua presença nas

Américas. As artes e os constructos culturais matizados pelos saberes africanos ostensivamente nos revelam engenhosos e áduos meios de sobrevivência desses vestígios (MARTINS, 2003, p. 67).

A partir dessa perspectiva, entende-se que a “complementariedade necessária” é uma rota/estratégia na qual a psique faz uso conscientemente ou inconscientemente, como forma de reavivamento da memória social e coletiva, bem como promove uma ressignificação dos elementos que compõe a escrita canônica e as epistemologias ocidentalizadas. Sendo a palavra uma portadora de axé, e o corpo negro composto de encantamentos diversos, ambos recriam, gestam e grafam no texto e no espaço tessituras performáticas de “complementariedades necessárias”, as quais vão preenchendo as lacunas, as fissuras e as fraturas psíquicas. Ainda de acordo com Leda Maria Martins (2021):

[...] a ontologia na concepção ancestral africana inclui, no mesmo circuito fenomenológico, as divindades, a natureza cósmica, a fauna, a flora, os elementos físicos, os mortos, os vivos e os que ainda vão nascer, concebidos como anéis de uma complementariedade necessária, em contínuo processo de transformação e de devir. Essa percepção cósmica e filosófica entrelaça, no mesmo circuito de significância, o tempo, a ancestralidade e a morte (MARTINS, 2021, p. 65).

Parte dessa tese tem como pressuposto que a literatura negro-diaspórica é um devir ancestral, de maneira alguma quero dizer que a literatura negro-diaspórica é um texto de cunho de psicografia, e que todos/as os/as autores/as irão escrever a partir deste devir, mas afirmo que todos/as autores/as possuem possibilidade de acesso ao ancestral e às memórias ancestrais pela escrita literária (pelas *psiques-gestacionais*). Os *espaços-ventres* são lugares de fraturas, mas também de cura – por possibilitarem parte da recuperação e reconexão ancestral, sendo esse grande repositório de (in)formações necessárias para cicatrizações diversas. Esses são locais férteis, apesar das (in)formações terem sido fraturadas, contudo os saberes ancestrais não foram – o que fraturou foi a psique do sujeito.

Saliento que a cura, aqui, não é vista no sentido de refazimento, impossível a reparação de tantas atrocidades, no entanto menciono a cura no sentido de maior conexão com nossos ancestrais, antepassados, com nossas histórias e certo apaziguamento dos emaranhados sistêmicos. Tal cura está associada também a viver melhor e mais conectado ao que é nosso por direito, nesse sentido a literatura funciona como *ebó* curativo. Dessa maneira, lembro-me de Graça Graúna (2017) que teoriza, também, sobre espaço e tempo através da poesia:

Ao escrever, dou conta da

ancestralidade, do caminho de volta, do meu lugar no mundo⁴. (GRAÚNA, 2017, s/p).

Como bem expressa a poeta é na ancestralidade, no “caminho de volta” que é possível acessar e se re-*Orí*-gestar. Sendo a escrita literária essa possibilidade de (re) encontro com os antepassados, desse modo precisamos nos valer das mandigas, das rezas, dos encantamentos – tudo que nos auxilie nos processos curativos. Neste “caminho de volta”, lugar em que o ocidente cartesiano dificilmente alcança, estão os guardados mais secretos, coisas que de geração em geração, ou de grupos em grupos, nossos ancestrais foram/precisaram ir escondendo. Sendo assim, chego a outro ponto importante dessa epistemologia, por que ventres? Pois, como irei abordar neste e nos próximos capítulos, todos temos partículas do feminino que nos re-*Orí*-gestam, essas ficam localizadas dentro dos *espaços-ventres* e nos *ventres-psiques*. *Espaços-ventres* é a representação do povo negro da/na/em diáspora, é um local de acolhimento para os males do racismo, é lugar de escuta para os séculos de “silenciamento”, é o local curativo para os traumas diversos. Bem como é local de expressões artísticas diversas em que Exu opera no campo do espaço, e Oxum no campo uterino. *Espaços-ventres* é um campo de energia em que os polos do masculino e do feminino-negro gestam, unidos pelo hífen. A filósofa Sobofun Somé (2023), em *O espírito da intimidade: ensinamentos ancestrais africanos sobre maneiras de se relacionar*, nos ensina:

Ser mulher não significa que a pessoa não tem nada a ver com a energia masculina. Da mesma forma, ser homem não quer dizer que a pessoa não tem nada a ver com o feminino. Vaginas e pênis não são as únicas coisas que definem nossa natureza sexual. Nossa vida é influenciada pela presença, dentro de nós, das energias masculinas e feminina. É importante que essas energias estejam em harmonia dentro de nós (SOMÉ, 2003, p. 48).

O ventre é um marcador epistêmico imprescindível nesta tese, pois o meu recorte epistemológico anda de mãos dadas com Oxum, *iyás*, *iyabás*, *iyamís* e todas as mulheres negras reunidas e espalhas na/pela diáspora, e tudo o que estou teorizando ocorre dentro desses espaços, eu também escrevo muitas vezes por um devir ancestral, chego inclusive a desconfiar que esta tese é um sopro de Oxum baixinho nos meus ouvidos. E aos poucos me chega, devagarzinho uma recordação de um poema, ou outro, que se entrelaçam nas teorias que vou gestando e parindo. Os entrelaçamentos são feitos em palha da costa e trazem ao percurso do rio os *fios*-

⁴ Disponível em: <https://gracagrauna.com/2007/11/13/escrevivencia/>. Acesso em: 03 jan. 2020.

líricos, dourados, que umidificam com *lirismo-teórico* esta escrita.

Ainda sobre o fato do marcador ventre: esse está pautado na matripotência e matrigestão da existência, quando afirmo que *espaços-ventres* está na instância do macro é devido ao fato de *espaços-ventres* ser uma categoria que abrange as interartes negras-diaspóricas, em que o ventre é a fertilidade advinda das partículas das *iyás*, em que todas são banhadas por *águas-líricas*. Ou seja, dentro de *espaços-ventres* existe um processo de equidade da senioridade entre masculino ancestral e feminino ancestral. Então vocês devem me perguntar: por que então demarcar *ventres*? Por alguns motivos: por entender que toda escrita (mesmo de homens) apresentará uma partícula de *iyás*, pois elas estão contidas em todos nós; segundo porque compreendo, dentro de uma perspectiva de vivências de terreiro, e de vida, que a matripotência é o grande sustentáculo dos mundos terrestres e sagrados. É o poder gerador de *continuum* – a partícula do masculino está na primeira criação do ser juntamente com a partícula de *iyás* – mas é a *iyá* quem continua a gerar, dessa maneira a literatura dentro dos *espaços-ventres* é compreendida como um *continuum ancestral*, ancorada em matripotência e matrigestão. Sendo assim, é no espaço artístico que a pisque, dos sujeitos negros da diáspora, procura por mandingas trazidas em seus *corpos-mentes* como estratégias de encantamento, cicatrização e cura, e é devido aos *ventres-ancestrais*, que desaguam nos, *espaços-ventres* afluindo *litera-curas*. De acordo com Luiz Rufino (2019):

A mandinga é a sapiência do corpo, é o saber que é lançado ao mundo a partir dos princípios e potências corporais. A mandinga está expressa também na fala, já que não há separação entre o que é dito verbalmente ou não verbalmente. Tudo que é textualidades nas mais amplas possibilidades de linguagens parte de uma experiência de saber que transita pelo corpo, enquanto agente coletivo e individualizado que é. Porém, a agência modernidade/colonialismo investiu de maneira ampla e sofisticada na regulação e vigilância dos corpos, e mais ainda acerca do é possível enquanto saber. Nesse sentido, as validações do que é saber perpassam basicamente pela razão como parâmetro de reconhecimento e autorização produzido e regulado pela lógica ocidental. As consequências dessa operação são as negações de toda e qualquer forma de saber que se decodifique nas dimensões do corpo (RUFINO, 2019, p. 59).

O corpo negro por ser um repositório mnemônico produz uma escrita performática, mandingueira, que extrai memórias não apenas de contextos discursivos biográficos, mas inter e transgeracionais. Nesse corpo está contido uma interseção consciente e inconsciente de (in)formações, as quais são projetadas na/pela arte, porque estão gravadas no *corpo-mente*, e no caso das mulheres negras

nos *ventres-psiques*. O *corpo-repositório* é local de tecnologias ancestrais e ao se inscrever nos *espaços-ventres* possibilita o reavivamento dos saberes recalcados, tanto no corpo, quanto na psique. Bem como afirma Maria Augusta Babo (1990): “se o corpo não é linguagem, mas espaço da sua inscrição, ele estará, desde logo, exposto às múltiplas inscrições dos vários códigos que nele se vêm alojar” (BABO, 1990, p. 8). Recordo-me de outro poema de Neide Almeida (2018):

Semente

Filha de ventre
insubmisso
nasci em terra estranha
e a fertilizei
com o sangue
de meus ancestrais.

Enterrado aqui meu umbigo
este chão se fez
minha casa também.
Escafunchei as entranhas
desta terra
suas águas
seus mistérios mais íntimos
como se fosse o solo que
de verdade me pariu.

Aqui brotei, lancei raízes
no mais fundo deste solo
finquei os pés
e me ergui
como se estivesse
no meu lugar primeiro.
Feito antigo embondeiro
vi da pele
verter a seiva
da flor, o odor
do fruto, a semente
que outra vez rebenta
e retorna ao lugar de origem. (ALMEIDA, 2018, p. 23-24).

A voz poética em “Semente” reúne uma junção de partículas de mulheres, a partir de um ventre insubmisso - aquele que não aceitará mais o lugar substancial deixado pelo opressor ocidental. Mesmo fora do seu lugar de origem e dos seus, essa semente fertilizou a terra – todavia a custo traumático dos sangues de seus ancestrais. Quando a voz poética afirma que “retorna ao seu lugar de origem” – essa se refere à Terra, e podemos ir além, uma vez que a escritora é candomblecista, essa referência também se dá a orixá Nanã – mãe ancestral do barro, para quem todos os corpos devem ser devolvidos. “Nanã é também chamada de Nã, sufixo ligado à palavra “mãe” em várias cidades africanas. Segundo algumas lendas do povo fon, esta divindade é

tida como o Deus supremo desta nação; em outras é considerada a criadora do mundo” (MAURÍCIO, 2018, p. 303).

É a partir das partículas femininas de todas as *iyabás*, *iyamís*, *iyás* e nossas ancestrais sistêmicas que extraio o líquido amniótico para pensar o ventre de *espaços-ventres*, *ventres-psiques* e *psiques-gestacionais*. Importante salientar que dentro da noção *espaços-ventres* não cabe infertilidade, não existe infertilidade em relação à ancestralidade e nem em relação às interartes. Tal qual nos faz refletir Livia Natália (2011), no poema abaixo:

Ritos

Do meu ventre nascem apenas as letras inúteis
E uns poemas que aprisiono
[ao pé da mesa.

Em cada palavra cantada
despejo um óvulo macio
prenhe da luz
e de gritos.

Os filhos todos que não tive
os sonhados,
os esquecidos
ou roubados,
escorrem,
líquido grosso
entre minhas pernas
numa ciranda dolorosa,
e inextricável,

Depois me torno, de novo,
o invólucro brando da palavra:
límpida,
casta,
calma.

Volto a ter o útero de poeta. (NATÁLIA, 2011, p. 53).

O poema recebe o título de “ritos” – e conhecendo a autora este nome não está aqui por um mero acaso, os ritos do fazer poético está diretamente entrelaçado aos ritos que ela executa para/com sua ancestralidade. O devir ancestral acontece como um rito, faz parte do processo entre o eu/*self* e sua ancestralidade. Sobonfu Somé (2023) indaga:

O que é um ritual? Um ritual é uma cerimônia em que chamamos o espírito para servir de guia, para supervisionar nossas atividades. Os elementos do ritual nos permitem estabelecer conexão com próprio ser, com a comunidade e com as forças naturais em nossa vida. No ritual, chamamos o espírito para nos mostrar os obstáculos que não somos capazes de ver, por causa de nossas limitações como seres humanos. Os rituais nos ajudam a remover obstáculos entre nós e nosso verdadeiro espírito e outros espíritos (SOMÉ, 2003, p. 53).

É possível notarmos que por algum motivo o eu criativo vive uma intercorrência consigo mesmo “do meu ventre nascem apenas as letras inúteis/e uns poemas que aprisiono ao pé da mesa/”, mas há uma recuperação devido aos “ritos”. Ao fazer do poema um rito o eu lírico traz para as entrelinhas a força vital do guardada no ventre. Nota-se que a autora tem o ventre como *cabaça-aquática*, dona dos mistérios que dedilham palavras e ao despejar “um óvulo macio”. Como a construção poética se faz dentro dos *espaços-ventres* é possível observar que tal intercorrência é temporária, uma vez que o devir ancestral e criativo estão inscritos no *corpo-mente* do eu lírico. Dessa maneira, ele anuncia “Depois me torno, de novo/O invólucro branco da palavra” e mais adiante finaliza “Volto a ter o útero de poeta”.

Ao realizar uma pesquisa no Korhogo, Senufo – África, Fábio Leite (2008, p. 33) obtêm um depoimento de um informante que o “preexistente desses voltaicos” advém como “princípio primordial feminino”, chamado de Klotyleo e no processo de criação dos seres, doou a esses um elemento vital, fluido divino – fonte universal por excelência da origem. “Tanto os homens como a matéria, as pedras mesmo e tudo, tudo que é matéria descende dessa mulher” (*idem*, 2008, p. 33), entretanto a materialização do ser ocorre somente com a ação de algumas divindades que agem conforme o preexistente, chamado de “deus-mãe”. Segundo ainda o pesquisador os Senufos acreditam que o homem natural possui em sua constituição pelo menos três elementos vitais, “Tyeri” – o corpo; “Neri” – o que configura como animalidade do ser, duplo do “tyeri” e “Pile” – que está ligado diretamente a propriedades morais e intelectuais. Entretanto o elemento constituinte que nos interessa aqui é o “Tyeri”, vejamos a descrição:

Tyeri, o corpo, compreende um complexo interno e outro externo, interdependentes. O princípio é percebido pela noção de ventre ou entranhas, sintetizando a ideia de um conjunto de órgãos e suas funções, mas também a possibilidade de captar e viver os sentimentos interiormente faz parte dessa proposição. Tyeri é concebido como uma totalidade dinâmica, propriedade derivada de duas razões básicas: ele possui qualidades vitais inerentes à sua natureza e a cada uma de suas partes, as quais combinam como sistema existente por força de sua própria vitalidade (LEITE, 2008, p. 34).

Todo ser é dotado de substância divina – vitais e inerentes a cada um, como afirma o pesquisador, Klotyleo, todo ser possui uma partícula desse ser preexistente. Todavia “[...] uma vez doado o princípio vital configurador da vida, o papel do preexistente fica esgotado: a guarda de cada ser é confiada à divindade dele primitiva” (LEITE, 2008, p. 33), e no caso do ser humano a forma que se materializa e possui o

dever de punir ou recompensar o ser recebe o nome de Niyiligefolo. Ou seja, desde o espaço preexistente, o que a física denomina como vácuo quântico, possuímos uma energia, a qual segundo os Senufos, é primordialmente feminina - que tudo cria.

Sobre a partícula do feminino, a pensadora nigeriana Oyèrónké Oyewùmí (2016) no capítulo de sua tese “Matripotência: Ìyá nos conceitos filosóficos e instituições sociopolíticas [iorubás]” realiza uma importante discussão acerca da partícula *iyás*, a partir do mito de origem Oseetura, conceituando uma epistemologia com bases na filosofia africana, em que Oxum é a *iyá* primordial. De antemão ela atenta ao leitor para a tradução de *iyá* ou *yèyé* que comumente recebem, no ocidente, o significado de mãe – o que generifica o termo, de acordo com as teorias feministas. Ocidentalmente mãe está entrelaçada ao gênero e o corpo feminino, o qual adquire categorias inferiores em relação ao masculino, em uma ótica binária. “A compreensão ioruba da categoria sócio-espiritual de Ìyá é diferente, porque, na origem, não derivou de noções de gênero” (OYEWÙMÍ, 2016, p. 02):

El género ha sido indiscutiblemente un principio organizativo fundamental en las sociedades occidentales. En su conceptualización reside intrínsecamente una dicotomía en la cual macho y hembra, hombre y mujer, se clasifican constantemente en forma binaria, lo mismo en sus relaciones con y en contra de la otra parte. Se ha documentado perfectamente que en la práctica social occidental las categorías de macho y hembra no están libres de asociaciones jerárquicas y oposiciones binarias en las cuales macho implica privilegio y hembra subordinación. Se trata de una dualidad inherente a la definición del género basada en una apreciación del dimorfismo sexual humano (OYEWÙMÍ, 2017, p. 83).

Oyewùmí (2016) analisa a categoria *iyá* como sócio espiritual e instituição social, não genereficada, partindo das análises “euro-estadunidenses universalizadas”. Para a pesquisadora a categoria de *iyá* marca a matripotência, pois ocupa lugar de senioridade; *iyá* é a co-criadora e não sub-criadora, juntamente com Olodumare (Olorum), estão juntos. Olodumare realiza o primeiro momento da criação e depois ela é quem continua criando, gestando, parindo; como isso a cadeia ancestral de potência feminina é mantida e perpetuada. “A matripotência descreve os poderes, espiritual e material, derivados do papel procriador de Ìyá” (OYEWÙMÍ, 2016, p. 3). Considerando a matripotência como organizador social e institucional iorubá, a figura da *iyá* está no topo da senioridade, é dela que parte a humanidade. “O ethos matripotente expressa o sistema de senioridade em que Ìyá, é a sênior venerada em relação a suas crias. Como todos os humanos têm uma Ìyá, todos nascemos de uma Ìyá, ninguém é maior, mais antigo ou mais velho que Ìyá. Quem procria é a fundadora

da sociedade humana, como indicado em *Oseetura*, o mito fundador ioruba” (*idem*, 2016, p. 3).

Existe ainda dentro do conceito de matripotência uma relação indestrutível entre *iyás* e sua prole, não existem exigências quanto à figura paterna, uma vez o masculino adquirir papel dentro do social, primeiramente, e não do espiritual; “A paternidade na tradição é socialmente estabelecida e não precisa ser biológica. A relação *Ìyá*-prole, no entanto, é construída como mais longa, mais forte e mais profunda que qualquer outra (OYEWÙMÍ, 2016, p. 6)”. Segundo a autora quando se nasce uma criança, se nasce também uma *iyá*, o que se torna relevante para as discussões levantadas aqui, uma vez que não apenas todos descendemos de uma *iyá*, mas também todos, dentro dessa concepção, temos uma partícula de *iyá* que nos acompanha durante nossa vida – é “aquela que introduz uma pessoa na vida terrena, consequentemente estará na escrita – que se faz devir ancestral de *Ìyá*” (*idem*, 2016, p. 7). Dessa maneira, afirmar que a escrita de mulheres negras é um devir ancestral, oriundo dos *espaços-ventres*, é assertivo. Ainda para Oyewùmí (2016):

O ditado omo k'oni ohun o ye, *ìyá* ni ko je e – uma criança sobrevive e prospera apenas pela vontade de *Ìyá* – sugere o papel fundamental que *Ìyá* desempenha no bem-estar da criança. *Ìyá* não é apenas a doadora do nascimento; *Ìyá* também é uma co-criadora, uma doadora de vida, porque *Ìyá* está presente na criação. O papel de *Ìyá* é considerado uma vocação ao longo da vida. Como ancestrais, as *Ìyá* são *primus inter pares* entre os que partiram, sendo primeiras na fila para serem reverenciadas por sua prole, para buscar sua benevolência e bênçãos a fim de que sua progenitura tenha vida bem-sucedida e sem problemas. A relação de *Ìyá* com a prole é considerada de outra dimensão, pré-terreno, pré-concepção, pré-gestacional, pré-social, pré-natal, pós-natal, vitalício e póstumo. Assim, a relação entre *Ìyá* e prole é atemporal. O momento *ikúnlẹ̀* é tanto um momento em que *Ìyá* é mais humana, devido à vulnerabilidade de experimentar o parto, como também é um momento em que *Ìyá* é transcendental (OYEWÙMÍ, 2016, p. 7-8).

Segundo a teórica, a relação da *iyá* com sua prole é “pré-gestacional”, de “outra dimensão”, ou seja, está em um *espaço-ventre* (pois são *ventres-psiques*) espaço esse que se faz gestacional - de criação do ser, em que segundo a teórica nenhuma *iyá* pode dar à luz sem o apoio da *Orí* individual, por isso a escrita literária re-*Orí*-gesta. A categoria *iyá* é “transcendental”, e não deve ser oposta à categoria pai, pois o conceito de pai é ocidentalizado, e superior hierarquicamente, baseado nos conceitos judaico-cristãos. A pesquisadora afirma que muitas são as fontes de axé, mas o axé que advém da *iyá* é único referente à procriação. Para ela não é possível comparar *iyá* com nenhuma outra fonte mística, pois essa possui identidade singular,

em que os poderes relacionados à paternidade não estão associados. Como afirmei na introdução desta tese, apesar de o recorte aqui seja pensar o ventre como categoria epistêmica do feminino – toda escrita de sujeito negro advindo da diáspora africana, partindo dos pressupostos levantados até aqui, e do conceito de matripotência, possui primordialmente uma partícula do feminino ancestral, e com isso toda escrita negra diaspórica é capaz de matrigestar. Portanto é possível se ler homens negros da diáspora africana dentro dos *espaços-ventres*, mas não farei isso aqui – reforço mais uma vez que meu intuito é produzir a partir das categorias do feminino como princípios primordiais de cura e (re) existência do feminino e partindo dele. Ainda para Oyewùní (2016):

Até aqui, consideramos a elaboração iorubá das funções estéticas da instituição òyá e o papel de òyá na criação da arte viva, também conhecida como crianças. Mas a cultura também reconhece o papel de òyá na produção de arte visual e verbal. O ímpeto para as artes visuais e verbais é uma e a mesma coisa: essas belas criações representam adornos para o orixá e anunciam a celebração de seu maior presente para os seres humanos – as crianças. Como as òyá são centrais no processo de criação e procriação, não surpreende que seu talento flua daí. Porque todas e cada uma das pessoas são nascidas de òyá, ninguém, anamacho ou anafêmea, é excluído de participar ou desfrutar da herança de òyá, incluindo sua arte (OYEWÙNÍ, 2016, p.15).

Nesse sentido, mais uma vez, a ideia de que todos partimos de *iyás* aparece. Sendo assim, as interartes produzidas pelos sujeitos negros da diáspora em si possuem uma partícula divina do místico, em que o “corpo negro é criativo em sua existência espiritual” (CARNEIRO, 2006, p. 24). Na obra *Igbadu: a cabaça da existência: mitos nagôs revelados*, de Awofá Ogbeara, é possível encontrar o seguinte mito, com base nos povos iorubás e nagôs, sobre a criação do mundo terrestre, o mito em que é *Odudua*, irmã de Obatalá, com a ajuda de Exu engana Obatalá – o qual havia sido designado por Olórun para criar o *aiyé* (espaço terrestre). No entanto, Obatalá não segue os conselhos de *Ifá*, dados por Orumilá, e não realiza as oferendas que o jogo de *Ifá* solicita, ao sair do orum, (espaço *mítico-divino*), fazendo com que Obatalá fracassasse. Pois Exu e Odudua criam uma armadilha para que Obatalá já exausto e com sede bebesse do líquido do dendezeiro, *igui opé*, todavia esse possui alto teor alcoólico, com isso Obatalá fica embriagado e cai em um profundo sono, deixando ao seu lado o saco da existência – *apo-iwá*. Exu rouba o saco da existência e retorna ao *orum*, para comunicar a Olórun o fracasso de Obatalá. Odudua muito sorrateiramente vai aos pés de seu pai para solicitar que ela cumpra a

missão que seu irmão não conseguiu. Obatalá permite então que ela leve uma comitiva para criação da Terra, com todos os orixás, em que no novo mundo cada dos orixás um estabelecerá seu próprio culto.

- Odudua – disse Olórun com suavidade, dirigindo-se à princesa, prepara-te, pois a ti confiarei a missão que Obatalá não conseguiu levar a termo. Reúne teu povo e parte, o mais rapidamente possível, em direção ao Oceano do Não Ser, onde deve ser criada a Terra. Leva contigo o saco da existência e procede de acordo com as orientações que, na tua presença, dei a Obatalá – ordenou (OGBEBARA, 2018, p. 30-31).

Ainda em Ogbebara encontramos uma descrição sobre Odudua: “Senhora da Vida e da Morte, Grande Ventre do Universo (OGBEBARA, 2018, p. 35)”. Para Juana Elbein (2019): “Segundo alguns mitos, Odùduwà, também chamada Odùà, é a representação deificada das Iya-mi, a representação coletiva das mães ancestrais e princípio de onde tudo se origina” (p.63). Odudua ao chegar na Terra determina para cada orixá uma atividade ligada aos quatro elementos; o que chama atenção na narrativa de Awofá Ogbebara (2018), é o poder dado a três orixás femininos Iemanjá, Oxum e Nanã,

- Yemanjá! – disse, dirigindo-se a uma mulher de roupas brancas. – Assume o comando do Elemento Água. Separa-o da maneira que melhor te convier e manda nele, de forma que possa ser útil aos nossos desígnios. Divide este comando com Oxum. Que ela se encarregue da água doce, que, em forma de rios, cortará, em todas as direções, a Terra que estamos criando, umidificando-a e tornando-a fértil para os seres que nela venham a habitar possam viver com todo o conforto (OGBEBARA, 2018, p. 46).

Em outro momento do mito autor narra acerca de Nanã:

- Nanã, anciã dos Orixás, assume o comando da lama para que, separada da água, surja a terra, sólida e firme para ser habitada. A lama é o elemento primordial de nossa criação. Tudo virá dela, e a ela será devolvido depois de cumprida a missão que for destinada a cada ser e a cada coisa. Serás, portanto, encarregada desta função: devolver à lama o que dela provém. Como símbolo dessa outorga, deves construir, com tuas próprias mãos, um cetro de fibras das folhas de dendezeiro, enfeitadas e atadas com tiras de couro ornadas de búzios. A ponta superior deverá ser dobrada para baixo e presa ao corpo do cetro, formando o símbolo do poder ancestral feminino do qual serás tu, Nanã, a representante entre humanos. (OGBEBARA, 2018, p. 47).

O símbolo citado acima que orna Nanã, na diáspora afro-brasileira, ganha o nome de *ibiri* – Nanã é considerada a grande anciã, senhora ancestral mais velha entre os orixás – dona de grande sabedoria e de um poder de força do feminino inigualável, a que engole tudo com seu *útero-casa* (o barro/aterro) e faz germinar, deixando tudo fértil novamente.

Os domínios de Nanã expandem-se desde a superfície dos lodaçais até a parte interior e úmida da terra. É no seu ventre que ela faz a deteriorização daquilo que será devolvido à mãe-terra depois da morte, promovendo a reintegração. Deste modo, ela recicla também seus principais elementos, numa renovação constante, num entrelaçamento com Onilé (ioruba) ou Aziã (fon), divindades que têm domínio sob o solo e a crosta terrestre. Os elementos água e terra, representantes da fertilidade e da gestação, veiculam o axé feminino. Nanã, mãe primitiva por excelência e avó por senioridade, também contribui para o sustento do homem (MAURÍCIO, 2018, p.303).

Os *itans* contados aqui reforçam a força que as partículas do feminino possuem sobre a vida, e manutenção da mesma, possuindo diferentemente do ocidente lugar de senioridade tal qual a partícula do masculino, no que tange a criação. Iemanjá é considerada a grande mãe, no Brasil, dona também de todos as *Orí*. Oxum é a dona da água doce, sem água nada se faz, nada se cria, nada prospera, e como nos ensina Oyewùmí (2016) Oxum é a *iyá* primeira, a primordial. Nanã é dona, grandiosa, dos ciclos (início e fim), aquela que molda o ser, ao apontar ser *ibiri* para a lama para retirar de lá uma porção para criação do ser. Apesar de no mito da criação do *aiye*, nagô, as *iyamís* não aparecerem são grandes símbolos do poder feminino também. Onde possuem culto específico, no Brasil, chamado de *geledés*, essas mulheres pássaros são muito temidas e respeitadas, por seus saberes e seus mistérios.

Dessa maneira, as partículas dos femininos místico-místicos são portadoras e transmissoras da composição do sujeito desde a origem, bem como nossas mais velhas. Associo o caráter místico-mítico à escrita literária, uma vez que para as filosofias africanas de matripotência, elencadas aqui, o místico-místico não é refutado no modo de ver/viver a vida, pelo contrário possui grande valor. Essa dissociação entre o divino e o humano parte de visão ocidentalizada, em que o encantamento não é tido como princípio vital e organizacional das instituições sociais. Tendo isso em vista, parto da ideia que *iyás*, *iyabás*, *iyamís* e antepassadas são operadoras de epistemologias – que precisam ser consideradas como produtoras de saberes ancestrais depositados nos *ventres-psiques*. Neide Almeida (2018) aborda as potências das *iyás*:

labás

Ao olhar para elas
vejo todas nós.
Adivinho o amanhã de minha filha,
lembro-me de mães e avós que povoam
a história de nossa gente.
Plenas, inabaláveis guerreiras
serenas presenças
belas e sábias.

Ao ouvi-las me reconheço
e reecontro
poderosas heranças
palavras flechas
certeiras
inteirezas

Nobres senhoras
assentadas em tronos

[...] (ALMEIDA, 2018, p. 45).

Carla Akotirene (2019) em matéria para “Carta Capital” afirma que “faz parte da resistência dos escravizados trazidos pelas águas, das conexões religiosas e da espiritualidade cumpridoras da missão de fazermo-nos viver belas, autônomas”, Cristian Sales (2018) acerca de Oxum e de sua paramenta salienta “No espelho-leque, vejo refletido um ato de comunicação que adquire valor político-artístico, estético-político e conduz às nossas práticas sociais no interior das comunidades onde, nós, mulheres negras estamos inseridas” (p. 34). Para Adilbênia Freire Machado (2020) é a partir das águas de Oxum que nascem os “saberes ancestrais femininos”, ainda para Machado “As mulheres negras carregam em si o encantamento das sabedorias ancestrais, compreendem a necessidade da reinvenção da vida e de encontrar novos/outros caminhos” (p. 30). De acordo ainda com a pesquisadora:

Poesia da oralidade tece uma filosofia ancestral, cosmoencantamento. Assim, transformam cotidianamente os espaços onde pisam, de onde são, onde se fortalecem e que fortalecem. Mulheres movimento e em movimento, pois o movimento é a própria vida, é a força vital, é o axé! Movimento é o feminino tecendo a vida. Mulheres tecidas pela terra, pelos terreiros, pelo chão (MACHADO, 2020, p. 31).

A noção de encantamento como visão e ação ancestral acentua na escrita literária através do devir, a literatura negra é a grafia *Orí*-gestada pelo poder do encantamento, pelo sopro divino de axé, em que as *iyás* se tornam *ventres-grafias*, essas são potencializadoras gestacionais de artes e possíveis curas através dessas. No excerto acima Machado traz o movimento como algo sendo essencial e vital para a vida, nesse sentido, a escrita de mulheres negras torna-se um processo de *Orí*-entação, em que a *Orí* é um dos princípios de ação da arte, e *iyá*/Oxum é matriz, o ventre que condiciona e gesta fertilidade e realinhamento do ser no mundo, e dentro dos *espaços-ventres*.

Dessa maneira, compreende-se a necessidade que o ocidente teve/tem em descaracterizar Oxum. Oxum era/é o sustentáculo metafísico da criação a força mais potente da criação, a *iyá* mais velha; então quando o ocidente começa a reproduzir

Oxum dentro de uma categoria mulher, coma a mãe (dentro da visão ocidental), vaidosa, colocando-a dentro de um padrão de feminilidade precário e estereotipado – temos um primeiro despotencializador do movimento ancestral dessa *iyabá*. A tentativa de inverter a ordem, retirar o poder dessa *iyá* se torna um projeto político e social de desmonte – uma vez que retira de um povo sua força primordial, a força ancestral. Ainda com base em Oyewùmí (2016), é necessário problematizar o reducionismo do gênero dado a categoria mãe, uma vez que tal categoria acaba por reduzir, também, a importância das nossas *iyás*.

Tem um *itan* que nos conta como Oxum mostra sua força, e sua ira, por não aceitar o fato de o panteão dos orixás masculinos a deixasse de fora das decisões sobre o mundo. Prandi (2001) nos narra o seguinte:

Oxum faz as mulheres estéreis em represália aos homens

Logo que o mundo foi criado, todos os orixás vieram para a Terra e começaram a tomar decisões e dividir encargos entre eles, em conciliábulos nos quais somente os homens podiam participar. Oxum não se conformava com essa situação. Ressentida pela exclusão, ela vingou-se dos orixás masculinos. Condenou todas as mulheres à esterilidade, de sorte que qualquer iniciativa masculina no sentido da fertilidade era fadada ao fracasso. Por isso, os homens foram consultar Olodumare. Estavam muito alarmados e não sabiam o que fazer sem filhos para criar nem herdeiros para quem deixar suas posses, sem novos braços para criar novas riquezas e fazer as guerras e sem descendentes para não deixar morrer suas memórias. Olodumare soube, então, que Oxum fora excluída das reuniões. Ele aconselhou os orixás a convidá-la, e às outras mulheres, pois sem Oxum e seu poder sobre a fecundidade nada poderia ir adiante. Os orixás seguiram os sábios conselhos de Olodumare e assim suas iniciativas voltaram a ter sucesso. As mulheres tornaram a gerar filhos e a vida na Terra prosperou (PRANDI, 2001, p. 345).

Respalando o que tenho pontuado em relação à reconexão com os ancestrais (e antepassados) como lugar de (re) elaboração identitária e consequentemente (re) existência. Adilbênia Machado (2020) traz a discussão do desencantamento como adoecimento do povo negro, e sugere que “aos termos nossa espiritualidade entranhada em nosso viver/ser, é importante pedirmos sabedoria às nossas ancestrais para transformarmos as agressões oriundas do racismo (assim como do epistemicídio, do sexismo, do genocídio etc.) em potência para desconstrução do desencantamento do mundo que nos adocece, assim como de suas armadilhas” (MACHADO, 2020, p.33). A autora segue apontando como a descolonização “dos sentidos implica na descolonização dos afetos, dos corpos” (p. 34). Ao deslocarmos o pensamento epistêmico, ocidental e falocêntrico – promovemos o realinho com as

fontes ancestrais.

Assim, diante do desencantamento imposto é fundante confiarmos em nossas ancestrais, pedir sabedoria e cultivar o amor, encantá-lo e assim responder as “dores do mundo” de forma amorosa e isso não quer dizer que estamos dando a outra face ao tapa, mas que acreditamos na potência da transformação oriunda da ancestralidade e do encantamento em nosso viver (MACHADO, 2020, p. 34).

Nesse sentido, se todos nós descendemos de *iyás* a escrita de mulheres negras da/na/em diáspora pode adquirir caráter de devir ancestral negro, ou melhor dizendo: *um devir ancestral iniciático negro* – que carrega o feminino originário. O sistema colonial ao despotencializar nossas *iyás*, descreditando nosso poder gerador e gestativo de escrita e de fazer teórico, desfigurando Oxum – *locus* e *ethos* de fertilidade retiram de nós nossa força motriz/matriz. Ao condicionar o ventre feminino como procriador, apenas, e fazer disso um redutivo no que tange à classificação de gênero – o desencantamento torna-se instrumento de morte nas mãos do colonizador. Podemos afirmar, então, que as várias tentativas de apagamento e desencantamento estão sendo implantadas em nossas psiques desde o início do sistema colonial, tornando-se urgente a necessidade de transfor-*mar*, para nos (re) encantarmos. Acrescento também a violação constante dos nossos ventres desde sempre, ocasionando ventres fissurados, traumatizados que sangram constantemente. Que nós mulheres negras possamos nos valer das limpezas ancestrais, dos *ebós* e limpezas de ventres. Simas e Rufino (2019) nos explicam que:

Não à toa, se Orumilá, através de seu conhecimento diverso, nos disponibiliza as formas de cura via o sacrifício [*ebó*], é Exu seu parceiro que fiscaliza e dinamiza esses processos de transformação de energias. É Exu, enquanto a boca que tudo come, que transmuta os sentidos das coisas engolidas por ele. Daí o que padecia de imobilidade e foi engolido por sua boca mágica pode ser cuspidor de maneira transformada. Aquilo que expressa enquanto desencanto não está fadado a permanecer vibrando como tal, porém demandará uma política que restitua a esperança, potência e engane a morte que vem antes do tempo. Essa política se chama ancestralidade, é ela que ao celebrar a existência como um contínuo e o ser como exercício comunitário, nos repertórios de cura para dobrar a escassez e os assombros do desencante (SIMAS, RUFINO, 2019, p. 23).

É uma missão buscar vestígios que nos configurem como potência, e desfazer axiomas em que o impostor implantou, não apenas na *terra-barro* – mas nos nossos corpos, nos nossos ventres, nas nossas psiques. Uma das possíveis maneiras é como pontuou Adilbênia Machado (2020) é “fundante confiarmos em nossas ancestrais” – acessar os *ventres-gestacionais* que cada mulher negra possui – e tentar

buscar lá: curas, colo, elos. Como poetizou Ryane Leão (2017):

Só há revolução
quando há amor
por nós mesmas. (LEÃO, 2017, p. 21).

Com isso, a epistemologia *espaços-ventres* é utilizada também para tratar das espacialidades preenchidas e não preenchidas na dialética: dito e não dito; das memórias que ficaram acondicionadas em outros espaços, e as quais ainda estão sendo revividas na literatura e nas artes afro-diaspóricas, como um todo. Neste enfrentamento é que a literatura, produzida por mulheres afro-diaspóricas, têm sido e se fazem *ventres-férteis*, *cabaças-sagradas*, *ventres-grafias*, *aqua-grafias*, *rios-grafias*, *ventres-líricos*, *úteros-poéticos*, *ventres-perfomáticos* e muitos outros nomes que estão bem aí nas *psiques-gestacionais*. O ventre não apenas gera, ele condiciona, gesta e lança/produz. *Ominirê* – águas da sorte! O interdito, o “não dito”, o que foi dito pelas frestas, o que ecoou, e o que foi guardado se inscrevem nas *escritas-ventres* das mulheres negras, nos *ventres-cartografados* - que se fazem insubmissos ao falo eurocêntrico, recordo-me de um poema de Lubi Prates (2017):

bem-vindo a este mapa
de um território sem fronteiras.

bem-vindo a este mapa
de um continente
que se ergue
em corpos negros.

bem-vindo a este mapa:
onde há um conflito ardendo
em linhas
riscadas nas minhas costas.

onde há idiomas diversos
esquecidos na memória
da minha garganta.

bem-vindo a este mapa
de um continente
que se ergue
em corpos negros.

bem-vindo a este mapa:
onde há uma espada
pronta para ferir
em minha mão.

onde há uma corrente
desfazendo-se nos meus pés
enquanto planejo fugas.

bem-vindo a este mapa
de um continente

que se ergue
em corpos negros.

bem-vindo a este mapa
de um território sem fronteiras.

bem-vindo a este mapa:

onde eu guardo
no meu ventre
uma revolução. (PRATES, 2017, p. 40).

As autoras negro-diaspóricas são mulheres de levante e procuram gerar pelos *espaços-ventres*, sendo esses nossos lugares de fala. *Espaços-ventres* gestado por “nós”, a partir de nós, e para nós, lugares de *autoetnografias-líricas*. Um lugar de devir, de luta que se faz cura – um lugar de revolução. Um lugar em que nosso ventre é *cabaça-lírica*, composta de mandigas que nos fazem *gingar* e bailar *ebós*, os quais potencializam e eclodem nossas *litera-curas*.

Espaços-ventres sobretudo é um grande *xirê*, onde baila o imenso *oroboromnemônico* afro-feminino, um *ebó* elucidativo, um *ilá* afro-diaspórico. *Espaços-ventres* são mangues por onde os rizomas das *iyás* se fazem cordões umbilicais umedecidos com os lirismos ancestrais. *Espaços-ventres* é uma dança fluida, performática, em que o devir ancestral negro e o axé são transcritos/performatizados nas/pelas *águas-grafias*. *Espaços-ventres* é um conceito sobre maternagem e não sobre maternidade – falo de uma maternagem ancestral, potencializadora de axé, de energia vital e de coletivismo. Pensada através de Oyèrónkẹ Oyewùní (2016), em que Oxum é a *iyá* primordial. A tradução mãe, pelo ocidente, para a categoria *iyá* nos impulsiona a pensarmos na sobrecarga, na perda da individualidade que as palavras mãe e maternidade carregam como sinônimos. Pensar na maternagem e na *iyá* é pensar nas sementes que povoam o mundo, na fundamentação e organização dos sistemas, como um todo, nesse sentido ser *iyá* é ser matripotente, é gestar de maneira política dentro dos *espaços-ventres*.

Por isso, o ventre ancestral é espaço de cura, de memórias, de encantamento, de retorno ao *colo-mãe*, de Oxum. *Espaços-ventres* tem a tentativa de abarcar as espacialidades/buscas múltiplas, tecidas pelos discursos polissêmicos de mulheres, enegrecidos pelas fertilidades das tecnologias ancestrais, na literatura e no mundo. *Espaços-ventres* são como as águas, alagando as frestas, fissuras e transbordando *cachoeiras-líricas*, águas que não se medem em conta-gotas. Por tais motivos, é um conceito aberto – é um rio largo sem borda ao caminho do mar, é como o poema de Daniela Luciana Silva:

O rio é o rio há o rio está
onde deve estar
para sobreviver
e avança
vai descansar no mar
sem morrer. (SILVA – acervo pessoal).

Espaços-ventres é um rio caudaloso, lugar de lama fértil no fundo, rizomas de manguezais enfeitados com *conchinhas-salobras* e *búzios-dourados*. Categorizar este conceito é soprar ao mundo com a *boca-palavra*, *gotas-douradas*, depois de mastigar o *obi* e perceber que pelas *escritas-aquosas* podem surgir *litera-curas*, enegrecidas pelas mulheres com suas barrigas cheias de *flores-peixes*.

6 VENTRES-PSIQUES E PSIQUES-GESTACIONAIS: EPISTEMOLOGIAS ORÍ-GESTADAS

E foi assim pela vida
Navegando em tantas águas
Que mesmo as minhas feridas
Viraram ondas ou vagas

Hoje eu lembro dos meus rios
Em mim mesma mergulhada
Águas que movem moinhos
Nunca são águas passadas

Eu sou memória das águas
Eu sou memória das águas. (BETÂNIA, 2007).

Das coisas que mais me recordo de vovó Iracema são as mãos e o rosto, suas mãos negras, marcadas pelo tempo. Seu rosto era/é como um abebé o qual procuro me refletir, e sempre que fecho os olhos consigo em seus *olhos-saudades* as *águas-memórias* dos *tempos-raízes*. Seus olhinhos cansados, sua boquinha querendo café “margoso” e seu sorriso *doce-mel*. Cresci ouvindo histórias e tendo suas mãos quentinhas me acolhendo, os maiores acolhimentos de vovó eram sem dúvidas feitos pelas palavras e pela comida. Ela sabia mesmo ser a dona do feitiço, impossível iniciar este capítulo sobre *ventres-psiques* e *psiques-gestacionais* sem falar de uma das mais belas recordações que guardo em mim: minha grande *iyá*, minha vó, *pó-dourado* de minha existência. Quando penso em vovó lembro de Oxum – a *iyalodê*, a dona da colher de pau cheia de mel. Vovó era *iyalodê* – mesmo ao tropeçar levantava antes da coroa cair, era, sim, uma mulher de uma grande força ancestral. Trazia no seu *útero-mistério* o poder gestacional de declamar palavras e enfeitar comidas – deixou em nós, sua *prole-peixe*, o poder de germinar. Esses foram seus *ebós* infalíveis. Vovó deixou em mim muitas falas, algumas que ainda não tomei consciência, e outras que pelo embargo voz possuo dificuldade em deixar bailar no ar. Neste instante, um toque suave me abraça e eis que vou parir palavras. Ouço de longe o *ilá* de Oxum e sinto bem pertinho o *cheiro-poesia* de minha vó, sou abraçada pelas palavras, essas saem como água-de-cheiro por entre minhas pernas – então, me inundo e molho esta tese. E antes que eu me afogue em palavras, rascunho um *poema-devir* para minha, doce, *vovó-iyalodê*.

Para vovó Iracema, rio que passou, mas habita em mim

Eu parei de olhar o rio, mas o rio não parou de olhar para mim
Eu pisei, descalça, nas pedrinhas
E me benzi

Minha vó,
 Meu rio
 O rio
 Eu me benzi em arrudas
 Minha vó gostava de ter arrudas em casa ...
 Eu parei de olhar o rio, mas o rio não parou de olhar para mim
 O rio, eu vi o rio, rio, vi o rio, ri
 Eu me benzi na cachoeira
 Nas águas de minha mãe Oxum
 Minha vó, lá do Orum, sorriu para mim
 Folhas de arruda
 Cheiro de arruda
 O rio, o rio, rio ...
 Eu vi o rio sem fim. (SILVA, 2023).

Inicialmente, este projeto se propôs a desenvolver a categoria analítica de diáspora africana *espaços-ventres*, no entanto conforme a pesquisa foi avançando dois outros *ebós epistêmicos* foram singrando: *ventres-psiques* e *psiques-gestacionais*, nesta autoetnografia que *ginga*, vai e volta, confunde o leitor, por vezes - e que se territorializa a partir dos *girassóis-sussurros* de meu ventre *oxúnico* que não sabe escrever pingando *gotas-grafias*, só sebe escrever jorrando *lírios-poemas*. Interessante este babalango das águas, nas encruzas teóricas, porque aponta o *ofá* para uma dimensão não linear e atemporal, em um ritmo próprio dos *espaços-ventres*. E eu, embarcação miudinha, no meio do “Atlântico Negro” – deixei que as páginas ficassem molhadas e fui seguindo o curso deste *rio-mar*.

Minha intenção neste capítulo é gestar os afluxos líricos nos quais *espaços-ventres* foram percorrendo. As *águas-palavras* tomaram outras espacialidades e, só então, compreendi que *ventres-psiques* e *psiques-gestacionais* desaguam nos *espaços-ventres*, pelo *oroboro-mnemônico*, em inúmeros devires ancestrais. O mais interessante é que elaborei a epistemologia *oroboro-mnemônico* antes de sequer pensar nesses outros conceitos, hoje sei que eles estiveram comigo, guardados no meu *ventre-psique*, mas muitas coisas precisavam acontecer para que eles florescessem em minha psique, uma dessas era minha iniciação em Oxum. Ter sido gestada no *colo-útero* do ronkó trouxe Oxum para dentro de mim, de forma definitiva. Desde então, estou parindo *ilás-palavras*, banhadas em mel e dendê. Sei que, nesta tese, o tom particular aparece como enchente molhando as páginas, todavia isso não é entendido aqui como uma barreira – pelo contrário, os saberes experienciados tomam lugar neste trabalho, pois a “informalidade” acadêmica é compreendida, nesta tese, como uma “desobediência epistêmica” em que a cosmopercepção de mundo se alinha às leituras e saberes formais, uma escrita decolonial. Até, porque “água mole

em pedra dura, tanto bate até que fura”. As pesquisadoras Aza Njeri e Katiúscia Ribeiro (2019) salientam:

Nesse sentido, é necessário compreender que a perspectiva de luta e estratégias genuínas, das experiências de mundo das mulheres pretas, não elimina outras existentes, mas as entende insuficientes para dar conta de uma dor de cunho coletivo, do negro, isto é, o mulherismo visa uma perspectiva que desloque as mulheres pretas desse lugar de violência histórica no qual fomos submetidas, pois, ao nos movimentarmos, tiramos um coletivo, também negro, da subalternidade comunitária. O levante da mulher preta é, portanto, o levante de sua comunidade, pois o que potencializa as mulheres pretas serve como combustível para a comunidade africana. Esse levante, essa narrativa, essa potencialidade, identificamos tudo isso no mulherismo africana (NJERI; RIBEIRO, 2019, p. 601).

Acredito que as produções de epistemologias descoloniais e decoloniais, afro-diaspóricas, atuam como contra discursos coloniais e necessitam, sim, do tom vivenciado, afetuoso, dengoso e resiliente, o que também é uma das propostas do gênero autoetnográfico. Epistemologias construídas e destituídas do amor ocidental e romântico como parâmetro, que falem uma linguagem composta de axé, de afeto coletivo, encantamento e ancestralidade. Aqui falo das pedrinhas miudinhas, e das águas represadas que querem seguir seus cursos *teóricos-líricos*. Nesse sentido, vale relemburar o uso do dengo, segundo Davi Nunes (2017):

A palavra amor se articula no mundo branco como pré-ódio, exemplo: primeiro invadem outras nações, cometem as mais atrozes barbáries, depois contemporizam com seus tratados filosóficos, religiões, mitos, literaturas que azorragam a ideia de amor, a flor maior dos sentimentos humanos segundo eles, para construírem uma sanção positiva das suas humanidades derreadas e exercerem tranquilamente o poder sobre os outros povos. A palavra amor assim é um embuste de algo sublime que funciona para eles, pois possui uma função objetiva: criar conforto diante das suas quimeras mais profundas. Para nós, negros, ela não funciona, é espelho falso e reflexo bifurcado tragicamente, é desençaixe cognitivo e afetivo, sofisma que nos adoece, ilusão fantasmagórica que não alcançamos e não comunga com a extensão abissal de nossos sentimentos, pois desde o início estamos além. É um signo que não comporta a densidade e beleza significativa da nossa afetividade, do nosso sentir. É o desençaixo no coração, okan, e na cabeça, ori⁵. (NUNES, 2017, s/p).

Intrigante a colocação da palavra “abissal” – pois corresponde, também, às grandes profundidades de oceanos e lagos, como afirma o pesquisador “desde o início estamos além” – dessa maneira, pode-se compreender que o afeto negro é molhado, as águas que percorrem nossos corações (*okan*) e nossa cabeça (*Ori*) advêm das memórias sagradas, das profundezas úmidas, as quais carregamos em nós e

⁵ Disponível em: <https://www.geledes.org.br/palavra-nao-e-amor-e-dengo/>. Acesso em: 03 ago. 2021.

performamos nos *espaços-ventres*, porque temos ventres de *ijexás*, e esses bailam mesmo em cima de brasas quentes. É do lugar das *mulheres-guerrilhas*, as quais lutam tendo dengo como modo de transfor-*mar*-ação que as mulheres negras produzem. Oxum é a deusa da transfor-*mar*-ação, da estratégia, das *palavras-ebós* e dos mistérios. O saudoso Deóscoredes M. dos Santos (Mestre Didi) no conto “Porque Oxalá usa Ekodidé⁶”, nos ensina:

Oxalá, o grande orixá, rendeu homenagem a Oxum, Iya-mi Akoko, venerável mãe suprema, cumprimentando-a com grande respeito e passando a usar a pena do papagaio Ekodide, em sinal ao reconhecimento de seus poderes, dando dobalei Oxum protegera e defendera sua filha Omo-Oxum, que cuidava dos paramentos de Oxalá, da maldade das invejosas. Essas tinham preparado uma substância que prendia Omo-Oxum a sua cadeira. À frente de todos, ela não conseguia se desprepar para levantar-se e saudar a Oxalá. Tanto foi o seu esforço em conseguir levantar-se que se feriu, ficando manchada pelo sangue resultante dos ferimentos. Não haveria maior ofensa ao grande Orixá-funfun, da cor branca, que alguém se colocasse as suas vistas manchando de vermelho. Mas, nessa hora, Oxum transformou o sangue em penas do papagaio. Diante disso, Oxalá, admirado, não se zangou, e ao contrário, rendeu-lhe grande homenagem. (SANTOS, 1966, s/p).

Este *itan* demonstra o poder do dengo de Oxum para com os seus, como também seu poder estrategista, a agilidade em transfor-*mar* as situações ao seu favor. Assim como Oxum, precisamos lambuzar a boca de mel para, só então, articularmos palavras. O mel é dengo, e “dengo é signo portentoso e conjuga em seu interior a palavra chamego, é a família preta em celebração do quilombo íntimo, é a África na origem, o sopro da criação original no ouvido a trazer placidez e beleza ao coração” (NUNES, 2017, s/p). É com o coletivo ancestral que se alcança o encantamento conseguimos voltar aos *mangues-rizomas* – sedimentados pelas águas barrentas de Nanã – a grande *iyabá-avó*. Sendo assim, retornar ao ancestre, composto nos *ventres-pisques*, para expurgar e curar, é movimento tático de Oxum, na qual através dos *ventres-psiques* busca umedecer e trazer à vida sua *prole-peixe*. Lydia Cabrera (2004) em sua obra, *Iemanjá e Oxum: iniciações, ialorixás e Olorixás*, narra sobre religiões cubanas de raízes africanas o seguinte *itan* sobre Oxum:

Certa vez, quando Olodumaré levou as águas embora e as reteve no céu para castigar os homens, os leitos dos rios transformaram-se em pedreiras, as plantas secaram e os homens e os animais se acabavam de tanta sede.

⁶ Disponível em:

https://www.ufrb.edu.br/mphistoria/images/Disserta%C3%A7%C3%B5es/Turma_2015/disserta%C3%A7%C3%A3oUNIVERSIDADE FEDERAL DO REC%C3%94NCAVO DA BAHIA.pdf. Acesso em: 13 jan. 2019.

A vida morria! Então Ifá encheu um cesto com bolinhos, ovos, linha preta e branca, uma agulha e um galo. Oxum, compadecida, encarregou-se de levá-lo ao céu.

No meio do caminho ela se encontrou com Exu e, a pedido seu, entregou-lhe as linhas e a agulha. Em seguida Oxum encontrou-se com Obatalá e deu-lhes os ovos. Obatalá apontou-lhe a porta do céu. Ali Oxum deparou com grande número de crianças. Repartiu os bolinhos com eles e Olodumaré, comovido diante dessa cena, perdoou e concordou em deixar cair a água, que fertilizou a terra. Os rios, as fontes se encheram e a abundância voltou a reinar (CABRERA, 2004, p. 91).

Há necessidade de acordar as folhas, cantar *sassanha*, pegar *oriri*, macerar e preparar um *banho-ebó*. Deixar que as águas caiam como em cachoeiras férteis e limpem a *Orí* e os ventres, para que possamos acessar com aquosidade límpida as potencialidades que trazemos em nós. Fazer o caminho de volta é mirar no abebé e vislumbrar a *Sankofa*, enxergar nos seus pezinhos para trás o ouro que está grudado na sola. Mirar-se no abebé em busca do passado, com o propósito de desaguar novas miragens para futuro. Esses *ebós* de autocuidado e autorrecuperação (hooks, 2019) são necessários para transformações psíquicas a fim de alterarem positivamente as subjetividades dos sujeitos negros. A teórica Isildinha Baptista Nogueira (2021) revela que:

Para psicanálise, o sujeito se define como uma estrutura marcada pela descontinuidade entre consciência e inconsciente. Tal descontinuidade implica que a dimensão do inconsciente escapa à consciência e aos processos cognitivo-reflexivos que lhe são próprios. Nesse sentido, o sujeito é afetado pelos processos inconscientes que habitam e sobre os quais não pode exercer um controle consciente (NOGUEIRA, 2021, p. 71).

A fragmentação psíquica que ocasiona “falhas” na memória dos sujeitos está diretamente atrelada ao trauma, uma vez que a psique do sujeito negro foi/é des-*Orí*-entada pelo desencantamento colonial. O “eu” dos sujeitos é composto de partículas de “eus”, por isso rememorar o que está no nosso inconsciente nos fortalece enquanto coletividade afro, porém não se torna uma tarefa fácil, devido aos processos traumáticos do racismo estrutural. Todavia, devemos compreender que nos nossos *ventres-psiques*, mesmo que não consigamos rememorar integralmente, possuímos uma História pré-colonial, nossa história enquanto povo negro é inscrita bem antes da escravidão, somos descendentes de reis e rainhas, somos partículas de orixás, de majestosas *iyás*. De acordo com Katiúscia Ribeiro (2019): “Se o útero que nos gera é

único, nos fragmentar nos torna órfãos da nossa própria essência histórica⁷” (s/p).

Os processos identificatórios fazem parte de um caminho de volta, nesse sentido é necessário estabelecermos “ligações conscientes e inconscientes entre sujeitos e entre as gerações devido à presença de vínculo emocional” (CHAGAS, 2024, p. 73). Ou seja, procurarmos vínculos emocionais e ancestrais para (re) elaborarmos. Deste modo, chamo Oxum para dançar seu *ijexá*, pois a partir dos processos de *psiques-gestacionais* é possível lavar a *Orí* com água límpida e adocicar as memórias recalçadas, as quais são passadas através do devir ancestral e inscritas na literatura, tornando-se *águas-grafias* e desaguando em *litera-curas*. As *águas-grafias* percorrem pelas *psiques-gestacionais* a procura de seus leitões, os *ventres-psiques*, ocorre, portanto, o devir ancestral durante o processo criativo e as *águas-grafias* umedecem os *espaços-ventres*. Em um movimento de *oroboro-mnemônico* inundam, de *ebós-líricos*, os lugares mais profundos.

O trauma, da escravidão, trouxe à psique dos sujeitos negros um estágio de recalçamento, desdobrando-se em uma (ou várias) sensação de esquecimento, no entanto somos um receptáculo de muitos (as): passado, presente e futuro são junções que se mesclam, de modo não linear. Na vida dos sujeitos negros, em diáspora, tudo o que está em sua volta, incluindo vivos e mortos, faz parte de um tempo maior, indivisível, como afirma Prandi (2001): “O tempo é cíclico da natureza, o tempo da memória, que não se perde, mas se repõe” (p. 49). A confluência dos antepassados na vida dos sujeitos ressalta a construção identitária marcada pelo “nós”. Para Tempels (2005): “Los espíritus de los primeros antepasados, muy exaltados en el mundo sobrehumano, poseen una fuerza extraordinária dado que son los fundadores de la especie humana, los otros muertos son apreciados en la medida en que aumentan y perpetúan su fuerza vital en su progênie” (p. 83). Tal força vital está guardada nos *ventres-psiques* e ressoa pelos *espaços-ventres*. Oliveira (2003) sobre a cosmovisão/cosmopercepção africana salienta que:

Essa cosmovisão de mundo se reflete na concepção de universo, de tempo, a noção africana de pessoa, na fundamental importância da palavra e na oralidade como modo de transmissão de conhecimento na categoria primordial da força vital, na concepção de poder e de produção na estruturação da família, nos ritos de iniciação e socialização dos africanos é claro, tudo isso assentado na principal categoria da cosmovisão africana que

⁷ Disponível em:

https://repositorio.unilab.edu.br/jspui/bitstream/123456789/1747/1/2019_proj_yohanarosa.pdf.

Acesso em: 23 jan. 2019.

é ancestralidade (OLIVEIRA, 2003, p. 71).

Acrescento, ainda, que nas escritas literárias as mulheres negras além de todas suas memórias afetivas e traumáticas, recalcadas na psique, essas precisam “administrar” o imaginário social o qual molda seus inconscientes. Recordo-me de um conto de Hildália Fernandes (2015), “Relicário”, em que uma grávida, em contexto de escravidão, desembarca no Brasil “lá pelos idos de 1855, [...]”. Eu sofria de lepra e todos os que eram diagnosticados com uma das duas moléstias foram isolados nesse lugar, no intuito de tentar controlar o seu alastramento” (p. 115). A narradora nos conta “Sou a duquesa Labalábá. O nome herdei da bisa e faz referência e presta reverência à Oya que rege e protege a minha família desde tempos muito antigos, ainda no continente africano” (FERNANDES, 2015, p. 115) – ela narra a partir de um espaço sagrado dos mortos aprisionados – e outro transicional (assim como Iansã ela pode transitar entre os mundos), narra sobre sua primeira gravidez, porém, doente, sabe que não sobreviverá os maus tratos e à mazela. Em meio a uma piora ela desmaia (ou entra em transe) e quando acorda percebe que o filho havia nascido, e sido levado – num ato de desespero, ela engole a placenta na esperança de ter este filho novamente:

Procurei pela barriga e encontrei-a vazia, oca, murcha. Eu continuava acorrentada, pendurada nos grilhões presos à coluna, ao pilar de sustentação daquela casa colonial. Em seu porão. Em seu subterrâneo. Embarçada em pensamentos, pesadelos mórbidos e nefastos. Consciência e inconsciência se alternavam vezes sem fim. Busquei forças para gritar, chorar, e essas faltaram. Estava aniquilada para muito além do físico. Levaram-me tudo. Meu depósito de crença num futuro com esperança. Arrancaram o meu tesouro. Ao lado da poça de sangue e resto de parto, havia um montículo e, novamente, a esperança voltou com todo o seu vigor. [...]

Agachei-me e fui à busca do montículo, do volume que julgava ser o meu filho. Instantes de ansiedade e insanidade se apossaram de mim com toda sua força. Quando peguei o volume, ainda nas sombras, na mais profunda escuridão, apalpei e cheirei o que julgava ser o meu bebê, para então descobrir que se tratava tão somente da placenta, do invólucro que servira de abrigo e proteção para a criança ainda dentro de mim (FERNANDES, 2015, p.122-123).

Este conto de Hildália Fernandes (2015) nos leva a refletir sobre dor, saudade, maternidade; o que leva uma mãe em seu leito de morte juntar forças para engolir a placenta, na esperança de ter consigo restos amnióticos de um filho? Como esta mãe se sente tendo seu filho sequestrado? Como é ter seu ventre negado por aqueles que se achavam (acham) donos de tudo? No ato de engolir a placenta, dessa mãe, percebe-se uma das rotas dos *ventres-pisques*: engolir para nos nutrirmos do que

também é parte de nós, engolir para rememorarmos, engolir para nos “curarmos”, engolir para expurgarmos a dor em *águas-grafias*. A psique das mulheres negras sempre será defrontada entre o trauma e a vontade de superar, dado o inter e o transgeracional – esses sentimentos se transformam em sintomatologia psicossocial – cujo enfrentamento pode ocorrer pelas vias do encantamento e da escrita. O *corpo-água* da mulher negra, na/da/em diáspora, sintomatiza (ainda) os resquícios e desdobramentos do sistema escravagista, dada a maternidade compulsória, os abusos sexuais diversos, as violências físicas e emocionais. A sintomatização do *corpo-mente* produz diversos processos psicossomáticos, patologias e psicopatologias, os/as quais advêm do sistema biográfico, inter e transgeracional. Sendo o acesso à saúde mental para o povo negro um descaso e descuido público, esses (re) elaboram dentro dos *espaços-ventres* maneiras individuais e coletivas de cuidados, escuta, acolhimento e possível cura, sendo assim, a escrita afro-feminina foi tomada, também, como estratégia contra os adoecimentos, tendo a rememoração como modo de conexão ancestral. Frantz Fanon (2008) em *Pele negras máscaras brancas*, ao discutir sobre o inconsciente dos povos negro, na diáspora, salienta:

O drama desenrolando-se à luz do dia, o negro não tem tempo de “inconscientizá-lo”. O branco, em certa medida, consegue fazê-lo; é que, no seu caso, surge um novo elemento: a culpabilidade. O complexo de superioridade dos pretos, seu complexo de inferioridade ou seu sentimento igualitário são conscientes. Eles os utilizam o tempo todo. Eles existencializam seu drama (FANON, 2008, p.134).

Segundo Fanon (2008) o sujeito negro diaspórico não tem tempo para elaborar toda a teia complexa que o envolve, acarretando sem dúvidas adoecimentos múltiplos não somente no corpo, como na mente. O racismo sofrido pelo sujeito negro torna-se gatilho dentro das psicopatologias (na ótica psicanalítica) e sintomas (na ordem sistêmica). Lembrando ainda de outro fator importante a se considerar: o “ideal de ego” do sujeito negro, Neusa Sousa Santos (1983), em *Torna-se negro: as vicissitudes da identidade do negro brasileiro em ascensão social*, afirma que o negro vive dentro de um mito, o mito negro que “configura-se numa das variáveis que produz a singularidade da problemática negra” (p. 25), uma vez que o mito negro descaracteriza radicalmente o sujeito a partir de estereótipos como “o irracional, o feio, o ruim, o sujo, o sensível, o superpotente e o exótico são as principais figuras representativas” (SANTOS, 1983, p. 27). Dessa maneira, por mais que o sujeito “resista” aos ataques racistas implantados pelo mito negro, a psique do sujeito absorve e recalca os traumas

oriundos do racismo estrutural. Sendo assim, o sujeito negro se vê diante do “ego” e do “ideal de ego”, sendo que o “ideal de ego” imposto pelo colonialismo é branco. Portanto o sujeito negro se vê em conflito, posto que a harmonia entre “ego” e “ideal de ego” é quebrada. Neusa Sousa Santos (1983) adverte: “O negro que ora tematizamos é aquele que nasce e sobrevive imerso numa ideologia que lhe é imposta pelo branco como ideal a ser atingido e que endossa a luta para realizar este modelo” (p. 34). Neusa ainda afirma que este “ideal de ego” é passado de geração em geração pelas famílias negras, construindo um “superego”, no qual jamais será atingido, porquanto é um “ideal de ego” branco. A partir disso é possível formular que o desequilíbrio entre “ego” e “ideal de ego” causa nos sujeitos negros processos de adoecimentos psíquicos, múltiplos, que podem se somatizar no corpo. De acordo com Frantz Fanon (2008),

A ontologia, quando se admitir de uma vez por todas que ela deixa de lado a existência, não nos permite compreender o ser do negro. Pois o negro não tem mais de ser negro, mas sê-lo diante do branco. Alguns meterão na cabeça que devem nos lembrar que a situação tem um duplo sentido. Respondemos que não é verdade. Aos olhos do branco, o negro não tem resistência ontológica. De um dia para o outro, os pretos tiveram de se situar diante de dois sistemas de referência. Sua metafísica ou, menos pretensiosamente, seus costumes e instâncias de referência foram abolidos porque estavam em contradição com uma civilização que não conheciam e que lhes foi imposta (FANON, 2008, p. 103-104).

Como afirma o teórico, após serem arrancados de seus sistemas de referências, os sujeitos negros precisaram/precisam imediatamente lidarem com a referência branca, à qual os situam como inferiores, e os arrasta para a “margem”, na qual “margem” se torna uma categoria criada e imposta pelo sujeito branco. Portanto, elaborar *espaços-ventres* é pensar em espaços coletivos, negro, ancestral, sem que o sujeito branco seja o ditador das regras do jogo. Uma vez que não existe igualdade, dentro da categoria “margem”, tudo o que nos pertencia como saberes e modos de ser e estar no mundo foi/é invalidado dentro das categorias “margem”, “não lugar” etc. Ainda para Fanon (2008): “toda neurose, todo comportamento anormal resulta da situação cultural” (p. 135). O teórico nos exemplifica como a situação de uma criança negra “normal”, “tendo crescido no seio de uma família normal, ficará anormal ao menor contato com o mundo branco” (FANON, 2008, p.129) – uma vez que no seu clã o “ideal de ego” é negro, não precisando estar em conflito com um “ideal de ego” branco. Tal disfasia psíquica rasura a psique do sujeito negro de tal modo que neuroses e/ou patologias que não eram vivenciadas por nós, passam a ser. Inspirado

em Fanon (2008), Achille Mbembe (2014) afirma que:

A violência tem uma tripla dimensão. É “violência no comportamento cotidiano” do colonizador a respeito do colonizado, “violência a respeito do passado» do colonizado, “que é esvaziado de qualquer substância”, e violência e injúria a respeito do futuro, “pois o regime colonial apresenta-se como eterno”. Mas a violência colonial é, na realidade, uma rede, ponto de encontro de violências múltiplas, diversas, cumulativas, vividas tanto no plano mental como nos dos “músculos do sangue” (MBEMBE, 2014, p. 183).

Dessa maneira, criam-se fissuras, fraturas na psique do sujeito acarretando bloqueios na mente, os quais impedem o sujeito de recordar integralmente. As fraturas das quais estou mencionando aqui estão diretamente relacionadas às atrocidades da experiência colonial, as quais rasuraram/rasuram e fraturaram/fraturam a psique do clã inteiro. Como o racismo estrutural é uma vivência cotidiana para os sujeitos negros, o qual vêm se desdobrando e criando outras elaborações cruéis há séculos, a psique dos sujeitos negros em/da/na diáspora tende a apresentar processos de adoecimentos, bem como o corpo adquirir traumas psicossomáticos que podem também se (re) elaborarem com o tempo. Sendo assim, é urgente, como teoriza Henrique Freitas (2016), “[...] descolonizar o real, livrando-o da desconfiança alegórica. E aqui não pensemos este real como colocado a nenhuma ideia de essência, verdade ou profundidade: todas essas muletas da representação, esse espelho disforme no qual somos sempre a falta ou o excesso, já que não há ajustes completos neste jogo de imagens” (p. 101). Porque, obviamente nos mirar no “ideal de ego branco”, reforçado principalmente pelos meios midiáticos, só aumenta os processos de caracterização negativa acerca da nossa imagem. Portanto o espelhamento deve ser feito pelo abebé de Oxum, que nos ensina sobre autocuidado, autodengo, autorrefazimento e autorrecuperação (hooks, 2019) – fazendo-nos lembrar do “ideal de ego” negro.

Com isso, elejo o abebé de Oxum como ferramenta de luta e combate ao “ideal de ego” branco, o abebé torna-se elemento transforma-*dor* dentro dos *espaços-ventres*, porque nos reflete a parir da ótica pré-colonial, onde os nossos reinavam em África. O abebé molda, pela ótica oxúnica, porque é/foi capaz de atravessar o Atlântico sem se fragmentar, deste modo o abebé de Oxum cumpriu/cumpri seu legado maior de re-*Orí*-entar e re-*Orí*-gestar o poder ancestral nos *ventres-psiques* das mulheres negras espalhadas e reunidas pela diáspora negra. Deste modo, o abebé torna-se ferramenta de guerra anticonial, antipatriarcal, antirracista e decolonial. Lembrando ainda Adilbênia Machado (2020):

Partindo dessa perspectiva, cada pessoa é constituída pelas energias femininas e masculinas. É importante trabalharmos para mantê-las em harmonia. Entretanto, é a energia feminina que contém a cabaça da existência, cabaça que gera, cria, co-cria. O feminino é o útero do mundo, potência da vida comunitária, coletiva, pautada pela justiça e pelo bem viver. Carregamos toda uma ancestralidade que nos permite ser, existir, resistir, re-existir, assim, somos ancestrais, nossos corpos são ancestrais, portanto, sagrados. Desse modo, nossa existência só é possível em contato, em relação com a natureza. Sem ela não somos. A ancestralidade é a natureza. Assim sendo, os saberes ancestrais femininos nos ensinam que devemos voltarmos à terra, pois ela é o centro da vida. Voltarmos ao centro da terra é ouvirmos nossa ancestralidade, encantarmo-nos com essa escuta, uma escuta sensível que tece nosso ser-tão. É a escuta de nosso útero⁸. (MACHADO, 2020).

Esse voltar à terra inscrito como política de (re) existência e conexão com as nossas raízes me fazem acreditar que ao revisitarmos os *ventres-psíquicos* gestamos maneiras de autocuidado, autorreconstrução, autoidentificação e re-*Orí-ent-ação* para (re) existirmos frente à vida. Voltar ao encantamento como necessidade de equilíbrio, *Orí-ent-ação* e tentativa de cicatrização e cura. Dessa maneira, além de Oxum, *iyá* primordial, como tratado acima, acrescento as *iyabás*, as nossas ancestrais (do nosso sistema familiar) e dos clãs do sagrado como *ventres-performáticos* gestam a força e o denço coletivo, no intuito de recuperação do “ideal de ego negro”. Como afirma Carla Akotirene (2019) “As *iyás* são mães que conseguem absolutamente todo o respeito da força masculina sem perder a maternidade e a autoridade *iyalódè*, visto como a participação política acontece no público e também no privado. A panela da cozinha refoga a língua fêmea” (s/p). Voltar a todas as *iyás* é um convite para darmos a volta no *oroboro-mnemônico* e entregar a *Orí* para aquelas que sabem forjar o feitiço de cura e (re) existência, por isso afirmo que a escrita de mulheres negras é *Orí-gestadas*. Recordo-me de dois poemas, o primeiro é um excerto de Neide Almeida (2017):

Abebé

Cravo meu olho no teu
e vejo a menina
que fui
a mulher que sou e serei.
Entrego o ouvido
às histórias da tua família.
Nelas reconheço traços de todos nós,
passos das avós
cantigas de nossas bisavós. [...] (ALMEIDA, 2018, p.37)

Nesse poema o eu lírico elege o abebé como caminho de volta, na diáspora o

⁸ Disponível em: <https://diplomatie.org.br/philosophie-africaine-et-savoirs-ancestraux-feminins-utero-du-monde/>. Acesso em: 12 fev. 2021.

abebé de Oxum e Iemanjá tomaram o significado literal de espelho, mas dentro das sabedorias míticas, sabemos que tal ferramenta está para além do sentido literal ocidentalizado. Primeiro, porque, o abebé não é somente o apetrecho de admiração de beleza – como erroneamente é colocado em diversas leituras, principalmente ligadas à Oxum. O abebé, sobretudo, é instrumento de luta, guerra, autocuidado e traz os guardados mnemônicos, sagrados. Também é tido como princípio gerador, pois para além da ideia de espelho o abebé também pode ser um leque de forma arredondada – simbolizando o ventre feminino. Oxalá ao utilizar esta paramenta também o faz sinalizando sua condição de criador/gerador, bem como em reverência ao feminino. Conceição Evaristo (2008) tem um poema que traz uma reflexão *teórico-lírica* interessante:

Fêmea-fênix

Navego-me eu-mulher e não temo,
sei da falsa maciez das águas
e quando o receio
me busca, não temo o medo,
sei que posso me deslizar
nas pedras e me sair ilesa,
com o corpo marcado pelo olor
da lama.

Abraso-me eu-mulher e não temo,
sei do inebriante calor da queima
e quando o temor
me visita, não temo o receio,
sei que posso me lançar ao fogo
e da fogueira me sair inunda,
com o corpo ameigado pelo odor
da chama.

Deserto-me eu-mulher e não temo,
sei do cativante vazio da miragem,
e quando o pavor
em mim aloja, não temo o medo,
sei que posso me fundir ao só,
e em solo ressurgir inteira
com o corpo banhado pelo suor
da faina.

Vivifico-me eu-mulher e teimo,
na vital carícia de meu cio,
na cálida coragem de meu corpo,
no infindo laço da vida,
que jaz em mim
e renasce flor fecunda.

Vivifico-me eu-mulher.

Fêmea. Fênix. Eu fecundo. (EVARISTO, 2008, p.28-29).

Neste poema o eu lírico, como uma fênix, consegue se refazer, se reerguer. E sair como mesmo diz o eu poético: “ilesa” das circunstâncias da vida. Durante todo o

poema se vê uma marca úmida na escrita “Navego-me eu-mulher e não tempo/sei da falsa maciez das águas”, nota-se uma menção sutil (ou não) a Oxum, e aos mistérios das águas. A imagem da fênix, transformada em *mulher-pássaro* aponta para ressignificação de si, bem como as estratégias de “fêmea-fênix” diante das situações adversas, renascendo como “flor fecunda”. O poder fecundativo de si, e sobre si, está diretamente ligado ao poder ancestral dos *ventres-psiques*, conduzidos pelas *águas-ventres* de Oxum e das *iyás*.

De acordo com um *itan*, Oxum estava guerreando e conseguiu vencer seus inimigos, pois ao refletir seu abebé os cegou. Conta-se, também, que em um *xirê*, quando essa *iyá* está tomando *rum* e vira o abebé para uma pessoa – significa que tal pessoa precisa refletir sobre si mesma, e fazer uma reavaliação de seus atos, ou ainda, olhar para si com afeto e autocuidado. Oxum nos ensina sobre cuidarmos de nós primeiro, ela é a *iyabá* na qual lava suas joias primeiro, antes de lavar seus filhos. Este ensinamento pode parecer egóico a princípio, mas não é, o que ele quer dizer é sobre a impossibilidade de cuidarmos do outro se não estivermos bem, como dengar os nossos se não sabemos nos dengar? Carla Akotirene (2019) alerta:

Tratar Osun como sereia das águas doces, narcisista, deusa vênus, portanto europeia, faz parte das cosmovisões etnocêntricas que não refletem a centralidade do pensamento cosmosentido com cinco búzios abertos, orikis e espiritualidade do povo yorubá. A maternidade pertinente a Osun tem sido suprimida do caráter *iyalódè*, agora caricatura colonizada. Longe de Osun a imagem da mãe chorona, parideira, contrária aos direitos sexuais e reprodutivos das mulheres⁹. (AKOTIRENE, 2019).

Tendo o abebé como *locus* enunciativo, do sagrado, compreende-se, pois, os versos de Neide Almeida “Nelas reconheço traços de todos nós/Passos das avós/Cantigas de nossas bisavós” reafirmando a necessidade de autorrecuperação (hooks, 2019), voltar às nossas raízes ancestrais como processos curativos e de autorreconhecimento. Em “Irê” Mel Adún (2012) desagua:

Irê

Repleta de água
espero o dia do transbordo
da explosão
o dia em que assumo o papel de Deus
e trago ao mundo
quem o mundo me dá

⁹ Disponível em: <https://www.cartacapital.com.br/opinio/osun-e-fundamento-epistemologico-um-dialogo-com-oyeronke-oyewumi/#:~:text=Tratar%20Osun%20como%20sereia%20das,e%20espiritualidade%20do%20povo%20yorub%C3%A1>. Acesso em: 01 ago. 2019.

dou luz a quem ilumina os meus caminhos
explodo caminhos

Nas águas de Oxum
sou peixe de barriga cheia
atingida pela flecha certa.
Trago no ventre o poder de gerar,
explodirei água
explodirei sorte
Ominirê¹⁰. (ADÚN, 2012).

No poema “Irê” - sorte, temos uma mescla entre o eu lírico e o biográfico, como já explicado anteriormente a junção ocorre a unificação do sujeito com a ancestralidade, a cosmopercepção de ser e estar no mundo não pode ser desassociada para os adeptos do orixá. Nesse poema, Adún (2012) mergulha nas águas de sua mãe, Oxum, e assume o “poder de Deus”, ou seja, o poder de gerar a vida. Poema dedicado à sua filha, Ominirê, ele fala sobre seu processo com a maternidade, e sobre a maternagem de Oxum: “E trago ao mundo/Quem o mundo me dá” - compreendido de dois modos: como a manifestação física de Oxum no corpo de sua filha [autora], e a gestação e nascimento da criança. A segunda parte tenciona para uma simbologia linda de fertilidade enquanto pensamento, sorte, boas novas, alegria e prosperidade. A água doce, da qual Oxum é dona, como foi trazido no mito de Odudua, é o líquido fértil dessa orixá, sem água nada vinga, nada progride ou se procria. É com/pelas as águas de Oxum, tomadas em goles de fertilidade intelectual e literária, que precisamos despachar o “carrego colonial”, ainda me valendo de Akotirene (2019):

O conhecimento a partir do lugar comum da representação branca de gênero, inviabiliza a multidimensionalidade de poder político, econômico, civilizatório existente em Osun, aliás, desperdiça a água contornada epistemologicamente para as Américas sob a forma de pancada e estrondos. Quando buscamos a epistemologia africana, percebemos logo que Osun significa fonte¹¹. (AKOTIRENE, 2019, s/p).

A teórica traz sobre o poder civilizatório e político de Oxum, ao reduzi-la apenas ao materno e categorizá-la como “vaidosa”, o colonizador usa estratégia de descaracterizar a *iyá*, dessa maneira as águas férteis de Oxum são dispersadas, tornando um grande desafio retomar para si o poder extraordinário dessa orixá. Estou mencionando uma das *iyabás* mais meticulosas do panteão africano, e o colonizador

¹⁰ Disponível em: <https://ogumstoques.wordpress.com/2012/08/07/vumborale-mel-adun/>. Acesso em: 12 fev. 2020.

¹¹ Disponível em: <https://www.cartacapital.com.br/opiniaosun-e-fundamento-epistemologico-um-dialogo-com-oyeronke-oyewumi/>. Acesso em: 12 fev. 2020.

sabia/sabe disso. Vários são os *itans* em que Oxum ganha a guerra sem precisar de fato sangrar um inimigo, persuadindo seus adversários apenas com suas habilidades com as palavras e sua aparente doçura. Conta no *itan* o seguinte: viviam no palácio com Xangô, Oxum e Iansã. Xangô enfrentava uma guerra há tempos e precisava sair para lutar, decidindo por levar apenas Iansã. Os dois orixás desacreditando da força de Oxum, para ir à guerra, sugeriram que ela ficasse no reino esperando pelos dois. Todavia após algum tempo de suas partidas, Xangô recebe a notícia que seus inimigos haviam invadido seu palácio. Então ele e Iansã retornam, atordoados com medo do que poderia ter acontecido com Oxum. Ao chegarem, encontram os convidados todos no chão, aparentemente dormindo, e Oxum em seu trono inabalável. Xangô sem entender absolutamente nada pede explicações a Oxum, que relata ter convidados os inimigos de Xangô, e dito que esse havia lhe abandonado. Compassados pelo desalento de Oxum, eles aproveitam da companhia dela e se servem do belo banquete que Oxum havia preparado para eles, ao final da festa todos os inimigos se encontravam mortos pela comida envenenada que Oxum os havia oferecido. Oxum não precisou levantar sua adaga para matar seus inimigos, apenas com o *encanto-estratégico* de suas palavras e ações matou um exército inteiro. Oxum prova ser mesmo a grande *iyalodê*, a que sabe ser política, dengosa e estrategista. Uma música cantada nos terreiros para Oxum diz assim:

*A èkò ẹlẹyin ẹgẹ ẹ iyálódè iyá awo rò ọrun o
Yèyè o, iyá mọnlẹ odò
Ọṣun a ilé ọpó
A èkò a ẹgẹ ẹ iyálódè iyá awo rò, ọrun o yèyè o
Iyá mọnlẹ odò
Ọṣun a ilé ọpó.*

Em tradução livre lê: “Nós saudamos a bela mulher dona da sabedoria/Ela é a primeira dama da sociedade, mãe do mistério do culto e mãe do céu/Mãe dos espíritos do rio/Ọṣun é a pilastra que sustenta a casa/Nós cumprimentamos a bela mulher/Ela pode ser uma armadilha perigosa/Ela é a primeira dama da sociedade, mãe do mistério do culto e mãe do céu/Mãe dos espíritos do rio/Ọṣun é a pilastra que sustenta a casa”¹². Dentre outras tentativas de despolitizar Oxum temos criação da rivalidade entre Oxum e Iansã, pelo ocidente, tramando uma rivalidade entre as próprias mulheres, obviamente outra maneira de dispersar, descentralizar a força ancestral que

¹² Disponível em:

<https://www.facebook.com/Oxum.Lade/photos/a.1551934061784197/2791484791162445/?type=3>.

Acesso em: 23 out. 2019.

essas duas *iyabás* possuem juntas. Lembro-me de poema de Vânia Melo em que ela retrata um dos caminhos/qualidades de Oxum, Oxum Apará. Neste caminho, as duas *iyábas* andam juntas, e possuem quase que uma energia fundida:

Rubra e Dourada

Dois rubis em dois brincos de outro
 abebé e Espada, dois tesouros
 sigo somando rio e raio, enfim
 mista. Apará. Duas em mim. (VÂNIA MELO – acervo pessoal).

No título o eu poético anuncia sobre quem está falando, no qual “Rubra” representa Iansã e “Dourada” Oxum. Traz as paramentas de guerra de ambas, “Abebé” e “Espada”. Nesse poema, novamente, encontramos a confluência do eu lírico ao *self* biográfico, pois Vânia Melo é filha de Oxum Apará, o relato inclusive aparece no verso “Sigo somando rio e raio, enfim”. Sabe-se que Oxum e Iansã já tiveram algumas passagens de brigas, mas não se pode afirmar sobre rivalidade, esta é uma estratégia cruel de deslegitimar a potência do feminino, e criar um imaginário de inimizade que enfraquece. Prandi (2001) nos narra um *itan* em que Iansã (Oyá) é cuidada por Oxum:

Oiá nasce na casa de Oxum

Um rei tinha uma filha chamada Ala. Ele queria casá-la com um príncipe poderoso. No entanto, a princesa tinha um amante e do amante ela esperava um filho. Sabedor do fato, o rei, resolveu matá-la. Numa barca, levou a princesa até o meio do rio, do rio onde vivia Oxum. Jogou a princesa no meio do rio, a casa de Oxum. O rei tinha um papagaio que o acompanhava sempre. O papagaio tudo presenciou. Tempos depois, alguns pescadores. Viriam uma caixa boiando no rio. Foram ver de perto e dentro tinha uma criança. Assustaram-se com o que viram. Temerosos, abandonaram seu achado na margem do rio. Pelo mesmo lugar passou outra embarcação. Seus ocupantes foram atraídos pelo choro de criança. Os viajantes recolheram a criança e levaram como presente ao rei. O rei ficou feliz com o presente e resolveu apresentar a criança ao povo como sendo filha sua. Ele sentia falta da filha que afogara, sentia-se sozinho. Deu uma festa para apresentar a nova filha que adotara. Quando todos estavam reunidos o papagaio contou-lhes acerca de todo o sucedido. Disse que a menina havia nascido na casa de Oxum. Portanto, deveriam devolvê-la ao rio. O rei então se deu conta de que a menina era sua neta e devolveu-a ao rio onde nascera. A criança cresceu protegida por Oxum. Essa menina era Oiá (PRANDI, 2001, p. 295-296).

A maternagem de Oxum é um ato político, que nos *Orí*-gesta com matripotência. A partir de suas *vozes-águas* Oxum umedece o inimigo e apazigua a ira. Todos nós, corpos negros, em diáspora somos um pouco da extensão dessa *iyalodê*, estamos todos conectados ao cordão umbilical deste *ventre-sagrado*. O ventre de Oxum nos ensina que o gerar pode (e deve ser) compreendido como símbolo da fertilidade, da criatividade, da *transfor-mar-ção*, assim toda produção negro-diaspórica pode ser lida dentro dos *espaços-ventres* como

escritas-ominirês. Ara Wa r'ómi Wà – graças às suas águas temos vida! *Ventres-psique* é como a grande cabaça de Oxum Ijimu, guarda mistérios inenarráveis, guarda mel e dendê, guarda o pó da alegria, da vida e do axé, conseguindo navegar dos *ventres-psiques* para as psiques-gestacionais, e inundar os *espaços-ventres* com *linhas-douradas* os *ventres-grafias* das mulheres negras.

Conta um *itan* que Nanã estava em guerra com Ogum havia muito tempo, e ficou sabendo que Ogum pretendia invadir sua aldeia e matar a todos. Nanã, muito desesperada, resolveu procurar por Oxum, nos seus rios. Oxum Ijimu que moras nas águas mais profundas veio ao encontro da anciã, e após ouvir a história de Nanã, prometeu ajudá-la. Oxum Ijimu, que guarda a cabaça de *iyamí* Oxorongá – poderosa *mulher-pássaro*, figura que simboliza a sacralização materna; teve a ideia de encolher toda a aldeia de Nanã, colocar em sua cabaça e se esconder na profundidade de seus rios. Nanã volta para suas terras à espera de Ogum; ao chegar, o orixá se espanta por encontrar Nanã sozinha. Então eles lutam por muitos e muitos dias, até que Nanã consegue expulsar para sempre Ogum de suas terras. Grata, Nanã procura Oxum que devolve todos seus aldeões salvos. Nanã então presenteia Oxum Ijimu com um abebé em formato de boneca – feito em madeira, uma vez que Nanã não usa metal, por causa de sua grande guerra com Ogum. Este mito nos ensina sobre força, sabedoria, resistência, estratégia, união feminina e o poder que o ventre ancestral adquire como princípio gerador da fertilidade e seguridade. Oxum, ao proteger toda a aldeia de Nanã, nos ensina sobre a necessidade da seguridade como meta social, e ao soprar *espaços-ventres* para o mundo Oxum nos ensina que dentro do seu ventre existem grandes mistérios e tudo que é umedecido pelas suas douradas águas se torna fértil e ganha vida. *Ominirê* – águas da sorte!

As águas doces estão em todos os ritos de terreiro, sem quartinha cheia não se faz nada. Alguns terreiros de candomblé, como no qual fui iniciada, tem na porta uma quartinha cheia d'água doce – em que antes de entrarmos rodamos em volta das nossas cabeças com rezas específicas, tanto para despacharmos a energia ruim, que por ventura tenha nos acompanhados, como para apaziguar a *Orí*. Sendo assim, pensar *psiques-gestacionais* e *ventres-psiques* como epistemologias de conhecimento e encantamento faz todo sentido – pois as águas limpam, tornam o que está sujo/carregado – em algo límpido e vívido. A limpeza para os adeptos de matriz africana é imprescindível – sem *Orí* “limpa” não se tem equilíbrio, sem corpo/espírito limpo as mazelas atacam e a gente pode sucumbir. Para Hampaté Bâ (2010):

Deve-se ter em mente que, de maneira geral, todas as tradições africanas postulam uma visão religiosa do mundo. O universo visível é concebido e sentido como sinal, a concretização ou o envoltório de um universo invisível e vivo, constituído e vivo, constituído de forças em perpétuo movimento. No interior dessa vasta unidade cósmica, tudo se liga, tudo é solidário, e o comportamento do homem em relação a si mesmo e em relação ao mundo que o cerca (o mundo mineral, vegetal, animal e a sociedade humana) será objeto de uma regulamentação ritual muito precisa cuja forma pode variar segundo as etnias ou regiões (HAMPATÉ BÂ, 2010, p. 173).

Ainda sobre seguridade, ensinada por Oxum, acrescento que a cabaça simboliza o ventre, cujo formato arredondado lembra o ventre feminino – sua casca protege suas sementes durante toda sua jornada. Pelas sabedorias de terreiro acreditamos que a cabaça tem o mistério de expansão e crescimento, porque a partir do primeiro pé de cabaça foi possível espalhá-la pelo mundo inteiro. Teorizar *ventres-psiques* e *psiques-gestacionais* refere-se ao coletivo *materno-referenciado* das *iyás*, *iyabás*, *iyamís* e das ancestrais, as quais trazem no ventre a fertilidade da cabaça sagrada de *iyamí* Oxorongá. A cabaça está presente desde a criação do mundo terrestre, foi usada por Exu para misturar o bem e o mal. Também simboliza a importância de se guardar os segredos ancestrais. Em banto a cabaça é chamada de *igbadú* e quando na criação do mundo terrestre (em das muitas concepções míticas) Orumilá ordenou que Odudua se reunisse com Obatalá e levasse a cabaça da criação, exigiu, também, que Obatalá prestasse culto à cabaça e a parte superior dela fosse pintada com *efun* (pertencendo a Obatalá) e a inferior com carvão (pertencendo a Odudua), metáfora para os dois mundos, sagrado e terrestre. Feito isso as duas partes se juntaram para nunca mais se separarem. Segundo Ogebara (2018): “Este símbolo se chamara *Igbadú*, a cabaça da existência, e nele estarão reunidas, simbolicamente, todas as coisas já existentes no Universo, e que deverão ser mantidas no mais absoluto segredo” (p. 60). Oxum ao ir para o fundo de seu rio com sua cabaça reforça a necessidade de se guardar, de não revelar, esconder, por isso é importante pensar *ventres-psiques* como cabaças de grandes segredos. Nelas estão poderes imensuráveis, dos quais o colonizador não poderia/pode ter acesso. Não à toa, essa é um dos saberes dos terreiros: guardar os segredos.

Portanto, *ventres-psiques* são espaços fluidos e curativos, possuem saberes depurativos, que pelas *psiques-gestacionais* as mulheres negras conseguem acessar as tecnologias ancestrais as quais irão singrar no curso de seus *rios-vidas*. Oxum, sem sombras de dúvidas, é a orixá primordial para a fertilidade, gestação. Sem Oxum não há filhos, não há iaô, não há vida. Até mesmo o senhor do branco, Oxalá, se

prosterna diante de Oxum no *itan*, já mencionado aqui, lê-se, ainda, “Nunca hei de me separar desta pena vermelha que é *ekodidé* e que será o único sinal desta cor que carregarei sobre meu corpo” (SANTOS, 1966, s/p). contei este *itan* anteriormente, em que o sangue é oriundo de um machucado de uma das filhas de Oxum, mas em outras versões, dentro da oralidade dos terreiros, encontramos este *itan* se referindo ao sangue menstrual, no qual Oxum estrategicamente o transforma na pena do *ekodidé*. Juana Elbein Santos (2019) a respeito do sangue de Oxum relata:

Neste contexto, o vermelho representa o poder de realização, o *àse* de gestação, humana, animal, vegetal, mineral; o *asè* da terra também simbolizando por várias águas que veiculam. A gestação significa abundância, riqueza. A cor de *Òsun* é o pupa ou *pon*, que, em *Nàgô*, significa tanto vermelho como amarelo. *Pón ròrò* é amarelo-dourado, a cor que caracteriza *Òsun*. O amarelo é, pois, uma quantidade do vermelho, um vermelho-claro e benéfico, significando “está maduro”. Uma outra maneira de dizer vermelho em *Nàgô* é pupa *eyin*, literalmente gema de ovo. Nada poderia ser mais expressivo. Realmente ovo é não só um dos símbolos de *Òsun*, com o qual se prepara uma de suas comidas preferidas, como também o símbolo por excelência das *Ìyá àgbá*, ancestrais femininos (SANTOS, 2019, p. 94).

Nota-se no excerto as *iyás* como ancestrais femininos, me fazendo lembrar o poema “Bendito o sangue de nosso ventre”, de Conceição Evaristo (2017):

Bendito o sangue do nosso ventre
(Para Ainá, aos 19 anos, pela sua menstruação)

Minha menina amanheceu hoje
mulher-velha guardiã do tempo.
De mim ela herdou o rubi,
rubra semente, que a
primavera mulher nos ofertou.
De sua negra e pequena flor
um líquido rúbeo, vida-vazante escorre.
Dali pode brotar um corpo,
milagre de uma manhã qualquer.

Ela jamais há de parir entre dores,
velhas mulheres vermelham
maravilhas há séculos
e no corpo das mais jovens
as sábias anciãs desenham
avermelhados símbolos,
femininos unguentos,
contrassinais a uma antiga escritura.

E ela jamais há de parir entre dores
há entre nós femininas deusas,
juntas contemplamos o cálice
de nosso sangue e bendizemos
o nosso corpo-mulher.
E ali, no altar do humano-sagrado rito
concebemos a vital urdidura
de uma nova escrita

tecida em nossas entranhas,
lugar-texto original.

E em todas as manhãs bendizemos
o nosso sangue, vida-vazante no tempo.
E nossas vozes, guardiãs do templo,
entoam salmos e ladainhas
louvando a humana teia
guardada em nossas veias.

E desde todo o sempre
matriciais vozes celebram
nossas vaginas vertentes
veredas de onde escorre
a nossa nova velha seiva.
E eternas legiões femininas
glorificam, plenificadas de gozo,
o bendito sangue de nosso ventre,
Por todos os séculos. Todos.
Amém. (EVARISTO, 2017, p. 34-35).

Neste poema de Evaristo (2017), dedicado à sua filha Ainá, já nos primeiros versos conseguimos perceber a evocação ancestral que está relacionada à menstruação, o eu lírico traz “Minha menina amanheceu hoje/mulher – velha guardiã do tempo”. Na segunda estrofe os versos “e no corpo das mais jovens/as sábias anciãs desenham/avermelhados símbolos” nos atentam para uma memória da fertilidade feminina, grafada no corpo e no tempo como o eu poético escreve “contrassinais a uma antiga escritura”. Atentando ao sinônimo de contrassinal: camuflagem, ou seja, algo do feminino que carrega muita individualidade, tabus e segredos – devendo ser assim ser um contrassinal.

Observa-se na terceira estrofe “E ali, no altar do humano-sagrado rito/concebemos a vital urdidura/de uma nova escrita tecida em nossas entranhas/lugar-texto original”, nesses versos o corpo é visto como “lugar-texto original”. Cada corpo é único, todavia esta estrofe traz inúmeras referências ao transgeracional e ao corpo como sendo múltiplo de *fêmeas-ancestrais*: “há entre nós femininas deusas,/juntas contemplamos o cálice/de nosso sangue e bendizemos/o nosso corpo-mulher”, o corpo está no singular, mas o pronome que o anuncia está no plural, na escolha da palavra “urdidura” (conjunto de fios dispostos, longitudinalmente, no tear), em referência aos vários rastros mnemônicos afro-femininos que carregamos.

Na quarta estrofe, os versos “E nossas vozes, guardiãs do templo,/entoam salmos e ladainhas/louvando a humana teia/guardada em nossas veias”, mais uma vez o eu lírico evoca o múltiplo “nossas”, nos alertando do corpo mnemônico que carregamos, da teia que formamos que não está desconectada, mas *Orí*-gestada

pelas “guardiãs do templo” e “guardada em nossas veias”. Em que “veias” são lidas aqui não apenas pela filogenética, mas principalmente pelo inter e transgeracional, ligadas pelos fios invisíveis da memória ancestral feminina.

Toda a quinta estrofe refere-se às anciãs e à fertilidade, os versos “e desde todo sempre/matriciais” nos leva em um bailado tríade espaço-tempo-corpo, cujas matrizes “desde todo sempre” são compostas por “eternas legiões femininas”. A repetição matricial feminina representada no poema, reafirma pelos “avermelhados símbolos” a importância de fertilidade, no sentido amplo da palavra.

Em relação às gestações epistêmicas as *iyás*, *iyabás* e *iyamís* essas são as potências discursivas e mnemônicas que empoderam e deslocam as mulheres dos espaços subjugados, bem como auxiliam no processo da escrita como devir ancestral, tornando a literatura lugar de *águas-grafias*. Reforço que não apenas o poder transgeracional dessas ancestrais, mas das nossas mais velhas – nossas avós, mães, curandeiras, parteiras, feiticeiras, que guardaram em seus *ventres-psíquicos* saberes valiosos, os quais foram fraturados pelo sistema colonial, sem, no entanto, perderem seus poderes de encantamento e cura, uma vez que o ventre é tido aqui como conceito *teórico-lírico* contra o epistemicídio do povo negro. Oyewùmí (2016) nos atenta:

Como escrevi em outro lugar, òyá não é apenas um corpo, pois a compreensão espiritual de sua identidade é primordial na construção iorubá. Não se pode subestimar a noção da òyáde [òyáhood] pré-gestacional; o impacto imediato do reconhecimento de um papel pré-terreno para òyá é aprofundar-se temporalmente e ampliar espacialmente o escopo da instituição. O mundo iorubá é experimentado como consistindo dos não-nascidos, dos vivos e dos mortos, e a instituição òyá está presente em todos esses domínios. Uma aboyún (fêmea grávida) é entendida como existindo vicariamente em dois reinos: o mundo do não-nascido e o dos vivos. Todos os esforços espirituais e medicinais feitos durante os períodos de gestação e parto são projetados para manter as grávidas firmemente plantadas no mundo dos vivos, no final deste processo transformador da vida e, de fato, transformador da comunidade. Consequentemente, porque toda a comunidade está naturalmente investida nela, não há instituição pública maior do que a de òyá. òyá é a procriadora da humanidade (OYEWÙMÍ, 2016, p. 17).

A circularidade ventral das *iyás*, como nos explica Oyewùmí (2016), está diretamente ligada à Oxum, esta cosmopercepção filosófica e espiritual emerge da necessidade de escurecimentos sobre o poder e as potências uterinas da ancestralidade afro-feminina. Tendo o ocidente enrijecido o falo, cabe a nós, mulheres negras, cantarmos cantigas para evocarmos nossas matrigestoras e enchermos de

águas-flores os *espaços-ventres* que nos circundam. Somos *memórias-aquáticas*, *cabaças-aquosas* mergulhando nos *espaços-ventres*, na misteriosa cabaça de Ijimu, parindo *águas-grafias* a partir do gestar, molhado, dos *ventres-psiques*. Pelos espaços umidecidos, vamos rompendo placentas, lavando a *Orí* para (re) encantarmos e (re) elaborarmos novos *cruzos* em nossas *psiques-gestacionais*. Dessa maneira, assento, mais uma vez, o abebé de Oxum como categoria analítica de diáspora africana, porque ele reflete nossa ancestralidade, nos faz lembrar da nossa realeza e umedece nossos *corpos-mares* com *memórias-aquáticas* procurando nos re-*Orí*-gestar para o autocuidado, autodengo e autorreconhecimento. O *abebé-mulher*, dado por Nanã, nos lança para tais práticas, nos banha *em ouro-mel* e se faz performance em nossas *águas-grafias*, fecundando o poder ancestral dos *ventres-flores* das que vieram antes de nós.

7 GINGA COMO ESTRATÉGIA PERFORMÁTICA À PSICOPATOLOGIA DO BANZO

Esquecimentos
para minha Mãe

Se doer mais um pouco,
de minha boca sairão pedras,
e tochas acesas devorarão minha carne.

Se doer só mais um pouco,
as palavras brotarão de meus poros
e minha boca se demorará em silêncios.

Se doer ainda mais,
nascerá um sangue bruto entre meus dentes

e meu útero perderá seus segredos de vazio. (NATÁLIA, 2015, p. 29).

Falar para quem? Falar para quê? Quais as pessoas estariam/estão aptas e dispostas a acolherem as dores das pessoas negras? O que os sujeitos negros trazem como recalque que evidencia os traumas inter e transgeracionais? São a partir desses levantamentos que eu gostaria de iniciar as reflexões, neste capítulo. As configurações dos *corpos-mentes*, negros, não podem ser postas dentro de uma ótica psíquica branca, narcísica freudiana, porque essas aspirações não conseguem abarcar e compreender a complexidade das referências ancestrais. Os conceitos clínicos acerca da psique, sob a ótica da branquitude, são construídos a partir do “ideal de ego”, branco, e tais estudos se fundam nas experiências desses sujeitos. Não é possível olharmos através da teoria de narciso de Freud, nem pela ótica lacaniana do espelhamento, pois como se reconhecer no sujeito branco? Como constituir-se, reconhecer-se a partir de um referencial branco?

O ser negro, então, acaba por ter, em sua vivência, experiências psíquicas inquietantes, uma vez que convive com a negação do próprio corpo, com o não reconhecimento ao mirar-se no sujeito considerado “ideal” – o sujeito branco. De acordo com o psiquiatra e psicanalista Jurandir Freire Costa (1984): “A violência [contra as pessoas negras] pareceu-nos a pedra de toque, o núcleo central do problema abordado. Ser negro é ser violentado de forma constante, contínua e cruel, sem pausa ou repouso, por uma dupla injunção: a de encarnar o corpo e os ideais de Ego do sujeito branco e de recusar, negar e anular a presença do corpo negro” (p. 2).

As dimensões psíquicas dos sujeitos negros trazem singularidades totalmente distintas das narcísicas da branquitude, impossível simetrizar as duas – por haver um rastro devastador no inconsciente do sujeito negro – a experiência escravagista, na

qual faz o negro sofrer pela própria figura. Bem como o espelhamento que o sujeito negro possui é o pelo abebé de Oxum, não pelo espelho lacaniano. Então como então avaliar o sujeito negro dentro da ótica narcísica tradicional, se o mesmo traz dobras, sendo essas complexas, em sua psique fraturadas pelos traumas, bem como referências recalçados que se diferem, e muito, dos da branquitude?

Existe uma dualidade psíquica vivenciada pelos povos negros, causando dor e adoecimentos diversos. O corpo negro carrega características físicas, dentro de uma representação histórica e social, associando seu corpo a atributos morais, bem como intelectuais, as quais não são compatíveis ao “ideal de ego” branco. Atribuindo ao *corpo-mente*, negro, significações indesejáveis. Vítimas dos estigmas sociais, em que as representações socais-culturais investem na recusa e depreciação desses corpos, o sujeito se vê dentro de um processo de inferioridade constante – marcando indissociavelmente sua experiência em/na diáspora. Como afirma Isildinha Baptista (2021): “[...] nesse processo em que a cultura a captura, o negro recusa sua própria imagem e permanece cativo do fantasma da inferioridade” (p. 67). Para Abraão Slavutzky (2021), psicanalista e escritor:

Esse movimento de estranho inquietante, o estádio do espelho lacaniano, caracteriza o tipo de experiência que marca a relação do negro com o dia a dia no meio social. É impossível, para ele, não se perturbar com as ameaças aterradoras que lhe chegam via racismo. O racismo [...] é um ato, não uma interdição que se coloca a priori, como forma de proteger seja lá o que for. Dentro do universo de terror, mesmo que o negro acredite conscientemente que tais ameaças racistas não se cumprirão, o pavor não desaparece. Ele traz no corpo o significado que incita e justifica, para o outro a violência racista (SLAVUTZKY, 2021, p. 210).

Nesse sentido, os *corpos-mentes*, negros, passam pela tentativa de “esquecimento” sobre parte de sua história, corroborando com pactos de silenciamento, no entanto mesmo que o sujeito negro recalque os traumas, como modo de proteção psíquica, esses não deixam de ser transmitidos inter e transgeracionalmente a seus descendentes, cedendo espaços de lacunas e fraturas na transmissão mnemônica. No caso dos sujeitos negros a herança psíquica se entrecruza diretamente com o legado pré-colonial, colonial e pós-colonial – em que as experiências são completamente distintas e se embatem, constantemente, cedendo lugar a uma genealogia psíquica de interrupções dos processos identificatórios, de cunho positivo. O sujeito se vê dentro de uma construção simbólica atípica, metafórica e complexa, acionada ora pelo signo positivo dos saberes ancestrais, ora pela

experiência do racismo. Modificando a dinâmica psíquica dos *corpos-mentes*, negros, o qual gera, inevitavelmente, adoecimentos físicos e mentais, somatizados ao longo de séculos.

Dado o racismo estrutural como amalgama social, destrutiva, avalia-se que os mecanismos de manutenção e execução desse vêm se reelaborando ao longo dos tempos. Os trâmites racistas vão sendo estrategicamente modificados, ganham novas elaborações ante os corpos negros. Neste sentido, destaca-se que o trauma se performatiza, e, conseqüentemente, traz alterações físicas (doenças psicossomáticas) e psíquicas, as quais podem ser transmitidas aos seus descendentes. O *corpo-mente* do sujeito negro vive em aflição, em constante estado de tensão frente às (re) elaborações, sem fim, do racismo, pois estão sempre da dialética: entre a necessidade de recalcar o trauma e lhe dar com ele, o qual acaba somatizado no corpo.

De acordo com Fritjof Capra (2002) a psique do sujeito retém memórias e (in)formações intelectuais e “mesmo em suas manifestações mais abstratas, não é separada do corpo, mas sim nascida dele e moldada por ele” (p. 79). O corpo, assim como a mente, não esquece das experiências ao longo da vida, ele vai sedimentando/armazenando as emoções positivas e negativas, deixando, na psique, marcas muitas vezes irreversíveis, a exemplo dos traumas coloniais e pós-coloniais. Sendo assim, se o corpo é “nascido” e “moldado” pelas (in)formações e memórias – nota-se a complexidade do corpo negro, uma vez que esse possui uma história pré-colonial que moldou/molda a mente corpo desses sujeitos, no entanto é desconsiderada pelo ocidente após o período colonial. Segundo Alexander Lowen (1982): “A imagem egóica molda o corpo por meio do controle exercido pelo ego, sobre os músculos voluntários” (p. 125). Ou seja, o corpo é moldado pelo que está recalcado no inconsciente, e conseqüentemente inscrito no corpo. Sendo assim, elejo o *banzo* como categoria epistêmica e de adoecimentos psicossociais, uma psicopatologia que também pode adquirir características psicossomática, oriundas do/no sistema colonial e (re)elaborada constantemente pelo racismo estrutural. Para Florentina Souza (2007):

A história das culturas afrodescendentes é tradicionalmente marcada por embates e discussões que envolvem reflexões sobre a temática da memória, da história, da identidade e das performances. Este debate tem seus marcos originais na história do tráfico e na existência de um ritual que envolvia circular em torno da “árvore do esquecimento” para garantir a imunidade ao banzo e,

principalmente, o apagamento dos nomes e das tradições e das tradições culturais daqueles que seriam embarcados à força para a diáspora sempre lidaram com esforços individuais e coletivos de guarda e preservação, reconstituição e reorganização de pedaços, narrativas, cânticos e performances, tecidos e traços, plantas e costumes entre outras bagagens que, junto com os corpos e almas atravessaram o Atlântico (SOUZA, 2007, p. 30-31).

Sendo esses abismos fraturas psíquicas, as quais também se inserem nos *espaços-ventres*, uma vez que as memórias, boas e ruins, dos que atravessaram, ou não, conseguiram sobreviver ao “Atlântico Negro” e foram recalcadas no inconsciente. Dessa maneira, são gestadas nos *ventres-psiques* – por intermédio das *psiques-gestacionais*, juntamente com as memórias de encantamento das tecnologias ancestrais. Existiu, por parte dos que vieram traficados, como afirmou Florentina Souza, o desejo de evitar o *banzo* dando voltas na árvore do esquecimento, tais episódios funcionaram, até certo ponto, como “anestésico”, porque as memórias não se apagaram, adormecerem no inconsciente. Em relação aos processos mnemônicos Roland Walter (2011) explica:

Neste processo, a memória — compreendida como complexo processo de rememoração e esquecimento que caracteriza a relação entre as experiências pessoais e as histórias compartilhadas de comunidades e seus modos de transmissão — é a transportadora da identidade diaspórica. Não existe diáspora sem memória: esquecer as conexões translocais diaspóricas significaria a última dispersão da identidade diaspórica. A memória diaspórica tem raízes em lugares; ela é situada num lugar, mas ao transcendê-lo não é limitada a este lugar. Ela tece fios de continuidade performativa dos quais muitos não têm conexão com a terra natal. Desta forma, a memória transcende a lógica da dispersão e volta terrestre e emerge como fonte da identidade diaspórica: a memória mais do que o território é a base da formação identitária em culturas diaspóricas como a dos afrodescendentes (WALTER, 2011, p. 18).

Como anuncia o pesquisador a memória “volta terrestre” e é base enunciativa dos sujeitos da diáspora, tendo esses apenas as memórias como princípios de autorreconhecimento e (re) existência. As memórias se fraturam com os traumas, com isso apresentam um período de “adormecimento”, e quando vêm à tona apresentam-se não apenas como (re) elaborações identitárias, mas também como processos de adoecimentos. O estado “anestesiado/letárgico” se associa à experiência do trauma inicial, trata-se de uma “suspensão de toda a espécie de atividade psíquica, somada à instauração de um estado de passividade desprovido de toda e qualquer resistência” (FERENCZI, 1931-1932/1992, p. 113). Este estado de anestesiamento para a psicanálise, de acordo com Ferenczi, ocorre como uma espécie de aniquilamento de si, é como se o sujeito estivesse fora do espaço e do tempo – este esquívamento é

conceituado como “clivagem”, “dor sem conteúdo de representação” (FERENCZI, 1990, p. 64). O sujeito cria estratégias psíquicas para que o ego/eu não sinta as subjetividades dos choques, é como se uma parte da psique do sujeito cindisse em prol da sobrevivência – não se tratando de um estado de frieza ou alienação total. Tendo em vista que a “clivagem” não elimina o fato e nem mesmo a fraturação psíquica, ou seja, a dor não desaparece, fica recalcada/guardada, pela dinâmica da clivagem – o sujeito se auto anestesia. Ainda para Ferenczi (1990): “[...] o pavor foi a força que dissociou os sentimentos do pensamento; mas esse mesmo pavor está sempre operando, é ele que mantém separados os conteúdos psíquicos assim dissociados” (p. 251).

Este rearranjo, torna-se performativo ao executar o jogo “fez-se que fez, mas não fez”, ou seja, tem algo que está “guardado”, mas ao mesmo tempo se move nos *espaços-ventres*, local movediço, em que *as psiques-gestacionais* precisarão encontrar rotas de acesso. Dessa maneira, o termo mais assertivo (e coerente com uma pesquisa aforreferenciada) para o conceito de “clivagem” - é a *ginga*. Por que? Porque, no conceito de “clivagem”, dentro das teorias psicanalistas tradicionais o sujeito ao contato com o “choque”/trauma entra em um estado de “passividade desprovido de toda e qualquer resistência” (FERENCZI, 1931-1932/1992, p. 113). O que torna a “clivagem” um conceito incompleto para os *corpos-mentes* que vivenciaram a escravidão, e os traumas inter e transgeracionais oriundos desse processo, bem como para os que vivenciam o racismo estrutural. Os escravizados não agiram em nenhum momento com permissividade e/ou passividade frente às situações impostas. Sendo assim, o conceito que dá conta da complexidade e profundidade de tal processo é a *ginga* e não “clivagem”, uma vez que ao *gingar* o sujeito despista o adversário fingindo uma paralisação, para no momento estratégico atacar. Para a mestra, Janja (2017): “A ginga é uma epistemologia da resistência, a ginga é uma epistemologia feminista, a ginga é uma epistemologia antirracista. Vivemos porque gingamos¹³”. (MESTRA JANJA, 2017). A mestra de capoeira afirma que a epistemologia *ginga* é feminista, pois descende das simbologias da africana Njinga Mbandi, chamada Rainha Ginga, que na diáspora brasileira se ressignificou. Mariana Bracks Fonseca (2020) explica sobre quem era a rainha:

¹³ Disponível em:

http://www.en.www2017.eventos.dype.com.br/resources/anais/1499469814_ARQUIVO_Gingaepistemologiafeminista.pdf. Acesso em: 02 out. 2020.

Analizamos a presença da memória da Rainha Ginga no Brasil, que pode ser percebida de múltiplas formas e os seus significados simbólicos na diáspora. Em 1818, os naturalistas bávaros Spix e Martius presenciaram a festa de Coroação da Rainha Xinga, no Tejuco, atual Diamantina (MG). Ao lado do Rei do Congo, uma escrava eleita entre os membros da Irmandade do Rosário recebia a coroa e o título de Rainha Xinga - identificada por historiadores e folcloristas com a soberana angolana seiscentista-“enfeitado[a] com diamantes, pérolas, moedas e preciosidades de toda espécie” (FONSECA, 2020, p. 37).

A *ginga* traduz-se como movimento performático da capoeira de Angola, palavra originária da partícula do feminino africano, sendo estratégia usada pelo *corpo-mente* para tentar se desviar, e se autorrefazer frente às atrocidades do racismo, assim a *ginga* torna-se epistemologia afrorreferenciada, centrada na performance de resistência. A *ginga* propõe o embate entre consciente e inconsciente, no qual movimenta em movimentos performáticos, a fim de o sujeito tentar se manter em pé na luta. Ressalto que a *ginga* é uma estratégia performática, negra, no entanto ela não consegue impedir o apagamento total do trauma, o qual pode ocasionar o *banzo*, contudo a *ginga* nos re-Ori-enta para os (e nos) *cruzos*, tal qual nos aponta direções de movimentos outros, os quais possibilitam processos de esquivamentos como sabedorias de autocuidado e autorrecuperação (hooks, 2019). Sobre os cruzos de saberes, Rufino nos explica sobre o movimento de “dobras” – uma estratégia da *ginga*:

Retomando sobre o *banzo*, vale acrescentar que esse adquire características psicopatológicas (das instâncias individuais e sociais) – sendo uma das formas de adoecimento mental, emocional e físico, adoecimentos pós-traumáticos dos escravizados e de seus descendentes, podendo ser sistêmico, inter ou transgeracional. Vejamos um poema de Louise Queiroz (2019) o qual se inicia com um excerto de um poema de Evaristo (2008):

PÓS MEMÓRIA

“O *banzo* renasce em mim,
Do negror de meus oceanos”. (EVARISTO, 2008).

Meu corpo
geme de uma dor antiga

tem bem mais de vinte e cinco anos
cada cicatriz morta
ou rígida

(onde estala e expande
todas aquelas vozes esquecidas)

Meu silêncio
matura o que não é cautela, mas medo

desse lugar onde nunca e sempre estive. (QUEIROZ, 2019).

Pelos versos é possível perceber como o eu lírico é consciente de alguns traumas, o *banzo* aparece na escrita, como um devir – reminiscências de trauma, tanto no trecho de Evaristo (2008): “O banzo renasce em mim/Do negror de meus oceanos”, quanto nos versos de Queiroz (2019): “Meu corpo geme/uma dor antiga”, e ainda na última estrofe: “Meu silêncio/matura o que não é cautela, mas medo/Desse lugar onde nunca e sempre estive”. Aqui gostaria de atentar às rotas: *espaços-ventres* e *ventres-psiques*. O espaço/lugar que o eu poético menciona onde “nunca e sempre estive” corrobora para as afirmativas feitas até o momento sobre elos ancestrais, porque este lugar só é acessado pelos guardados de uma memória ancestral, pela *psique-gestacional* do sujeito negro, sendo estas *gingas* auxiliadoras do *banzo*.

No *Dicionário da Escravidão Negra no Brasil*, Clovis Moura (2004) caracteriza o *banzo* como: “Estado de depressão psicológica que se apossava do africano logo após seu desembarque no Brasil. Geralmente os que caíam nesta nostalgia profunda, acabavam morrendo. Atribui-se tal estado depressivo à saudade da aldeia da qual provinham, de modo que o banzo atingia somente a primeira geração de escravos, isto é, aqueles diretamente importados da África” (MOURA; 2004, p.63). Nei Lopes no dicionário *Novo Dicionário Banto do Brasil*, explica que a palavra *banzo* advém do quimbundo “*mbanza*”, que significa aldeia, segue as definições: “Banzo [2], s.m. (1) Nostalgia mortal que acometia negros africanos escravizados no Brasil; (2) adj. Triste, abatido, pensativo (LOPES, 2003, p. 39)”. Em 2011, em outra obra o autor reitera: “Estado psicopatológico, espécie de nostalgia com depressão profunda, quase sempre fatal, em que caíam alguns escravizados nas Américas” (LOPES, 2011, p.181).

Ressalta-se que o *banzo* está para além de saudade da terra natal e não acometia/acomete apenas a “primeira geração” de escravizados, o *banzo* é sim psicopatologia, na qual agride a instância psíquica – dessa forma, a psique é desdobrada e reatualizada constantemente devido ao racismo estrutural; impregnado em todos os sistemas sociais. A materialização do racismo e a violência desencadeada acaba por definir adoecimentos de caráter sistêmicos, inter e transgeracionais. O poeta e pesquisador Davi Nunes (2017) tem se dedicado a desmistificar algumas palavras oriundas dos africanos e afrodescendentes, suas pesquisas trazem/(re) elaboram seus signos e significados, a fim que esses deem conta de uma vivência afrorreferenciada. O autor explica que os bantos, primeiros a chegarem aqui,

trouxeram suas línguas de origens do “quicongo”, “umbundo” etc, cujas expressões, palavras, influenciaram de maneira significativa na formação do português brasileiro, como categorizou Lélia Gonzalez (2020) “pretuguês” – africanização da língua portuguesa. Davi Nunes (2017) afirma:

O português, a língua imposta pelo colonizador, mesmo depois de séculos de uso, é encaixe imperfeito no nosso *ori*, no *mutuê*. É palavra presa na língua. É a língua represa nas palavras que nos desencaixam como ser no mundo. Roupas que vestimos e não cabe confortável no nosso corpo. Falo especificamente da norma padrão, a musa esquelética e pálida, a torre de marfim que é campo de concentração linguístico para torturar e dissolver gramaticalmente o nosso corpo-língua ancestral¹⁴. (NUNES, 2017, s/p).

Para o pesquisador uma dessas palavras é o *banzo* – caracterizado como um “estado de espírito negro”, de acordo com Nunes a palavra/expressão se caracteriza como padecimento psicológico, efeitos e desdobramento da escravidão e racismo. As palavras vindas com os africanos ao entrarem no sistema linguístico do português, tornaram-se/tornam “opacas”, os códigos do colonizador não conseguem alcançar a amplitude de suas origens, seus *ethos* metafóricos. Ainda para Davi Nunes (2018) as palavras de origem africana “Podem perder o axé – a energia semântica e ancestral de sua significação original, africana¹⁵”. Dicionarizada a palavra *banzo* denota o sentido de tristeza e melancolia, todavia Davi Nunes (2018) acrescenta:

A melancolia parece ser a definição que solapa muitos desses dicionários. É uma associação apriorística com o *banzo*, que é visto como a *melancolia negra*. Freud no texto *Melancolia e luto* diz que ela se caracteriza por um desânimo abissal, doloroso, uma suspensão do interesse pelo mundo, além da perda da capacidade de amar. O *banzo* é mais que isso, conflui em si todas essas palavras em português que remete a um estado de desassossego na alma, convulsionadas por uma exterioridade de terror, morte, escravidão, tortura. É a síntese profunda de uma existência moída em dor por uma estrutura social, política e econômica aterrorizadora¹⁶. (NUNES, 2018, s/p).

Assim, o *banzo* está para além do luto e da melancolia ocidental, freudiana. Na obra *Luto e Melancolia* (1917/2011), Freud à luz da psicanálise nos explica que o luto está atrelado ao desânimo do enlutado, não ocorrendo baixa autoestima. O melancólico também lida com a perda, porém não necessariamente a perda física –

¹⁴ ¹⁴ Disponível em: <https://www.geledes.org.br/palavra-nao-e-amor-e-dengo/#:~:text=O%20portugu%C3%AAs%2C%20a%20l%C3%ADngua%20imposta,desencaixam%20como%20ser%20no%20mundo>.

Acesso em: 21 ago. 2019.

¹⁵ Disponível em: <https://www.geledes.org.br/banzo-um-estado-de-espírito-negro/>. Acesso em: 21 ago. 2019.

¹⁶ *Idem*.

no processo melancólico considerado uma patologia maníaco-depressivo. Diferentemente do luto que não se caracteriza como patologia. Freud caracterizou a melancolia como uma dor abstrata, em que o sujeito se vê paralisado diante da vida, sem desejo de nenhuma interação social. Desse modo, afirmo que o *banzo* não é nem o luto e nem a melancolia freudiana, o *banzo* é uma psicopatologia que integra luto e melancolia, e muito mais. Dentro dos processos de dores do *banzo* – encontramos a dor pelas perdas físicas; pelas dores abstratas, pelas dores (físicas e psíquicas) das atrocidades da escravização, bem como pelas desconexões (forçadas) com as raízes ancestrais da África mítica, *locus* de encantamento, saúde e alegria dos povos negros.

Quando redimensionada aos signos e significantes linguísticos do colonizador as palavras de origem africana perdem parte da sua força de axé. Em sua obra, *A questão ancestral*, Fábio Leite (2008), levanta a discussão a respeito da sociedade ser dotada de “força”, uma vez que os elementos de natureza sociais, como as práticas históricas, são constitutivos do ser humano, bem como são “essencialmente vitais devido a sua capacidade de promover a transfiguração do homem natural em homem natural-social” (p. 27). Assim, o teórico afirma que a “força vital” (princípio vital/elemento vital) é a interação necessária, sendo impossível de não ser feita entre o universo natural e social. Partido do princípio que os elementos naturais primordiais – fogo, ar, terra, água – são os elementos base da cosmologia dos seres mitológicos originários, esses fazem parte da integração das *psiques-gestacionais*, concebendo a vitalidade, o axé como energia primordial e essencial à vida.

A questão da vitalidade remete à figura do preexistente [...]. Nós usamos o conceito essencialmente para a fonte mais primordial detentora de energia universal, manifestada enquanto força vital capaz de engendrar os processos de criação dentro, porém, de situações diferenciais, isto é referida a grupos sociais determinados. Isso envolve de maneira subjacente a palavra, elemento muitas vezes ligado à criação do mundo e à noção de vitalidade. A palavra, nas civilizações da oralidade ganha singular importância. De fato, uma das manifestações da “força” do preexistente é dada pela palavra, forma condensada da energia universal passível de aflorar no homem (LEITE, 2008, p. 28).

O autor acrescenta, ainda, que o preexistente está ligado, seguidamente, às instâncias dos entes sobrenaturais/entidades, sendo essas diferentes, substancialmente, dos ancestrais. As entidades, comumente chamadas, como explica o autor, “constituem manifestações específicas de energia universal que integra a existência total” (LEITE, 2008, p. 28). Sendo assim, tais manifestações consubstanciam em alguns domínios da natureza, todavia também estabelecem

relações/interações com a sociedade. “Por tal motivo, integram também a massa ancestral de uma dada sociedade” (*idem*, 2008, p.28). Portanto, nota-se que a massa universal é dotada de interações entre entidades, instâncias naturais, ancestrais e sociais – tudo isso compõe o ser natural-social, e para além, esses elementos podem e interferem na vida do ser e na sociedade como um todo. Tais contribuições corroboram para o fato de os *ventres-psiques* se ligaram às *psiques-gestacionais* por um cordão umbilical, dotado de axé como fonte para a (re) existência do povo negro na/da/em diáspora. Estratégias que precisam ser vistas como maneiras de sobrevivências, *orí*-gestadas pelo encantamento, por isso as produções enegrecidas pelas *águas-grafias* nos *espaços-ventres* se tornam *litera-curas*, pois procuram criar rotas de fuga e *gingar* contra o racismo e consequentemente contra o *banzo*. O excerto a seguir nos direciona sobre:

[...] acionar memórias do tempo vivido e contado, ao tempo que explicitam histórias e memórias ancestrais. Tornam o corpo negro visível revelando sua complexidade nos planos subjetivo e coletivo, se propõem a criar/retomar formas outras de estar-no-mundo, possibilitando modos outros de sentir o corpo e de compreendê-lo como potência. (MACHADO; FERNANDES; RUFINO, 2021, p. 2).

As palavras dentro da visão mitológica e africanizada são importantes portadora das tecnologias ancestrais, nelas contêm podem/trazem outras possibilidades de ser e estar no mundo, bem como estratégias frente aos adoecimentos do povo negro em/na/da diáspora. Palavra é como mel; usando a sabedoria de Oxum: “o mesmo mel que adoça também pode queimar”. Para nós, adeptos das religiões de matriz africana, o som ao entrar em contato com o hálito sagrado, de nossas bocas, pode proferir/evocar coisas boas e ruins, por isso uma das sabedorias de terreiro é “a mesma boca que abençoa, não pode ser a mesma que amaldiçoa”. Palavra é sopro de axé, para Marcio de Jagun (2015):

A palavra tem um sentido mágico. Ela é portadora de asê. Ela é condutora de energia e tem força. As rezas, os encantamentos e as invocações são, ao mesmo tempo, transmissoras dos mitos, das crenças, da história, das emoções e, também, de força, realizadora. A palavra é dotada de encantabilidade, pois é capaz de envolver os elementos em energia, ou até de fazer transformar ou transbordar a energia que nos detêm. Junto com a palavra é emitido o hálito, elemento sagrado para os iorubas. Portanto, a ela agrega-se uma parcela cósmica (JAGUN, 2015, p. 16).

Esse é um conhecimento importante dos povos da África mítica e de seus descendentes: palavra é axé, é força, é encantamento, portanto ao escreverem as mulheres acessam suas *psiques-gestacionais*, laçam suas *águas-grafias* nos

espaços-ventres, a fim não apenas de (re) elaborarem suas histórias e seus traumas, mas para trazer para si a energia vital depositadas em seus *ventres-psiques*. Assim, executam o que antropóloga Nei Clara de Lima (2003) chama de “discurso do encantamento”. Para a autora: “a retórica do encantamento condensa exemplarmente a simultaneidade do histórico e do mítico, do sociológico e do alegórico, instâncias de que a tradição oral se serve para relatar acontecimentos da história local e formular moralidades” (LIMA, 2003, p. 16). De acordo ainda com a pesquisadora:

Enquanto a mitopraxis refere-se à síntese indissolúvel do mundo prático com o mundo simbólico, este sendo transformado e reproduzido por aquele, a retórica do encantamento é um discurso coletivo que dissolve a antinomia da lógica moderna, ao fundir o mundo natural e o sobrenatural, o histórico e o mítico. (LIMA, 2003, p. 46-47).

Dessa maneira, dentro dos *espaços-ventres* o *banzo* pode ser (re) elaborado por danças estratégicas de *ginga*, em que as *águas-grafias* tornam-se *litera-curas*. bell hooks (2019) *Orí-enta* sobre uma das formas de nomear a dor e expurgá-la:

Sem uma forma de nomear a nossa dor, nós também não temos palavras para articular nosso prazer. De fato, uma tarefa fundamental dos pensadores negros e críticos tem sido a luta para romper com os modelos hegemônicos de ver, pensar e ser que bloqueiam nossa capacidade de nos vermos em outra perspectiva, nos imaginarmos, nos descrevermos e nos inventarmos de modos que sejam libertadores. (hooks, 2019, p. 32-33).

Acrescento que o *banzo* não é apenas a reminiscência da dor biográfica – porque sendo essa uma psicopatologia, ocorrida por causa do sistema colonial, recalca na psique, pode e vai se atualizando ao longo do tempo de maneira inter e transgeracional, sistêmica e pela reatualização dos traumas nas gerações. Lembrando Conceição Evaristo (2019) em uma postagem em sua rede social:

No momento estou lendo um romance, para prefaciá-lo, de autoria de uma escritora também afro-diaspórica. A narrativa traz parte de uma memória dolorida dos africanos e seus descendentes escravizados nas Américas. E venho me perguntando: para que vale essa memória da dor? Por que trazer para ficção um material tão cruel como o que acabo de ler. Por que escrevi Ponciá Vicêncio? Por que certas passagens de Becos da Memória? Por que escrevi determinados contos na antologia Histórias de leves enganos e parecenças? Para que acalantar memórias com sabor de sangue? Respondo por mim, embora essa memória não seja apenas de minha pertença. Pode ser um pouco mais minha, enquanto afro-brasileira, enquanto sujeito-mulher afro-diaspórica, mas essa é a memória do passado brasileiro e que a nação brasileira ainda precisa expurgar. A nossa ferida ainda sangra. As Américas sangram também pelas veias dilaceradas dos povos primeiros que aqui habitavam. O território brasileiro continua marcando o seu chão com sangue dos donos primeiros da terra. Povos já estavam aqui quando as naus portuguesas chegaram. Sabemos. A literatura pode ser um lugar de expurgação pessoal e coletiva. Estamos aqui e escrevemos apesar de.

Entretanto, só mais uma observação. Quando escrevo a memória da dor, não se trata de "mimimi", não se trata de causar comiseração, se trata sim, de afirmar a nossa arte, a nossa potência, a nossa resistência, a nossa resiliência, o nosso quilombismo. E mais do que isso, se trata de explicitar sempre, que a nação brasileira vem adiando e aprofundando uma dívida antiga com os descendentes de um dos povos que construiu e que continua ativamente, como trabalhadoras e trabalhadores provendo muito do alimento, da sustância material e imaterial que está na base dessa nação¹⁷. (EVARISTO, 2019).

Dentro da literatura, os processos inter e transgeracionais também podem acometer os personagens, tomemos a personagem Ponciá Vicêncio, de Conceição Evaristo, como exemplo. Durante o romance nos deparamos com uma “herança” que o avô Vicêncio deixou para a Ponciá, e essa, mesmo com pouquíssimo convívio com ele, “herda” a tal herança e/ou parte dela, a qual inclui algumas características de vô Vicêncio:

O primeiro homem que Ponciá Vicêncio conhecera fora o avô. Guardava mais a imagem dele que a do próprio pai. Vô Vicêncio era muito velho. Andava encurvadinho com o rosto quase no chão. Era miudinho como um graveto. Ela era menina de colo ainda, quando ele morrer, mas se lembrava nitidamente de um detalhe: em Vô Vicêncio faltava uma das mãos e vivia escondendo o braço mutilado pra trás. Ele chorava e ria muito. Chorava feito criança. Falava sozinho também. O pouco tempo que conviveu com o avô, bastou para que ela guardasse as marcas dele. (EVARISTO, 2003, p. 15).

Percebe-se, nesse excerto, que umas das heranças deixadas pelo avô à Ponciá são os traumas oriundos do sistema escravista – como perda do braço do avô, o riso e o choro – os quais se personificam, também, como características de Ponciá. Dessa maneira, a personagem absorve os traumas biográficos adquiridos através da inter e da transgeracionalidade, inclusive no seu *corpo-mente-memória*. Como pontua Luiz Simas e Luiz Rufino (2019): “Assim, o que separa o visível do invisível, a banda de lá da banda de cá, é a capacidade que se tem de invocar no corpo, ritmo, palavra e festa a memória dos que viveram antes”. (p. 84-85). E no caso de Ponciá as elaborações e (re) elaborações dos traumas dos que vieram antes, mais especificamente do avô. Os traumas também são de origens inter e transgeracionais, uma vez que são os traumas do sistema colonial, segue um trecho: “Ela reteve na memória os choros misturados aos risos, o bracinho cotó e as palavras não inteligíveis de Vô Vicêncio” (EVARISTO, 2003, p. 15), interessante esta passagem, porque pode-se notar a herança se cumprindo no *corpo-mente* de Ponciá, de modo que ela mesma

¹⁷ Disponível em: [Conceição Evaristo | Facebook](#). Acesso em: 18 jan. 2021.

não tem controle sobre.

O sofrimento experienciado por Ponciá se reatualiza ao longo da sua jornada, a relação abusiva e violenta do marido, as condições econômicas, a perda dos filhos, o racismo, a saudades da mãe e do irmão etc, como na passagem: “Quando os filhos de Ponciá, sete, nasceram e morreram, nas primeiras perdas ela sofreu muito. Depois, com o correr do tempo, a cada gravidez, a cada parto, ela chegava mesmo a desejar que a criança não sobrevivesse” (EVARISTO, 2003, p. 82). A reatualização do sofrimento vivenciado por Ponciá ocorre como agravante do seu estado psíquico, deixando Ponciá cada vez mais “longe da realidade”. Isso explica a força do trauma dentro dos sistemas familiares, dessa maneira, o *banzo* torna-se psicopatologia inter e transgeracional sistêmica. Por este viés, analisar a herança de Ponciá como sendo a loucura não condiz com a profundidade das circunstâncias experienciadas pelo clã da personagem e por ela própria. Reparem a seguinte passagem:

Ponciá Vicêncio deitou-se na cama imunda ao lado do homem e de barriga para cima ficou com o olhar encontrando o nada. Veio-lhe a imagem de porcos do chiqueiro que comem e dormem para serem sacrificados um dia. Seria isto vida, meu Deus? Os dias passavam, estava cansada, fraca para viver, mas coragem para morrer, também não tinha ainda. O homem gostava de dizer que ela era pancada da ideia. Seria? Seria! Às vezes, se sentia, mesmo, como se a sua cabeça fosse um grande vazio, repleto de nada e de nada (EVARISTO, 2003, p. 33).

É interessante não lermos Ponciá como louca, porque essa é uma leitura problemática. Em que se desconsidera a ancestralidade e a ligação da narradora com as questões afroreferenciadas – como a ligação entre vivos e mortos, e as partículas de *iyás* como sendo nossas constituintes. Vejamos uma passagem da obra de Evaristo em que os *ventres-psíquicos* mais uma vez aparecem como devir ancestral, da/na escrita negro-feminina: “Ponciá Vicêncio, aquela que havia pranteado no ventre materno e que gargalha nenéns sorrisos ao nascer, tinha risos nos lábios, enquanto todo seu corpo estremecia num choro doloroso e confuso” (EVARISTO, 2003, p. 127). De qual ventre a narrativa nos fala? Do ventre ancestral – que desde antes do nascimento de Ponciá já está lá – pulsante, gestativo, fértil e cheio de memórias. Ao mencionar “nenéns sorrisos” entende-se pelos filhos que Ponciá não teve, ou seja, o ventre ancestral já sabia que Ponciá só atraía *abikus*, sendo os *abikus* crianças com acordos espirituais ligados à morte, em alguns casos com fortes ligações com outras crianças (*abikus*, ou não) que estão no *orum*, tornando-se, no caso dos filhos de Ponciá, uma questão sistêmica, inter e transgeracional.

Portanto não é nem justo associar a personagem à loucura – as patologias que rodam Ponciá não estão no campo da compreensão cartesiana ocidental, mas ocasionadas por elas. As atrocidades do sistema colonial e pós-colonial fomentaram heranças no psiquismo que não conseguem ser explicadas pela lógica tradicional branca, sendo assim o diagnóstico de depressão (puramente) também não consegue alcançar a complexidade das histórias dos clãs. Venho insistindo nisso durante esta tese, que em todos os campos teóricos precisamos de pessoas negras que sejam não motivos de estudos, mas os criadores desses. Teorizar a partir da ótica da experiência faz toda a diferença, porquanto traz outras dimensões ao campo analítico e teórico.

A loucura é tida muitas vezes como um “fantasma”, modo imaginativo de se estar no mundo, muitas vezes como estratégia psíquica dos sujeitos frente aos traumas. Não é possível afirmar isso de Ponciá, este vazio que a personagem traz, “como se a sua cabeça fosse um grande vazio, repleto de nada e de nada” (EVARISTO, 2003, p. 33), não pode ser lido apenas como loucura. Há, devido ao racismo estrutural, uma desconexão ancestral da personagem com suas tecnologias ancestrais e os seus, levando-a, também, ao *banzo*.

A loucura, assim como a “clivagem” é outro conceito ocidental que não consegue alcançar a complexidade das emoções e das relações para os povos negros da/na/em diáspora. A experiência patológica da loucura retira do sujeito branco parte da responsabilidade da escravidão, e coloca no sujeito negro a responsabilidade da hereditariedade, ou do sistema biográfico o desencadeamento da loucura. Não é tão simples assim, os povos negros ao passarem pelo processo escravagista são acometidos por vários tipos de violências, em que destaco a violência de não poder exercerem suas mandigas de cura, e são obrigados a se “desconectarem” de suas tecnologias ancestrais, bem como seus corpos são acometidos por todos e diversos tipos de abusos.

As vicissitudes do sistema familiar referem-se as subjetividades adquiridas não só pós-escravidão, nós possuímos uma História pré-colonial, descreditada até hoje. Deste jeito, é possível entender que há variações das heranças psíquicas, as quais se veiculam às cadeias inter e transgeracionais, sendo a loucura um conceito incompleto para a análise da personagem e de seu avô. A dimensão do inconsciente do *corpo-negro* está embricada diretamente à experiência do trauma escravagista, muito distinto de qualquer outro trauma, pois os processos transferenciais sinalizam sobre as emoções desde o período colonial, e continuam se (re) elaborando dentro

do racismo estrutural, ocasionando não loucura, mas *banzo*. Recorro a Davi Nunes (2018), novamente:

Quando nos séculos da escravização um homem ou uma mulher negra engoliam um naco de barro para se suicidarem, eles buscavam sentir, no gosto da terra envenenada pela ferrugem do grilhão, a terra original a qual foi desterrado, saca? Aruanda era/é o sossego diante do desassossego do exílio torturador da diáspora, que era e é um solo movediço a engolir negros e negras até hoje¹⁸. (NUNES, 2018).

O autor refere-se a Aruanda como um espaço ancestral, de desejo de exílio. Aruanda como a terra do encanto, da saudade, da busca e do encontro no outro que se torna o eu. No romance, de Evaristo (2003), existe uma ligação muito forte com a terra. Aruanda é o *locus* imaginativo, local de esperança, recalcada na psique do sujeito diaspórico, na escrita literária pode ganhar outros tons/simbologias. Um exemplo, no romance de Evaristo para esta (re) elaboração de Aruanda, está no fato de tanto Ponciá, quanto sua mãe trabalhavam no/com o barro, porém quando Ponciá parte para a cidade sua mãe nunca mais tem o desejo de trabalhar nele/com ele:

A mãe de Ponciá Vicêncio há muitos anos vinha andando de povoado a povoado. E nessas andanças, em cada lugar que passava, encontrava trabalhos de barro feitos por ela e pela filha [...]. Em suas peregrinações, trabalhava em tudo que era preciso, menos no barro. Nunca mais tocou na massa, mas continuava cantando muito, como no tempo em que as duas entoavam juntas as canções. (EVARISTO, 2003, p. 84).

Nessa passagem o barro (signo ancestral) está ligado à Aruanda, à Nanã, no entanto dado as performances (re) elaborativas da memória na escrita literária essas aparecem ligadas ao artesanato e na afetividade que compõe a relação mãe e filha, todavia a mãe após mais um trauma da vida, a partida da filha, se impregna de *banzo*, de maneira a desanimá-la frente ao trabalho artístico. A mãe de Ponciá é inundada pelas lembranças: “E nessas canções havia muitas que eram dialogadas e quando chegava na parte em que entraria a voz da filha, a mãe de Ponciá se calava. Fazia silêncio para escutar lá no fundo de sua memória a *voz-menina* que mesmo tendo crescido, mesmo estando distante, se presentificava cantando em suas lembranças” (EVARISTO, 2003, p. 84).

Percebe-se também durante toda a obra o adoecimento da personagem se intensificando não apenas pelas heranças sistêmicas, inter e transgeracionais, mas pela desconexão com a terra, e com a ancestralidade originária. Aos 19 anos Ponciá,

¹⁸ Disponível em: <https://www.geledes.org.br/banzo-um-estado-de-espirito-negro/>. Acesso em: 11 jan. 2020.

como muitas moças do interior, decide ir para a cidade, em busca de melhoria de vida para si e para os seus, no entanto ao chegar depara-se com situações inescrupulosas e sua vida toma rumos cruéis de (sobre) vivência. Em inúmeras passagens a personagem narra sobre a saudade dos seus, do barro e da vila Vicêncio onde morava:

[...] Ela acreditava que poderia traçar outros caminhos, inventar uma vida nova. E avançando sobre o futuro, Ponciá partiu no trem do outro dia, pois tão cedo a máquina não voltaria ao povoado. Nem de se despedir do irmão teve. E agora, ali deitada de olhos arregalados, penetrados no nada, perguntava-se se valera a pena ter deixado a sua terra. O que acontecera com os sonhos tão certos de uma vida melhor? Não eram somente sonhos, eram certezas! Certezas que haviam sido esvaziadas no momento em que perdera o contato com os seus. E agora feito morta-viva, viva. (EVARISTO, 2003, p. 33-34).

Nota-se o desmoronamento dos *sonhos-certezas* de Ponciá, não por culpa sua, mas pelas instâncias gerais do racismo e do patriarcado, devastadores, impregnam na psique e no corpo da personagem - alterando e afetando drasticamente seu *corpo-mente* e conseqüentemente suas rotas. Ponciá afirma: “Não eram sonhos, eram certezas” (*idem*, 2003, p. 34), ou seja, a personagem ao sair da sua terra – fortalecida pela mistura das águas com a terra e da energia vital que advém do barro, e se instalar na cidade grande, viver todo tipo de violência e descaso psicossocial, adocece mentalmente e fisicamente. Tal adoecimento é intensificado pela desconexão da personagem com suas raízes, mesmo possuindo uma *psique-gestacional*, ela não consegue se nutrir dos/nos *ventres-psiques*, pois no caso de Ponciá o barro é a energia essencial de sua vida. Ao adoecer na cidade e não conseguir acesso a uma das tecnologias ancestrais para a manutenção de sua saúde mental, o barro, Ponciá se redireciona aos *espaços-ventres*, na tentativa de recalcar a dor e ser acolhida. Na passagem em que Ponciá volta à sua casa, na vila Vicêncio, tem alguns aspectos relevantes para a análise:

A casinha de pau-a-pique de Ponciá Vicêncio continuava de pé. O tempo de chuva começava e um mato verde, ameaçador, crescia ao redor. Ela teve receio de cobra, mas seguiu adiante. Empurrou a porta, que abriu doce e lentamente, como se a casa estivesse também a aguardar por ela. O chão de barro batido continuava limpo. As vasilhas de barro que a mãe fazia estavam arrumadas na prateleira. Em cima do fogão a lenha estavam as canecas de café do pai, da mãe, e do irmão. Esquecidas de que a vida era outra no momento, teimosamente se postavam, como se tivessem à espera do líquido. Ponciá correu e abriu a janela de madeira. Um cheiro bom de mato, terra e chuva invadiu a casa. Com o coração aos pulos, reconciliou-se com o lugar. Continuou procurando e remexendo nos objetos tão conhecidos. Foi ao velho baú de madeira, tirou de lá algumas palhas secas e viu, então, lá no fundo, o

homem-barro. Vô Vicêncio olhava para ela como se estivesse perguntando tudo.

Ponciá Vicêncio tirou o homem-barro de dentro do baú, colocando-o em cima da mesa. Estava cansada, tinha fome, emoção e um pouco de frio. A cabeça tonteou. Sentou-se rápido num banquinho de madeira. Veio, então a profunda ausência, o profundo aparta-se de si mesma. (EVARISTO, 2003, p. 49-50).

A terra é algo delicado para o povo negro, fomos arrancados de nossas raízes, deixamos de pisar com os pés descalços em nossas terras para pisarmos como “bichos” nas terras que os brancos tomaram como suas, porém que já tinham donos. O imaginário da terra natal, as histórias dos que ficaram, as dos que vieram, todas estas vivências ecoaram em/nas águas *rubro-negras*, *gingando* entre os traumas e os saberes ancestrais. As narrativas que permeiam os *espaços-ventres* são compostas do que conceitualizou Conceição Evaristo – “escrevivência”, a escrita de “escrevivência” parte do individual tendo o coletivo e o cotidiano como metodologias literárias. Entendo que seja um modelo metodológico, porque vai adquirindo formas de acordo com cada análise. Quando nas primeiras páginas escrevi que parte desta tese é de Exu, é porque essa é minha moeda de troca – então sendo dele também – que os conceitos trabalhados aqui se alarguem após esta tese, por mim e por quem mais quiser navegar junto. “Escrevivência” também é um conceito que está no cruzo teórico, “escrevivência” é rota e se torna caminho, a escrita pode adquirir caráter de devir - possibilitando a cura. Nas escritas habitam as memórias, sendo essas, lugares de (re) elaborações e (re) existência do povo negro da/na/em diáspora.

Geri Augusto (2016) sobre “*afetos comuns*” sinaliza: “Escutando, passando pela porta, participando, avaliando a situação, sem, necessariamente, a julgar os participantes” (p. 30). Adiante Geri Augusto (2016) questiona: “Por que usar esse conceito? Acho-o uma maneira de se aproximar a incidentes e objetos incertos e complexos, e uma forma de afirmar que vidas aparentemente comuns também podem ser motivos para a teorização” (p. 30). A autora afirma que as pequenas narrativas, as histórias do cotidiano, quando ressoam podem “proporcionar um espaço de contribuição, um espaço de análise”.

Compreendo que “afetos comuns” pode ser lido, não apenas como sendo estas pequenas narrativas do cotidiano, mas também narrativas de clã, narrativas de *iyás*, histórias que podem funcionar como maneiras/lugares de afeto e aconchego, ou seja, um jeito de *gingar* dentro da narrativa e da vida. Ao tratar de dor/trauma e colonialidade é necessário que a psique se valha de algo como estratégias, que tente, de algum modo, realizar um paliativo para a ferida, e para isso a *ginga* se movimenta frente aos

adoecimentos psíquicos e físicos do povo negro. A escrita passa por um barravento, no sentido experienciado do terreiro: aquele arrepio, aquele sentimento que algo/alguém passou por nós, um verdadeiro “empurrão ancestral”.

Por isso acredito que os sujeitos da diáspora carregam em si um axé que vem dos seus, de geração para geração, de forma sistêmica, mas que também se faz inter e transgeracional, com memórias de clã e de partículas de *iyás*. Ao narrar, essas escritoras dão a volta no *oroboro-mnemônico*, acessam histórias e bebem de um líquido amniótico que muitas vezes nem sabiam que se aninhavam nelas. De acordo com Evaristo (2008):

Navegar nas águas da História é navegar nas águas da certeza (pelo menos é o que dizem os historiadores tradicionais). Navegar nas águas da memória é enfrentar as correntezas do mistério, do não provável, do impreciso. Entretanto, História e memória se confundem como elementos constitutivos de vários textos da literatura afro-brasileira. Como fenômenos distintos se entrecruzam, se confrontam, se complementam, ou mesmo, substituem um ao outro. Vários são os textos em que a memória, recriando um passado ocupa um espaço vazio, deixado pela ausência de informações históricas mais precisas. E esse passado recriado passa ser a constantemente amalgamado ao tempo e à história presentes. Nesse sentido o passado surge como esforço de uma memória que está a construí-lo no presente. Tanto o passado remoto, como o passado recente, assim como o cotidiano, a matéria do hoje e do agora, tudo tentará preencher as ausências premeditadas e apagar as falas distorcidas de uma narrativa oficial, que poucas vezes se apresenta sob a ótica dos dominados. (EVARISTO, 2008, p. 1-2).

Pierre Nora (1993) nos atenta para o fato de que a memória do conhecimento não se resguardar apenas nos lugares de memória [arquivos oficiais], mas está sempre em processo de transmissão, bem como recriação – o que ocorre pelos repertórios corporais, orais, gestuais, sendo alguns dos meios de transmissões que consistem na reprodução e preservação de saberes. Nossa cosmopercepção em relação ao mundo é cíclica, não acaba com a morte do corpo, em nosso dia-a-dia temos a certeza e a experiência de termos conosco uma falange ancestral (familiares, *egunguns*, orixás, *nikisis*, *voduns*, encantados etc) que não só nos influencia, como se torna *modos operandi* da constituição psicossocial. Os traços ancestrais afro-religiosos também são partes significativas da memória do nosso povo, e estão em nossas psiques para além de uma experiência de vida, pois são inter e transgeracionais. Segundo o pesquisador Marcos Antônio Alexandre (2012):

O estudo das matrizes religiosas e de seus respectivos rituais é um elemento caro às pesquisas em etnocologia, que, por sua vez, integra a grande maioria dos textos que tratam da temática negra. A religião na peça é pano

de fundo para discussões maiores, revelando preconceitos arraigados às sociedades contemporâneas acerca dos cultos considerados profanos, que, muitas vezes, são acusados de bruxaria, coisas do demônio etc. (ALEXANDRE, 2012, p. 133).

Nossas memórias, dotadas tecnologias ancestrais, performam-se nas narrativas, através dos movimentos do *oroboro-mnemônico*: aquele que é capaz de ir e vir, trazendo mutabilidade como estratégia narrativa e de *ginga*. Os saberes ancestrais são o que Muniz Sodré (2017) conceituou como “memórias afetivas”, as quais são acionadas no ato de narrar, por isso a narrativa literária torna-se não apenas um processo de reavivamento ancestral, mas também um elo de cicatrização e possível cura das fraturas coloniais das *psiques-gestacionais*. Neste sentido, acrescento que a literatura negra exerce função de *ginga* não apenas frente ao *banzo*, mas a todo movimento que contrarie qualidade de vida do povo negro. Ao *gingar* os sujeitos negros deslocam paradigmas, arrebatam correntes que ainda nos prendem, e criam caminhos, rotas de cura. No poema abaixo podemos observar a voz lírica anunciando sobre os processos de curas da mulher negras:

NEGREIRA

Não é qualquer pessoa
que sabe ser o que somos.
Casca de ferida.

Destas que (descobrem a dor
na meia contentação
de uma luta inteira.

Não é pra qualquer pessoa
não ser de brincadeira,
ser pau de dar em doido
e não poder enlouquecer.

Mais do que casca
somos a goela aberta da ferida
gritando silêncios Ancestrais!

Somos veia robusta sangrando,
sagrada,
os nossos rios, nossas rotas, rôtas
de dor negreira.

Somos filhos do sonho e da luta.
Há séculos,
aquilombamos nossa humanidade
em raízes profundas!

Somos estrelas suspensas,
somos feitos de um brilho
que mareia maré,
que se sabe lua,
que deambula imenso e se faz sol!

A gente sangra capoeira,

fazendo espiral na sua certeza.
A gente dança Alujá com pés de Oxê,
e no contra-pé da dor,
fazemos cura.

E de pé, ante nossa dor,
seremos a cura¹⁹! (NATÁLIA, 2019).

Durante todo poema o eu poético *ginga* para mostrar estratégias/possibilidades de cura diante do trauma. Na última estrofe: “A gente sangra capoeira/fazendo espiral na sua certeza” – este movimento é a *ginga*, fez que fez e não fez, enganou o colonizador, o racista, o discurso hegemônico. É pela ancestralidade, com e nos saberes dos guardados nos escombros da memória que a dança performática acontece. Dessa forma, reafirmo que as *psiques-gestacionais* se valem do processo de *ginga* e do *oroboro-mnemônico* como processos performáticos para irem e virem aos *ventres-psiques* e projetarem possibilidades de cicatrização e cura, que são *modos operandi* de acesso aos *espaços-ventres*. Lembrando que os *ventres-psiques* são as raízes aquáticas, profundas, do feminino ancestral, nos quais a voz poética desagua e ancora.

Por isso uma das estratégias de encantamento, exercida pelas pessoas negras, na escrita literária é a *ginga*, a qual se performa frente às mazelas e faz da literatura um lugar de dança, em que a *performance-aquática* é um rio cheio de mistérios. Deste modo, assim como o *banzo* foi eleito, aqui, como categoria de adoecimento, elejo o abebé de Oxum, mais uma vez, como categoria analítica de encantamento, com princípios curativos, os quais estão nos *ventres-psiques*. Como dito no capítulo anterior, Oxum venceu/vence batalhas ao cegar o inimigo refletindo seu abebé, ou seja, ela estrategicamente *ginga*. O abebé de Oxum atua como práxis de saberes diante dos adoecimentos sistêmicos, inter e transgeracionais, pois reflete *rotas-aquáticas*, de encantamento, para as *psiques-gestacionais*. Portanto, voltar ao rio, tornar-se *peixe-dourado* e moldar o barro com as *mãos-sementes* para fertilizar com *águas-grafias* os *ventres-psiques* são estratégias performáticas de Oxum, sendo essas aforreferenciadas em seus modos acolherem e cuidarem dos adoecimentos psíquicos do povo negro. Dessa forma, as mulheres negras, ao escreverem, sopram *efun* e *alafiam* o *obí*, lavando o ventre, expurgando o “carrego colonial” (RUFINO; SIMAS, 2019) – e pelos *abebés-grafias*, em que esse reflete cada uma a partir do “eu”

¹⁹ Disponível em: <https://www.instagram.com/p/B5GTjFmFm4p/?igshid=YmMyMTA2M2Y=>
Acesso em: 03 fev. 2023.

e do “nós”, fazendo com que sua *peixe-prole* possa navegar pelos/nos *espaços-ventres* gestando *águas-grafias* em suas *litera-curas*.

8 OROBORO-MNEMÔNICO: RE-ORÍ-GESTANDO O CONCEITO

Ribeirinha

Afluenta misterioso
Desponta de olhos negros
Sutis.

De açoite
Rompe pedras firmadas
Às margens do rio

Penetra o âmago
De imensuráveis desejos
Contidos

E se derrama sorrateiro
Na curva ínfima
Que nasce em torno
Do meu umbigo. (QUEIROZ, 2019, p. 21).

Realizando o movimento de *Sankofa*, volto ao passado para buscar o que ficou para trás, também para mirar pelo abebé novos e límpidos rios. Lanço mão, mais uma vez, dos *cruzos* empíricos que Exu vem anunciando, agora para repensar sobre *oroboro-mnemônico*, e realizar o *ipeté* de Oxum com todos os ventres que me habitam e habitam esta escrita. Quero chamar Oxum para dançar o *ijexá* com a panela de barro na cabeça e servir com a colher de pau os *ebós-conceitos* que me singraram até aqui. Quando, no mestrado, elaborei e escrevi na dissertação a epistemologia *oroboro-mnemônico*, pensei nas muitas histórias que circundavam a personagem Kehinde, de *Um defeito de Cor*, cito uma passagem da dissertação: “O conjunto de mulheres retratadas no romance abre espaço para o que considero representar um *oroboro-mnemônico*” (SILVA, 2018, p. 59). Bem, como a personagem ia cartografando suas escolhas de acordo com a ancestralidade, em busca de autorreconhecimento, autocuidado e autorrefazimento; considere *oroboro* pensando nas transitoriedades, renovações, no *espaço-tempo* e na relação corpo e ancestralidade. Bebi da fonte “tempo espiralar”, de Leda Maria Martins (1997/2021) – como já anunciei, todavia *oroboro-mnemônico* se diferencia do conceito de Martins, pois propõe autorreconhecimento, autocuidado e autorrefazimento. Ao trocar de pele, a cobra descama, se renova, esse movimento é o que traz ao *oroboro-mnemônico* características singulares, ou seja, não é uma práxis para se pensar apenas dentro do labirinto mnemônico do *tempo-espaço*, mas para também pensar sobre os processos que podem possibilitar e abrir caminhos de encantamento, cura, autorrefazimento, autodengo e saúde mental. A epistemologia *oroboro-mnemônico* concretiza-se a partir da ideia de Dan, o qual permeia todo o romance de Ana Maria

Gonçalves. Na dissertação afirmei:

O *oroboro*, por ser construído representando um movimento espiral e contínuo, é um processo dinâmico e transformador da vida. É aquele que cria, renova e remonta identidades - a partir das memórias selecionadas e contadas ao longo desses movimentos. Mesmo com a morte do corpo, o *oroboro* é capaz de fazer renascer, renascer a partir da ancestralidade e da memória. (SILVA, 2018, p, 60).

Dan, uma cobra sagrada em que na nação de candomblé *Jeje Manhi* e em África, representa um *vodun*, sendo Dan um *vodun* muito poderoso dono de uma família com inúmeros Dans. Na diáspora, Dan ganha outros nomes, na nação Angola é conhecido por Angorô e na nação Ketu por Oxumarê. É um ser andrógino, ficando por tempos na forma masculina e em outros na feminina. Tem um *itan* de Prandi (2001) que nos ensina sobre como Oxumarê se transformou em uma cobra:

Oxumarê transforma-se em cobra para escapar de Xangô

Oxumarê era um rapaz muito bonito e invejado. Suas roupas tinham todas as cores do arco-íris e suas jóias de ouro e bronze faiscavam de longe. Todos queriam aproximar-se de Oxumarê, mulheres e homens, todos queriam seduzi-lo e com ele se casar. Mas Oxumarê era também muito contido e solitário. Preferia andar sozinho pela abóbada celeste, onde todos costumavam vê-lo em dia de chuva.

Certa vez, Xangô viu Oxumarê passar, com todas as cores de seu traje e todo o brilho de seus metais. Xangô conhecia a fama de Oxumarê de não deixar ninguém dele se aproximar. Preparou então uma armadilha para capturar o Arco-Íris. Mandou chamá-lo para uma audiência em seu palácio e quando, Oxumarê entrou na sala do trono, os soldados de Xangô fecharam as portas e as janelas, aprisionando Oxumarê junto com Xangô. Oxumarê ficou desesperado e tentou fugir, mas todas as saídas estavam trancadas pelo lado de fora.

Xangô, tentava tomar Oxumarê nos braços e Oxumarê escapa, correndo de um canto para outro. Não vendo como se livrar, Oxumarê pediu ajuda a Olorum e Olorum e Olorum ouviu sua súplica. No momento em que Xangô imobilizava Oxumarê, Oxumarê foi transformado numa cobra, que Xangô largou com nojo e medo. A cobra deslizou pelo chão em movimentos rápidos e sinuosos. Havia uma pequena festa entre a porta e o chão da sala e foi por ali que escapou Oxumarê. Assim livrou-se Oxumarê do assédio de Xangô. Quando Oxumarê e Xangô foram feitos orixás, Oxumarê foi encarregado de levar água da terra para o palácio de Xangô no Orum, mas Xangô não pode nunca se aproximar de Oxumarê (PRANDI, 2001, p. 226-227).

Oxumarê é a própria transformação, a mutabilidade das coisas ante a vida, o complexo de transformar-se perante as dificuldades. Oxumarê ensina a não nos aprisionar, a *cobra-mágica* nos lança ao chão não para rastejarmos, mas para que possamos seguir em ritmos novos. Quando escrevi sobre *oroboro-mnemônico*, o fiz ao contrário da ideia de roda, fiz pensando nas espirais e nos labirintos do espaço e do tempo, no movimento e na simbologia que um *oroboro* em si traz: da cobra que engole o próprio rabo. De acordo com Gomes Maurício (2009):

Associado ao dinamismo e à contemporaneidade, Oxumarê retrata a movimentação e a continuidade, e é simbolizado miticamente pela forma de uma cobra. Animal indivisível, a cobra é um ser único e, ao se unir sua cabeça à cauda, transfigura-se na figura do círculo perfeito, transformando-se então no símbolo da continuidade. É o princípio unindo-se ao fim! Ao fechar este círculo, Oxumarê ajuda a manter em equilíbrio e segurança o globo terrestre produzindo dois movimentos que permitem a existência do Universo: a rotação e a translação [...]. Este círculo também representa a união do passado com o futuro, dos antepassados com os descendentes. (MAURÍCIO, 2009, p. 252-253).

A dinâmica transitória de Oxumarê nos aponta para a atemporalidade da ancestralidade, em que os tempos se confluem e se matizam na vida dos seres pelas *espirais do tempo*. Segundo Leda Maria Martins (2021):

A ancestralidade é clivada por um tempo curvo, recorrente, anelado; um tempo espiralar que retorna, reestabelece e também transforma, e que em tudo incide. Um tempo ontologicamente experimentado como movimentos contíguos e simultâneos de retroação, prospecção e reversibilidades, dilatação, expansão e contenção, contração e descontração, sincronia de instâncias compostas de presentes, passado e futuro. É através da ancestralidade que se alastra a força vital, dínamo do universo, uma de suas dádivas. (MARTINS, 2021, p. 63).

Foi teorizando sobre *espaços-ventres*, *ventres-psiques* e *psiques-gestacionais* que percebi que *oroboro-mnemônico* foi um devir ancestral. *Oroboromnemônico* é uma epistemologia de continuidade, de confluência de encruzilhadas, em que o ir e vir não seguem o cartesiano ocidental. Foi escrevendo que me dei conta que ao produzir sobre devir ancestral eu mesma vivi/vivo em constante devir. Um dos movimentos feitos pelo/do/no *oroboro-mnemônico* (sendo esse o próprio movimento) é o movimento de *gingar*, uma vez que a *ginga* auxilia nos processos de autorrecuperação, autotengimento, encantamento e possível cura. O *oroboro-mnemônico* tem como estratégia o *relingare* com a ancestralidade e os antepassados, a fim de bailar por entre memórias e trazê-las à escrita literária em formas de *águas-grafias*, já que Oxumarê é quem realiza o trânsito das águas entres o *orum* e o *aiyé*. Ao movimentar-se dentro dos *espaços-ventres*, o *oroboro-mnemônico* consegue ter acesso aos *ventres-psiques*, devido ao seu poder ancestral e (re) elaborativo, possibilitando às *psiques-gestacionais* conectarem-se aos *ventres-psiques* em um processo de devir, transmitindo (in) formações. Como anuncia Muniz Sodré (2017):

Não se trata da nostalgia do antigo, portanto de nenhuma reminiscência romântica, nenhuma forma de um espírito original, nem de qualquer apelo memorial a um começo. Trata-se, sim, de um eterno retorno ou eterno renascimento, um logos circular (o fim é a origem, a origem é o fim), que se subtrai às tentativas puramente racionais de apreensão enquanto algo de

fundamental de que não se recorda nem se fala, mas não falta, pois se simboliza no culto – naturalista, como na Ásia Oriental e na Índia – aos princípios cosmológicos (os orixás, as divindades) e os ancestrais. (SODRÉ, 2017, p. 97).

De acordo com Ronilda Ribeiro (1995): “Entre suas principais características [da existência pessoal] poderíamos mencionar a da não linearidade: a vida humana não transcorre num *continuum* linear – passado, presente, futuro – com a data de início no dia do nascimento e da data de término no dia da morte” (p. 35). O que posso afirmar com clareza é que o passado retorna ao presente e se lança na escrita literária como devir ancestral negro, na tentativa, recordar, expurgar e curar. Ainda de acordo com Muniz Sodré (2017): “Na realidade, pensamento nenhum emerge exclusivamente das palavras (que devem ser, antes, vistas, como meio de expressão) e sim principalmente da espacialidade instaurada pelo corpo em sua vinculação ao entorno ético e existencial, portanto na relação concreta entre homens e natureza” (p. 81). Consoante Leda Maria Martins (2021) potencializa que:

No contexto do pensamento que trança as diversas e diferentes culturas africanas com as culturas da diáspora, movimentos de retroação de avanços simultâneos só podem ser mensurados e arguidos no âmbito mesmo de uma visão de mundo, de uma concepção da vivência do tempo e das atemporalidades, fundadas por um pensamento matriz, o da ancestralidade, princípio *mater* que inter-relaciona tudo que no cosmo existe, transmissor da energia vital que garante a existência ao mesmo tempo comum e diferenciada curvilíneas, regente da construção de práticas culturais, habitadas por um tempo não partido e não comensurado pelo modelo ocidental da evolução linear e progressista. Um tempo que não elide a cronologia, mas que a subverte. (MARTINS, 2021, p. 42).

Dentro dos movimentos não lineares o trauma se sobrepõe, algumas vezes, aos saberes ancestrais dentro das *psiques-gestacionais* dos sujeitos, trazendo adoecimentos, uma vez que esses não conseguem acessar com inteireza as tecnologias ancestrais capazes de (re) equilibrar os sujeitos, porque o trauma cria uma espécie de neblina psíquica. A experiência traumática do colonialismo não vem à tona em uma ordem cronológica, nas psiques dos sujeitos negros, esses se misturam aos tempos, e espiralam em uma des-ordem dentro dos *espaços-ventres*, dadas as experiências que fraturaram/fraturam, desorganizaram/desorganizam e des-Ori-entaram/entam os sujeitos. Para a pesquisadora Denise Carrascosa (2014):

Como mulheres que experimentaram processos de imigração entre fronteiras intra ou internacionais – inter-raciais e sociais, fomos produzidas, até certo ponto, na fratura da fratura. Nossos ossos só não andaram expostos porque somos das mulheres que sabem curar. Nossos processos de existência dependem de um cuidado de si que economiza forças de desvio e

localização, multiplicidade e identidade estratégica, em uma palavra, (des) territorialização. (CARRASCOSA, 2014, p. 115).

Como afirma Carrascosa (2014), apesar de produzirmos dentro de sistemas fraturados, somos mulheres que sabem curar, porque trazemos nos *ventres-psiques* tecnologias ancestrais, partículas dos femininos molhadas de encantamentos, as quais são imprescindíveis para revertermos situações contrárias à vida. As partículas dos femininos umedecem nossos *ventres-psiques* e nossas *psiques-gestacionais*, também nos fazem mergulhar nas *cascatas-úmidas* do *oroboro-mnemônico*, em que o tempo dança o *ijexá*, alisando as pedras dos fundos dos rios e misturando o *barro-místico* que outrora sedimentou.

O *oroboro-mnemônico* vale-se, também, da literatura, uma vez que a psique está fraturada; pelo *oroboro-mnemônico* a psique procura se recompor criando *afetos-aquáticos*, em suas *águas-grafias*, gestadas nos/pelos *ventres-psiques*, desaguando nos *espaços-ventres*, que utilizam da escrita literária para (re) elaborar suas memórias traumáticas, sedimentadas nas *psiques-gestacionais* e produzir encantamento. A escrita é a personificação do movimento, ou seja, a performance pulsional, a dança da serpente, aquela que vai e volta, volta e vai, que cruza e descruza com muitas histórias, muitos seres, muitos ancestrais, por isso afirmo que falarmos em resgate ancestral é algo equivocado. Quando pensamos em resgate soa como se tudo tivesse se partido, quebrado, dissipado – sem dúvidas houve grandes perdas, tanto que foram necessárias ressignificações – todavia, quando se fala em ancestralidade negro-diaspórica, não houve perdas no sentido literal da palavra. Os orixás, voduns, *nikisis*, *egunguns* etc não foram perdidos, e nem o axé que eles possuem – por isso a travessia do “Atlântico Negro” está para além do desembarque em solo brasileiro e demais colônias – o *oroboro-mnemônico* nos atenta para a não quebra do elo. A cobra, ao trocar de pele, nos atenta que o ato de descamar significa ressignificação, renovação, movimento, transforma-ação sem perder a essencialidade. A cobra engole o próprio rabo para tomar para si o que é seu, para não se perder nem de si e nem do que traz consigo como tecnologia ancestral.

Este movimento é performático e ocorre na escrita tanto pela *ginga* como pelo *oroboro-mnemônico*, criando uma projeção dos movimentos dentro e fora da obra. Em *Ponciá Vicêncio*, por exemplo, a escrita lírica de Evaristo, dividida em breves capítulos, cria movimentos no texto, bem como as *águas-grafias* parecem como cascatas bailando na obra. A modelagem no barro, dentro do romance, cria uma

espécie projeção para fora desse, em que o romance passa a ser a própria escultura em barro. Evaristo nos embala de tal modo que é como se estivéssemos acompanhando não apenas o processo de escrita, mas também uma peça de artesanato sendo moldada em mãos negras, que recebem da ancestralidade e dos antepassados intercorrências diversas – desse jeito a escrita se faz um devir negro e ancestral em que corpo e mente trabalham de maneira conjunta e equilibrada. Essa impressão é realçada pela presença da cobra/Angorô que abre e fecha a obra – ou seja, *oroboro-mnemônico*. De acordo com Ravetti (2002):

A performance revela experiências que fazem o percurso do pessoal ao comunitário e vice-versa. Esse trânsito está fortalecido por um impulso de resistência à dissolução de componentes culturais e ideológicos que atuam como resíduos culturais que integram as pessoas a uma região, a uma paisagem e que passam a ser pele, olhos, roupas, gestos, fala, em partituras que se concebem como restos de algo maior e irrecuperável, reproduzível e passível de ser reescrito, mas que de alguma forma deve ser restituído a um passado, e, ao mesmo tempo, transmitido ao futuro e relido no presente. (RAVETTI, 2002, p. 83).

Recorro a Leda Martins (2002) acerca das performances rituais, cerimônias etc, “são férteis ambientes de memória dos vastos repertórios de reservas mnemônicas, ações cinéticas, padrões, técnicas e procedimentos culturais recriados, restituídos e expressos no e pelo corpo” (p. 72). Entendo a escrita literária como também uma performance, o *oroboro-mnemônico* se torna performático, pois é por ele e dentro dele que tudo acontece e desagua nos *espaços-ventres*. Ainda me valho de Leda Martins (2002):

Por meio delas [das performances] podemos vislumbrar alguns dos processos de criação de muitos suplementos que buscam cobrir as faltas, vazios e rupturas das culturas e dos sujeitos que aqui se reinventaram, dramatizando a relação pendular entre lembrança e o esquecimento, a origem e a sua perda. A cultura negra nas Américas é de dupla face, de dupla voz e expressa, nos seus modos constitutivos fundamentais, a disjunção entre o que o sistema social pressupunha que os sujeitos deviam dizer e fazer e o que, por inúmeras práticas, realmente diziam e faziam. Nessa opção de equilíbrio assimétrico, o deslocamento, a metamorfose e o reconhecimento são alguns dos princípios e táticas básicos operadores de formação cultural afro-americana, que o estudo das práticas performática reiteram e revelam. (MARTINS, 2002, p.70-71).

A palavra na encruza se performa em *ginga*, e também se torna *ginga*, a palavra é a dança, a luta, o ataque e a defesa na encruzilhada. Que dribla pelas frestas das máscaras de flandres os labirintos diversos causados pelo colonialismo. A palavra se corporifica com Exu – senhor da comunicação – mas é pelos ventos dentro do *oroboro-mnemônico* que a palavra *ginga* e toma força. É pela partícula do sagrado

feminino que a palavra voa, corre rios, se espalha, esparrama, toma rumos diversos dentro dos *espaços-ventres*. Como nos ensina Conceição Evaristo: “A palavra poética, ao rememorar o passado e ao sonhar o futuro, pode inventar outro destino para o homem” (EVARISTO, 2008, p. 03).

Assim trabalha a ideia de *oroboro-mnemônico* – esse que dilacera e engole/devora seu próprio rabo no intuito de autorrecuperação (hooks, 2019, autorreconhecimento e tentativa de cura, através do encantamento e do movimento de transform-*ação*). O ato de engolir também é uma metáfora aos povos da/na diáspora negra, que engoliram/engolem seus saberes tanto por serem forçados a “esquecer” suas culturas, como também para não permitirem que o colonizador desvende nossas magias negras. A cobra devora, e aos poucos vai fazendo sua digestão – a escrita de mulheres negro-diaspóricas também passa por essa analogia da digestão como processo de rememoração e autofecundação gestacional.

Pela *performance-aquática* do *oroboro-mnemônico*, a *prole-peixe* literária se autorreconhece, já que as águas ajudam a limpar e tornar mais evidente os ocultos recalçados nas *psiques-gestacionais*. O feminino de Oxum nos auxilia diretamente com o fazer de autorreconhecimento, através de seu abebé, que conta no *oroboro-mnemônico* com a orixá Ewá, filha de Nanã com Oxalá, irmã de Oxumarê, uma *cobra-mulher* que vive nas águas cristalinas e nas nascentes, dona da mutabilidade, vidência e intuição. Ewá é a divindade feminina que representa o encantamento, o mistério profundo. De acordo com Prandi em um *itan* sobre Ewá:

Euá transforma-se numa fonte e sacia a sede dos seus filhos

Havia uma mulher que tinha dois filhos, aos quais amava mais que tudo. Levando as crianças, ela ia todos os dias à floresta em busca de lenha, lenha que ela recolhia e vendia no mercado para sustentar os filhos. Euá, seu nome era Euá e esse era seu trabalho, ia ao bosque com seus filhos todo dia. Uma vez, os três estavam no bosque entretidos quando Euá percebeu que se perdera. Por mais que procurasse se orientar, não pôde Euá achar o caminho de volta. Mais e mais foram os três se embrenhando na floresta. As duas crianças começaram a reclamar de fome, de sede e de cansaço. Quanto mais andavam, maior era a sede, maior a fome. As crianças já não podiam andar e reclamavam à mãe por água. Euá procurava e não achava nenhuma fonte, nenhum riacho, nenhuma poça d'água. Os filhos já morriam de sede e Euá se desesperava. Euá implorou aos deuses, pediu a Oludumare. Ela deitou-se junto aos filhos moribundos e, ali onde se encontrava, Euá transformou-se numa nascente d'água. Jorrou da fonte água cristalina e fresca e as crianças beberam dela. E a água matou a sede das crianças. E os filhos de Euá sobreviveram. Mataram a sede com água de Euá. A fonte continuou jorrando e as águas se juntaram e formaram uma lagoa. A lagoa se extravasou e as águas mais adiante originaram um novo rio. Era o rio Euá, o Odó Euá. (PRANDI, 2001, p. 232-233).

Por esse *itan*, nota-se novamente a presença das águas como princípio essencial do feminino, Ewá é a própria nascente, a água é o elemento genitor das possibilidades, dos caminhos, das curas, do gestar cheirando a flor de laranjeira. Desta forma, *Ewá-cobra* auxilia nos movimentos do *oroboro-mnemônico*, ela, dona das possibilidades, apresenta, juntamente com Oxum, o bailar performático para trazer à tona as *águas-grafias* por suas *águas-placentas*. Pelas *águas-placentas* essas *iyabás* propiciam a vidência, e consequentemente decifram os *ebós* necessários e indicados à *Orí*-gestação curativa, deste modo ensinam suas *proles-peixes* soprando *gotas-férteis* através do devir ancestral literário. A mutabilidade de Ewá é um movimento performático, acompanhado pelo bailar fecundo, uma vez que utiliza de suas águas para dar vida e trazer à vida quem, no leito de morte, suplicou pelas *gotas-líricas* de seus encantamentos.

Ao alargar a categoria analítica de diáspora africana *oroboro-mnemônico*, percebi que para este *xirê-aquoso* Ewá também deveria ser pensada. Na pesquisa inicial, trabalhei com Dan (masculino) e Dani (feminino), todavia durante toda a tese trouxe para dançar comigo os orixás, me baseando em minhas vivências de candomblé Ketu. E, se defendo uma escrita “desde dentro”, Ewá deve ser inserida nos desenvolvimentos epistêmicos, nos quais sempre priorizei os *cruzos* como *locus* de trocas justas no mercado de Exu. Na escrita afro-feminina o *oroboro-mnemônico* é, também, o lugar da encruzilhada da palavra, em que a escrita conflui entre o “eu” e o “nós”, e pelos movimentos do *oroboro-mnemônico* é que o devir ancestral percorre as *psiques-gestacionais*, a fim de fecundarem os *ventres-psiques*, gestando *águas-grafias* envoltas em girassóis perfumados. Assim as *águas-grafias* seguem seus cursos como *cascatas-líricas* pelos lugares sem fim dos *espaços-ventres*.

Ao escreverem, as mulheres negras acessam tanto suas próprias memórias uterinas, como as depositadas pelos ventres ancestrais, de tal modo que não necessitam, por exemplo, serem feitas no orixá/iniciadas para grafarem algumas (in) formações, aparentemente desconhecidas para elas. Conceição Evaristo (2014), de formação católica, escreveu *Ponciá Vicêncio*, e na obra encontramos diversas referências à ancestralidade – que talvez Evaristo (2014) não teria acesso/conhecimento. A profundidade das (in)formações trazidas nas *águas-grafias* da autora me faz reafirmar que na escrita literária negra o devir ancestral percorre bailando pelo *oroboro-mnemônico*, e ocorre porque possuímos *psiques-gestacionais*. Em depoimento, Evaristo (2014) trata deste devir negro:

Na criação de *Ponciá Vicêncio*, me aproprio de uma das experiências mais marcantes da minha infância, a da contemplação do arco-íris e do impedimento da travessia por debaixo do arco. Cresci ouvindo dizer que menina que passasse por debaixo do arco-íris virava menino. Minhas irmãs e eu guardamos esse receio durante toda nossa meninice. Recentemente descobri que meus irmãos, mais novos do que nós, viveram essa ameaça também. Se passassem debaixo da cobra celeste, virariam meninas. O texto abre e fecha com a imagem de arco-íris no céu. Uns sete anos depois de escrito, um dia, no final de tarde, vi um arco-íris no céu. Rara visão em uma cidade grande, dada a geografia do local. A imagem dos arcos celestes vistos em minha infância voltou. Voltou e veio acompanhada da explicação. No arco-íris está Oxumaré, o orixá representado pela serpente celeste, divindade nagô, que é macho e fêmea ao mesmo tempo. Jamais um arco colorido me pareceu tão belo. Naquele momento olhando toda minha infância. Um imaginário que havia sido construído a partir de traços, de vestígios de elementos de uma cultura africana que minha mãe nos transmitiu naturalmente. Minha família vem de uma visível tradição católica. Foi preciso que eu descobrisse o candomblé, no Rio de Janeiro, para apreender os sentidos de uma narrativa mítica, que os meus conservavam, mesmo de forma cortada, mutilada, sob as dobras de outra tradição religiosa. Fui tomada por uma enorme comoção. **Ali, naquele momento, percebi que, mesmo tendo perdido a origem do mito, algo forte da tradição negro-africana subsistia em nós.** Busquei o texto que eu já tinha terminado há tempos e vi que era possível ampliar a representação do mito. (EVARISTO, 2014, p. 28-29).

Esse depoimento fortalece com tanta clareza o que estou tratando aqui, pois existe na fala de Evaristo a certificação de memórias ancestrais, depositadas e sedimentadas nos *ventres-psiques* e nas *psiques-gestacionais*. Existe algo que é sistêmico (no sentido familiar), mas que também pertence ao inter e transgeracional africano ancestral; em que, mesmo passado sob outra ótica religiosa, nota-se que a força vital, o elo, não se desfaz, porque os saberes coletivos e as tecnologias ancestrais estão impregnados em nossa psique. Não é apenas uma memória interna ou de clã – é uma memória inter e transgeracional que tem suas origens desde o início de tudo, desde que Oxum, *iyá* primordial, fez de suas águas o líquido fecundo para a criação do ser. Vejamos a passagem do Angorô, em *Ponciá Vicêncio*:

Quando Ponciá Vicêncio viu o arco-íris no céu, sentiu um calafrio. Recordou o medo que tivera durante toda a sua infância. Diziam que menina que passasse por debaixo do arco-íris virava menino. Ela ia buscar o barro na beira do rio e lá estava a cobra celeste bebendo água. Como passar para o outro lado? Às vezes, ficava horas e horas na beira do rio esperando a colorida cobra do ar desaparecer. Qual nada! O arco-íris era teimoso! Dava uma aflição danada. Sabia que a mãe estava esperando por ela. Juntava, então, as saias entre as pernas tampando o sexo e num pulo, com o coração aos saltos, passava por debaixo do angorô. Depois se apalpava toda. Lá estavam os seinhos, que começavam a crescer. Lá estava o púbis bem plano, sem nenhuma saliência a não ser os pelos. Ponciá sentia um alívio imenso. Continuava menina. Passara rápido, de um só pulo. Conseguira enganar o arco e não virara menino. (EVARISTO, 2003, p. 13).

Este é o primeiro parágrafo do romance e o Angorô já anuncia suas cores

celestes; já no começo inicia, também, sua *performance-aquática*, a qual percorre toda a obra garantindo que as memórias fossem os fios condutores das *águas-terrosas* de Ponciá Vicêncio. O *corpo-mente* necessita da conexão com tais elementos, pois esses são portadores e comunicadores da nossa ancestralidade. Desta maneira, o rio e o barro, princípios das partículas do feminino ancestral, se fundamentam como elementos constitutivos e de encantamento dos *ventres-psiques* nos *espaços-ventres*. Ambos são compostos aquáticos e trazem ao *corpo-mente* *gingas* de encantamentos para a sobrevivência frente aos adoecimentos, com o intento de cura e re-*Orí*-entação das *psiques-gestacionais*.

A saudosa *iyalorixá* e escritora Mãe Beata de Yemonjá, em *Caroço de dendê: a sabedorias dos terreiros, como ialorixás e babalorixás passam conhecimento a seus filhos*, nos narra a seguinte história:

O homem que se casou e queria ter filhos.

Existia num lugarejo um homem que se casou e tinha uma vontade danada de que sua mulher parisse. Mas no lugar onde eles moravam era muito difícil encontrar uma aparadeira, uma parteira. Quando a mulher dele engravidou, o povo começou a lhe dizer:

- Fulano, sua mulher já está muito velha para parir.

- Que nada. Eu tenho fé em Nanã que vai dar certo – disse ele, pois era devoto de Nanã.

Quando estavam chegando os nove meses, o homem sonhou que Nanã mandava sua mulher sentar na beira de uma quarta-de-milho de farinha, que é uma caixa de madeira que no interior se usa para medir farinha, feijão, arroz, milho e cereais. Nanã mandava que depois de sentar com as pernas abertas, a mulher forrasse o chão com bastante pano, e que ele desse uma garrafa a ela para assoprar. Ele, com um chapéu de palha na cabeça, deveria dizer assim:

*Na quarta tu te senta, a garrafa vai assoprando,
com chapéu eu te abano, e o filho tu vai botando,
em nome de Nanã, que vai te ajudando.*

Assim eles fizeram. Então a mulher partiu, e ele mediu três dedos e cortou o umbigo da criança. O homem enterrou a placenta com cuidado no quintal, com jeito para não botar emborcada. A criança se tornou um lindo menino, que eles deram a uma senhora que morava ali perto para batizar. Essa senhora não tinha filhos e era iniciada de Nanã. Até hoje, essa senhora é muito feliz por ter esse afilhado, e o pai satisfeito por Nanã ter ajudado a sua mulher a parir. (BEATA DE YEMONJÁ, 2008, p. 49-50 – *grifo da autora*).

Nanã é o próprio segredo, séria, de conduta firme – a velha *iyabá* domina os mistérios da vida e da “morte”, esta *iyá* acompanha Ponciá em todo percurso, e é possível afirmar isso, porque o barro é o axé de Ponciá, o princípio vital que re-*Orí*-enta e re-*Orí*-gesta a personagem. Seria Ponciá filha de Nanã? Por isso Ponciá se vê tão ligada ao barro? O barro é a *lama-placentária* que fecunda Ponciá Vicêncio, vejamos outra passagem:

No tempo em que Ponciá Vicêncio ficava na beira do rio, se olhando nas águas, como se estivesse diante de um espelho, a chamar por si própria, ela não guardava ainda muitas tristezas no peito. Fora criada sozinha, só com a mãe. Tinha um irmão que pouco brincava com ela, pois acompanhavam o pai no trabalho da roça, nas terras dos brancos. Ela e a mãe ficavam dias e dias sem ver os dois. Nos tempos das chuvas, as visitas deles rareavam mais ainda. A mãe fazia panelas, potes e bichinhos de barro. A menina buscava a argila nas margens do rio. Depois seco, a mãe punha os trabalhos para assar num forno de barro também. As coisinhas saíam então duras, fortes, custosas de quebrar. (EVARISTO, 2003, p.21).

Nesse excerto, temos várias marcas do cordão umbilical que liga os *ventres-psiques* às *psiques-gestacionais*. A terra está diretamente ligada aos orixás Omolu e Nanã, donos do mistério, dos caminhos de volta, dos caminhos de cura e das sabedorias primordiais. Quando morremos precisamos voltar à massa de origem, a terra, para reiniciarmos o ciclo da vida. O romance em si é um *oroboro-mnemônico*, deslizando, tal qual uma cobra, pelos *espaços-ventres*. Neste parágrafo também aparecem dois outros cordões umbilicais: o rio e o barro, Oxum e Nanã – a anciã Nanã é metaforicamente vista como o *barro-modelador* de toda a obra, princípio, meio e “fim”. O barro é o rastro condutor entre céu e terra no romance, e nos redireciona a pensarmos dentro de outros tempos e outros lugares, dentro dos *espaços-ventres*. Tem uma passagem em que a narradora relata sobre a mãe de Ponciá, chorosa, observem:

A mãe de Ponciá Vicêncio pensava nos filhos, mas relutava em tomar o rumo da cidade. A cidade era para os novos, para os que aguentavam qualquer aventura. Os cabelos ‘dela embranqueceram da noite para o dia, embora conservasse o rosto jovem. Ela trazia o coração dolorido. Era como se tivesse dentro do peito um grande pote de barro, no qual armazenasse todas as pessoas queridas, e essa vasilha um dia tivesse quebrado, partido. A mulher sofrera muito com a ida da filha, depois com a do filho. Antes, havia vivido o pesar da passagem de seu homem, naquela tarde clara e ensolarada. E foi acumulando idas, partidas, ausências. Às vezes, vinha um desespero tal, que ela pensava, então, em abreviar a sua hora. Sentia-se tão só, tão vazia que poderia ir buscar o barro lá no fundo do rio. (EVARISTO, 2003, p. 76).

No excerto percebe-se também o laço *materno-afetivo* construído e que não é rompido durante toda a narrativa – pois mãe e filha estão inseridas dentro dos *espaços-ventres*, bailando performances de saudade pelo *oroboro-mnemônico*. Outro ponto relevante é Ponciá se mirando na beira do rio, que faz a referência ao abebé de Oxum como ferramenta de autorreconhecimento, mas também como espelhamento psíquico de se mirar na mãe como ventre ancestral. O processo de autorreconhecimento pode ser visto de maneira sutil (ou não) das águas de Oxum, mesmo Ponciá não se dando conta da existência de Oxum, carrega em sua *psique-*

gestacional tecnologias ancestrais que a possibilitam conectar-se aos *ventres-psiques* das *iyás*. Porquanto é possível que Oxum se mostre a Ponciá, mesmo que Ponciá não a reconheça como orixá, mas reconhece o encantamento das águas e do barro.

Quando trago sobre a abordagem *materno-afetiva* não necessariamente me refiro à gestação *físico-uterina*, mas ao lugar de potência, de fertilidades transmitidas aos nossos *ventres-psiques*, pelas *iyás*. Ponciá, por exemplo, chega a ter sete gestações – em todas, as crianças morreram, mas mesmo assim Ponciá tem um ventre fértil, dada, por exemplo a grandeza do seu trabalho com o barro, o artesanato e sua resiliência em manter-se viva, mesmo diante de todas as durezas da vida. Também fértil no sentido de ter muitos saberes ancestrais depositados em sua *psique-gestacional*. Para Katiúscia Ribeiro e Njeri (2019):

O ventre do mundo é africano! O ventre do mundo é regido por matriarcas. A mulher preta tem o sangue da vida, que rege seu Ara (terra sagrada). Cabe a elas o gerenciamento de sua própria perspectiva de mundo e pensar por essa via não é colocar as mulheres pretas em lugar de subalternidade, é sim dar a elas a centralidade de poder que potencializa a todos ao verem nela o lugar máximo a ser respeitado.

Há um provérbio Africano que diz:

“A mão que balança o berço governa a nação e o destino”.

Nesse sentido, o ventre da vida parte das perspectivas matriarcais gestando o poder responsável pela cura de nossa comunidade. Aquela que do seu peito alimenta mulheres pretas e homens pretos ao ver a luz da vida é também aquela que alimentará as lutas e reorganização dessas duas essências - Feminino e Masculino - plantando a cura e emancipação efetiva das populações africanas. Se o útero que nos gera é único, nos fragmentar nos torna órfãos da nossa própria essência histórica. (NJERI; RIBEIRO, 2019, p. 601-602).

Em *Ponciá Vicêncio*, compreende-se que o movimento pulsional performático da *ginga* frente ao *banzo* não surte o “efeito” esperado. Como acompanhamos ao longo do romance de Evaristo, a personagem vai cada vez mais sendo tomada pelos adoecimentos. Em Ponciá, conseguimos perceber a resistência que o *banzo* pode oferecer ante os processos de curas, nesse sentido considero que o *banzo* dentro do romance não pode ser lido apenas como psicopatologia, mas como metáfora de algo que está além do que pode ser explicado pelas linhas do nomeável. É inegável o adoecimento psíquico da personagem, todavia não se pode negligenciar a relação direta de Ponciá com a ancestralidade, e este estreitamento é justamente o que está entre as linhas. Então é necessário pensar que o *banzo* se torna, também, um adoecimento metafórico, somatizado pela “não conexão” de Ponciá de com seus ancestrais. Segue o primeiro exemplo:

Na noite em que aconteceu o regresso, Ponciá Vicêncio não dormiu. Viveu o tempo em que era tomada pela ausência e quando retornou a si, ficou apenas deitada escutando. Escutou na cozinha os passos dos seus. Sentiu o cheiro de café fresco e de broa de fubá, feitos pela mãe. Escutou o barulho do irmão se levantando várias vezes, à noite, e urinando lá fora, perto do galinheiro. Escutou as toadas que o pai cantava. Escutou os galos cantando na madrugada, no galinheiro vazio. Escutou foram os choros-rios do homem-barro que ela havia feito um dia. (EVARISTO, 2003, p. 57).

Nessa passagem, Ponciá “desliga-se” do mundo “real” e, “quando retorna a si”, revive a memória dos seus entes queridos. Considero que Ponciá, nestes momentos de desconexão com o mundo físico, entra em um dos *espaços-ventres*, onde pode ser acolhida pelos ancestrais e seus antepassados. No entanto, acrescento uma hipótese: que o “vazio” sentido por Ponciá durante todo o romance é uma espécie de transe ancestral, por meio do qual Ponciá “desliga-se” do espaço físico, o que gera uma grande confusão psíquica da personagem, deixando-a “aérea”. Vejamos outra passagem:

O homem de Ponciá Vicêncio começou a achar que a mulher estava ficando doente. Impossível tanta lerdeza, tanta inanição em quem era tão ativa. Era verdade que, desde os primeiros tempos que a conhecera, ela às vezes, já ficava assim, meio paradona. Parecia que ela fugia dela, mas quando retornava, chegava ativa como sempre. Agora não. As ausências, além de mais constantes, deixavam Ponciá durante muito tempo fora de si. Passava horas e horas na janela a olhar o tempo com um olhar vazio (EVARISTO, 2003, p. 97).

Os “lapsos” de Ponciá estão ligados, sem dúvidas, aos que vieram antes e às memórias muito, muito antigas – memórias inter e transgeracionais. A própria Conceição Evaristo toca nesse ponto: “Quando Ponciá ficava horas infindas entregue a uma letargia, que na verdade era um turbilhão de memórias de um passado não entendido, não resolvido e que invadia o seu presente, paralisando os seus dias, guardo sempre a impressão que o tempo parou sobre Ponciá”. (EVARISTO, 2004, p. 27).

O “vazio” é algo que acompanha a personagem em toda a obra, como nos excertos: “Ponciá havido tecido uma rede de sonhos e agora via um por um dos fios dessa rede destecer e tudo se tornar um grande buraco”, um grande vazio (EVARISTO, 2003, p. 26), ou ainda “[...] por várias vezes sentiu o vazio, a ausência de si própria. Caía meio morta, desfalecida, vivendo, porém, o mundo ao redor, mas não se situando, não se sentindo” (*idem*, 2003, p. 63). O “vazio”, a sensação de “nada”, acontece devido às sintomatologias do *corpo-mente* dos sujeitos negros frente às múltiplas elaborações do racismo. Alargando um pouco mais a discussão, lanço a

pergunta: este vazio do *corpo-mar* de Ponciá pode ser lido apenas como um simples “vazio”?

Ponciá quando retorna à vila Vicêncio ao chegar em sua casa “reconcilia-se” com o lugar, e ao tocar/sintonizar com o *boneco-sagrado*, simbolizando seu avô, tonteia a cabeça, em uma espécie de transe, conforme a narradora diz “Ponciá tirou o boneco-barro de dentro do baú, colocando-o em cima da mesa. Estava cansada, tinha fome, emoção e um pouco de frio. A cabeça tonteou. Sentou-se rápido num banquinho de maneira. Veio então, a profunda ausência, o profundo apartar-se de si mesma” (EVARISTO, 2003, p. 50). Perceba que o “vazio” e o “nada” de Ponciá estão diretamente correlacionados à mística ancestral, aos poderes sagrados do barro e da transgeracionalidade. O boneco de barro, réplica do avô, funciona como amuleto sagrado, objeto de personificação e ligação entre o mundo dos vivos e dos mortos. Ponciá não se transporta para o “nada”, ela se locomove para os *espaços-ventres*. A narrativa abre precedente, ainda, para afirmar que o *corpo-mente* de Ponciá foi tomado pela ancestralidade – e Ponciá passa a “não ver” mais nada. O “vazio” de Ponciá pode ser ressignificado como um transe ancestral, algo incompreendido por aqueles à sua volta, exceto por Nêgua Kaında, uma experiência muito íntima e individual, a narradora sobre um momento entre e Ponciá e o marido relata: “Ela ficou durante uns momentos longe, vazia, com o olhar parado, sussurrando coisas incompreensíveis. Ele quis tocar nela, perguntar, sacudir, mas teve medo, muito medo de abeirar-se de um vazio que era só dela”. (EVARISTO, 2003, p. 66).

Ponciá experimenta a vivência de estar entre o visível e o invisível, porém parece não conseguir compreender bem o que acontece consigo. Nêgua Kaında afirma que ela não anda só: “A velha pousou a mão sobre a cabeça de Ponciá Vicêncio dizendo-lhe que, embora ela não tivesse encontrado a mãe e nem o irmão, ela não estava sozinha” (EVARISTO, 2003, p. 60). Apesar de estar longe da mãe e do irmão, Ponciá sempre teve a ancestralidade consigo e uma das marcas que comprova isso é a sensação do barro nas mãos e o cheiro dele. Em momentos da obra Ponciá sente sua mão coçando, por vezes ela coça até sangrar, tenta lavar para ver se sai o cheiro do barro, mas não passa.

Na manhã em que Ponciá Vicêncio amanheceu novamente no emprego depois do retorno à terra natal, levantou-se com uma coceira insistente entre os dedos das mãos. Coçou tanto até sangrar. Cuidou dos afazeres da casa da patroa, mas a toda hora interrompia o trabalho e levava as mãos debaixo d'água para ver se aliviava o incômodo. Ela nunca tivera nada de pele. Ao

nascer, o primeiro banho tinha sido em sangue de tatu, o que deixou Ponciá imunizada para qualquer mal nesse sentido. Então, por que agora, quando já grande, o surgimento daquele incômodo que coçava tanto entre os dedos? Ponciá Vicêncio cheirou a mão e sentiu o cheiro de barro. (EVARISTO, 2003, p. 74).

O barro é tido como início e “fim”, massa de origem para onde todos nós iremos voltar um dia. A terra, a água e o barro, no romance *Ponciá Vicêncio*, ganham dimensões e associações simbólicas para além da significação simplista dos elementos naturais. Há uma confluência entre esses elementos e suas representações ancestrais. O cheiro do barro impregnado nas mãos de Ponciá sinaliza para o fato de Ponciá ter deixado de trabalhar com algo que é do seu *odú*, o barro. Sinaliza também para o fato dela ter se afastado dos seus – dos vivos e dos mortos. Por outro lado, ainda nos atenta para o fato de a ancestralidade não nos abandonar nunca. José Beniste (2019) em relação à criação do ser nos oferece as seguintes (in) formações:

O corpo humano – *ara ènia* – é o concreto, coisa tangível de carne e o osso, o qual conhecemos através dos sentidos e que pode ser descrito através da anatomia. É a forma física do homem modelada do barro – *amọ* - e da água – omim, primordiais. Por *Òrìsààlà*. É neste ser inerte que o Ser Supremo, *Olódùmarè*, sopra o hálito, denominado *Èmí*. É somente Ele quem coloca o *èmí* no homem, dando-lhe, dessa forma, a vida e existência, e que para Ele voltará após a morte. O *Èmí* é representado pela respiração, que revela que a força vital divina está no homem. O *èmí* é associado estritamente à vida e a todo o seu mecanismo de viver. (BENISTE, 2019, p. 124-125).

O ser é criado pela água - Oxum *iyá* primordial - e pelo barro. Na obra, Ponciá, ao fazer sua primeira escultura, desenha o avô, igualzinho ele era, mesmo tendo o visto apenas quando bebê, e este avô-boneco-de-barro se personifica como algo sagrado. No mesmo capítulo em que a mão de Ponciá está cheirando a barro, ela vai ao quarto e retira das suas coisas o boneco do avô.

Correu lá no fundo da casa, no seu quarto, no seu quarto de empregada, e tirou o homem-barro de dentro da trouxa. Cheirou o trabalho, era o mesmo odor da mão. Ah! Então, era isso! Era o Vô Vicêncio que tinha deixado aquele cheiro. Era de Vô Vicêncio aquele odor de barro! O homem chorava e ria. Ela beijou respeitosamente a estátua sentindo uma palpável saudade do barro. Ficou por uns instantes trabalhando uma massa imaginária nas mãos. Ouviu murmúrios, lamentos e risos... Era Vô Vicêncio. Apurou os ouvidos e respirou fundo. Não, ela não tinha perdido o contato com os mortos. E era sinal de que encontraria a mãe e o irmão. (EVARISTO, 2003, p. 74-75).

Ponciá vai, cada vez mais, dentro de uma lógica e leitura psíquico-clínica, adoecendo, no qual esse é metaforizado pelo *banzo*. No entanto, ao lermos *Ponciá Vicêncio* dentro de uma ótica afrorreferenciada, notamos que isso pode ser estratégica

da ancestralidade, para acolher Ponciá. Acredito que a ancestralidade realiza um movimento de *ginga* – uma vez que apesar de Ponciá parecer cada vez mais doente, e não podemos negligenciar tais adoecimentos, ela está cada vez mais próxima de adentrar de vez os *espaços-ventres*, em algum lugar onde moram seus ancestrais. E por que este movimento de *ginga* nos faz crer que Ponciá está cada vez se embrenhando no *banzo*? Porque Ponciá não consegue se desvincular dos traumas, ou ainda, dentro de uma visão sistêmica, os traumas não se desvinculam dela – como um pacto sistêmico, inter e transgeracional. Deste modo, a ancestralidade faz o movimento de *ginga* para que a narradora possa ir se inserindo em um *espaço-tempo*, dentro dos *espaços-ventres*, que não pertence aos seres vivos, mas sim à ancestralidade e aos antepassados, onde Ponciá é cuidada pelos seus – já que a *psique-gestacional* de Ponciá não consegue se re-*Orí*-entar dentro da lógica cartesiana ocidental.

Vejamos o excerto: “Ficava olhando sempre um outro lugar de outras vivências. Pouco se dava se fazia sol ou se chovia. Quem era ela? Não sabia dizer. Ficava feliz e ansiosa pelos momentos de sua auto-ausência”. (EVARISTO, 2015, p. 90). Percebe-se aqui a re-*Orí*-entação de Ponciá e a felicidade de estar em um lugar de acolhimento e tecnologias ancestrais; ao adentrar os *espaços-ventres*, Ponciá toma para si uma das rotas de encantamento e possível cura. Dessa maneira, ela ainda permanece no mundo “real”, mas vai tomando a forma do avô, aquele que em si é também sua herança, como mostra a passagem:

Andava em círculos, ora com uma das mãos fechada e com os braços para trás, como se fosse cotoco, ora com as duas palmas abertas, executando calmos ritmados movimentos, como se estivesse moldando alguma matéria viva. Todo cuidado Ponciá Vicêncio punha nesse imaginário ato de fazer. Com o zelo da arte, atentava para as porções das sobras, a massa excedente, assim como buscava ainda significar as mutilações e as ausências que também conformam um corpo. Suas mãos seguiam reinventando sempre e sempre. E quando quase interrompia o manuseio da arte, era como se perseguisse o manuseio da vida, buscando fundir tudo num ato só, igualando as faces da moeda. (EVARISTO, 2003, p. 127-128).

Sendo assim, a ancestralidade se vale do *oroboro-mnemônico* para cumprir a herança de Ponciá, bem como acolhê-la e transportá-la aos *espaços-ventres*, segue uma passagem: “A vida era um tempo misturado do antes-agora-depois-e-do-depois-ainda. A vida era uma mistura de todos e tudo. Dos que foram, dos que estavam sendo e dos que viriam a ser”. (EVARISTO, 2003, p. 127). O *oroboro-mnemônico* age como rota, *cruzos* de memórias encantadas e possibilidades de cura, em que passado,

presente, futuro, vivos e mortos bailam no *espaço-tempo* coreografias ancestrais. A narradora, sobre Ponciá, relata: “Andava como se quisesse emendar um tempo ao outro, seguia agarrando tudo, o passado-presente-e-o-que-há-de-vir”. (EVARISTO, 2003, p. 128). Nesse momento Ponciá realiza o movimento do/com o *oroboro-mnemônico*, dando voltas agarrando o passado, presente e futuro, em que a ordem não necessariamente está assim. Ponciá adentra os *espaços-ventres*, move-se pelo *oroboro-mnemônico* e é acolhida nos/pelos *colos-matrizes* dos *ventres-psiques*. Ao final da obra lê-se:

E do tempo lembrado e esquecido de Ponciá Vicêncio, uma imagem se personificava pela força mesma do peso de seu vestígio: Vô Vicêncio. Do peitoril da pequena janela, a estatueta do home-barro enviesada olhava meio para fora, meio para dentro, também chorando, rindo e assistindo a tudo. Lá fora, no céu cor de íris, um enorme angorô multicolorido se diluía lentamente, enquanto Ponciá Vicêncio, elo e a herança de uma memória reencontrada pelos seus, não se perderia jamais, se guardaria nas águas do rio. (EVARISTO, 2003, p. 128).

Tal qual inicia-se o romance, termina: com o Angorô, finalizando seu movimento de *oroboro-mnemônico* e engolindo o próprio rabo, para tão logo recomeçar sua *dança-aquática*. Se a história de Ponciá termina aqui? Pela visão *mítico-mística*, não. Ponciá, acompanhada pelo avô, imergi para o fundo do rio, vai em busca daquilo que lhe compõe e lhe traz ressignificações, autorreconhecimento e autodengo. Ao guardar-se nas águas do rio, Ponciá adentra a cabaça de Oxum Ijimu, e por pertencer ao clã de Nanã, Ijimu a acolhe em seu *ventre-psique*, ninando Ponciá com cantigas de *ijexá*. Ponciá *peixinho-barro* desfaz-se para o mundo real, e mergulha, quem sabe, para sempre, nos líquidos amnióticos dos *espaços-ventres* umedecidos pelos *ventres-psiques* das *iyás* ancestrais.

9 O ASSENTAMENTO E UMA CARTA-ORAÇÃO

Agora que percebemos
que somos a nossa própria cura
perdemos o medo de gritar
anos de silenciamento
agora provocam vendavais

ao lado das minhas estou a salvo.
(LEÃO, 2017, p. 26).

Depois de tanto navegar nas águas da *kalunga* e sentir ainda mais os meus mortos perto de mim, começo a me preparar para realizar o assentamento “final”, enfeitado de flores e fundamentos. Canto um *alujá* a Xangô – em honra e justiça por eu ter vindo com ética e ter cumprido um dos legados do meu *Odú*: parir palavras que não acorrentem ninguém.

Com *Okàn mímó* – coração puro – retiro este *quelê* e os rios que em mim nasceram vão desaguar no mar. Estar de *quelê* no pescoço exige de nós, iaôs: cabeça baixa, concentração, seriedade, respeito aos mais velhos e um coração puro, e eu posso dizer que fiz tudo isso até aqui. Escutei minha ancestralidade e me deixei guiar pelos devires que me chegaram. Eu nunca estive só e esta tese não foi escrita sem minha ancestralidade, elas sempre alimentaram minha *psique-gestacional*. Luiz Rufino (2019) nos ensina sobre o assentamento:

O assentamento é chão sacralizado, é morada de segredos, é lugar de encantamento, é corpo ancestral, é onde se ressignifica a vida. A diáspora evidencia a inventividade dos povos negro-africanos desterritorializados, juntamente com a inventividade de seus descendentes. Essas populações em dispersão reconstruíram seus territórios no corpo, na roda, nos movimentos, nas sonoridades, nos sacrifícios rituais – todos esses elementos são experiências de terreiro. A noção de assentamento emerge como termo para pensar a diáspora africana a partir de uma esteira comum, alinhavada pelos diferentes fios que são as inúmeras experiências possíveis a partir das travessias do Atlântico e de seus trânsitos e reinvenções contínuas. (RUFINO, 2019, p. 100-101).

Utilizo o termo assentamento por ser algo que chega mais próximo de “conclusão”, não faz sentido eu ter trabalhado até agora com ciclos e mutabilidade e ao final escrever: “conclusão” – não mesmo. “Conclusão” não cabe toda essa cachoeira que percorre minha *psique-gestacional* e percorreu/percorre nos *espaços-ventres* deste trabalho autoetnográfico. Tudo aqui é/foi fluido.

O assentamento no candomblé é algo sagrado, dentro dos inúmeros processos em uma feitura de orixá o assentamento é parte inegociável para se cumprir. Alguns assentamentos são destinados aos orixás e levam inúmeros fundamentos dentro – o assentamento é uma das moradas do orixá. É uma parte conclusiva dos ritos. Por tal

motivo, afirmo que este “final” é meu assentamento. Pensei muito sobre como dedilhar em *flores-flechas* as palavras para que fossem assertivas e mordessem a cauda da serpente, fechando este *oroboro-mnemônico*. Neste ponto, tomo o abebé e a alfanje de Oxum como empréstimos de *guerrilhas-literárias*, pois a necessidade de “despachar o carregamento colonial” e realizar uma curetagem endocervical – retirando do ventre os traumas coloniais, biográficos, sistêmicos, inter e transgeracionais, nesse sentido a escrita de mulheres negras atua como um *contra-egum*, como Vanessa Caroline (2021) afirma:

Quero tornar evidente, tomados os devidos cuidados que, com o uso do conceito contregum literário, tanto como minha religiosidade e pertença afro-brasileiras perpassam a minha autoria e tomaram corpo no projeto citado, girando e azuelando com Isis, Amanda e outras/os escritas/es negras/os. Contregum literário quer dizer transações e proteção para o ará e o ori contra as amarras sutis do racismo, é um processo de escrita e autoria literária antirracista por si só para quem escreve, tanto quanto pode vir a ser para quem lê. A escrita fundamenta a proteção para o corpo negro. (SANTOS, 2021, p. 33).

O *contra-egum* é fio palhoso, trançado em mãos de axés pelos mais velhos, e que ao enlaçarem a escrita, nos protege das mazelas as quais tentam nos paralisar. Por eleger *espaços-ventres* como categoria analítica própria às criações literárias da/na diáspora negra, também precisei usar *contra-egum* para lançar ao mar as *águas-grafias*, para que não fossem rasuradas pelas bordas/margens das teorias ocidentais. *Espaços-ventres* ocupa lugar de macroinstância, em que todas as espacialidades se desaguam – como um grande “Atlântico Negro”, sem tempo e espaços fixos. Portanto, *ventres-psiques* é uma grande cabaça de Oxum Ijimu, e as *psiques-gestacionais* são cascatas em que os devires desaguam e singram no mar, realizando movimentos de *oroboro-mnemônico*. Sendo assim, as mulheres negras, ao escreverem, se reconectam aos *ventres-psiques*, porque em seus inconscientes estão as ferramentas psíquicas para tal, existe um grande elo, um cordão umbilical que não foi cortado – foi apenas recalcado nas *psiques-gestacionais*.

As placentas das ancestrais foram plantadas, em África, criaram-se cordões umbilicais possuidores de energias psíquicas, espirituais, filosóficas e vitais, e, graças às *psiques-gestacionais*, os *ventres-psiques* puderam ser refecundados em suas *proles-peixes*. Assim, a literatura cumpre um importante papel não apenas de retratação da historiografia negra – criações e reelaborações de novas rotas. A escrita literária também é fonte límpida de Oxum, pois, pelo seu abebé, a *iyá* primordial nos

ensina sobre possibilidades de (re) elaboração e (re) existência. Por este viés, a escrita literária exerce papel de dispositivo, *gatilho-mnemônico*, *ventre-coletivo*, mas que também é individual. Para Achille Mbembe (2014):

As formas negras de mobilização da memória da colônia variam segundo as épocas, aquilo que está em jogo e as situações. Quanto aos modos de representação da experiência colonial propriamente dita, vão desde a comemoração activa ao esquecimento, passando pela nostalgia, pela ficção, pelo recalçamento, pela amnésia e pela re1 apropriação, até diversas formas de instrumentalização do passado nas lutas sociais em curso. Contrariamente às leituras que instrumentalizam o passado, defendo que a memória, tal como a recordação, a nostalgia ou o esquecimento, se constrói antes de tudo por imagens psíquicas entrelaçadas. É sob esta forma que ela surge no campo simbólico, e até político, ou ainda no campo da representação. O seu conteúdo são imagens de experiências primordiais e originárias que ocorreram no passado, e das quais não fomos necessariamente testemunha. O importante na memória, na recordação ou no esquecimento, não é tanto a verdade como o jogo de símbolos e a sua circulação, os desvios, as mentiras, as dificuldades de articulação, os pequenos actos falhados e os lapsos, em suma, a resistência ao reconhecimento. Enquanto forças complexas de representação, a memória, a lembrança e o esquecimento são, por outras palavras, actos sintomáticos (MBEMBE, 2014, p. 179-180).

Mbembe (2014) nos fulgura sobre os “entrelaçamentos” os quais criam campos simbólicos, nos quais fazem com que os mitos e ritos resistam ao longo dos tempos. Existe um embate entre o esquecimento e a lembrança ocasionando “atos falhos” como sugere o autor, fissuras – recalcadas nos *ventres-piques* e se (re) elaboram na escrita como e dentro *espaços-ventres*. Os gatilhos, que fazem da escrita um lugar de devir, podem ser biográficos, sistêmicos, inter e transgeracionais – a grande questão é que a psique do sujeito da diáspora negra, mesmo rasurada, contém uma força milenar de conhecimento herdado de partículas de *iyás*– as quais não se perderam, “apenas” foram desfragmentadas, embaralhadas pelo trauma. Tais saberes estão situados nos *ventres-psiques* e também nos *espaços-ventres* em que esses tornam-se provedores e guardiões infinitos de (in)formações ancestrais. Ainda para Mbembe (2014):

Na natureza das escritas negras, a colônia aparece como uma cena originária que não ocupa apenas o espaço da recordação, à maneira de um espelho. É também representada como uma das matrizes significantes da linguagem do passado e do presente, da identidade e da morte. É o corpo que dá carne e peso à subjectividade, algo que não só recordamos como continuamos a experimentar, visceralmente, muito tempo depois do seu formal desaparecimento. Ao fazerem isto, os Negros outorgam-lhe os atributos de uma força inaugural, dotada de uma psique, esse duplo do corpo vivo, «réplica que tomamos pelo próprio corpo, que tem exactamente a mesma aparência» ao participar de uma sombra cuja essência é evanescente - o que

mais não faz do que juntar-se ao seu poder morfogênico (MBEMBE, 2014, p. 181).

A escrita literária negro-feminina da/na diáspora se reelabora pelas *psiques-gestacionais*, tomando os *espaços-ventres* como *locus* mnemônico de (re)existência. Como? No inconsciente estão depositadas e sedimentadas quase todas as (in) formações ancestrais, porém, com o passar dos tempos, com traumas (biográficos, sistêmicos, inter e transgeracionais) a psique se fratura e recalca os saberes. Principalmente porque “[...] para as visões que consideram o racismo um fenômeno institucional e/ou estrutural, mais do que a consciência, o racismo como ideologia molda o inconsciente”. (ALMEIDA, 2018, p. 50). Porém ao escreverem essas mulheres conseguem acessar memórias e saberes recalcados através da função *psíquica-ancestral*, gestadas por seus *ventres-psiques*.

Fragmentos da cultura africana e negro-diaspórica, indiscutivelmente, integram as obras de autoras negras contemporâneas, essas rompem com os territórios demarcados pelo tradicionalismo e patriarcalismo literário e redirecionam a produção feminina negra, uma vez que a mulher se apropria de suas próprias raízes e ancestralidades para cunhar uma escrita na qual a pauta da resistência negra não se perde, pois existem “memórias vivas enterradas em nossa psique, prontas para serem contadas”. (KILOMBA, 2019, p. 23). Mbembe (2014) nos explica que a escrita negra auxilia o negro a compreender melhor sobre sua própria identidade, “diz de si mesmo aquilo que não foi apreendido”, sobre aquele/aquilo que não está onde se diz estar, a *ginga*, o ludibriar, e “muito menos onde o procuramos, mas antes no lugar onde não é pensado” (MBEMBE, 2014, p. 59).

Dessa forma, durante toda minha escrita, também procurei ser resistência, ao escrever fui dando conta de mim mesma, me autoavaliando, avaliando meus processos de vida e como esses se mesclam à minha pesquisa e escrita, fui produzindo autoetnografia, porque precisei encolir o rabo da cobra, e me refazer. Os *ventres-psiques* das *iyás* presentearam minha *psique-gestacional* com inúmeros *ebós*, trazidos pelos devires, nos bailados do *oroboro-mnemônico*, transformando-se em *águas-grafias* neste *espaço-ventre* chamado tese. Ouço o *ilá* de minha santa me chamando, baixinho, só eu consigo ouvir. Ela sopra gotas férteis de *Orí*-entação sobre este rabo da serpente – dando voltas neste assentamento. Entendo o que deve ser feito para “fechar” este ciclo. Oxum anuncia que preciso escrever uma *carta-oração* - a todas e todos que vieram antes de mim. Este é mais um dos processos de

autocuidado, autorreconhecimento, autoconhecimento *Orí*-gestados por Oxum. Também é *ajeum* de agradecimentos - para aqueles que vierem depois, e desses *ebós* quiserem se alimentar.

João Pessoa/PB, 2 de fevereiro de 2023.

Meus dengos, meus ancestrais, meus antepassados,

Entre curvas, entrelinhas, meu *corpo-rio* procurou navegar até onde pôde. E posso dizer, hoje: cheguei. De abebé em mãos, dedilho, em linhas tortas, esta *carta-aquosa*. Depois de muito navegar, meu *corpo-rio* se curva diante dos assentamentos e dos acordos espirituais feitos. Lanço meu *ventre-mar*, e com *Orí* baixa, peço a benção a todos que vieram antes. *Adupé* pelas encruzadas que abriram, pela resiliência que sempre tiveram, pelos desejos e pelas guerras que lutaram para que nós, seus descendentes, tivessem um anel no dedo – como sonhou uma vez *Iyá Obá Biyi*, mãe Aninha.

Como eu disse no início, esta tese nasceu comigo, veio no meu *ventre-gestacional* e demorei cinco anos para parir este assentamento, que hoje nino com *cantigas-molhadas*. Desaguei muitas *águas-grafias*, singrando e sangrando dores. Desemboquei em cachoeiras e me vi *rio-sem-fim*. No início eu não sabia muito bem por onde navegar. Vocês, meus ancestrais, lembram-se? Lembra, Oxum? Das vezes que caí no rio e, mesmo sendo peixinho, fiquei assustada achando que eu não ia saber nadar?

O senhor gargalhou muito nos últimos tempos, né meu velho, mas estive aqui, aceitando meus *padês* e me mostrando outras muitas encruzadas. Ôh Exu, sem o senhor estas *águas-grafias* teriam transbordado sem represar em alguns assentamentos...

Para assentar *espaços-ventres*, *ventres-psiques* e *psiques-gestacionais* precisei de um longo período de gestação, e a senhora, Oxum – gestou comigo, embalou durante noites e dias este *bebê-tese* comigo. A senhora não desistiu de mim, ao contrário, quantas vezes cantou o *ijexá* em meus ouvidos, e docemente me serviu seu ipeté para me curar das dores mais profundas que insistiam em sangrar pelas *escritas-águas* que eu ia parindo. Oxum, o dengo e a fé que carrego no ventre pela senhora são fortes como o seu abebé. Precisei usar, de fato, sua alfanje algumas vezes, para limpar as arestas e me refazer, mas estive aqui firme, como a senhora me *Orí*-gestou.

Ancestrais, vocês viram tudo né?! Claro que sim, vocês inclusive sopraram pelos ventos de Oyá vários *ebós* de palavras e ideias, e eu recebi os devires. Meu útero se alargou nestes 5 anos e eu acolhi as palavras, os choros, as alegrias, as descobertas e as novas *águas-amnióticas*, assim como Ijimu acolheu toda a aldeia de

Nanã. Falando em Nanã, que brincadeira de erê vocês me pregaram, hein?! Afinal de contas não fui eu quem escolhi Ponciá, foi Ponciá quem me escolheu. Só me dei conta deste presente de vocês recentemente – quando me lembrei que *Ponciá Vicêncio*, de Conceição Evaristo, foi a primeira obra de uma mulher negra que li lá em 2006, nada aleatório produzir uma tese sobre *espaços-ventres* com o início de tudo...

E os poemas? Vocês revezaram entre vocês quais iriam enviar à minha *psique-gestacional*? Foram lindos *respiros-líricos* durante a criação de *espaços-ventres*, *ventres-psiques* e *psiques-gestacionais*. Senti também seu cuidado, vovó, sei o quanto a senhora amava poesia e foi mesmo uma grande pena a senhora nunca ter publicado as suas – mas eu deixei uma aqui em sua homenagem. Vovó, a senhora se lembra de como eu amava seus biscoitos? Até hoje não consegui acertar direitinho sua receita de pudim-de-pão, mas sabe, vó, sigo fazendo da comida um grande *ebó* de cura e de alegria.

E por falar em *ajeun* me lembrei de um jogo de búzios feito há muito tempo, por uma conhecida vodunsi do terreiro Zoogodô Bogum Malê Rundó, na Bahia/BA, foram vocês, né, que enviaram todas as (in)formações. Adupé! Do que posso dizer, tomei ciência através deste jogo que quando possível eu deveria cozinhar, oferecer pelas minhas mãos axé aos meus, e aos outros, pois venho de uma linhagem que teve muita privação de comida, cozinhando e sendo farta quebraria a *kiliza* e deixaria os que vieram antes de mim mais contentes. Ando fazendo o que posso.

Nesses 5 anos cozinhei *ebós* de palavras, estive longe dos meus e senti muita falta do útero de minha mãe Bete e da *cozinha-colo* de meu pai Ducha ... Esses são ventres eternos, meus suspiros de coragem. Os senhores estão aí seguindo com amor e ética. Eu quis, muitas vezes, estar nos aniversários, no Natal, porém no meio disso tudo ainda veio a pandemia do COVID-19, e não pudemos estar juntos. Mas agradeço imensamente a Omolu pelos caminhos de curas e por vocês dois estarem bem, na *casinha-útero* de vocês, plantando horta e comendo doce de laranja-da-terra com rapadura e queijo minas.

Rogo às águas balanços mais leves para os próximos barcos que eu adentrar!

Rogo ao meu ventre *líquidos-flores*, cheirando a jasmim, para fecundar o mundo com *abebés-palavras*!

Rogo às minhas mais velhas axé e coragem para que lance os *ofás-líricos* de que preciso!

Rogo à minha *Orí* lucidez, tranquilidade e ética para conseguir acessar os

ventres-psiques e cumprir meus acordos espirituais!

Rogo à Kalunga memórias frutíferas para que meu *corpo-ventre* encontre os meus por onde quer que eu vá!

Frente ao abebé, me prostro à Oxum. Minha mãe, pode vir. Estou pronta, meu útero é sua morada, ele está aqui – pronto para outras fertilidades ...

Meus ancestrais e antepassados, adupé pelas estradas que abriram, ora com a foice em mãos, ora com uma colher de mel na boca. Não fizemos uma travessia, estamos em travessia. Dentro de um tempo e lugar que aprendi serem os *espaços-ventres*. E eu *peixinho-dourado* sigo nos cursos dos *ventres-rios* que deságuam em mim, de mim e para mim. *Ominirê!*

Com dengo, Camila.

REFERÊNCIAS

ABIMBOLA, Wande. **A concepção iorubá da personalidade humana**. Centre National de La Recherche Scientifique, Paris, Tradução Luiz L. Marin: 2011.

ADÚN, Mel. Irê. *In*: **Cadernos Negros**, volume 33: poemas afro-brasileiros. RIBEIRO, Esmeralda Ribeiro; BARBOSA, Márcio. São Paulo: Quilombhoje, 2014. p. 118.

ADÚN, Mel. Vou-me embora pra Oshogbo. *In*: ADÚN, Guellwaar; ADÚN, Mel; RATTS, Alex. (Org.) **Ogum's Toques Negros**. Salvador: Ogum's Toques Negros, 2014. p. 146-156.

AKOTIRENE, Carla. **O que é interseccionalidade?** Rio de Janeiro. Editora Letramento, 2018.

ALMEIDA, Neide. Corpo. *In*: ALMEIDA, Neide. **Nós: 20 poemas e uma Oferenda**. São Paulo: Ciclo Contínuo Editorial, 2018. p. 34

ALMEIDA, Neide. Semente. *In*: ALMEIDA, Neide. **Nós: 20 poemas e uma Oferenda**. São Paulo: Ciclo Contínuo Editorial, 2018. p. 23-24

ALMEIDA, Neide. Iabás. *In*: ALMEIDA, Neide. **Nós: 20 poemas e uma Oferenda**. São Paulo: Ciclo Contínuo Editorial, 2018. p. 45

ALMEIDA, Neide. Abebe. *In*: ALMEIDA, Neide. **Nós: 20 poemas e uma Oferenda**. São Paulo: Ciclo Contínuo Editorial, 2018. p. 37

ALMEIDA, Silvio. **O que é racismo estrutura?** Belo Horizonte/MG. Letramento, 2018.

ALMEIDA, Tania M. C. A violência contra alunas: currículo oculto nos ambientes universitários. *In*: BIDASECA, Karina (Org.). **Poéticas de los feminismos descoloniales desde el Sur**. Buenos Aires: Red de Pensamiento Decolonial (RPD), 2018. p. 205-229.
https://www.academia.edu/36930182/Poeticas_de_los_feminismos_descoloniales_desde_el_Sur. Acesso em: 6 dez. 2019.

ALEXANDRE, Marcos Antônio. Marcas da Violência: vozes insurgentes no Teatro Negro Brasileiro. **R. bras. est. pres.**, Porto Alegre, v. 2, n. 1, p. 123-147, jan./jun. 2012. Disponível em:
<https://www.scielo.br/j/rbep/a/jw54Xcrg8Lg6B4D8967zt9G/?format=pdf>. Acesso em 20/09/2022.

AUGUSTO, Geri. Transculturalismo negro: a encruzilhada de american@s. **Revista da FAEEBA – Educação e Contemporaneidade**, Salvador, v. 25, n. 45, p. 25-38, jan./abr. 2016. Disponível em:
<http://revistas.uneb.br/index.php/faeeba/article/view/2281/1589>. Acesso em: 16 jun. 2019.

BÁ HAMPATÉ, Amadou. A tradição viva. *In*: KI-ZERBO, Joseph. **História geral da África I: Metodologia e pré-história da África**. 2. ed. rev. – Brasília: UNESCO, 2010. p. 165 – 212.

BABO, Maria Augusta. O corpo, o nome, a escrita. **Revista de Comunicação e**

Linguagens, 1990. Disponível em: <https://www.bocc.ubi.pt/pag/babo-augusta-implicacoes-corpo-leitura.html>. Acesso em: 23 jul. 2019.

BEATA DE YEMONJÁ, Mãe. **Caroço de dendê**: a sabedorias dos terreiros, como ialorixás e babalorixás passam conhecimento a seus filhos. Ilustrações de Raul Lody. Rio de Janeiro. Editora Pallas, 2008.

BENISTE, José. **Òrun Àiyé**: o encontro de dois mundos: o sistema de relacionamento nagô-yorubá entre o céu e a Terra. Rio de Janeiro. Editora. Bertrand Brasil, 2019.

BOTELHO, Denise Maria. Aya nini (Coragem). Educadores e Educadoras no enfrentamento de práticas racistas em espaços escolares. **Revista Brasileira de Crescimento e Desenvolvimento Humano**. Disponível em: https://www.researchgate.net/publication/315908519_EDUCADORES_E_RELACOE_S_RACIAIS. Acesso em: 18 dez. 2022.

BOTELHO, Denise.; NASCIMENTO, Wanderson Flor do. Educação e religiosidades afro-brasileiras: a experiência dos candomblés. **Participação**, [S. l.], n. 17, p. 74-82, 2011. Disponível em: <https://periodicos.unb.br/index.php/participacao/article/view/24204>. Acesso em: 8 abr. 2023.

BRANDÃO, Luis Alberto. **Teorias do espaço literário**. São Paulo: Perspectiva, Belo Horizonte, MG: FAPEMIG, 2013.

CAPRA, Fritjof. **As conexões ocultas**. Ciência para uma vida sustentável. São Paulo: Cultrix, 2002.

CARNEIRO, Fernanda. Nossos Passos Vêm de Longe. In: Jurema Werneck, Maisa Mendonça e Evelyn White (Orgs). **O livro da saúde das mulheres negras**: nossos passos vêm de longe. 2. Ed. – Rio de Janeiro: Pallas / Criola, 2006. p. 22-41.

CARRASCOSA, Denise. Pós-colonialidade, pós-escravismo, bioficção e con(tra)temporaneidade. **Estudos de literatura brasileira contemporânea**, n. 44, p. 105-124, jul./dez. 2014. Disponível em: <https://www.scielo.br/j/elbc/a/38LXRqwpC6knrJpMSBNzMXK/?lang=pt>. Acesso em: 03 jan. 2020.

CABRERA, Lydia. **Iemanjá e Oxum**: iniciações, ialorixás e Olorixás. Tradução de Carlos Eugênio Marcondes de Moura. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 2004.

CHAGAS, Reimey Solange. **A união faz a força**: expressões do mito familiar em famílias negras. São Paulo: Intermeio, 2014.

COLLINS, Patricia Hill. **Pensamento feminista negro**: conhecimento, consciência e a política do empoderamento. Trad. Jamille Pinheiro Dias. São Paulo: Boitempo, 2019.

COSTA, Jurandir Freire. **Violência e Psicanálise**. Rio de Janeiro: Edições Graal, 1984. Disponível em: http://www.sedes.org.br/Departamentos/Psicanalise/pdf/dacoraocorpo_jurandirfreire.pdf. Acesso em: 5 dez. 2022.

COUTO, Júlia. Regurgitar. In: COUTO, Júlia. **Poestrias**. Edição publicada com apoio

financiamento da Bahia, Lei Aldir Blanc. Publicação independente, Salvador/BA, 2017. p. 62.

DOVE, Nah. Mulhererismo africana – uma teoria afrocêntrica. Tradução de Wellington Agudá. Universidade de Temple. **JORNAL DE ESTUDOS NEGROS**, Vol. 28, Nº 5, Maio de 1998 Disponível em: https://filosofia-africana.weebly.com/uploads/1/3/2/1/13213792/nah_dove_-_mulherisma_africana_uma_teor%C3%AAntrica.pdf . Acesso em: 03 set. 2019.

EVARISTO, Conceição. **Ponciá Vicêncio**. Belo Horizonte. Ed. Mazza Edições, 2003.

EVARISTO, Conceição. A roda dos não ausentes. *In*: EVARISTO, Conceição. **Poemas da recordação e outros movimentos**. Rio de Janeiro: Malê, 2008. p. 12.

EVARISTO, Conceição. Fêmea-fênix. *In*: **Poemas da recordação e outros movimentos**. Rio de Janeiro: Malê, 2017. p. 28-29.

EVARISTO, Conceição. Bendito o sangue do nosso ventre. *In*: EVARISTO, Conceição. **Poemas da recordação e outros movimentos**. Rio de Janeiro: Malê, 2017. p. 34-35.

EVARISTO, Conceição. Escrevivências da afro-brasilidade: história e memória. *In*: **Revista Releitura**, Belo Horizonte, Fundação Municipal de Cultura, novembro, nº 23, p. 5-15, 2008. Disponível em: https://prefeitura.pbh.gov.br/sites/default/files/estrutura-de-governo/fundacao-municipal-de-cultura/2021/revista_releitura_v23.pdf Acesso em: 15 abr. 2019.

EVARISTO, Conceição. Da representação a auto representação da mulher negra na literatura brasileira. *In*: **Revista Palmares**: Cultura Afro-brasileira. Ano I – nº 1 – agosto de 2005 p. 52-57. Disponível em: <https://www.palmares.gov.br/sites/000/2/download/52%20a%2057.pdf> Acesso em: 28 ago. 2019.

EVARISTO, Conceição. **Entrevista à Carta Capital**. 12 de setembro de 2019. Disponível em : <https://www.cartacapital.com.br/tag/conceicao-evaristo/>. Acesso em: 25 mar. 2021.

EVARISTO, Conceição. Gênero e Etnia: uma escre(vivência) de dupla face. *In*: MARTINS, Nadilza; SCHNEIDER. Liane (Org.) **Mulheres no mundo – Etnia, Marginalidade e Diáspora**. João Pessoa – UFPB. Ideia/Editora Universitária, 2005. Disponível também em: <http://nossaescrevivencia.blogspot.com.br/2012/08/genero-e-etnia-uma-escrevivencia-de.html>. Acesso em: 25 jun. 2017.

EVARISTO, Conceição. Nos gritos d'Oxum quero entrelaçar minha escrevivência. *In*: **Arquivos femininos**: literatura, valores, sentidos. DUARTE, Constância Lima et al. (org.). Florianópolis: Ed. Mulheres, 2014. p. 25-33.

FANON, Frantz. **Pele negra, máscaras brancas**. Tradução de Renato da Silveira. Salvador: Editora UFBA, 2008.

FERENCZI, Sándor. (1934). Reflexões sobre o trauma. *In*: FERENCZI, Sándor. **Psicanálise IV**. São Paulo: Martins Fontes, 1992. p. 109-117.

FERNANDES, Hildália. Relicário. *In*: RIBEIRO, Esmeralda; BARBOSA, Márcio. (Org.) **Cadernos Negros 38**: contos afro-brasileiros. São Paulo – SP. Quilombohoje, 2015. p.115-126.

FREITAS, Henrique. **O arco e a Arkhé** – ensaios sobre literatura e cultura. Salvador: Ed. Ogum's Toques Negros, 2016.

FREITAS, Henrique. Yorubantu: por uma epistemologia negra no campo dos estudos literários no Brasil. **Revista: Vertentes & Interfaces I**: Estudos Literários e Comparados, v. 10, n. 2, p. 161-172. 2018. Disponível em: <https://periodicos2.uesb.br/index.php/folio/article/view/4575/3762>. Acesso em: 27 mar. 2021.

FREUD, Sigmund. (2010) Recordar, repetir e elaborar. *In*: **Observações psicanalíticas sobre um caso de paranóia relatado em autobiografia** (“O caso Schreber”), artigos sobre técnica e outros textos (1911-1913) (trad. Paulo César de Souza). São Paulo: Companhia das Letras, 2010.

FREUD, Sigmund. **Inibições, sintomas e angústia**. *In*: **Obras completas**, v. 17: Inibições, sintomas e angústia, O futuro de uma ilusão e outros textos (1926-1929) (1ª ed., trad. Paulo César de Souza). São Paulo: Companhia das Letras, 2014.

FREUD, Sigmund, **Luto e Melancolia**. Tradução de Marilene Carone. São Paulo: Cosac Naify, 2011.

FONSECA, Mariana Bracks. Epistemologia da ginga: memória, história e corporalidade na diáspora angolana. Capoeira – **Revista de Humanidades e Letras** | Vol.6 | Nº. 1 | Ano 2020 |. Disponível em: <http://www.capoeirahumanidadeseletras.com.br/ojs-2.4.5/index.php/capoeira/article/viewFile/282/249>. Acesso em: 30 mar. 2021.

GONÇALVES, Ana Maria. **Um defeito de cor**. Rio de Janeiro. Editora Record, 2006.

GONZALEZ, Lélia. **Por um feminismo afro-latino-americano**: ensaios, intervenções e diálogos. RIOS, Flavia Rios; LIMA, Márcia (Org.). Rio de Janeiro: Zahar, 2020.

GRAÚNA, Graça. **Escrevivência indígena**. Disponível em: <https://ggrauna.blogspot.com/2017/09/escrevivencia-indigena.html?m>. Acesso em: 25 nov. 2020.

hooks bell. sobre a autorrecuperação. *In*: hooks, bell. **Erguer a voz**: pensar como feminista, pensar como negra. Trad. Cátia Bocaiuva Maringolo. São Paulo: Elefante, 2019. p. 72-84.

hooks, bell. **Intelectuais negras**. Disponível em: <https://www.geledes.org.br/wp-content/uploads/2014/10/16465-50747-1-PB.pdf> . Acesso em: 20 nov. 2018.

JAGUN, Márcio de. **Orí**: A cabeça como divindade: História, Cultura, Filosofia e Religiosidade Africana. Rio de Janeiro. Ed. Litteris, 2015.

KILOMBA, Grada. **Memórias da Plantação**: episódios de racismo cotidiano. Rio de Janeiro: Cobogó, 2019.

QUEIROZ, Louise. **Girassóis estendidos na chuva**. Salvador. Coleção Anemona, 2019.

LEÃO, Ryane. até hoje ninguém foi capaz. *In*: LEÃO, Ryane. **Tudo nela brilha e queima**: poemas de luta e amor. São Paulo: Planeta do Brasil, 2017. p. 20.

LEÃO, Ryane. só há revolução. *In*: LEÃO, Ryane. **Tudo nela brilha e queima**: poemas de luta e amor. São Paulo/SP. Ed. Planeta do Brasil, 2017. p. 21.

LEÃO, Ryane. agora que percebemos. *In*: LEÃO, Ryane. **Tudo nela brilha e queima**: poemas de luta e amor. São Paulo: Planeta do Brasil, 2017. p. 26

LIMA, Agnes. A operacionalidade do conceito de kalunga para uma revisão crítica das epistemologias negras. **Revista Espaço Acadêmico**, n. 227, mar./abr. 2021. p. 23-32. Disponível em: <https://periodicos.uem.br/ojs/index.php/EspacoAcademico/article/view/54034/751375151707> . Acesso em: 03 fev. 2022.

LIMA, Nei Clara de. **Narrativas orais**: uma poética da vida social. Brasília: EdUnB, 2003.

LOBO, Luiza. **Crítica sem juízo**. Rio de Janeiro: Francisco Alves, 1993.

LOPES, Nei. **Novo Dicionário Banto do Brasil**: contendo mais de 250 propostas etimológicas acolhidas pelo Dicionário Houaiss. Rio de Janeiro: Pallas, 2003.

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

LOWEN, Alexander. **O corpo em terapia**. São Paulo: Summus, 1982.

MACHADO, Adilbênia Freire; MATOS, Patrícia Pereira. Ancestralidade africana – um mundo de ser, estar e cuidar: uma aprendiz e uma iniciada. *In*: SILVEIRA, Ronie Alexandro Teles da; LOPES, Marcos Carvalho (Org.). **A religiosidade brasileira e a filosofia**. Porto Alegre, RS: Editora Fi, 2016.

MACHADO, Adilbênia; FERNANDES, Alexandre; RUFINO, Luiz. Pensar e escrever negro: um ebó de letras. **Revista Espaço Acadêmico**. n. 226, jan./fev. 2021. Disponível em: <http://periodicos.uem.br/ojs/index.php/EspacoAcademico/article/view/56777/751375151347>. Acesso em: 5 mar. 2021.

MACHADO, Adilbênia. Filosofia africana desde saberes ancestrais femininos: bordando perspectivas descoloniais do ser-tão que há em nós. **Revista da ABPN**. v. 12, n. 31. jan – fev 2020. p. 27-47. Disponível em: <http://abpnrevista.org.br/.../revistaabpn1/article/view/835>. Acesso em: 18 mar. 2020.

MAIA, Suzana; BATISTA, Jeferson. Reflexões sobre a autoetnografia. **Prelúdios**, Salvador, v. 9, n. 10, p. 240-246, ago./dez. 2020. Disponível em: <https://periodicos.ufba.br/index.php/revistapreludios/article/view/37669>. Acesso em: 23 ajn. 2022.

MARTINS, Leda Maria. **A cena em sombras**. São Paulo: Perspectiva, 1995.

MARTINS, Leda Maria. **Afrografias das memórias** – o reinado do rosário no Jatobá. São Paulo: Editora Perspectiva, Belo Horizonte: MAZZA Edições, 1997.

MARTINS, Leda Maria. O feminino corpo da negrura. **Revista de estudos literários**. Belo Horizonte, v. 4, p. 111 – 121, outubro de 1986. Disponível em:

<https://periodicos.ufmg.br/index.php/aletria/article/view/17706> . Acesso em: 03 ago. 2020.

MARTINS, Leda Martins. Performance e oralitura: corpo, lugar da memória. **Letras**, [S. l.], n. 26, p. 63–81, 2003. Disponível em: <https://periodicos.ufsm.br/letras/article/view/11881>. Acesso em: 23 jul. 2019.

MARTINS, Leda Maria. Performance do Tempo e da Memória: os Congados. In: **Percevejo**. Revista de teatro, crítica e estética. Rio de Janeiro: UNIRIO; PPGT; ET, Ano II, n.12, p. 68-83, 2003. Disponível em: <http://www.unirio.br/comissoes-e-comites/cla/ppgac/publicacoes/revistas-o-percevejo-1993-2004/o-percevejo-ano-11-no-12-2003/view>. Acesso em: 23 jul. 2019.

MARTINS, Leda Maria. **Performances do tempo espiralar**, poéticas do corpo-tela. Rio de Janeiro. Ed. Cobogó, 2021.

MBEMBE, Achille. **Crítica da razão negra**. Tradução de Marta Lança. Português. Ed. Antígona, 2014.

MIGNOLO, Walter. **Desobediencia epistémica**: retórica de la modernidad, lógica de la colonialidade y gramática de la descolonialidad, Buenos Aires, Edições del Signo, 2010.

MOURA, Clovis. **Dicionário da Escravidão Negra no Brasil**. São Paulo/Sp. Ed. Edusp, 2004.

NASCIMENTO, Elisa Larkin. Introdução – Corpos e Conhecimentos. In: **Afrocentricidade**: uma abordagem epistemológica inovadora/ Org. Elisa L. Nascimento. São Paulo. Selo Negro, 2009. p. 21-24.

NATÁLIA, Livia. Poéticas da Diferença: a representação de si na lírica afro-feminina. **A Cor das Letras**, [S. l.], v. 12, n. 1, p. 105-124, 2017. Disponível em: <http://www.letras.ufmg.br/literafro/artigos/artigos-teorico-conceituais/154-livia-maria-natalia-de-souza-santos-poeticas-da-diferenca>. Acesso em: 10 nov. 2018.

NATÁLIA, Livia. Abebé Omin. In: NATÁLIA, Livia. **Água Negra**. Salvador: Banco Capital, 2011. p. 35.

NATÁLIA, Livia. Ritos. In: NATÁLIA, Livia. **Água Negra**. Salvador/BA. Ed. Banco Capital, 2011. p. 53.

NATÁLIA, Livia. Esquecimento. In: NATÁLIA, Livia. **Correntezas e outros estudos marinhos**. Salvador. Editora Ogum's Toques Negros, 2015. p. 29.

NATÁLIA, Livia. Memória. In: NATÁLIA, Livia. **Sobejos do Mar**. Salvador: Caramurê publicações. 2017. p. 67.

NATÁLIA, Livia. Literatura Adoxada: as formas de escrita poética da negritude na cosmogonia afro-brasileira. **fólio - Revista de Letras**, [S. l.], v. 10, n. 2, 2019. Disponível em: <https://periodicos2.uesb.br/index.php/folio/article/view/4560/3764> Acesso em 26/03/2021. Acesso em: 13 jan. 2021.

NJERI, Aza; RIBEIRO, Katiúscia. Mulherismo africana: práticas na diáspora brasileira. In: **Currículo sem Fronteiras**, v. 19, n. 2, p. 595-608, maio/ago. 2019. Disponível em: <https://pdfs.semanticscholar.org/2d47/dfa528d9af54df758d0cc6cce91f0afcc9e7.pdf?>

gl=1*wulg4b*_ga*MTYzNDY0NTc2Mi4xNjc5OTQyNTgz*_ga_H7P4ZT52H5*MTY4MDk4OTY3NC4yLjAuMTY4MDk4OTY3NC4wLjAuMA.. Acesso em: 23 jul. 2019.

NOGUEIRA, Isildinha Baptista. **A cor do inconsciente**: significações do corpo negro. São Paulo. Ed. Perspectiva, 2021.

NORA, Pierre. Entre memória e história: a pluralidade dos lugares. Tradução Yara Aun Khoury. Projeto História. São Paulo, 1993. **Revista Do Programa De Estudos Pós-Graduados De História**, 10. Disponível em: <https://revistas.pucsp.br/index.php/revph/article/view/12101> . Acesso em: 23 mar. 2019.

NUNES, Davi. **Chamego: xodó para se chegar ao dengo**. Disponível em: <https://ungareia.wordpress.com/author/ungareia/>. Acesso em: 24 mar. 2021.

NUNES, Davi. **A palavra não é amor, é dengo**. Disponível em: <https://www.geledes.org.br/palavra-nao-e-amor-e-dengo/>. Acesso em 29 mar. 2021.

NUNES, Suede. **Velejo**. Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=yeuZ2T7O1rk>. Acesso em: 03 jan. 2023.

OYĖWÙMÍ, Oyèrónké. **La Invención de las Mujeres**: Una perspectiva africana sobre los discursos occidentales del género. Bogotá, Colombia: Editora En la frontera, 2017. Disponível em: https://www.scielo.org.mx/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S1665-80272018000100203. Acesso em: 29 mar. 2021.

OYĖWÙMÍ, Oyèrónké. **Conceituando o Gênero**: Os fundamentos eurocêntricos dos conceitos feministas e o desafio das epistemologias africanas. CODESRIA Gender Series. Dakar, CODESRIA, 2004. Tradução de Juliana Araújo Lopes. Disponível em: https://filosofia-africana.weebly.com/uploads/1/3/2/1/13213792/oy%C3%A8r%C3%B3nk%C3%A9_o_y%C4%9Bw%C3%B9m%C3%AD_-_conceitualizando_o_g%C3%AAnero.os_fundamentos_euroc%C3%AAntrico_dos_conceitos_feministas_e_o_desafio_das_epistemologias_africanas.pdf. Acesso em: 29 mar. 2021.

OYĖWÙMÍ, Oyèrónké. **Matripotência**: ìyá nos conceitos filosóficos e instituições sociopolíticas [iorubás]. Tradução para uso didático de OYĖWÙMÍ, Oyèrónké. Matripotency: ìyá in philosophical concepts and sociopolitical institutions. What Gender is Motherhood? Nova Iorque: Palgrave Macmillan, 2016, capítulo 3, p. 57-92, por wanderson flor do nascimento. Disponível em: https://filosofia-africana.weebly.com/uploads/1/3/2/1/13213792/oyèrónké_oyèwùmí_-_matripotência.pdf. Acesso em: 13 jul. 2022.

OGBEBARA, Awofá (Adilson de Oxalá). **Igbadu**: a cabaça da existência: mitos nagôs revelados. Rio de Janeiro: Pallas, 2018.

OLIVEIRA, Eduardo. **Cosmovisão africana no Brasil**: elementos para uma filosofia afrodescendentes. Curitiba. IBECA, 2003.

OLIVEIRA, Eduardo. **Epistemologia da Ancestralidade**. s/d Disponível em: https://filosofia-africana.weebly.com/uploads/1/3/2/1/13213792/eduardo_oliveira_-_epistemologia_da_ancestralidade.pdf . Acesso em 17 mar. 2021.

PONTES, Roberto. **Residualidade e Intertemporalidade**. Curitiba: CRV, 2017.

PRANDI, Reginaldo. **Mitologia dos orixás**. São Paulo: Companhia das Letras, 2001.

PRATES, Lubi. não foi um cruzeiro. *In*: PRATES, Lubi. **Um corpo negro**. São Paulo. Editora Nosostros Editorial. Programa de Ação Cultural, 2017. p. 23.

PRATES, Lubi. se me arrancarem pela raiz. *In*: PRATES, Lubi. **Um corpo negro**. São Paulo. Editora Nosostros Editorial. Programa de Ação Cultural, 2017. p. 25-26.

PRATES, Lubi. é nas minhas costas. *In*: PRATES, Lubi. **Um corpo negro**. São Paulo. Editora Nosostros Editorial. Programa de Ação Cultural, 2017. p. 43-44.

PRATES, Lubi. bem vindo a este mapa. *In*: PRATES, Lubi. **Um corpo negro**. São Paulo. Editora Nosostros Editorial. Programa de Ação Cultural, 2017. p. 40.

QUIJANO, Aníbal. **Colonialidade y modernidad/racionalidad**. En Los conquistados. 1492 y la población indígena de las Américas, H. Bonilla, (Comp.), Quito: Tercer Mundo-Libri Mundi editores, 1992. Disponível em: <http://biblioteca.clacso.edu.ar/clacso/se/20140507042402/eje3-8.pdf>
Acesso em: 09 nov. 2020.

RAMOSE, Mogobe B. **African Philosophy through Ubuntu**. Harare: Mond Books, 1999, p. 49-66. Tradução para uso didático por Arnaldo Vasconcellos. Disponível em: <https://filosofia-africana.weebly.com/uploads/1/3/2/1/13213792/texto16.pdf>
Acesso em: 09 nov. 2020.

RAVETTI, Graciela e Márcia Arbex (Org.). **Performance, exílio, fronteira**: errâncias territoriais e textuais. Belo Horizonte. Departamento de Letras Românicas, Faculdade de Letras/UFGM: POSLIT, 2002.

REICH, Wilhelm. **Análise do Caráter**. São Paulo: Martins Fontes, 1995.

RIBEIRO, Djamila. **O que é lugar de fala?** Belo Horizonte. Ed. Letramento: Justificando, 2017.

RIBEIRO, Katiúscia. **Mulher Preta**: mulherismo Africana e outras perspectivas de diálogo, 2016. Disponível em <https://almapreta.com/sessao/quilombo/mulher-preta-mulherismo-africana-e-outras-perspectivas-de-dialogo>. Acesso em: 25 mar. 2021.

RIBEIRO, Katiúscia. **Cosmovisão Africana**. Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=usa5o1KrT6I> Acesso em: 17 jul. 2022.

RUFINO, Luiz. **Pedagogias das encruzilhas**. Rio de Janeiro: Mórula, 2019.

SALES, Cristian. Lívia Natália: *Abébé Omin* - poesia e religiosidade afrobrasileira Banhada nas águas de Oxum. *In*: SANTOS, Jorge Augusto (Org.) **Contemporaneidades Periféricas**. Salvador: Segundo Selo, 2018, p. 389-418.

SANTIAGO, Ana Rita. (Re) Existências e o Devir Revolucionário na Literatura NegroFeminina. **Fólio** - Revista de Letras, Vitória da Conquista, v.10, n. 2, p. 11-33, jul./dez., 2018. Disponível em: <https://periodicos2.uesb.br/index.php/folio/article/view/4702/3707>. Acesso em: 22 nov. 2022.

SANTOS, Deóscoredes M. dos [Mestre Didi]. **Por que Oxalá usa ekodidé**.

Salvador: Fundação Cultural do Estado da Bahia, 1966.

SANTOS, Juana Elbein dos. **Os Nagô e a morte**: Pàde, Àsè e o culto Égun na Bahia. Traduzido pela Universidade Federal da Bahia. Petrópolis: Vozes, 2019.

SANTOS, Maurício; SILVA, Anaxsuell Fernando da. Yás e Abebés: existências, resistências e lutas matriarcais afrodiáspóricas. **Revista Calundu** – Vol.4, N.2, Jul-Dez 2020. p. 90-107. Disponível em: <https://periodicos.unb.br/index.php/revistacalundu/article/view/34579/28492>. Acesso em: 5 set. 2021.

SANTOS, Vanessa Caroline. Contreguns literários em giras de autopublicação: negras escrevivências. **Revista Espaço Acadêmico**, n. 226, jan./fev. 2021. p. 28-41. Disponível em: <https://periodicos.uem.br/ojs/index.php/EspacoAcademico/article/view/53888/751375151351>. Acesso em: 5 set. 2021.

SILVA, Camila de Matos Silva. **Um defeito de cor, de Ana Maria Gonçalves**: uma escrita de resistência. Entrelaçamentos entre metaficção historiográfica, memória e religiosidade. Dissertação de mestrado, 2018. UFPB. Disponível em: <http://www.cchla.ufpb.br/ppgl/wp-content/uploads/2018/07/Camila-Disserta%C3%A7%C3%A3o-Vers%C3%A3o-Final.pdf>. Acesso em: 03 mar. 2020.

SIMAS, Luiz Antonio; RUFINO, Luiz. **Flecha no tempo**. Rio de Janeiro: Mórula, 2019.

SLAVUTZKY, Abraão. Prefácio. *In*: **A cor do inconsciente**: significações do corpo negro. São Paulo. Ed. Perspectiva, 2021. p. 23-29.

SOBRAL, Cristiane. **Não vou mais lavar os pratos**. Brasília. Edição da revista ampliada, 2016.

SODRÉ, Muniz. **Claros e Escuros** – Identidade, povo e mídia no Brasil. 2.d. Petrópolis: Vozes, 1999.

SODRÉ, Muniz. **Pensar nagô**. Petrópolis/RJ. Ed. Vozes, 2017.

SOMÉ, Sobonfu. **O espírito da intimidade**: ensinamentos ancestrais africanos sobre maneiras de se relacionar. Rio de Janeiro: Odisseus, 2003.

SOUSA, Neusa Santos. **Torna-se negro**: as vicissitudes de identidade do negro brasileiro em ascensão social. Rio de Janeiro: Graal, 1983.

SOUZA, Elizandra. Afiando as facas. *In*: SOUZA, Elizandra. **Águas da cabaça**. São Paulo: Edição do autor, 2012. p. 84.

SOUZA, Elizandra. Fertilidade. *In*: SOUZA, Elizandra. **Águas da cabaça**. São Paulo: Edição do autor, 2012. p. 17.

SOUZA, Florentina. Memória e Performance nas culturas afro-brasileiras. *In*: **Representações performáticas brasileiras**: teorias, práticas e suas interfaces. Belo Horizonte: Maza, 2017. p. 30-39.

VIANA, F. de Oliveira. **Evolução do Povo Brasileiro**. Rio de Janeiro: José Olympio. 1923.

TEMPELS, Placide. Ontología bantú. *In*: EZE, Emmanuel Chukwudi (Org.). **Pensamiento africano**. Vol. 10. Barcelona. Edicions Bellaterra, 2005.

TRACHTEMBERG, Ana Rosa Chait *et al.* Vicissitudes do conceito de identificação e transmissão entre gerações. *In*: **Transgeracionalidade de escravo a herdeiro**: um destino entre gerações. São Paulo: Casa do Psicólogo, 2001. p. 43-60.

WALTER, Roland. Mobilidade cultural: o (não-) lugar na encruzilhada transnacional e transcultural. *In*: **Revista Interface Brasil/Canadá**. v. 8. n. 1. 2008a. p. 37-56.
Disponível em:
<https://periodicos.ufpel.edu.br/ojs2/index.php/interfaces/article/view/6960/4764>.
Acesso em 18 abr. 2021.

WALTER, Roland. **Tecendo identidade, tecendo cultura**: os fios da memória na literatura afrodescendente das Américas. *In*: Anais do XI Congresso Internacional da ABRALIC – Tessituras, interações, convergências. São Paulo: USP, 2008b.
Disponível em:
https://abralic.org.br/eventos/cong2008/AnaisOnline/simposios/pdf/078/ROLAND_WALTER.pdf Acesso em: 18 abr. 2021.

WALTER, Roland. **Afro-América**: diálogos literários na diáspora negra das Américas. São Paulo: Bagaço, 2009.

WALTER, Roland. O espaço literário da diáspora africana: reflexões teóricas. **A Cor das Letras**, [S. l.], v. 12, n. 1, p. 9–34, 2017. Edição temática Literatura, Cultura e Memória Negra. Feira de Santana/BA. Edição da Universidade Estadual de Feira de Santana, 2011.
Disponível em: <http://periodicos.uefs.br/index.php/acordasletras/article/view/1483>.
Acesso em: 9 abr. 2020.

WINNICOTT, Donald Woods. O papel do espelho da mãe e da família no desenvolvimento infantil. *In*: Winnicott, D. W. **O brincar e a realidade**. Rio de Janeiro: Imago. 1967.