



UNIVERSIDADE FEDERAL DA BAHIA
ESCOLA DE TEATRO
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM ARTES CÊNICAS

KÁTIA LETÍCIA COSTA SANTOS

**VOZES DO PORVIR- NARRATIVAS SUBTERRÂNEAS E DRAMATURGIAS
LATENTES: PROCESSOS DE CRIAÇÃO EDINÂMICAS RACIAIS COM
MULHERES PRETAS EM COMUNIDADES DO BRASIL E CABO VERDE**

Salvador

2020

KÁTIA LETÍCIA COSTA SANTOS

**VOZES DO PORVIR- NARRATIVAS SUBTERRÂNEAS E DRAMATURGIAS
LATENTES: PROCESSOS DE CRIAÇÃO E DINÂMICAS RACIAIS COM
MULHERES PRETAS EM COMUNIDADES DO BRASIL E CABO VERDE**

Linha de pesquisa **IV**
História, Dramaturgia e Recepção

Dissertação submetida ao Programa de Pós-Graduação em Artes Cênicas da Universidade Federal da Bahia – UFBA, como parte dos requisitos necessários para a obtenção do título de Mestre em Artes Cênicas.

Professora Orientadora:
Prof.^a Dra. Antônia Pereira Bezerra

Salvador

2020

Santos, Kátia Letícia Costa.

Vozes do porvir - narrativas subterrâneas e dramaturgias latentes: processos de criação e dinâmicas raciais com mulheres pretas em comunidades do Brasil e Cabo Verde / Kátia Letícia Costa Santos. - 2020.

235 f.: il.

Orientadora: Profa. Dra. Antônia Pereira Bezerra.

Dissertação (mestrado) - Universidade Federal da Bahia, Escola de Teatro, Salvador, 2020.

1. Dramaturgia. 2. Criação (Literária, artística, etc.). 3. Negros na arte. 4. Negras - Brasil - Narrativas pessoais. 5. Negras - Cabo Verde - Narrativas pessoais. 6. Afrocentrismo. I. Bezerra, Antônia Pereira. II. Universidade Federal da Bahia. Escola de Teatro. III. Título.

CDD - 792.028

CDU - 792

TERMO DE APROVAÇÃO

Kátia Letícia Costa Santos

“VOZES DO PORVIR – NARRATIVAS SUBTERRÂNEAS E DRAMATURGIAS
LATENTES: PROCESSOS DE CRIAÇÃO E DINÂMICAS RACIAIS COM
MULHERES PRETAS EM COMUNIDADES DO BRASIL E CABO VERDE”

Dissertação aprovada como requisito para obtenção do grau de Mestre em Artes Cênicas,
Universidade Federal da Bahia, pela Seguinte Banca Examinadora:

Aprovada em 22 de dezembro de 2020.



Prof^ª. Dr^ª. Antonia Pereira Bezerra (Orientadora)



Prof^ª. Dr^ª. Alexandra Gouvêa Dumas (PPGCULT/UFS)



Prof^ª. Dr^ª. Rutte Tavares Cardoso Andrade (UNILAB)

Dedico à minha mãe Elza, ao meu pai Francisco (*in memoriam*), à minha tia Licinha (*in memoriam*), à minha irmã Kharís, ao meu irmão Ricardo, à minha sobrinha Melissa, às mulheres que estão aqui contando suas histórias e a todos os povos pretos do universo.

AGRADECIMENTOS

Meus agradecimentos são um sopro de contentamento pela oportunidade de ser uma matéria sensível à escuta das divindades, encantados, orixás, caboclos, pretas velhas, erês e pombagiras que me fazem tempo, continuidade, fluxo, consciência e eternidade.

À minha mãe, minha florzinha, minha gatinha, minha princesa, minha Inha, essa mulher serena e tão docemente aguerrida, que infla minhas asas nos meus mais belos voos, ao mesmo tempo em que me mostra todos os dias a nobreza da simplicidade, para que eu nunca esqueça quem eu sou.

À memória da minha tia Licinha, começo e fim de tudo isso, a quem honro na sabedoria de uma exímia contadora de histórias, das suas próprias histórias, minha grande inspiração para trilhar esse caminho que só faz sentido pela sua existência e, talvez por isso, tenha sido tão difícil continuar depois da sua partida. Eu queria, nesse momento, ouvir aquela gargalhada dizendo: “viu como eu sou chique?”.

À minha irmã, Kharís, o mais assustador espelho de mim. A você, minha irmã mais velha, cuidadosa, protetora, amorosa, eu agradeço por mais uma vez fazer acontecer. Estendo esses agradecimentos à Melissa, sua fruta sagrada, que é também a alegre poesia dos meus dias. E, ainda neste seio, agradeço a Ricky, meu anjo do abraço apertado que me tranquiliza e harmoniza minha alma.

Às minhas tias Eliene, Lia e Nalva, à minha prima Geise e aos primos Jhon e Kiko por toda união da nossa família.

Nesse arroubo de inspiração, agradeço imensamente a Helba, Cláudia, Marilene, Elenita, Ivoneide, Nice, Ana Paula, Silvia, Marizete, Lora, Rita, Jamiris, Dona Nhanhan, D. Maria, Aurízia, Júlia, Josefa e as outras Mulheres Rabelados que aceitaram o convite e se dispuseram a ser a alma, a voz e o coração desta pesquisa.

Agradeço ao meu companheiro, Divá, pela tradução do crioulo, pelas massagens nos pés e nas costas, pelos incensos, velas e caminhadas para me acalmar, por ser o ombro amigo, o ouvido atento, o amor, o carinho, a tranquilidade e a paciência que permitiram o fluir desta escrita em tempos de pandemia, ansiedade e inquietações.

Ao meu amigo, parceiro, confidente e mentor espiritual Luiz Carlos por todo incentivo, encorajamento e magias compartilhadas. Obrigada por todo amor nesse e em todos os outros trajetos da minha vida.

À minha orientadora Antônia Pereira, espiritual, espirituosa, divertida, que foi uma mestra de escuta às tantas vozes que ecoaram de mim nesse processo, seja das dúvidas e inquietações acadêmicas, seja das pequenas confidências entre uma conversa e outra. Obrigada por ter conduzido com sabedoria, responsabilidade e alegria; assim foi mais fácil e teria sido assim, se não fosse com você.

Às professoras Alexandra Dumas e Rutte Andrade por estarem nas bancas de qualificação e defesa apontando caminhos, poesias e encorajamento.

À Elaine e Silas, que foram os grandes incentivadores desta jornada, por serem presenças constantes durante todo o processo, testemunhando, muitas vezes sem entender, a metamorfose que me faz encerrar este ciclo sendo a mesma de sempre, porém, outra. E se eu não tivesse escutado vocês, talvez não estivesse hoje diante desta outra eu que ansiava por nascer.

A Darlon, elo entre mundos, o comunicador das transcendências, dos encantamentos e das magias constantes e eternas.

À grande família do coração, que me ajudou nas transcrições de áudios e em tantas outras coisinhas que são imensas. Caíque, sempre disponível; Gelton, que tanto me escutou e, além de tudo, traduziu meus textos e resumos; Gleison, que me fez massagens; Nicole, que me fez comidinhas saudáveis para curar meu estômago amedrontado; Rebeca, minha irmãzinha de todas as horas; Eduardo, meu *crush* intelectual, pelas conversas infinitas, indicações de leituras e tantas provocações que me deixavam sem respostas; Ito, parceirão de tantas histórias, me salvou muito durante as práticas comunitárias e me mostrou que amor é pra sempre amor. Assim, agradeço também a Manu, que foi uma grande companheira em um dado momento dessa caminhada, sendo força, abrigo, amor e cuidado.

À Susana, o furacão que me levou até Cabo Verde e fortaleceu de maneira avassaladora as minhas conquistas. À equipe da Associação Pilorinhu Mia, Nísia, Neuma, Lourena, Txicau, Zanildo, Nataniel, César, Isabel, Uvê, Capinero, Professor Neguinho, Rasta, Jackie Chan, Jamine, Edu, Stiven, Canguru, Zito, Daniel; Mariangela e Nuno do Xalabas; Sabino, da Associação Rabelart; Misa Kouassi, que abriu meus caminhos até Rabelados; ao Grupo de Teatro Fladu Fla, por ter me levado para casa e brincado junto comigo.

À Meduza, minha irmã caçula e talentosa, que transformou as palavras em imagens, arte, beleza e afeto constante; a Marih Araújo, Isa Santos, Isis Almeida, Nunyara Teles, Milena Souza e Keila Silva, atrizes que corporificaram essas mulheres nos palcos, na cena, na

leitura, na criação. A Padmateo, Pablo Rodrigues e Ely Batista por colocarem também seus talentos à disposição do nosso processo.

À Fernanda, minha abelhinha, por ser um pedaço de mim no eterno sonho de criar, produzir, fazer, ser teatro e por tudo o que isso significa na nossa história. À Nide, minha amada professora, mãe e amiga, por sempre me fazer lembrar que aqui dentro tem uma estrela incansável que nunca deixa de brilhar.

Ao meu professor Alex Simões, instrumento de reencontro e reencanto com o teatro. À professora Ana Lúcia e seu companheiro, Joselito, pela paixão transbordante pelo conhecimento, pelas palavras, pelo ensino que tanto me afetaram e foram essenciais nas minhas escolhas.

Às companheiras e companheiros da turma, parcerias de risos, comidas, pores do sol, passeios, mares, danças, beijos, abraços, chamadas de vídeo, festas de aniversários virtuais e tantas outras coisas que pudemos experimentar nessa poderosa arte do encontro. À memória de Simão e à vida de Maíra, Adê, Fabrício, Fernanda Silva, Any, Veridiana, Nataline, Catarina. Estendo meus agradecimentos à Jeane, Alonso, Herbert, Claudinha, Nilson, Maria, Eugênia, Fao, Natanael, Fernanda Beltrão, Marcos Cristiano, Uerla, Ana Teresa e Ronald por terem sido composições desta história e registro das minhas memórias.

À Universidade Federal da Bahia, à Escola de Teatro, ao PPGAC e todos os professores, coordenação, equipe técnica e auxiliares. À Escola Comunitária do Parque Florestal e à Secretaria da Cultura de Camaçari. À FAPESB pela bolsa.

Não desanimem-se mulheres negras do mundo, mas avancem independentemente da falta de apreciação que lhes foi mostrada. [...] As rainhas da Etiópia voltarão a celebrar, e as suas amazonas protegerão suas costas e seu povo. Fortaleçam seus joelhos e movam-se para frente.

(Amy Jacques Garvey)

RESUMO

As memórias de um povo narradas de forma escrita ou oral pelas mulheres revelam dinâmicas raciais e se constituem como mote para processos criativos em dramaturgias e encenações. Centrado nas experiências, na linguagem, na estética, nos discursos e elementos culturais de mulheres em quatro comunidades, sendo duas de ascendência africana, Parque Florestal, no município de Camaçari, e Quilombo do Dandá, em Simões Filho, ambas na Região Metropolitana de Salvador; e duas no continente africano, Achada Grande Frente e Rabelados Espinho Branco, localizadas na Ilha de Santiago, em Cabo Verde, a investigação conclama estes conhecimentos como proposição epistêmica em interação com os conhecimentos academicamente sistematizados. Nesse sentido, referencia-se ideologicamente no Pan-africanismo e tem, como base epistemológica a Afrocentricidade, em um diálogo com o Mulherismo Afrikana para uma compreensão racialmente centralizada das dinâmicas dessas mulheres, ao mesmo tempo em que se engaja em perspectivas teatrais, filosóficas, antropológicas, históricas e literárias. O percurso se reverbera de modo prático através de entrevistas orais como também com oficinas de escrita narrativa que, no seu itinerário metodológico, experimenta o Corpo Oráculo, uma série de exercícios guiados pela cosmosensação africana, como caminho de acesso às memórias e produção ritualizada de escritas autobiográficas. Nesse processo, as narrativas das mulheres incitam a criação de obras literárias, visuais e cênicas, sugerindo, no seu decurso, a proposição da Dramaturgia da Renascença Preta que, motivada pelo Renascimento Africano, busca por contribuir com as tantas possibilidades de se pensar o teatro negro.

Palavras-Chave: Narrativas biográficas. Dramaturgia Teatral. Mulherismo Afrikana. Afrocentricidade.

RIZUMU

Registru di memoria di un povu, contadu ou scritu pa mudjer ki, horas ki es ta konta ces história, es ta mostra dinâmica racial i ki ta cria xeu processos criativus na aria di teatru. Centradu na experiênciã, na linguaji, na stética, na diskursus i elementus kultural di mudjeres na kuaru kuminidadis, sendu dôs e di origen afrikanu, Parque Florestal, na município di Camaçari i Quilombo di Dandá, na Simões Filho, tudu dôs na Região Metropolitana de Salvador; i otus dôs africana, na Tchada Grandi Frenti i Rabeladus di Spinho Branku, ki es ta fika na ilha di Santiago, na Kabu Verdi, kel investigason li ta exalta kes tipu di konhecimentus ku proposison epistêmica na interason ku konhecimentus akademikamenti sistematizadus. I ku referênciã ideologia Pan-africanismo i ten, ku basi epistemológica, Afrocentricidad, na un diálogu ku Mulherismo Afrikana pa um compreenson racialmente centralizadu di dinâmicas di kes mudjeres li, ao mesmu tempu na engajamentu na perspectivas teatrais, filosóficas, antropológicas, historikas i literárias. Peskisa foi fêtu atravez di entrevista, també oficinas di escrita di histórias ki, na cê itineráriu metodológico, xperimenta o Corpo Oráculo, un série di exercícius guiadus pa cosmosensason afrikana, moda kaminhu do acesu pa memorias i produson ritualizada di escritas autobiográficas. Na kel processu li, histórias contadus pa mudjeres incita pa kriason di livrus, filmis, sugerindo, na cê decursu, proposison di Dramatugia da Renascença Preta ki, motivada pa Renascimento Africano, ta busca pa contribui ku xeu possibilidade di si pensar u teatru pretu.

Palavras tchabis: Narrativas biográficas. Dramaturgia du teatru. Mulherismo Afrikana. Afrocentricidade.

ABSTRACT

The register of the memories of a people, narrated in written or oral form by women who, in telling their lived histories, reveal racial dynamics and constitute themselves as a motto for creative processes in dramaturgies and staging. Focused on the experiences, language, aesthetics, speeches and cultural elements of women in four communities, two of african ascendance, Parque Florestal, in the municipality of Camaçari and Quilombo do Dandá, in Simões Filho, both in the Metropolitan Region of Salvador; and two african, Achada Grande Frente and Rabelados Espinho Branco, located on the island of Santiago, Cape Verde, the research calls this knowledge as an epistemic proposition in interaction with academically systematized knowledge. In this sense, it is ideologically referenced in Pan-Africanism and has, as its epistemological basis, Afrocentricity, in a dialogue with Afrikan Womanism for a racially centralized understanding of the dynamics of these women, while engaging in philosophical, anthropological, historical, literary, and thinking perspectives of black theater. The journey reverberates in a practical way through oral interviews, as well as narrative writing workshops that, in their methodological itinerary, experiences the “*Corpo Oráculo*” (Oracle Body), a series of exercises guided by the African cosmosensation, as a way to access memories and ritualized production of autobiographical writings. In this process, women's narratives encourage the creation of literary, visual and scenic works, suggesting, in its course, the proposition of the Black Renaissance Dramaturgy, which, motivated by the African Renaissance, seeks to contribute to the many possibilities of thinking about Black Theatre.

Keywords: Biographical narratives. Dramaturgy theatrical. Africana Womanism. Afrocentricity.

RESUME

L'enregistrement des souvenirs d'un peuple, racontés sous forme écrite ou orale par des femmes qui, en racontant leurs histoires vécues, révèlent des dynamiques raciales et se constituent en devise des processus de création dans des dramaturgies et mises en scène. Centré sur les expériences, le langage, l'esthétique, les discours et les éléments culturels de femmes originaires de quatre communautés différentes, deux afro-brésiliennes (Parque Florestal, dans la municipalité de Camaçari et Quilombo do Dandá, à Simões Filho, toutes deux situées dans la région métropolitaine de Salvador); et deux africaines (Achada Grande Frente et Rabelados Espinho Branco, situées sur l'île de Santiago, au Cap-Vert), l'enquête réunit ces connaissances en tant que proposition épistémique en interaction avec les connaissances académiquement systématisées. En ce sens, ce travail a pour référence idéologique le panafricanisme, et comme base épistémologique l'afrocentricité, dans un dialogue avec le « Africana Womanism » pour une compréhension racialement centralisée de la dynamique de ces femmes, en même temps qu'il s'engage dans des perspectives théâtrales, philosophiques, anthropologiques, historiques et littéraires. Le parcours réverbère de manière pratique à travers des entretiens oraux, ainsi que des ateliers d'écriture narrative qui, au cours de son itinéraire méthodologique, expérimente le Corps de l'Oracle, une série d'exercices guidés par la cosmosensation africaine, comme un moyen d'accéder aux souvenirs et à la production ritualisée d'écritures autobiographiques. Dans ce processus, les récits des femmes incitent à la création d'œuvres littéraires, visuelles et scéniques, en suggérant, dans leurs parcours, la proposition de la dramaturgie de la Renaissance noire qui, motivée par la Renaissance africaine, cherche à contribuer aux multiples possibilités de réflexion sur le théâtre noir.

Mots clé: Récits biographiques. Dramaturgie théâtrale. Africana Womanism. Afrocentricité.

LISTA DE ABREVIATURAS E SIGLAS

PAIGC - Partido para a Independência de Guiné e Cabo Verde

UNIA - Universal Negro Improvement Association and African Communities League

WASU - West African Student Association

RDA - Rassemblement Démocratique Africain

MFP - Movimento Federalista Pan-Africano

LP - Ligue Panafricaine

CEDA - Centre d'études pur le Développement Africain

RCC - Rastafari Continental Consejo

PAORP - Pan-African Organization

AI -Internacional Afrocentricity

IBGE - Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística

IPEA – Instituto de Pesquisa Econômica Aplicada

FICASE - Fundação Cabo-verdiana de Ação Social e Escolar

SUMÁRIO

APRESENTAÇÃO	17
1INTRODUÇÃO.....	24
1.1 HORIZONTES TEÓRICO-METODOLÓGICOS.....	38
1.2ARTICULAÇÕES PARA UM DIÁLOGO PAN-AFRICANO.....	46
2CENTRALIDADE DA RAÇA NA TESSITURA DO PORVIR	50
2.1 PAN-AFRICANISMO COMO FORÇA RESTAURATIVA.....	50
2.2AFROCENTRICIDADE: UM DIRECIONAMENTO EPISTEMOLÓGICO.....	60
2.3O MULHERISMO AFRIKANA E A RECENTRALIZAÇÃO SOCIAL DA MULHER PRETA.....	67
2.4PREMISSAS INVESTIGATIVAS – A EXPRESSÃO RESSIGNIFICANDO EXPERIÊNCIAS.....	77
3AS NARRATIVAS SUBTERRÂNEAS.....	92
3.1ACHADA GRANDE FRENTE – O LAR DE CHÃO BATIDO.....	92
3.1.1Narrativas Subterrâneas – Memórias do corpo a corpo	100
3.2RABELADOS ESPINHO BRANCO – ENTRE O MAR E A TERRA SECA.....	109
3.2.1Narrativas Subterrâneas – O poder das insurgências.....	117
3.3 PARQUE FLORESTAL – SOB A COPA DAS ÁRVORES CHOROSAS	121
3.3.1Narrativas Subterrâneas – O Parque Florestal na rota da liberdade	123
3.4 QUILOMBO DO DANDÁ – A TERRA DOS ANCESTRAIS ORGULHOSOS	134
3.4.1Narrativas Subterrâneas – Histórias ao pé da fogueira	136
3.5LEITURAS E CRUZAMENTOS.....	149
3.6UMA HISTORIZAÇÃO DO TEATRO AFRICANO E SUA DIÁSPORA.....	163
4AS DRAMATURGIAS LATENTES.....	171
4.1UM PRÓLOGO À DRAMATURGIA DA RENASCENÇA PRETA	171
4.2. ALMAS NUAS EM CARNES DURAS.....	176
4.2.1 O texto dramático.....	180
4.3 ADEUS.....	200
4.3.1 O texto dramático.....	203

4.4MAGIAPRETA.....	212
5CONSIDERAÇÕES CONCLUSIVAS.....	225
REFERÊNCIAS.....	231

APRESENTAÇÃO - ISTO É UMA DECLARAÇÃO DE AMOR(ES)

Guiada por sons, ventos e sopros audíveis e inaudíveis, pelo espírito e pela matéria, por mestras e mestres, desta e de outras dimensões, encontro-me diante de uma imersão que se faz mais profunda e encantadora a cada dia, mesmo se mostrando tão difícil e, por vezes, dolorosa e solitária. A busca da visão e do despertar da consciência a mim e às minhas irmãs e irmãos pretas e pretos é um dos ensinamentos que minha Mãe Oxum me confiou e busco fazê-lo palavras de amor através do encontro com as tantas e poderosas narrativas que brotam dos subterrâneos das periferias e dos quilombos.

Com as palavras, elas que são poderosas, doces, afiadas, dolorosas, curativas, faço um acordo para que, juntas, sejamos as mais honestas na expressão de nossas dores, como também as mais belas nessa declaração de amor(es). O primeiro amor a quem me declaro, é à minha própria história de vida, a quem tento honrar nessa trajetória quando me encontro com outras tantas histórias e desbravo os caminhos da cura pela força medicinal das mulheres do meu povo.

Esse povo, o povo preto, é a quem me declaro na coragem de existir, ainda que cansado, ainda que fragmentado, ainda que dolorido, ainda que nos submundos da dignidade humana, mas forte, poderoso, combativo, lutador. Eu acredito no nosso futuro e vislumbro este porvir ao ouvir as mulheres, donas de si, tecelãs dos próprios caminhos, as grandes matriarcas que gestam potências individuais e coletivas - as femininas e as masculinas. Aos meus irmãos pretos, declaro o meu respeito, às minhas irmãs pretas, declaro reverência.

A reverência, toda ela, eu anuncio enternecida nestas tais palavras, a quem evoco para contribuir com a construção de caminhos possíveis ao renascimento do nosso povo, tecendo nossos sonhos e as nossas criatividades em processos teatrais, esse outro amor que me expande e me liberta. É aqui que surge a dramaturgia, para compor nossos dramas-vivência e conceber ações e personagens a partir de nossas histórias de vida, as quais são narradas por nós, que carregamos no negrume de nossa pele as marcas de todos os tempos e caminhos andados.

Assim, vislumbro que estas narrativas sejam capazes de revelar a vida, tal como ela é, sendo obra de arte escrita, pintada, bordada, costurada, dançada, batucada, plantada e, mais do que tudo, erguida por um povo que é tão cruelmente retratado pelas lentes da ignorância e do racismo, nessa desenfreada busca pelo poder do capital. Mas, que poder é esse?

Minha Mãe Oxum, rainha dourada da riqueza, me ensinou a ser insubmissa a ele. E, assim, eu o questiono e não o legítimo como o poder primordial à existência, que não começou e não se finda nesta experiência da matéria. A riqueza de um povo não pode ser medida em moedas por um poder que destrói vidas e que, para exercê-lo, se adocece física e espiritualmente. Serão mesmo os privilegiados quem o detém?

O poder de um povo está na sua capacidade de se reerguer e renascer quantas vezes for necessário e esse poder de existir vem de uma fonte interior, que nos é particularmente ancestral. A ideia de privilégio contempla satisfatoriamente a dimensão do capital e as possibilidades advindas dele, porém, a vida se mantém plena quando perpassa pela dimensão do sensível, dos afetos, da espiritualidade, que criam potências fundamentais na construção da coletividade e no senso de comunidade, base da existência do povo preto.

Encontrar-me com mulheres e produzir narrativas com elas é um processo quase inevitável na constituição da minha trajetória e se confluí com as experiências que fui arrumando na minha bagagem de magias vividas, à medida que fui vivendo. Esta pesquisa me coloca diante da possibilidade de honrar os aprendizados destes caminhos percorridos e delinear a contribuição com a construção deste tão sonhado novo mundo.

Primeiro, sou de uma família de mulheres. Meus avós tiveram quatorze filhos, sete homens e sete mulheres. Desses, seis mulheres sobreviveram à pobreza e, junto com a minha avó, me receberam neste plano quando nasci. Essas mulheres, de firmeza, beleza, doçura e brabeza, são minhas primeiras e mais potentes referências do que é ser subversivo à ordem imposta e recriar as dinâmicas do resistir para existir. Elas criaram a nós, seus filhos e sobrinhos, sendo costureiras, sacoleiras, ambulantes e feirantes, com muita dignidade.

Minha mãe me ensinou sobre a importância da família e essa família se estende à comunidade. Ela trabalhava como feirante, vendendo comida, o que sobrava era levado para casa, chamava as crianças que encontrava pela rua, filhos dos vizinhos, e juntava a todos nós, no chão de casa para nos alimentar, cada um comia um pouco. Minha mãe estava sendo útil ao seu povo, resolvendo seus problemas. Esse é um saber ancestral, silencioso, de uma serenidade que somente espíritos muito fortes podem adquirir, diante de tanto sofrimento e dor.

Essa força se constitui numa ancestralidade de luta e resistência, que vai passando de geração a geração. Se eu estou viva agora e me dedicando a uma pesquisa acadêmica, é exclusivamente pelos esforços da minha mãe e todas as abnegações vividas por amor a mim e aos meus irmãos. Como poderia afirmar que mulheres como ela não podem ter seus

conhecimentos potencialmente reconhecidos? Elas sabem o que a academia não alcança, a intelectualidade não compreende, a teoria não dá conta, mas é o que sustenta a vida. A escritora burquinense Sobonfu Somé afirma que “existe uma palavra em Dagara que é traduzida como ‘a coisa que o conhecimento não pode comer.’” e penso que esta pesquisa, bem no fundo, é sobre isso. Talvez um chamado para a expressão da humanidade preta manifestada em histórias onde cabem toda sorte de luta, sabedoria, dor e beleza que, nesse pequeno recorte da realidade, desponta a maestria sublime das mulheres.

Esse referencial de mulher me acompanhou na minha primeira experiência profissional quando, aos 11 anos, comecei a trabalhar ajudando minha mãe na feira, onde eu aprendi, na prática, sobre economia, sobre administração de recursos, sobre planejamento. Aos 14 anos, a minha vivência ativista começou a se construir quando me envolvi no trabalho social através da Associação de Moradores do Parque Florestal e, posteriormente, junto à Escola Comunitária do Parque Florestal, na comunidade onde eu vivi a maior parte da minha vida. Na busca por soluções para os nossos problemas e pela melhoria da qualidade de nossas vidas, a organização comunitária era o instrumento de fortalecimento da luta coletiva e isso eu aprendi muito cedo.

Essas experiências abriram meu olhar para entender as questões que permeavam a nossa pobreza, como a falta de acesso a serviços básicos: saneamento, saúde, educação, arte. No entanto, essas problemáticas não eram tratadas como problemas raciais e, sim, sociais. Com o tempo passei a observar que o que tínhamos em comum, vivendo naquelas condições subumanas, era a cor de nossa pele. Eu fui entendendo que o problema estava na cor.

Paralelamente ao trabalho comunitário, aos 16 anos tive meu primeiro emprego formalizado contratualmente na escola onde eu estudava. Foi quando aprendi sobre racismo. Eu cursava contabilidade em uma escola técnica e houve uma seleção para estagiar em um banco. Logo o diretor da escola encaminhou os “melhores alunos” para uma entrevista. Eu não esqueço a expressão surpreendente e orgulhosa da minha mãe quando eu contei para ela sobre a minha indicação. Era demais para a gente, para a nossa realidade e seria a ruptura de toda uma linhagem.

De cinco ou seis que fomos fazer a entrevista, eu fui a única não selecionada e a única preta. Mas as minhas notas no boletim eram excelentes, o que não era tão comum, nem mesmo entre os selecionados. Também eu era muito desenvolta, articulada e não havia justificativas plausíveis para a minha inadequação, exceto a minha pele preta, as minhas roupas surradas e uma imagem que não condizia com a ideal para se trabalhar em um banco.

Em pouco tempo surgiu mais uma possibilidade de trabalhar, dessa vez na própria escola, no turno oposto às aulas. Eu precisava ajudar minha mãe, me candidatei à vaga e, finalmente, fui aprovada. O trabalho era para ajudar na cantina e na limpeza da escola. Eu fiquei com a incumbência de lavar os banheiros e foi lá que trabalhei honestamente durante aquele ano letivo e pude contribuir com as despesas de casa. Uma professora preta chamada Marilene viu tudo isso acontecer e me falou sobre racismo pela primeira vez. Ela foi a única que se indignou com o que estava acontecendo comigo, quando nem eu mesma entendia a ponto de me revoltar.

Quando eu saí da escola trabalhei como babá, depois como empregada doméstica para um casal de mulheres que eram técnicas em contabilidade, formadas na mesma escola que eu. Elas tinham um escritório e, quando souberam que eu também tinha formação, ficaram contentes a tal ponto de levar pequenos serviços de contabilidade para que eu fizesse na casa delas depois que terminasse de limpar, cozinhar e passar. Mas elas não cogitaram sequer me oferecer uma vaga de estágio na empresa delas. Eu me certifiquei que o problema estava na minha cor. Essas experiências forjaram minha subjetividade a ponto de me impulsionar a sonhar com um novo mundo.

Em 2007 eu fui convidada a realizar uma formação com as baianas de acarajé de Camaçari, em um projeto de requalificação executado pela Secretaria Municipal da Mulher em parceria com a Associação Nacional das Baianas de Acarajé - ABAM. Eu havia acabado de finalizar a minha formação em turismo e essa experiência foi muito especial pela oportunidade de convívio diário com tantas mulheres. Foram aproximadamente 500, entre 2007 e 2008, quando eu dava aulas de turismo e atendimento e recebia em troca inúmeras lições de vida narradas diariamente. Ali eu começava registrar essas tantas histórias em caderninhos pessoais.

Ainda em 2008, em mais uma ação da mesma secretaria, fui trabalhar no Projeto Mulher Cidadã, dando aulas de telemarketing a mulheres beneficiárias do Programa Bolsa Família. Foi um projeto que tinha o intuito de lhes oferecer qualificação profissional para inserção no mercado de trabalho e abrir espaço para que outras mulheres pudessem ser contempladas pelo programa do governo. Mais uma vez, encontros poderosos com histórias de mulheres que desafiam o mundo somente com suas existências, e eu ali registrando tudo para não se perder nas minhas memórias.

Para ser fiel à cronologia, eu tive um reencontro com o teatro em 2006, que era um sonho alimentado, guardado em um lugar muito especial da minha memória. Eu havia feito

teatro ainda criança, a partir dos oito anos, em aulas oferecidas na associação de moradores do bairro onde eu vivia na época. Formamos um grupo que envolvia teatro e dança e fazíamos apresentações em datas comemorativas. Eu me sentia muito feliz e o único registro fotográfico que tenho desse período é de um desfile que organizamos, então, eu tenho demarcado quem eu era exatamente quando o teatro começou a expandir minha existência.

A vida se desenrolou como pôde e a chama reacendeu na faculdade de comunicação, quando o professor Alex Simões levou a turma para assistir ao espetáculo *O sapato do meu tio*. O encantamento foi tamanho que não hesitei em me matricular quando, em 2007, foi fundado o Instituto Professor Raimundo Pinheiro – a Cidade do Saber, oferecendo curso de teatro. Fiquei lá por dois anos; em 2009 fiz parte da Companhia Camaçariense de Diversão e Arte – Cocada e, em 2010, fundei, junto com uma amiga, Fernanda Crescencio, a Companhia UmadaOutra de Teatro. Nós tínhamos o mesmo desejo de expressão de quem nós éramos através do teatro, dos nossos discursos e, então, aventuramo-nos nesse ideal que se transformou na mais bendita experiência que o teatro me trouxe.

Em 2011 entramos para o XXVI Curso Livre de Teatro da UFBA; após o fim da formação, passamos a nos dedicar exclusivamente ao teatro, ficando nessa atividade ininterruptamente por quatro anos, até que Fernanda viajou para fora do país. Nesse percurso criamos, produzimos e montamos nossos espetáculos, todos autorais, além de sermos as responsáveis pela concepção, confecção e montagem de cenários e figurinos. De modo artesanal, fomos aprendendo a praticar teatro em suas múltiplas possibilidades de criação, o que nos rendeu alegrias como viagens e prêmios, mas também amadurecimento e muita consciência da sacralidade do teatro.

Nós produzimos roteiros e algumas performances, mas a dramaturgia foi o nosso elemento principal de criação. E nela expressamos as nossas leituras da vida cotidiana e da teatralidade contida nela, como também a nossa criatividade em forma de críticas sociais. Meu primeiro texto oficial foi escrito em 2009, a esquete Leidijane na TV, que conta a história de uma menina negra que, inocentemente, discorre sobre o racismo através da interação com sua amiga branca quando brincam de que estão em programas de televisão. Essa história partiu das memórias da minha infância e das brincadeiras com minha irmã, quando colocávamos, por exemplo, toalhas na cabeça para imitar longos cabelos lisos.

Em um dos trechos, Leidijane fala: “Eu não sou preta, nada. Se eu tomar banho e me esfregar direito eu fico branca, que minha mãe disse”. Estas foram palavras da minha irmã em um dia qualquer quando éramos crianças e tomávamos banho na casa da nossa avó. Nós nos

esfregamos muito para tirar a sujeira da nossa pele, a nossa cor. Essa é a representação de uma, dentre as tantas violências do racismo na subjetividade de uma criança.

O cotidiano compôs a escrita dos espetáculos que montamos através da Companhia UmadaOutra de Teatro: “Elenco de Apoio”, retratando de modo bem humorado as nossas vivências tentando entrar no mercado artístico e nos deparando com os percalços de quem está iniciando; “Cowboy fora da lei”, cujo mote foi o inusitado da vida de um andarilho da cidade de Camaçari que se vestia de vaqueiro assumindo o nome e a personalidade de um personagem de novela; Marcinha e Beto, abordando questões relacionadas ao machismo e a violência física e psicológica de mulheres que testemunhamos com frequência nas nossas comunidades; Ricássia Silva e Silva, com diálogo construído a partir de conversas com uma colega da faculdade, esta de família rica, que nas suas palavras revelava inúmeras expressões classistas e racistas.

Em 2016 a Rede Mabam me convidou a escrever o espetáculo “Musical Inusitado: do arrocha ao erudito” que, embora não tenha sido para a Companhia, me permitiu revisitar as memórias da adolescência quando trabalhei na feira para ambientar a história e homenagear a estética e os discursos produzidos naquele espaço. Ainda em 2016 escrevi o monólogo Ribanceiras, que foi a minha primeira experiência necessariamente autobiográfica, retratando as memórias trágicas do meu primeiro amor.

Em 2017, reunindo o amor pela escrita, pelas mulheres e pelo teatro, idealizamos o projeto Um paraíso para Eva, que promoveu a iniciação de mulheres na literatura, a partir de uma oficina de incentivo à expressão escrita, culminando no lançamento de um livreto com suas produções e apresentação cênica das suas histórias de vida narradas. Da percepção de que este percurso promoveu profundas transformações nas mulheres, por uma maior consciência de si, resolvi que seguiria investigando formas de aprofundar esses experimentos comunitários e contribuir com a melhoria da autoestima e autoimagem das mulheres.

A escrita se mostrou poderosa aliada na expressão destas mulheres, em uma relação de espelho refletido à medida que as palavras materializavam-se na escrita. Então, de forma ritualizada, a escrita de si ganha contornos artísticos e abre espaço para trocas quando abre precedentes para criar, pela dramaturgia, representações poéticas e estéticas para as histórias pessoais.

A trajetória da pesquisa me permitiu morrer para renascer e este parto tem sido doloroso, inquietante e cheio de receios por estar ainda descobrindo como ser essa mãe de primeira viagem de mim mesma. Nas águas do meu próprio útero, sigo navegando em sua

profundidade, em uma sucessão de ir e vir. Então, ora avançando e recuando como as ondas do mar; ora intermitente como as águas do rio; ora encharcando, lavando e fazendo tudo novo como as águas da chuva, eu entendi que água é livre e, diante de tudo, eu só não posso represar.

1INTRODUÇÃO

As tantas memórias dos povos pretos são atravessadas por temporalidades e espacialidades complexas, resultantes do processo histórico de formação dessas memórias, forjadas numa infinidade de experiências, mas que se confluem a uma unidade de virtudes e condutas preto-africanas que identificam esses povos no continente e na sua diáspora mundo afora. A compreensão dos caminhos civilizatórios construídos pela comunidade preta, evidenciando, nesses contextos, as histórias de vida das mulheres desse povo, pode vir a ser o registro das culturas, das linguagens, das estéticas, das tecnologias e dos modos de viver, pensar e agir, o que dá conta de construir uma base de fortalecimento desse povo e inspirar seu futuro e continuidade enquanto coletivo.

A partir desta perspectiva, através das narrativas de mulheres de quatro comunidades, sendo duas na Região Metropolitana de Salvador (Parque Florestal, em Camaçari e Quilombo do Dandá, em Simões Filho) e duas na Ilha de Santiago, em Cabo Verde (Achada Grande Frente, na cidade de Praia, e Rabelados Espinho Branco, na Calheta de São Miguel), será investigado o potencial da narrativa autobiográfica para inspirar processos criativos em dramaturgia voltada para a cena.

Quando a dramaturgia teatral se debruça sobre esta vastidão de humanidades e sujeitos, ela pode ser capaz de criar, pela retórica, a reconstrução de autoimagens positivas. Vozes do Porvir – Narrativas Subterrâneas e Dramaturgias Latentes surge, então, tendo o sujeito africano do continente e da diáspora brasileira como centro, através de narrativas biográficas que propõem olhares sobre os povos e comunidades pretas a partir das percepções, memórias, valores culturais, linguísticos, epistemológicos e ancestrais desses próprios sujeitos.

Desse modo, a pesquisa se atém às especificidades da questão racial na dramaturgia, ansiando a construção de novas consciências e imaginários ao (e sobre o) povo preto, através de um teatro que possa ser o ponto de definição de quem é esse povo e de quais são as suas histórias, em um diálogo entre o passado e o presente, considerando a realidade de comunidades e dos sujeitos que a constituem.

A investigação vislumbra contribuir com os estudos, processos criativos e a produção de conhecimentos do teatro negro, com a perspectiva de incluir nesse diálogo as problemáticas da questão racial das comunidades pretas na contemporaneidade. Por comunidade aqui compreende-se o espaço territorial coletivo, composto pelas famílias, a vizinhança, as

experiências comuns e o conjunto de hábitos e costumes da vida cotidiana que estabelecem o senso de pertencimento grupal.

O que pode vir a ser o “afro” contemporâneo no teatro? O que embasa a produção do conhecimento centralizado na raça e comprometido com o seu desenvolvimento? Como pensar o texto e a representação na perspectiva da realidade da maioria do povo preto, esse que vive nas periferias e nos quilombos, após o processo de colonização, escravidão, avanço do capitalismo, do cristianismo, globalização, cultura de massa e marginalização?

Interrogar-se sobre as questões raciais é entrar em um campo vasto e complexo de abordagens que transitam entre culturas, atravessamentos, experiências, sentidos e uma profusão de entrecruzamentos que produziram mentalidades fragmentadas, ou distorcidas, mas que se confluem quando se chega a uma questão primordial: reconhecer o processo colonizador racista como o grande promotor das disfunções que se reverberam, ainda hoje, nas múltiplas experiências do que é ser preto na África ou na sua diáspora.

De acordo com Machado (2018), o imperialismo europeu iniciou-se no momento histórico denominado pelo autor de Era Branca (desde 1441 até os dias atuais), período em que a Europa “se lançou nos oceanos e dominou o planeta com seu sistema econômico capitalista, a religião católica e evangélica, a escrita latina e pensamento/ciência etnocêntrica que alterou as relações de poder, afeto e o modo de ver a realidade” (MACHADO, 2018, p. 16).

A antropóloga norte americana, Marimba Ani, aprofunda seus estudos acerca do pensamento europeu, oferecendo uma visão ainda mais aprimorada e minuciosa sobre a criação de sistemas de dominação ocidental, considerando o que ela conceitua como *Maafa*, o marco que desse longo processo:

Maafa é (um termo) Kiswahili para “Grande Desastre” (“desgraça”). Este termo refere-se à era Européia do comércio de escravos e seu efeito sobre os povos Africanos: mais de 100 milhões de pessoas perderam suas vidas e seus descendentes foram então assaltados de forma sistemática e contínua por meio do anti-Africanismo institucionalizado. (ANI, 2015, n.p).

O *Maffa* se constitui, portanto, como a derrocada civilizacional africana que destituiu-se, principalmente, do seu centro espiritual em contato com as culturas ocidentais. Suas formas de apreensão da realidade foram consideradas inferiores em relação às matrizes racionalistas europeias que, segundo a autora, são forjadas a partir de um ego cultural objetificador e destrutivo. Ani conceitua, também na língua Kiswahili, algumas concepções acerca da cultura que sustentam a compreensão do seu pensamento:

Asili – O logos de uma cultura, no âmbito do qual os seus vários aspectos concordam. É o germe/semente de desenvolvimento de uma cultura. É a essência cultural, o núcleo ideológico, a matriz de uma entidade cultural que deve ser identificada, a fim de fazer sentido das criações coletivas de seus membros.

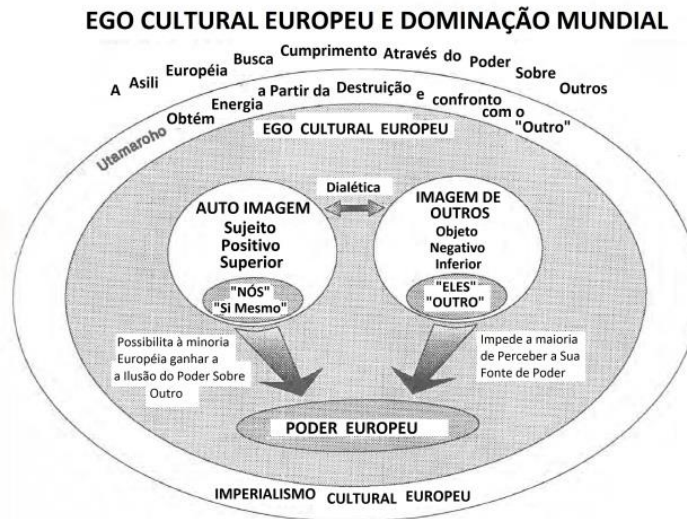
Utamawazo – Pensamento culturalmente estruturado. É a maneira em que a cognição é determinada por uma *Asili* cultural. É a forma na qual o pensamento de membros de uma cultura devem ser modelados se o *Asili* estiver para ser cumprido.

Utamaroho – A força vital de uma cultura, posta em movimento pela *Asili*. É a fonte de confiança ou energia de uma cultura; o que lhe dá o tom emocional e motiva o comportamento coletivo dos seus membros. Tanto o *Utamawazo* quanto o *Utamaroho* nascem da *Asili* e, por sua vez, afirmam-na. Eles não devem ser pensados como distintos da *Asili*, mas, como as suas manifestações. (ANI, 2015, n.p).

A pesquisadora explicita, para melhor entendimento, que *asili* é um conceito sintetizador que permite explicar e ver a maneira que os diversos aspectos da cultura se relacionam e como coexistem, levando a compreender o comportamento, pensamento, e as criações de um povo em termos da origem e lógica de sua cultura. *Utamawazo*, por sua vez, pode ser entendido como visão de mundo, o pensamento como determinado pela cultura, com ênfase em operações mentais conscientes, permitindo demonstrar e identificar a consistência ideológica das premissas, na medida em que elas tendem a ser expressões padronizadas de uma entidade cultural única. Por fim, o *utamaroho* é responsável pela atitude, estética e caráter em um sentido coletivo. Diferente do *utamawazo* que tem expressão cognitiva, o *utamaroho* se expressa afetivamente, mais como uma reação do espírito para a vida e para a forma de enfrentar o mundo.

Para a autora, a ideologia de dominação europeia se consolida em um *utamawazo* que tem o universalismo como doutrina ideológica de superioridade (imperialista, absolutista e monolítica), fundido em um *utamaroho* de progressivismo como metodologia desta supremacia europeia, ambos criam um *asili* que busca energia pela imposição de desordem no mundo, através de dominação cultural.

Imagem 01: Imperialismo cultural europeu



Fonte: Yurugu – Uma crítica materno centrada do pensamento e comportamento cultural europeus (ANI, 2015, n.p).

Dialeticamente, então, constituiu-se a hegemonia branco-europeia que se estabeleceu, sobretudo, através de uma retórica cientificista parcial e unilateral que suprimiu o pensamento, a história e a cultura dos povos colonizados, conforme elucidado pela antropóloga Elisa Larkin Nascimento:

A partir do século das luzes, os estudiosos e intelectuais europeus presumiam rotineiramente que eram mais qualificados para determinar a “verdadeira” história dos povos antigos e indígenas que esses próprios povos. Além disso, a *intelligentsia* europeia – como um exército vencedor, tomando posse do pensamento do mundo – presumia, também rotineiramente, que a Europa moderna era a mais alta, a melhor e a mais avançada de todas as culturas humanas já produzidas. Assim, investiu duzentos anos de poder intelectual no rearranjo da consciência histórica do mundo de acordo com sua própria imagem. O empreendimento teve grande sucesso, dado o reforço que lhe garantiram aparato bélico, o poder econômico e as estruturas jurídicas e educacionais do colonialismo. (NASCIMENTO, 2009, p. 38).

Com isso, através de um vasto sistema de guerrilha, a estratégia foi de privilegiar o pensamento ocidental e enfraquecer culturalmente tais povos, o que se reverberou, por consequência, nas instâncias sociais e políticas e condicionou os povos pretos à subalternização e inferiorização, concepções abordadas pelo intelectual pan-africanista Abdias Nascimento, quando discorre que:

[...] a palavra-senha desse imperialismo da brancura, e do capitalismo que lhe é inerente, responde a apelidos bastardos como *assimilação*, *aculturação*, *miscigenação*; mas sabemos que embaixo da superfície teórica permanece intocada a crença na inferioridade do africano e seus descendentes. (NASCIMENTO, 2018, p. 111).

Conforme explicitado por Nascimento, a crença na inferioridade se apresenta, especialmente, em autoimagens distorcidas construídas pela assimilação, as quais se forjam de acordo com a definição da supremacia branca, provocando, em um nível ainda mais profundo, o embranquecimento da subjetividade negra. Tal realidade resulta na busca por um ideal de existência cada vez mais aproximado do branco, com distorções que, de acordo com Marimba Ani, são resultantes do processo de percepção dicotomizada da realidade, consolidada no sistema europeu para demarcar sua presença controladora que divide realidades, de modo que uma seja melhor, a que controla.

As divisões tomam-se opostos inconciliáveis, antagônicos. Concepções holísticas tornam-se quase impossíveis dada essa mentalidade. Em primeiro lugar a dicotomia é apresentada, em seguida, o processo de avaliação ocorre no qual um termo é valorizado e o outro é desvalorizado. Um é considerado “bom”, positivo, superior; o outro é considerado “ruim,” negativo, inferior. E, ao contrário da concepção oriental (Zen) do Yin e do Yang ou do princípio Africano da “gemelaridade” (...) estes termos contrastantes não são concebidos como partes complementares e necessárias de um todo. Eles são, em vez disso, conflitantes e “ameaçadores” um ao outro. (ANI, 2015, n.p).

Essa manipulação da realidade cria sujeitos distanciados ou que renegam toda gama de conhecimentos, identidades e manifestações relacionadas à negritude, tidas como inferiores, impróprias e/ou até subversivas. No Brasil, todas essas assertivas são comumente questionadas e postas em desmerecimento, dada a amplitude do processo de assimilação velada pelo mito da democracia racial, essa “[...]monstruosa máquina ironicamente designada “democracia racial” que só concede aos negros um único “privilégio”: aquele de se tornarem brancos, por dentro e por fora” (NASCIMENTO, 2018, p. 111).

O antropólogo Kabengele Munanga (2019) observa que as concepções racistas avançaram na direção da dificuldade de se construir a noção de identidade negra a partir das peculiaridades do grupo. Isso se deve ao fato das condições de se pensar a raça no país remeterem à ideologia racial elaborada pela elite dominante do fim do século XIX e início do século XX, que versou pelo ideal de branqueamento à população brasileira ao invalidar as características advindas dos povos africanos e seus descendentes.

Essa elite referenciou-se nos pensadores ocidentais e sua política de segregação, a qual dividia os seres humanos em superiores e inferiores, construindo uma linha de raça, segundo a qual os superiores são os europeus até se chegar aos inferiores, os africanos, classificados ainda como animais e degenerados.

Na metade do século XVIII, Julien Offray de La Mettrie não era o único a defender a ideia de que os diferentes povos do universo provêm do cruzamento do homem branco com outros animais. No extremo, essa posição parece revelar um pensamento inconsciente que une, na sua origem, a ideia de mestiçagem e a de raça. As raças humanas são resultado de uma mestiçagem primitiva que corrompeu o homem branco, misturando seu sangue com o sangue das bestas (animais). Se o homem de cor é um degenerado, a mestiçagem é o instrumento da contaminação. (...) Em 1766, Buffon acrescenta que a mestiçagem é o meio mais rápido para reconduzir a espécie a seus traços originais e reintegrar a natureza do homem: bastariam, por exemplo, quatro gerações de cruzamentos sucessivos com o branco para que o mulato perdesse os traços degenerados dos negros. (...) Coerente com sua tese, Kant não acredita na de Buffon, segundo a qual uma mistura de diversas raças, nas proporções determinadas, pode reconduzir ao novo tipo humano original. Longe de ser um meio para melhorar a espécie humana, a mestiçagem parece destinada a estragá-la: “os produtos bastardos – escreve Kant, num fragmento inédito de 1790 – degradaram a boa raça sem melhorar proporcionalmente a raça ruim”. (...) Segundo ele [Edward Long], os mulatos oferecem a prova de que os brancos e negros são duas espécies distintas, pois, ao cruzar os mulatos, eles não eram capazes de reproduzir sua espécie, prova de que pertenciam ao gênero das mulas. (MUNANGA, 2019, p. 31-33).

Ao apresentar este panorama, Munanga reitera que: “[...] as alternativas teóricas permaneceram em grande parte as mesmas, mas, cada vez mais, na medida em que o tempo passava, elas assumiam também aspectos políticos.” (MUNANGA, 2019, p.33). Desse modo, a estruturação do pensamento da elite intelectual brasileira foi sustentada, de forma que se apropriou do conhecimento ocidental por considerá-lo desenvolvido para consolidar suas teorias e práticas sociopolíticas, educacionais e culturais na construção de uma nacionalidade.

Contudo, esta noção de nacionalidade foi considerada problemática, dada a diversidade racial da mestiçagem, a qual o autor enfatiza que foi tida em momentos como um meio para estragar e degradar a boa raça, em outros como um meio para reconduzir a espécie aos seus traços originais. Assim o racismo, enquanto práxis, se fortalece através da ciência, que justifica a inferiorização da raça preta e, sobretudo, o processo de escravidão. A ideia de inferioridade da raça no Brasil, então, começa a ser discutida pelos pensadores, quando estes investigam os itinerários para se construir uma identidade étnica única para o país.

Essa discussão passou por intelectuais como Nina Rodrigues, Euclides da Cunha, Manuel Bomfim, Alberto Torres, Gilberto Freyre, dentre outros que, ora concordando e ora discordando entre si sobre os caminhos que levariam a esta identidade étnica e/ou se ela seria possível, foram unânimes na concepção dessa raça como inferior, visto que “toda a preocupação da elite, apoiada nas teorias racistas da época, diz respeito à influência negativa que poderia resultar a herança inferior do negro nesse processo de formação da identidade étnica brasileira” (MUNANGA, 2004, p. 54). Munanga acrescenta ainda que:

Elaborações especulativas e ideológicas vestidas de cientificismo dos intelectuais e pensadores desta época ajudariam hoje, se bem reinterpretadas, a compreender as dificuldades que os negros e seus descendentes mestiços encontram para construir uma identidade coletiva, politicamente mobilizadora. (MUNANGA, 2004, p. 54).

Decerto que a gama de conhecimentos produzidos pela ciência moderna se difundem por intermédio dos sistemas educacionais. Nesse sentido, Carter G. Woodson (2018) contribui com as reflexões acerca do pensamento de Kabengele Munanga quando problematiza categoricamente o ensino eurocêntrico que, segundo ele, cria sujeitos pretos “altamente instruídos” com valores e conhecimentos supremacistas brancos, “ensinando-lhe que seu rosto preto é uma maldição e que sua luta para mudar sua condição é impossível.” (WOODSON, 2018, p. 25).

O autor reitera ainda que, à medida que os pretos vão se instruindo nesse sistema educacional, se distanciam da identificação com seu povo, abandonando as massas e deixando de ser potências em suas comunidades para seguir um caminho individual de autorrealização, nos moldes do sistema branco-ocidental. Segundo o autor, “tais pessoas podem, assim, ganhar a vida ao ensinar ou a pregar o que lhes foi ensinado, mas nunca se tornarão uma força construtiva no desenvolvimento da raça”. (WOODSON, 2018, p. 25).

O caminho individual de autorrealização é um deslocamento de identidade imposto pela colonização do pensamento preto que atua na sua subjetividade de modo a criar uma realidade em que ele “tenta protestar contra a inferioridade que historicamente sente. Como o preto sempre foi um inferior, ele tenta reagir por intermédio de um complexo de superioridade” (FANON, 2008, p. 177).

Ao distanciar o preto dos valores ancestrais das civilizações africanas, difundindo o pensamento do colonizador como modelo de progresso e avanço civilizatório a ser seguido,

cria-se a alienação que se manifesta e se difunde na *assimilação*, apontada por Nascimento (2018), que cria sujeitos facilmente manipuláveis dentro da chamada democracia racial.

O sistema educacional funciona como aparelhamento de controle nesta estrutura de discriminação cultural. Em todos os níveis do ensino brasileiro – primário, secundário, universitário – o elenco das matérias ensinadas, como se executasse o que havia previsto a frase de Silvio Romero, constitui um ritual da formalidade e da ostentação de salas da Europa, e, mais recentemente, dos Estados Unidos. Se consciência é memória e futuro, quando e onde está a memória africana, parte inalienável da consciência brasileira, no currículo escolar? Onde e quando a história da África, o desenvolvimento de suas culturas e civilizações, as características do seu povo, foram ou são ensinadas nas escolas brasileiras? Ao contrário, quando há uma referência ao africano ou negro, é no sentido da alienação da identidade negra. (NASCIMENTO, 2018.p. 113).

Promovendo o diálogo entre os pensadores, ainda que com realidades distintas entre as experiências raciais no Brasil e Estados Unidos, - visto que o primeiro se constituiu como processo de miscigenação, mesmo que estritamente questionável, enquanto o segundo, por uma densa política de segregação - pode-se perceber que sustentam o ponto de vista em comum sobre a inoperância do sistema educacional quando se refere à consciência e protagonismo dos povos pretos da diáspora africana.

Nenhum esforço sistemático para a mudança foi possível, pois, ensinou a mesma economia, história, filosofia, literatura e religião que estabeleceram o atual código moral, a mente do negro foi colocada sob o controle do seu opressor. O problema de segurar o Negro, portanto, é facilmente resolvido. Quando você controla o pensamento de um homem, você não precisa se preocupar com suas ações. Você não precisa dizer a ele para ficar aqui ou ir além, ele encontrará o seu “*lugar apropriado*” e permanecerá nele. [...] O mesmo processo educacional que inspira e estimula o opressor com o pensamento de que ele é tudo e realizou tudo que vale a pena, deprime e esmaga ao mesmo tempo a centelha do gênio no Negro, fazendo-o sentir que sua raça não é muito e nunca se igualará aos padrões dos outros povos. O Negro assim educado é um passivo sem esperança racial. (WOODSON, 2018. p. 22- 23).

A experiência da professora quilombola Eliandra Santos (2019) ilustra como o sistema educacional vem, ao longo do tempo, destituindo o sentido de identidade e pertencimento aos povos e comunidades tradicionais.

“Sinto-me, como professora, num desafio muito grande de transmitir a nossa cultura. Algumas pessoas aqui no quilombo já estão esquecendo. Tem crianças que não se consideram quilombolas, elas têm vergonha. E a gente está buscando fortalecer a cultura

diante das crianças. Foi uma luta ter uma professora daqui ensinando às crianças. Nós não queremos pessoas de fora ensinando nossas crianças, pois elas não conhecem a nossa realidade. Eu nasci aqui, vivenciei tudo isso e quero passar para as crianças tudo o que aprendi aqui com os meus mais velhos. Estou prestes a me formar [...] Eu me emociono porque vejo as crianças crescendo e a gente aqui, firmes e fortes, no desafio de ensinar as crianças o que é ser quilombola.”¹.

Diante desse contexto, Woodson defende a ideia de que os negros são deseducados, por um sistema que “[...] mata as aspirações e os condenam à vadiagem e à criminalidade.” (WOODSON, 2018, p. 25). O autor propõe um rompimento com esses fundamentos que o orientam à servidão, ao não reconhecimento de sua potência e, conseqüentemente, ao fracasso nos seus empreendimentos. Essa perspectiva é de grande relevância quando se busca compreender a profundidade da questão racial e a dificuldade do preto de se reerguer e buscar sua autonomia econômica, política e cultural.

A partir do pensamento de Woodson, é imprescindível refletir sobre o que nos é estruturalmente exposto por intermédio dos livros didáticos, da literatura clássica, do cinema e da televisão, por exemplo, com suas retóricas que se referem à escravidão unicamente como cerceamento da liberdade e exploração física dos corpos pretos, enquanto desconsideram as discussões sobre os impactos deste processo nas instâncias familiares, psíquicas, afetivas, espirituais e culturais do povo. Do mesmo modo, se criam narrativas que apresentam a colonização escravocrata como marco inicial da história dos povos pretos, excluindo-se, aí, qualquer possibilidade de compreensão da África como uma variedade de culturas milenares e civilizações com sistemas políticos, culturais e linguísticos avançados, que foram suspensos pela colonização e escravização dos seus povos.

Ainda conforme Woodson (2018):

Na história, é claro, o negro não tinha lugar nesse currículo. [...] Nenhum pensamento foi dado à história da África, exceto pelo fato de ter sido um campo de exploração para o caucasiano. Você pode estudar a história como foi oferecida no nosso sistema a partir da escola primária em toda universidade, e você nunca ouvirá a África mencionada, exceto no pejorativo. Você nunca saberia que os Africanos domesticavam as ovelhas, as cabras, as vacas, desenvolveram uma ideia de julgamento pelo júri, produziram os primeiros instrumentos de cordas e deram ao mundo a grande vantagem da descoberta do ferro. Você nunca saberia que antes da invasão

¹ Relato feito na ocasião da Roda de Diálogo “O empoderamento das irmãs e irmãos quilombolas”, realizado em 24/05/2019, no Quilombo do Dandá, sob condução de Ana Paula Maura.

maometana cerca de 1000 d.c., esses nativos no coração da África desenvolveram reinos poderosos que posteriormente foram organizados como Império Songhai de ordem como a dos romanos e se vangloriam de grandeza semelhante. (WOODSON, 2018, p.39-40).

Alguns intelectuais com vastos estudos acerca da África e suas riquezas nos campos históricos e culturais, defendem o continente como berço da civilização humana e apresentam estudos contundentes acerca do quão avançadas eram as sociedades africanas pré-coloniais, ao mesmo tempo em que discutem a reificação de sua influência na construção dos conhecimentos ocidentais. Ora, se há pesquisas comprometidas com a reparação e consequente desenvolvimento da África, apresentando resultados que comprovam a sua linha de frente na constituição de sistemas sociais e científicos sólidos, isso evidencia que o ocidente apropriou-se de grande parte desse conhecimento e universalizou, redefinindo as práticas a partir dos seus modelos e disseminando às suas colônias. Esse silogismo se referencia nas palavras da pesquisadora Nah Dove:

Como Cheikh Anta Diop (1955/1974, 1959/190, 1981/ 1991a, 1991b) e outros mostraram, a África é o berço da civilização humana e, portanto, da cultura. Apesar deste fato, os estudiosos racistas há muito negam a ligação entre a civilização europeia e a Africana. No entanto, como recentemente, em 1995, ferramentas de ossos que datam 90.000 anos de idade, encontrados no Zaire (República Democrática do Congo), desafiam a crença de que a Europa foi o lar dos seres humanos modernos. Estes dados mostram que a África foi o lar de pessoas cujas ferramentas eram avançadas 50.000 anos antes das da Europa (Yellen, Brooks, Cornelissen, Mehlman, & Stewart, 1995). Embora esse conhecimento possa ter abalado os alicerces das crenças da supremacia branca, não é novidade para alguns pensadores euro e afrocentrados cuja investigação científica teve como foco o Kemet (antigo Egito) como um importante centro de cultura Africana que cresceu a partir da África Central e influenciou o Ocidente. Sua descoberta é que muito do conhecimento de tecnologia, filosofia, escrita, espiritualidade, saúde, escolaridade e educação da África antiga tem influenciado o desenvolvimento do que o Ocidente acredita que seja seu mundo “moderno”. (DOVE, 1998, p. 6).

As perspectivas de Dove e Woodson permitem compreender os impactos da ciência moderna no apagamento simbólico e factual da África enquanto potência, assim como seus avanços na perpetuação do racismo. A antropologia, a filosofia, a psicologia pensaram a humanidade e a sociedade de modo que o sujeito preto nunca foi considerado central e, quando foi, ocorreu no sentido de provar a sua inferioridade perante a raça branca. Assim, as sociedades modernas se consolidaram com crenças, sistemas e pensamentos universalizantes, determinando o *status quo* das ditas relações humanas, sem considerar relevante se ater às especificidades referentes aos povos africanos e seus descendentes.

Ao se pensar a universalização do pensamento, chegamos à problematização de temas e conceitos amplamente discutidos na sociedade contemporânea. Quando a história da humanidade é pensada sob a perspectiva da diversidade, da inclusão e da valorização dos diversos modos de existência, está se falando de qual humanidade, se a história dos pretos, assim como dos indígenas, foi suprimida? Qual a localização dos povos pretos nos chamados marcos civilizatórios da história da humanidade? Quando a psicologia discorre sobre a histeria comum às mulheres do século XIX, está se referindo a quais mulheres? Certamente não às mulheres pretas e indígenas. Ao contrário, a ciência animalizou a mulher preta.

A pesquisadora Aldina Silva Melo (2018), ao discorrer sobre como as mulheres africanas são tratadas historicamente, apresenta estudos onde está presente a história da sul africana Sarah Baartman. A mulher teve seu corpo exibido em espetáculos circenses em Londres e, posteriormente, foi vendida a um exibidor de animais francês, seu corpo ganhou interesse científico e ela passou a ser exibida seminua em eventos científicos para comprovar “os limites entre uma mulher africana “anormal” e uma mulher branca “normal” (MELO, 2018, p. 46). A pesquisadora acrescenta ainda que:

Sarah Saartjie Baartman morre em dezembro de 1815. Após a morte, seu corpo é enviado ao laboratório francês de George Cuvier e lá violentamente dissecado. Seus órgãos são conservados e começou-se então uma série de “estudos científicos” com seu corpo. Tais “estudos” corroboram para se moldar a ciência europeia com um viés racista. Em 1974, o que havia restado do corpo de Sarah Baartman passou a ficar exposto no Museu do Homem, em Paris. (MELO, 2018, p.46).

Quando os pensamentos se voltam para possibilidades tidas como progressistas, democráticas, autônomas e libertárias, das quais muitas delas partem das lutas de classe, de gênero e dos movimentos sobre sexualidade, todas originárias das experiências do mundo ocidental enquanto berço civilizatório; mesmo se tratando de lutas importantes e necessárias em seus contextos, mais uma vez, o povo preto é condicionado a pensar e viver esses cruzamentos sem considerar, primeiramente, a dinâmica em que se constituíram historicamente enquanto raça e como essas opressões são mais acentuadas para integrantes pretos das respectivas lutas.

Se pessoas pobres, mulheres e dissidentes sexuais, quando são pretos, vivem em sistemas mais opressores do que os seus pares brancos e com oportunidades desiguais, fica evidente que se tem um problema de raça que sobressai aos demais. Rabelo (2013) fornece uma excelente exemplificação para se perceber a raça dentro do sistema de opressões, quando

apresenta as circunstâncias da formação das Black Cross Nurses (Enfermeiras da Cruz Preta), ligadas ao movimento garveyista no início do século XX nos Estados Unidos.

O nome da divisão das enfermeiras deriva dos quepes que elas usavam como parte de seus uniformes, os quais possuíam uma cruz negra, em virtude de o setor voluntário da Cruz Vermelha negar o ingresso de enfermeiras afrodescendentes. Pacientes de cor também eram discriminados nos hospitais, haja vista o caso de Bessie Smith, famosa cantora de blues que morreu sem assistência hospitalar por ser “negra”. Nos hospitais as piores tarefas eram delegadas às poucas enfermeiras afrodescendentes admitidas nos quadros do pessoal enquanto que o cuidado de pacientes brancos lhes era vedado. (RABELO, 2013, p. 515).

A experiência das enfermeiras pretas indica que o problema não era ser mulher, mas ser preta. Do mesmo modo, mesmo a questão de classe superada pela cantora famosa, não a eximiu de sofrer discriminação de cor, a ponto de morrer por causa disso. Centralizar as interpretações acerca da questão racial a partir da mentalidade ancestral africana permite compreender, por exemplo, que as mulheres eram deificadas nas sociedades pré-coloniais, que a estrutura civilizacional era baseada na comunhão e partilha horizontalizada e que Adodis e Alakuatás (homossexuais masculinos e femininos) eram tidos como sagrados e constantemente retratados nos mitos.

Somé (2003) nos presenteia com a concepção tradicional sobre a homossexualidade, quando pondera que estas humanidades são denominadas de “guardiões”, vivendo no limite entre o mundo da aldeia e o mundo do espírito, sendo respeitados por toda a aldeia. Para esses povos, sem essas pessoas não haveria acesso a outros mundos pois, dos tantos portões que ligam uma aldeia a outros mundos, somente os guardiões têm acesso a eles. A autora reitera, ainda, que os homossexuais não são vistos como diferentes e nem negativamente rotulados, não havendo necessidade de constituir grupos isolados para a plena sobrevivência.

A pesquisadora nigeriana Oyèrónké Oyěwùmí (2004), por sua vez, pondera:

O fato de que as categorias de gênero ocidentais são apresentadas como inerentes à natureza (dos corpos), e operam numa dualidade dicotômica, binariamente oposta entre masculino/feminino, homem/mulher, em que o macho é presumido como superior e, portanto, categoria definidora, é particularmente alienígena a muitas culturas africanas. Quando realidades africanas são interpretadas com base nessas alegações ocidentais, o que encontramos são distorções, mistificações linguísticas e muitas vezes uma total falta de compreensão, devido à incomensurabilidade das categorias e instituições sociais. (OYĚWÙMÍ, 2004, p.8).

Estando em plena ciência de que a submissão ao pensamento ocidental e seus costumes são responsáveis por essas rupturas e distorções de pensamento, a revolução preta mundial compreende a supremacia branca e todos os seus sistemas de valores, como o inimigo a ser combatido. O historiador pan-africanista Abisogun Olátúnjí Odùduwà considera que:

Como *revolução preta mundial* entendemos todas as movimentações realizadas por seres humanos pretos, de ambos os gêneros e de todas as orientações sexuais, em suas buscas por dignidade humana, liberdade, direito à educação, resgate e manutenção da cultura, organização social, luta política e armada, vivência plena, defesa de suas terras, etc., nos últimos cinco séculos. A supremacia branca é a principal inimiga e alvo da revolução preta mundial. (ODUDUWÀ, 2019, p. 27-28).

Dito isso, do ponto de vista racial, tentativas de enquadrar ou discutir as problemáticas relacionadas aos povos pretos a partir de leituras, teorias e ideologias brancas são equivocadas, uma vez que os brancos “[...] abominam a realidade racial por comodismo, medo, ou mesmo, racismo. Assim perpetuam teorias sem nenhum tipo de ligação com nossa realidade racial. Mais grave ainda, criam teorias mistificadoras, distanciadas desta realidade” (NASCIMENTO, 2018, p. 45). Dessa forma, assumir esta distopia teórica só irá conduzir o preto à assimilação de uma identidade deslocada, maior fragmentação e conseqüente enfraquecimento da raça preta pelo distanciamento ontológico que esse enquadramento propicia.

As instituições do Norte e ocidentais, no entanto, não tiveram tempo para lidar com assuntos que são de interesse, especialmente, dos Negros. Eles tinham que dirigir sua atenção para os problemas da maioria dos seus constituintes, e muitas vezes estimulam seus preconceitos ao se referir ao Negro como algo indigno de consideração. O que a maioria dessas universidades tem oferecido, tal como: linguagem, matemática e ciência; podem ter servido um bom propósito, mas muito do que eles ensinaram como economia, história, literatura, religião e filosofia, são propagandas e só pode ser considerado uma perda de tempo, e mal direcionados são os Negros assim treinados. (WOODSON, 2018, p. 25).

Ora, como teorias brancas, definidas através do olhar de sujeitos que foram os criadores dos sistemas opressores, negaram a identidade humana aos pretos e pensaram a sociedade sem considerar as questões raciais, podem atender, efetivamente, às demandas das comunidades pretas, se “a educação dos Negros, a coisa mais importante na elevação dos Negros, está quase inteiramente nas mãos dos que o escravizaram e agora os segregam?”

(WOODSON, 2018). Cria-se, aí, um abismo nas relações de lugar e centralidade, ao mesmo tempo em que se consolida o projeto de controle das massas racializadas.

[...] Elas esperam fazer com que o Negro se conforme rapidamente ao padrão dos brancos e assim removem o pretexto das barreiras entre as raças. Elas não percebem, no entanto, que, mesmo que os negros imitem com sucesso os brancos, nada de novo foi realizado. Você simplesmente tem um número maior de pessoas fazendo o que outros fizeram. Sendo assim, os dons incomuns da raça não foram desenvolvidos e um mundo relutante continua a se perguntar para que serve o Negro. (WOODSON, 2018, p. 28).

Diante desse contexto, apresentar nossos olhares e nossos conhecimentos para a reconstrução racial, buscando as memórias do passado e os conhecimentos tradicionais como referenciais, é ir em busca do renascimento de um povo. Relembrar quem somos e de onde viemos é um caminho para nos reconectarmos com nossos valores ancestrais e com a consciência de que há uma história que une todos os povos negros no mundo.

Para educar o Negro, precisamos descobrir exatamente o que é seu passado, o que ele é hoje, quais são suas possibilidades e como começar com ele, como ele é e torná-lo um indivíduo melhor do tipo que ele é. Em vez de encher a mente do Negro com o que os outros mostraram que podem fazer, devemos desenvolver seus poderes latentes para que ele possa realizar na sociedade uma parte da qual os outros não são capazes. (WOODSON, 2018, p. 136).

Urge refletir sobre as imagens construídas pelo racismo, as quais se reproduzem em discursos discriminatórios acerca dos povos pretos, partindo do conhecimento da história real das comunidades pretas. Em um momento de colapso ideológico que nos é contemporâneo, ressignificar as existências e nos reconhecermos potentes tornam-se desafios, tamanha as reverberações do apagamento e desqualificação dos conhecimentos produzidos pelas civilizações africanas e o seu legado perante seus descendentes na diáspora.

Este estudo, então, compromete-se com reflexões sobre estas estruturas desestabilizadoras através de um método de investigação endógeno, a partir de um envolvimento direto com quem, pelas experiências vividas, pode responder às inquietações propostas, produzindo coletivamente conhecimentos que podem contribuir com as comunidades onde se localizam e se produzem. Para tanto, fez-se necessário o embasamento em pesquisas teóricas tendo o Pan-africanismo ideologicamente conduzindo as epistemologias da Afrocentricidade. Além disso, há uma investigação prática por meio de uma pesquisa etnográfica que operou a partir de instrumentos tais como: convivência, narrativas orais, aplicação de questionário e oficinas de

escrita literária narrativa, envolvendo diretamente nesse processo 19 mulheres das comunidades supracitadas.

A base constituiu-se da investigação das múltiplas facetas das histórias de vida das mulheres, a fim de encontrar, nos seus discursos, componentes que contribuam com a compreensão da dinâmica racial nos seus contextos da cultura, das práticas ancestrais, da organização sociocultural e econômica das comunidades onde vivem, bem como das suas atuações na construção de caminhos de resistência e sobrevivência.

1.1 HORIZONTES TEÓRICO-METODOLÓGICOS

Por se tratar de comunidades diferentes e com características distintas, especialmente com itinerários diversificados de constituição da linguagem, criamos um direcionamento particularizado para se adaptar a cada uma delas. Assim, a oralidade dá o tom nas comunidades cabo-verdianas. Primeiro, pela diferença cultural no que diz respeito aos costumes e às experiências das mulheres. Depois, pelo processo requerer certo grau de intimidade que só pode ser adquirido com o tempo e/ou com a aproximação que a língua nos permitiria. Por eu não conhecer o crioulo, focamos nos encontros com narrativas orais, sempre acompanhadas por alguém que dominasse as duas línguas para intermediar a comunicação.

Com as mulheres brasileiras também houve considerável produção oral, contudo, foi possível explorar a perspectiva da produção literária escrita e o diálogo mais direto e compreensível permitiu encontros profundos e possíveis de se experimentar o processo metodológico criado para investigar suas histórias de vida. A oficina de escrita Narrativas Subterrâneas, com carga horária de 30 horas, se fundamentou de forma a incentivar a expressividade dessas mulheres reunindo estudos literários, escrita, leitura e vivências sensíveis para produção de narrativas, no intuito de promover: 1) a iniciação das mulheres no campo literário; 2) criação de dramaturgias a partir de suas produções textuais e 3) realização, em suas comunidades, de apresentação de obras cênicas inspiradas em suas histórias.

Ao considerar, nesse contexto, os discursos, a retórica, a estética e a história vivida, a investigação busca a transcendência da condição de sujeito comum, para o protagonismo de obras de arte – e isto de forma tridimensional, quando elas se percebem autoras, personagens e público da obra cênica apresentada. Pela “ficcionalização” de suas histórias, as participantes vivenciam a arte como propulsora de novas consciências e imaginários sobre si,

referenciando-se perante suas comunidades e fortalecendo as identidades individuais que gestam as tantas potências coletivas. Nessa perspectiva, a metodologia segue uma série de atividades, a saber:

A oralidade na roda – Encontros onde a palavra falada dá o tom como fonte de conhecimento e saber. Consideramos a roda de diálogos como o lugar onde as mulheres podem expor seus pensamentos de forma livre, o que é primordial para apreensão das suas existências, conexão temporal com suas memórias de modo mais próximo de suas realidades cotidianas.

Escrita livre: A partir da escrita orgânica, o processo se inicia de modo a compreender as formas de expressão escrita de cada uma, os conteúdos produzidos e, a partir daí, direcionar a prática de modo que lhes seja o mais fluido possível. No decorrer do percurso, vai se acrescentando estímulos como listas das ações cotidianas, listas das imagens do dia a dia, destaque de palavras a partir de livros, gerando criações textuais “costuradas”, até se chegar a narrativas a partir de imagens externas, fotos pessoais e fragmentos de suas vidas.

Ainda nesse ciclo, elas são apresentadas a um conteúdo teórico simples, explicitando facetas sobre as formas de expressão, desde a cultura oral dos povos africanos, passando pela variedade de escritas tradicionais desses povos como os *medu neter*, os *adinkras* e finalizando no percurso de como chegamos à escrita linear ocidental. Em seguida, são apresentados os estilos literários da língua portuguesa, com foco nos gêneros narrativos como novelas, romances, epopeias, contos e crônicas. Tudo de forma bem sucinta e com destaque maior para as crônicas, exemplificadas com textos do livro *Diário de Bitita*, de Carolina Maria de Jesus.

Referenciais de leitura e escrita – Da insubmissão de Carolina Maria de Jesus em *Quarto de Despejo*, ao axé de Makota Valdina em *Meu caminhar, Meu viver*, abre-se rodas de leituras de trechos das referidas obras, assim como diálogos que conduzam à compreensão da forma e conteúdos de escrita de cada uma delas, destacando trechos em que haja similaridades com as histórias particulares de cada uma, iniciando-se, assim, uma escrita referenciada e intertextual.

Corpo Oráculo - A peculiaridade da prática em investigar a localização das memórias e das sensibilidades individuais das mulheres, através de vivências de escritas narrativas, parte de um processo experimental denominado de *Corpo Oráculo*. Trata-se de um percurso ritualizado de produção de linguagens e discursos mensageiros entre o mundo imaterial

(interno) e o mundo material (externo), que partem de interlocuções com o corpo e seus sentidos. De acordo com o dicionário, oráculo é:

Resposta dada por uma divindade, quando alguém a consultava.
 Mitologia. Essa divindade ou a pessoa que servia como intermediário entre a divindade e quem a consultava; o lugar onde a divindade era consultada.
 [Por Extensão] Pessoa que, supostamente, prevê o futuro ou a previsão feita por essa pessoa: oráculo do amor; eu fui ao oráculo ontem.
 [Figurado]. Quem sabe tudo sobre qualquer assunto: o oráculo da turma.
 [Religião] Revelação divina; a expressão de Deus através dos profetas.
 [Por Extensão] Indivíduo poderoso que exerce sua autoridade através de suas palavras ou de seus conselhos: o oráculo da civilização antiga.
 [Figurado] Palavra ou opinião que não pode ser refutada; decisão infalível. (ORÁCULO, 2020).

À definição de oráculo, unifica-se a declaração de Hampaté Bâ (1981), quando indica que:

A tradição considera o corpo humano como uma reprodução em miniatura da terra e, por extensão, do mundo inteiro. (...) A tradição considera simbolicamente o céu como o pai, o agente masculino portando em si a água da vida, e a terra como mãe, dotada de uma matriz fecundável. Quanto ao corpo do ser humano, a tradição o considera como um pequeno edifício, miniatura de *dinya*, o mundo, que, em si, é imensamente infinito. Daí a expressão “*maa ye dinye meremin de ye*” (O homem é o universo menor). Na tradição bambara, *Maa-nala* (Deus-Mestre), se autocriou, depois criou vinte seres: ele se deu conta que nenhuma, dentre as vinte primeiras criaturas, estava apta para se tornar seu interlocutor, *kuma-nyon*. Então ele retirou “uma porção” de cada um dos seres existentes, que constituíam a totalidade do universo. E misturou tudo. Ele serviu-se disto para criar um vigésimo segundo ser híbrido, o ser humano, ao qual deu o nome de *maa* – ou seja, a primeira palavra que compõe seu próprio nome divino. *Maa*, o ser “tudo em um”, não podia ser contido por qualquer invólucro. Também *Maa-nala* concebeu um corpo especial, capaz de conter ao mesmo tempo uma porção de todos os seres existentes. Este corpo, chamado de *tari*, foi ajustado de maneira vertical e simétrica. Ele simboliza um santuário onde todos os seres se encontram em inter-relações. *Maa*, lugar de encontro de todas as forças do universo, investido do nome de Deus – portanto participante dele – mas igualmente constituído de elementos mais densos, tem então por vocação essencial ser “o interlocutor” de *Maa-nala*. (HAMPATÉ, 1981, p. 4-5).

A dimensão divina, profética e espiritual do corpo é, portanto, a de compreendê-lo como um produtor de forças energéticas que se movimentam, se transmutam e se convergem com outras tantas energias, ao mesmo tempo em que atribui o senso de existência quando se afirma um corpo no mundo. Esse corpo, dotado de sentidos, complexidades, sensibilidades e histórias atribui a cada indivíduo a percepção de um ser único e uma potência divina capaz de nutrir outras potências também sensíveis.

Esse *Corpo Oráculo* parte da hipótese de que o corpo é capaz de revelar memórias, histórias e traços da personalidade e, se estimulado sensorialmente, pode evidenciar realidades que se manifestam além das aparências e confluem-se com projeções imagéticas, conscientes ou não, advindas de dimensões que extrapolam as experiências cotidianas. Toda essa profusão de complexidades gera potentes narrativas que brotam da profundidade de cada ser, revelando traumas e potências, *insights*, iluminações, alegrias e dissabores que comumente não se expressam em palavras, mas que são importantes no restabelecimento do sagrado da existência.

Tal metodologia entende que a memória corporal advém de registros personalizados das experiências passadas e que o relacionamento íntimo com o corpo e a percepção dele delineiam o modo de se relacionar com o mundo. Um corpo preto, energeticamente consciente, é um corpo que acessa a memória de um poder que lhe é ancestral e, com isso, é capaz de produzir forças criativas que lhes conduzem à ação para gestar o seu futuro. Do mesmo modo, sentimentos e sensações, especialmente as indesejáveis, muitas vezes são ignoradas no plano mental, mas armazenadas no corpo. O corpo, aqui, é o entendimento da materialidade em si, mas também o que é apreendido pelos sentidos como o olhar, o toque, o paladar, os cheiros e os sons.

Essas hipóteses partem da minha trajetória pessoal de autoconhecimento e do senso de identidade que adquiri à medida que fui me conhecendo através das experiências corporais. Além disso, o encontro com o teatro, as vivências com massagens (recebendo, estudando, aplicando), os rituais da umbanda e, posteriormente, do candomblé, em que, ao longo de sete anos de convivência com os ensinamentos do Babalorixá Luiz Carlos de Aganju (Baraganju), minhas percepções se abriram sobre a amplitude deste receptáculo energético poderoso que, por mais que possa estar em algum momento da vida enfraquecido e fragmentado, é detentor da fonte de energia vital e criativa, capaz de produzir seus próprios mecanismos de revigoração e cura.

Esse *Corpo Oráculo*, em seu aspecto político, compreende que a consciência do corpo preto conduz a uma autogestão atravessada pelo reconhecimento de que é um corpo de luta e precisa estar preparado para os inúmeros desafios. Para começar, trata-se de um corpo que lida com a rejeição desde muito cedo. Ao nascer, o bebê recebe a informação de inadequação quando comentam sobre o tom da sua pele, a estrutura dos fios do seu cabelo, seus traços físicos que, tensionados nas primeiras horas de vida, produzem memórias que se reverberam nas subjetividades. Também no que concerne ao corpo preto, ele é socialmente embrutecido,

sexualizado e exigido de diversas formas para sobreviver numa sociedade racista que cria instrumentos para desestabilizá-lo. Então, esse corpo preto e consciente entende que precisa estar bem nutrido, bem cuidado, alerta e em prontidão para suportar os tantos desafios de sua existência.

Oyèwùmí (2018) amplia essas reflexões quando problematiza as percepções acerca do corpo e dimensiona a compreensão sobre o olhar, este ocidentalizado, que destitui os corpos africanos de serem corpos sensíveis para serem percebidos como corpos hierarquizados, biologicamente enviesados nas relações de poder, causa e efeito da relação dicotomizada com a qual o ocidente postula sua relação com o mundo. Dessa forma, se incita ao entendimento da relação entre privilégios e subalternidades, na qual “[...] é dado ao corpo uma lógica própria. Acredita-se que somente ao olhar para ele já se pode perceber a posição social ou as convicções de uma pessoa, ou a ausência delas.” (OYÈWÙMÍ, 2018, p. 307).

A autora incita o pensamento sobre o caráter objetificador e generalizante quando a individualidade se perde em um “corpo social” ou “corpo político”, ao mesmo tempo em que a chamada ordem social se alicerça nesse corpo sempre à vista provocando o olhar da diferenciação e construção de um “outro”. Assim, discute que, ao contrário da cultura Yorubá, o ocidente atribui um alto poder à visão e, por esse motivo, o corpo é demasiadamente destacado, especialmente em suas diferenciações em termos de sexo, cor de pele, tamanho do crânio, entre outros aspectos, sugerindo que “[...] propostas diferentes de compreensão da realidade, então, sugerem diferenças epistemológicas entre as sociedades”. (OYÈWÙMÍ, 2018, p. 309). Ainda nas suas palavras:

O termo “visão de mundo” (*worldview*), que é usado no Ocidente para resumir a lógica cultural de uma sociedade, captura o privilégio da visão ocidental. É eurocêntrico usar isso para descrever as culturas que podem privilegiar outros sentidos. O termo “sentido de mundo” (*world-sense*) é uma forma mais inclusiva de descrever os conceitos de mundo, pelos diferentes grupos culturais. (OYÈWÙMÍ, 2018, p. 309).

Nesta perspectiva, o *Corpo Oráculo* manifesta-se no desejo de fortalecer as sensações, de que todo corpo é uma história, assim, a história que atravessa cada corpo perceptível é também a do mundo e pode se revelar pelo acesso às suas memórias, enviesadas pela experimentação de fenômenos sensíveis. Portanto, as histórias de vida brotando dessa prática pretendem contribuir com a reafirmação do sentido de existência pelas mulheres pretas e possibilitar o estabelecimento de contato consigo e com os seus.

A pesquisadora Leda Maria Martins (1997) contribui com o diálogo e fortalece essa perspectiva investigativa quando apresenta a dimensão profética da palavra, da memória e sua presentificação, em uma ótica ancestral, ao postular que:

No circuito da tradição, que guarda a palavra ancestral, e no da transmissão, que a reatualiza e movimenta no presente, a palavra é sopro, hálito, dicção, acontecimento e performance, índice de sabedoria. Esse saber torna-se acontecimento não porque se cristalizou nos arquivos da memória, mas, principalmente, por ser reeditado na performance do cantador/narrador e na resposta coletiva (MARTINS, 1997, p. 146).

Desse modo, o processo segue como uma experimentação para se atingir o corpo criador de imagens, palavras e textos, em expressões biográficas que presentificam as memórias numa temporalidade cada vez menos abstrata e mais passível de ser recriada poeticamente através das artes cênicas.

O itinerário do *Corpo Oráculo* segue uma sequência de exercícios criados a partir de observações muito particulares da vida, ou incorporados de experiências vividas que se reverberaram no meu ser de alguma forma. É uma experimentação, ainda bastante embrionária, que foi surgindo intuitivamente nas práticas em comunidades, com o intuito de: 1) criar espaços de comunhão, alegria e bem estar; 2) promover a vivência de práticas ancestrais nas comunidades; 3) desenvolver a força mental capaz de identificar fenômenos energéticos; e 4) contribuir com o aprofundamento do eu na expressão escrita das mulheres.

Compreendi, na prática, que uma metodologia didática nos moldes tradicionais seria muito distante de suas realidades e, nesse sentido, supus que seria poderoso para elas se escrevessem a partir do coração, mais do que da mente. Ou, talvez, que o processo mental fosse apenas um reflexo das suas sensibilidades mais ou menos afloradas. Então, os exercícios que apresentarei a seguir são conduzidos de modo a acender uma consciência sensorial pela observação de si, das reações do corpo, das imagens que se projetam na tela mental, das memórias que surgem e produzir narrativas a partir destes estímulos.

O banho do tato – O Banho do Tato é um exercício que faz parte do método Agama-fo, criado pelo coreógrafo togolês Anani Sanouvi. Agama-fo significa “as pernas do camaleão”, na língua Ewe. O método consiste em diferentes práticas que reúnem características do mundo animista como modo de expressão, em uma relação recíproca e circular entre o ser humano e a natureza. O objetivo é restaurar a calma e o equilíbrio interior, em experiências que valorizam o momento presente de maneira viva e pulsante.

O Banho do Tato (dar, limpar, curar, amar, receber, sentir, aquecer) acontece em duplas, nas quais uma é cuidadora e a outra é cuidada. É proposto que se toque no corpo da outra como se estivesse dando um banho, estimulando seja dado com carinho e zelo como se estivesse banhando um bebê. Após a finalização, as duplas trocam de posição.

O abraço da realeza – Inspirado na saudação dos orixás, em cultos de candomblé, quando há um cumprimento com uma espécie de abraço pelo lado direito e pelo lado esquerdo do corpo. Esse abraço promove a conexão ancestral de modo que simboliza a harmonia entre o orixá e o humano que, ao se abraçarem, de igual para igual, esfacelam-se as concepções hierárquicas. A intuição veio da observação da Oxum da Egbomi Kena, do Terreiro do Gantois, que, com toda magnificência, fez a sua dança e, ao invés de esperar que as pessoas fossem até ela, se dirigiu às pessoas e saudou a todas, uma por uma. Essa imagem me marcou pela delicadeza do gesto e pelo ensinamento de que uma divindade africana, justamente por sê-la, se coloca à “imagem e semelhança” e, não distanciada, dos seres humanos, num gesto de nobreza e muita beleza.

Na prática do *Corpo Oráculo*, as pessoas formam um círculo. Toca-se o tambor e uma pessoa inicia, indo até a pessoa do seu lado direito, cumprimentá-la com o Abraço da Realeza. Depois vai até a próxima pessoa e segue até que tenha dado a volta completa. Em um dado momento, antes da finalização da primeira, a segunda pessoa inicia o mesmo ritual. E assim por diante, até que todas se abracem. Esse exercício estimula o afeto, o contato, o encontro entre os corações e o senso de comunhão.

Palavra gira – A palavra que brota do corpo espiralado, cadenciado pelas vibrações do tambor. Assim, estimular o corpo à energia e à vivacidade e torná-lo consciente é o objetivo desse exercício. Formam-se dois círculos, um por dentro e outro por fora. Ao ritmo do tambor, as pessoas vão dançando em forma circular. Quem está no círculo de dentro gira no sentido horário, quem está no círculo de fora, gira no sentido anti-horário. O tambor para e as pessoas são orientadas a proferir a primeira palavra que vier à mente. A partir dessas palavras, o exercício consiste em localizar as imagens e as memórias relacionadas a ela.

Shu – Exercício inspirado na divindade egípcia *Shu*, que representa a força vital da natureza, o ar. Shu é um convite a respirar, centrar-se no silêncio interior, viver o momento presente, comungar com a Terra e se abrir à expansão celeste. Sentadas em posição de lótus, cada uma respira normalmente, sem forçar uma respiração diferente da cotidiana. De boca fechada, respirando pelo nariz, o exercício consiste em observar o ar entrando e saindo pelas

narinas, ao mesmo tempo preenchendo e esvaziando os pulmões. Este exercício deve ser feito, no mínimo, em 15 minutos.

Corpo feito – Sendo, o corpo, uma miniatura da Terra, esse exercício se trata do toque da vida. Consiste no toque acolhedor e unificador através de sessões curtas de massagem, permitindo o registro de informações amorosas pelo corpo, constituindo as memórias futuras. À medida em que o corpo é tocado, a pessoa que recebe a massagem é estimulada a observar as imagens que se projetam e as memórias que se apresentam. Corpo feito tem variações: a) Corpo Terra: a massagem é feita nas costas, e trabalha-se na intenção de se perceber os caminhos percorridos, a capacidade de realização, onde estão plantados os sonhos, onde estão fincadas as raízes e do que elas se nutrem; 2) Corpo Água: a massagem é feita na parte frontal do tronco, onde se trabalha as emoções, a liberação de mágoas, a pacificação do coração, a estimulação do *chackra* cardíaco e o encontro com as águas calmas que correm nas profundezas. 3) Corpo Céu: a massagem é feita na cabeça, desde o couro cabeludo, passando pela nuca e pelo rosto. Este toque permite acalmar a profusão e filtrar os pensamentos, traz clareza, direcionamento mental, tranquilidade e harmonização.

Chama o tambor – A vibração rítmica e sonora do tambor em cerimônias e cultos de matriz africana conduzem ao transe e permitem comunicação entre dimensões diferentes. Pelas frequências vibratórias ancestrais, o exercício incita a acordar o eu interior e religar mente, corpo e coração à harmonização e equilíbrio interno. Cada pessoa se deita numa posição confortável, fecha os olhos e se entrega ao som.

Abebé – Exercício de visualização objetivando refletir, em si, as imagens de beleza, os encantamentos da vida, a sacralidade do universo que habita todas as coisas. Nesse exercício, cada pessoa senta-se em posição de lótus e imagina uma luz dourada descendo do céu e entrando pelo centro da cabeça. Fica um tempo centrada nesta sensação até ser orientada a buscar a imagem mais bela que já viu na vida ou uma imagem que lhe encanta. A visualização da imagem vai sendo corporificada, de modo que possa ser sentida tomando todo o corpo. O exercício termina depois que cada uma estiver se imaginado sendo transformada na sua imagem de encantamento.

Eu sou você – Com o propósito de promover a sintonia, compartilhar o espírito e se ver a partir da conexão com o outro, esse exercício consiste em formar duplas e, uma de frente para a outra, olhar-se nos olhos e sentir o comportamento do corpo e dos sentidos a partir desse olhar.

1.2 ARTICULAÇÕES PARA UM DIÁLOGO PAN-AFRICANO

Inspirada pelos ideais pan-africanistas, a investigação conclama saberes das mulheres cabo-verdianas, em uma base comparativa que se dá pela possibilidade de traçar rotas, paralelos e diálogos entre essas culturas pan-africanas, compreendendo as questões de territorialidade e os processos de formação das nossas histórias vividas, isso através da linguagem e dos discursos. A pesquisa possibilita ainda encontrar os pontos de confluências e divergências entre a atuação de mulheres nas quatro comunidades remanescentes do processo colonizador europeu, bem como as formas de organização social e comunitárias para manutenção dos saberes artísticos tradicionais e contemporâneos; a relação entre Brasil e África no que tange questões como processos de emancipação e estratégias de resistência e luta contra o racismo no âmbito da cultura, da arte, da educação e da valorização da identidade e dos conhecimentos dos povos.

Cabo Verde é um arquipélago localizado na África subsaariana, formado por dez ilhas e, assim como o Brasil, foi colônia portuguesa, mas a partir de 1460. A historiografia oficial afirma que se trata de um território “descoberto” pelo colonizador, o que é contestado por pesquisadores que indicam que cartógrafos árabes, gregos e outros africanos já conheciam algumas das suas ilhas antes dos portugueses, conforme relatado pela socióloga Elisa Andrade (2008). A formação populacional se deu, principalmente, por pessoas da Guiné-Bissau como mão de obra escravizada para trabalhar nas culturas de cana-de-açúcar e algodão. Sua independência administrativa aconteceu em 1975, por meio de um movimento do Partido para a Independência de Guiné e Cabo Verde (PAIGC), liderado pelo nacionalista Amílcar Cabral.

A independência administrativa, no entanto, não significou a independência econômica, ainda em vias de se encontrar as ferramentas devidas para se estabelecer, o que se manifesta no empobrecimento de grande parte de sua população, assim como no extenso processo migratório do seu povo, especialmente para os Estados Unidos e países da Europa. A língua oficial é o português porém, diferente do Brasil, o crioulo, sua língua materna, é um importante instrumento de resistência, sendo falada pela maioria da sua população e o país caminha na direção de instituí-la como língua oficial.

Essa diferenciação linguística entre Brasil e Cabo Verde provém das particularidades dos processos da colonização de cada um dos países. O Brasil foi amplamente povoado por europeus, que se consolidaram como a elite brasileira, detentora do poder econômico. Além disso, a vinda da família real para o país se reverberou numa profunda imposição cultural ao

território quando trouxe consigo os modelos de instituições europeias e, por conseguinte, a institucionalização dos modelos educacionais, em que se incluiu a língua e suas normativas. Já Cabo Verde não teve seu território amplamente povoado por europeus, o que garantiu que a língua nativa desse povo não se perdesse.

Contudo, os dois países comungam de formas de organização políticas e culturais que se manifestam em quilombos, tabanka, capoeiras, batuque, sambas, funaná, congados, além da própria língua que, nessa profusão histórica, ambas apresentam similaridades que se unificam e dão sentido à africanidade aqui proposta. O centramento cultural e o fortalecimento da comunidade são os eixos que orientam as práticas, que acontecem em duas comunidades urbanas e duas comunidades rurais.

Nessa perspectiva, o primeiro capítulo é guiado pela mitologia do Sankofa, que é um adinkra, símbolo que compõe o conjunto de ideogramas da escrita e da filosofia dos povos Akan, originários de Gana. É representado por um pássaro que tem a cabeça voltada para a cauda e significa “nunca é tarde para apanhar aquilo que ficou atrás”. Este mito guia, em um sentido metafórico, a busca pela identidade e um espaço de autodefinição do povo africano e seus descendentes que foram subtraídos de sua terra, da sua cultura, dos seus conhecimentos, dos seus laços afetivos e das suas riquezas, isto é, da sua história e da sua memória; e hoje seus descendentes se unem para reivindicar a sua humanidade, se emancipar e se reerguer a partir do enraizamento cultural ancestral.

Sendo assim, o trabalho inicia-se apresentando o pan-africanismo, sua historicidade e instrumentos de articulação para o fortalecimento da África e sua diáspora, destacando-se a atuação do ativista pan-africano, Marcus Garvey, bem como sua política de união e autodeterminação entre os povos pretos do mundo, inspirando a criação de contra narrativas e construções de identidades positivas para o povo preto; além disso, é explanado como os ideais desse pensador inspirou milhões de pretas e pretos em diversas partes do mundo a elevar sua autoestima e acreditar nas possibilidades de autonomia e sucesso.

Dando seguimento, será tratado sobre a perspectiva da Afrocentricidade como direcionamento epistemológico capaz de centralizar o sujeito africano na produção do conhecimento, compreendendo que a história das civilizações se fez a partir de dois berços civilizatórios distintos, explicitados na Teoria dos Berços de Cheik Anta Diop e seu conceito de unidade cultural africana como proposta de apreensão de mundo. A premissa da unidade cultural permeia a pesquisa pelas seguintes hipóteses: a) através da linguagem e construção de discursos dos povos negros contemporâneos do Brasil e de Cabo Verde, é possível reconhecer

características culturais que resistem ao tempo e à colonização e ligam esses povos com outras culturas africanas; b) as comunidades afrikanas² contemporâneas mantêm características matriarcais, assim como a África pré-colonial; c) existem signos e símbolos que são elo entre Brasil e África.

No capítulo aborda-se a concepção de mulher preta pela base da Afrocentricidade, através do Mulherismo Afrikana. A partir do pensamento de Cleonora Hudson e Nah Dove, com suas fontes de pesquisa no matriarcado africano de Cheick Anta Diop e em mulheres de comunidades, busco compreender o processo de formação dessas mulheres como lideranças imprescindíveis para o desenvolvimento comunitário, uma vez que são plenamente participativas nos processos políticos e culturais e nas tomadas de decisões no seio de suas comunidades. Além disso, são apresentadas as premissas da investigação, no que tange a reconstrução da imagem das mulheres abordando como essas imagens foram forjadas historicamente em um processo de inferiorização pautado nas hierarquias sociais, na subestimação da linguagem e do intelecto. Essas reverberações nas subjetividades abriram o caminho para se reconstruir através da regeneração do senso de humanidade e do fortalecimento do espírito.

O segundo capítulo, guiado pela mitologia da cultura Iorubá, aqui representada pela orixá Oxum e seu poder de autoconhecimento e renovação consciente da imagem, apresenta o processo metodológico que prima por religar a mulher preta à consciência de sua grandiosidade perante a comunidade, através da pesquisa prática. Dessa forma, são tratados os percursos de investigação em cada uma das quatro comunidades, apresentando sinteticamente as narrativas orais e escritas produzidas pelas mulheres, juntamente com o itinerário de estímulos para as referidas criações, através da metodologia experimental. Em seguida, se avança com uma análise comparativa entre os discursos das mulheres das comunidades pesquisadas no Brasil e em Cabo Verde, bem como a compreensão de como essas narrativas dialogam com o modelo civilizacional que temos. Finalmente, conclui-se com uma síntese do percurso do teatro negro, suas estéticas e ideologias e a dramaturgia na construção desse teatro, conduzindo ao terceiro e último capítulo.

O terceiro capítulo, por sua vez, orientado simbolicamente também na cultura Iorubá, mas pelo Orixá Exu, ainda que esteja na finalização da dissertação, se manifesta como propulsor de um movimento para o futuro, apresentando a proposta da Dramaturgia da Renascença Preta como mais uma contribuição às tantas vertentes e possibilidades de se

² Afrikanas, com K, nos atravessamentos desta investigação, dimensiona as experiências do continente e da sua diáspora.

construir um teatro que atenda às demandas de representação do povo preto, filosoficamente pensada a partir do Ubuntu e ideologicamente inspirada no movimento do Renascimento Africano. Assim, encerra-se com criações dramáticas advindas do processo de pesquisa, vinculando ficção e realidade a partir dos textos escritos e narrados pelas mulheres participantes do processo.

2CENTRALIDADE DA RAÇA NA TESSITURA DO PORVIR

2.1 O PAN-AFRICANISMO COMO FORÇA RESTAURATIVA

Ainda que esta investigação se proponha a ouvir as mulheres, é importante afirmar o seu caráter racial pelas implicações da supremacia branca sobre todas as existências pretas e a importância de reconhecer o papel da mulher como articuladora de ações e estratégias de resistência contra esse sistema. Compreender a dinâmica na qual se processam as experiências vividas pelas mulheres pretas perpassa a investigação dos trânsitos relacionados à sua raça e ao seu povo, uma vez que conceber a essencialidade da mulher preta não se desloca da sua identidade racial com todas as suas implicações.

Essa perspectiva orienta para a importância de adentrar no conhecimento da história das civilizações humanas para entender de onde parte o nosso enfraquecimento racial e como a compreensão da cultura é preponderante nesse percurso. A nossa conexão cultural identitária arrefeceu-se em um longo processo de escravidão, expatriação, silenciamento e apagamento. Recompôr essa dignidade racial e senso de humanidade requerem, portanto, um estabelecimento de éticas coletivas que, muitas vezes, sobressaem diante das individuais, em uma conjuntura que nos é desafiadora quando atentamos para o fato de que as possibilidades de emancipação não são uma realidade na consciência de considerável parte do povo preto.

O projeto sistemático de obliteração das nossas existências nos tornou um povo desorganizado e o desafio é converter a nossa negritude como força motriz no engajamento na luta por autonomia e liberdade, visto que isso requer, muitas vezes, abnegações, plena consciência coletiva e muita dedicação. Muitos de nós alegamos a impossibilidade de dedicação a projetos coletivos quando a sobrevivência individual, especialmente no âmbito econômico, implica em sacrifícios diários e constantes.

Importante problematizar essa questão porque, enquanto a questão racial for reduzida às dinâmicas econômicas inerentes à classe, não se levará em conta o apagamento histórico e cultural, a subalternização dos saberes, linguagens, estéticas e práticas cotidianas como fator de enfraquecimento da identidade de raça, tão importante, também, na superação do racismo. Embora a exploração de classe seja uma grande propulsora dos problemas na reestruturação dos povos pretos, considerar a cultura como fator de regeneração se torna imprescindível, inclusive, para se superar as questões econômicas, uma vez que um povo culturalmente forte é um povo saudável, potente e rico.

Portanto, saber de onde viemos é essencial para estabelecer estratégias de para onde iremos. Nesse sentido, a cultura interliga saberes, conhecimentos e potências capazes de formar redes para se pensar a construção de comunidades pretas fortes e autônomas. Para isso, é fundamental que reconheçamos a nossa ancestralidade e as raízes africanas na constituição do Brasil. Acerca disso, o antropólogo Kabengele Munanga apresenta o legado da cultura africana na tessitura da nossa construção identitária, desde a linguagem às manifestações religiosas e artísticas (dança, ritmos, instrumentos). O pesquisador reitera a importância de se recuperar essa consciência para se instaurar uma identidade politicamente mobilizadora. Embora reconheça que o processo de miscigenação tenha dificultado de se discernir e identificar com exatidão, destaca três áreas onde se concentram a origem étnica das populações afrodescendentes no Brasil:

- 1) a área ocidental, chamada costa dos escravos, ilustrada pelas culturas dos povos ioruba ou nagô, jêje, fons, ewê e fanti-ashanti, cobrindo os territórios das atuais repúblicas da Nigéria, Benim, Togo, Gana e Costa do Marfim. É o chamado Golfo do Benim;
- 2) zona do Sudão ocidental ou área sudanesa islamizada, ocupada pelos grupos malês (peul ou fula, mandinga, haussa, tapa e gurunsi), cobrindo os territórios das atuais repúblicas do Senegal, Gâmbia, Guiné-Bissau, Guiné, Serra Leoa, Mali e Burkina Fasso;
- 3) a área dos povos de língua banto, compreendendo numerosas etnias que cobrem os países da África central e austral (Camarões, Gabão, Congo, República Democrática do Congo, Zâmbia, Zimbábue, Namíbia, Moçambique e África do Sul. (MUNANGA, 2009, p. 92).

Essa identidade mobilizadora, defendida por Munanga, é capaz de reconectar os povos africanos, no continente e na sua diáspora, na formação de redes estratégicas para a sobrevivência de acordo às demandas contemporâneas e, pela unidade na luta, conduzir ao fortalecimento do povo preto. É nesse contexto que o pan-africanismo se orienta como uma ideologia organizacional para criação de ferramentas de comunicação e apoio mútuo entre o continente e a diáspora.

O pesquisador Fábio Florenço Gomes (2014) ressalta o pan-africanismo como um movimento ligado às práticas milenares africanas de solidariedade e comunhão, destacando como a filosofia, política, botânica, engenharia, medicina, arte, escrita e urbanização são reflexos desse movimento que possibilitou a expansão intercontinental das primeiras civilizações africanas a partir de 15.000 anos a.C.

Promovendo uma perspectiva historiográfica, o autor destaca períodos em que desafios circundaram os povos africanos, a exemplo do enfraquecimento geopolítico e militar

que ocorreu com o declínio da civilização kemetica, resultando no alastramento do sistema colonial, primeiro pelos árabes e, posteriormente, pelos europeus, e a consequente desorganização do povo africano; logo após, entre os séculos XV e XIX, o *Maafa*, ou grande holocausto, que sustentou o tráfico de escravizados, desse modo:

[...] milenares práticas africanas de organização social por meio da solidariedade, das técnicas de construção e da tecelagem, assim como dos pensamentos filosóficos, sistemas espirituais e códigos de justiça foram ramificados para as Américas. Foram essas práticas milenares de organização social, manifestadas no Reino do Kongo ou ramificadas nos quilombos no Brasil, que serviram como resistência antiescravista. Mais tarde, essas mesmas ações iluminaram as organizações sociais de resistências ao colonialismo europeu em face ao avanço da dominação imperialista dentro do território africano na virada do século XIX para o XX. (GOMES, 2014, p.47).

Nesse contexto, os povos negros iniciaram um fluxo de reorganização e de resistência, ao qual denominaram de pan-africanismo, “[...]um movimento inicialmente anticolonial, de libertação e de enfrentamento ao racismo, mas que tomou forma de projeto político para a reorganização de África em uma unidade administrativa continental.” (GOMES, 2014, p. 47).

De acordo com Kabengele Munanga (2016), as ideologias pan-africanistas conclamam a diáspora africana a unir-se em luta e ativismo para o regresso à África em termos simbólicos, políticos e territoriais, sendo entendidas como caminho de libertação de todos os africanos do continente e da diáspora ao se combater coletivamente o colonialismo e suas reverberações, especialmente no que concerne à herança africana, em termos culturais, das minorias negras dos Estados Unidos, comumente posta em xeque “[...] ao fazer delas coletividades sem passado ou envergonhadas de suas origens africanas.” (MUNANGA, 2016, p.111). Munanga reitera ainda as circunstâncias em que se constituiu o pensamento pan-africano:

Após séculos de imitação cega, alguns escritores negros tomaram consciências de que, de todos os grupos étnicos povoando os Estados Unidos – anglo-saxões, italianos, alemães, poloneses, judeus, etc. eles são os únicos a sofrer uma lavagem cerebral. Levando-os até a acreditar que são naturalmente inferiores e não têm história. Mas essa visão alienante foi interrompida pelo Movimento Pan-Africanista cujos escritores preocupavam-se em estabelecer a verdade e exorcizar entre seus irmãos de raça os sentimentos de profunda rejeição inculcados durante séculos. Limitemo-nos apenas aos dois mais conhecidos: O Dr. Du Bois e Langston Hughes, respectivamente considerados como pai da negritude e representante do movimento conhecido como de Renascimento Negro. (MUNANGA, 2016, p.112).

Gomes retoma o diálogo quando elabora uma cronologia para o pan-africanismo, destacando sua *fase milenar* (17.000 a.C. – 200 d.C.), localizada no Vale do Nilo (Kemet, Kush, Meroé, Nok e Aksum), caracterizado por nações de porte federal, organizadas politicamente e economicamente; *fase intermediária* (300 d.C.– séc. XV d.C), mobilizada pela busca de revitalizar a antiga organização cultural, social e tecnológica, foi influenciada pelas migrações do Vale do Nilo para Zimbábue, Gana, Mali, Songai e Reino do Congo; *fase secular* (a partir do século XV), dividida em dois momentos (primário e secundário), foi um período marcado pela resistência antiescravagista no continente e na diáspora, caracterizada por simetrias organizacionais, cultura solidária, posse comunitária de terra, práticas espirituais e modelo de governança africana adaptada à diáspora.

O pensador destaca o período primário da fase secular (XVI – XIX) como movimento de resistência do continente e da diáspora ao sistema escravagista europeu, destacando-se a Dinastia Trudo, do Daomé, o Reino do Kongo, o Império Zulu, a resistência Etíope e o movimento de Samory Turé. Na diáspora, essa resistência se localizou nas Américas, especialmente pela organização das comunidades rurais, como os quilombos. Posteriormente:

A partir do século XVIII os africanos alforriados e prestadores de serviço começam a se organizar nas áreas do comércio e da prestação de serviços gerais técnico-mecânicos, além de se tornarem artistas, professores e escritores engajados no movimento político pelo fim da escravidão (abolucionismo), preponderante no Brasil até 1888, data de abolição simbólica da escravidão física e de institucionalização da escravidão mental, sendo o perfil geral da organização Negra nas Américas na virada dos séculos XIX para o XX foi fundamentalmente para destruição da escravidão mental. (GOMES, 2014, p. 49).

Em relação ao período secular secundário (XIX d.C. – em diante), Gomes salienta o caráter de institucionalização, produção e sistematização de práticas e conteúdos orientadores para o movimento pan-africanista, havendo, nesse sentido, alguns marcadores: I) 1880-1940: realização de fóruns e conferências internacionais realizadas na diáspora; II) 1950-80: o Pan-africanismo como frente política, cultural e armada na luta pela independência dos países africanos, os movimentos de repatriação da sua diáspora e o crescimento dos movimentos comunitários na diáspora africana nas Américas e Europa; III) A partir de 1990: quando o movimento se debruça sobre a efetiva resolução das problemáticas econômicas, culturais, ambientais, políticas e educacionais em África, dedicando-se à organização social nacionalista africana no mundo.

Nesse processo, o autor acentua a relação organizacional e a abrangência do movimento pan-africanista, destacando a criação da Organização da Unidade Africana em Gana no ano de 1963, a unidade entre Tanganica e Zâmbia em 1964, o Partido Africano para a Independência de Guiné e Cabo Verde (PAIGC) no mesmo ano, as campanhas contra o apartheid na África do Sul e, no campo da produção do conhecimento, o trabalho de pesquisa histórico desenvolvido por Cheikh Anta Diop. Também são apresentadas entidades como a Aborigines' Rights Protection Society (Gana), National Association of Colored Women (EUA), West African Student Association (WASU/Internacional), Frente Negra Brasileira (Brasil), Rassemblement Démocratique Africain (RDA/Internacional), Présence Africaine (Senegal/França), Movimento Federalista Pan-Africano (MFP), Ligue Panafricaine (LP-Umoja), Centre d'études pur le Développement Africain (CEDA), Rastafari Continental Council (RCC), Pan-African Organization (PAORP), Akoben Institute, African Holistic Health, Internacional Afrocentricity (AI) e a Universal Negro Improvement Association and African Communities League (UNIA - Internacional)

Gomes aprofunda o entendimento quando denomina como Pan-Negrismo a iniciativa que:

Pensou a solidariedade, o empoderamento econômico do Negro em um nível regional e não global, confundindo-se com o nacionalismo Negro, ambos em ascensão nos Estados Unidos, especialmente no Harlem, repleto de imigrantes do Caribe e de alguns das colônias europeias em África. Solidariedade racial e pertença cultural expressas nos trabalhos de Martin Delany, Edward Wilmot Blyden, Hebert Harisson, J, Epharim Casely Hayford, W.E.B. Du Bois e Marcus Garvey estiveram envolvidas com a ascensão Pan-Negrista. (GOMES, 2014, p. 53).

Pensando na dimensão da constituição das interfaces políticas e na soberania dos africanos, uma das iniciativas mais relevantes relacionadas ao Pan-Negrismo foi a instituição da UNIA, em português, Associação Universal para o Progresso Negro, iniciada pelo ativista Marcus Garvey. A UNIA surgiu na Jamaica em 1914, no intuito de integrar a diáspora africana, migrando para o Harlem a partir de 1916, um tradicional bairro preto de Nova York, em busca de expansão e foi “[...] a pedra angular para a organização das frentes de luta do movimento Pan-Africanista, pois a própria trajetória da entidade entre 1914 e 1940 mudaria os contornos e direcionamentos de si e do próprio movimento Pan-Africanista”. (GOMES, 2014, p. 53).

Como ressalta Rabelo (2012), “[...] em 1920 já havia mil e cem filiais da UNIA em mais de quarenta países.” (RABELO, 2012, p. 497). Esses números elevados evidenciam a instituição como base organizacional de ações práticas, intervindo sistematicamente na vida

de povos ávidos por uma representação que fosse fiel às suas demandas específicas. Nesse sentido, o movimento Garveyista foi “[...] um movimento social e/ou uma doutrina pan-africanista, anticolonialista, ou de nacionalismo negro destinada ao progresso, autoconhecimento, auto-respeito e orgulho racial das populações africanas e afrodescendentes espalhadas pelo mundo” (RABELO, 2012, p. 498).

Garvey incutiu a ideia da união como caminho para libertação de corpos, mentes e espíritos para se chegar a uma sociedade autônoma e igualitária e, assim, fosse possível reconstruir os pilares do povo preto. Para isso, sugeriu-se a pauta das liberdades individuais e coletivas, afirmando a herança cultural como necessária para o progresso desse povo diante de uma realidade tão cruelmente construída. Dentre as suas palavras:

Que os Negros se amem uns aos outros foi um de meus maiores objetivos. Graças a Deus tenho conseguido atingir que 11 milhões conheçam a arte do verdadeiro amor, ambição pessoal e orgulho pessoal. Não é sua falha odiar a seu próprio irmão, é falha de outra pessoa que o ensinou a odiar inclusive a tua própria mãe que lhe trouxe a este mundo, para que se convertam em um grupo desorganizado. Devem ser removidos agora desse abrigo de ódio que está fora de moda e cultivar entre vocês verdadeiro amor, verdadeira camaradagem, ambição pessoal, orgulho pessoal, respeito pessoal, e quando tiverem feito isso, o mundo ao seu redor os respeitará. (GARVEY, 2013, p. 128).

Os princípios de Garvey ganharam relevância e seguidores em uma abrangência mundial, estabelecendo-se como um sistema social pensado a partir de um sujeito preto, construído por homens e mulheres pretas e voltados para a emancipação do povo preto como um todo, o que foi considerado por Molefi Kete Asante:

[...] a mais perfeita, consistente e brilhante ideologia de libertação na primeira metade do século XX. Em nenhuma nação no mundo houve um tratamento filosófico de um povo oprimido mais criativo como o Garveyismo. Foi usado como veículo para ascensão de um povo assim como uma arma contra aqueles brancos e negros com interesses investidos no *status quo*. O Garveyismo foi uma ideia que preencheu sua era. Ele pegou o homem comum de ascendência africana, desenraizado de sua cultura, e revigorou-o (ASANTE, 2014, p. 20).

Garvey conclamou a consciência como caminho de libertação, dedicando sua vida à execução de projetos pioneiros que contribuíram para a melhoria da autoestima e a mudança de percepção do povo preto sobre suas existências em possibilidades positivas e criativas. Em um dos seus discursos, o ativista afirmou que “[...] se 400.000.000 de Negros pudessem se

conhecer, soubessem que neles há um poder soberano e há uma autoridade que é absoluta, então, nas próximas 24 horas teríamos uma nova raça, teríamos uma nação, um império ressurgido.” (GARVEY, 2019, p. 23). De acordo com Asante:

Garvey estava certo de que podia unir todos os povos negros do mundo em uma grande congregação para estabelecer um país e um governo (Garvey 1969). Seu programa oferecia sete etapas:

1. Despertar e unir todos os africanos
2. Transformar o pensamento dos despertados em potencial
3. Canalizar energias emocionais em direção a interesses raciais construtivos
4. Trabalho sacrificial de massa
5. Apostar na educação de massas através da educação em ciência e indústria e da construção do caráter
6. Preparar nacionalistas para governar nações
7. Manter as novas nações unidas depois que elas fossem formadas (ASANTE, 2014, p. 21)

Ideologicamente sistematizado, com sua máxima que proferia “de pé, raça poderosa”, o ativista primou por um movimento de retomada da gestão do território africano pelos pretos, em uma redenção capaz de promover a desocupação dos colonizadores que exploravam suas riquezas. Sua aspiração era construir uma potente nação africana, com economia forte, liderada por seus próprios homens e mulheres, aliados na luta pela libertação contra as diversas opressões e imperialismo colonial, desejando “[...] trazer juntos os 15 milhões dos Estados Unidos, os 180 milhões na Ásia, as Índias Ocidentais e Centro e Sul da América, e os 200 milhões em África. Estamos buscando a liberdade política no continente de África, a terra de nossos pais.” (GARVEY, 2013, p.101).

A orientação Garveyista, assim como as demais inclinações ativistas, teóricas e filosóficas que evocam a consciência histórica como força motriz na reconstrução dos povos pretos, compreende a mulher como figura indispensável no movimento político, reconhecendo que a luta de um povo para construção de sociedades racialmente engajadas na busca por direitos, liberdade e igualdade se faz pela densa participação de todos os membros constituintes.

Sendo assim, a UNIA consolidou-se como uma organização com ativa participação das mulheres, que deliberavam ações para o fortalecimento do grupo, incluindo “[...] uma divisão voltada para os cuidados da saúde com alguns médicos e enfermeiras que passaram a ensinar rudimentos da enfermagem para mulheres negras que se denominavam as Black Cross Nurses (Enfermeiras da Cruz Negra) e tiveram um ativo papel nas duas Guerras Mundiais.” (RABELO, 2012, p. 515).

Rabelo aponta ainda o movimento Garveyista como uma organização progressista que reconhecia o importante papel social das mulheres na luta contra o racismo e o colonialismo. Além disso, as questões de gênero eram tratadas com responsabilidade e as discussões pairavam por temas como a autoestima e a reconstrução da imagem da mulher preta- vista como lasciva e promíscua pelo colonizador -, direitos das mulheres, monogamia e a luta contra a exploração capitalista das mulheres. O autor destaca ainda que:

Em 1937, Amy Bailey e Madame de Mena, dentre outras ativistas ligadas à UNIA, formaram o Women's Liberal Club (Clube Liberal das Mulheres), uma organização voltada para a construção da identidade nacional jamaicana e no lugar da mulher dentro dela. Os cinco principais objetivos do clube eram: fomentar e desenvolver um espírito nacional entre as mulheres jamaicanas; encorajar as mulheres a tomar um ativo e inteligente interesse em eventos locais e mundiais; estudar história negra; estudar condições sociais e econômicas internas e externas; e melhorar o status das mulheres jamaicanas socialmente e politicamente. (RABELO, 2012, p. 518).

Garvey idealizou a criação de uma nacionalidade independente, regida por um sistema político, cultural, educacional e econômico que atendesse às demandas raciais de acordo com a realidade dos povos africanos e suas problemáticas especialmente quando “Garvey viajou através da Costa Rica, Venezuela, Nicarágua, Honduras e Colômbia. Em cada lugar viu africanos nos piores empregos e com as casas mais pobres.” (ASANTE, 2014, p. 20).

Frente a essas realidades Garvey teve a postura de promover o ativismo que vislumbrasse a união como condição indispensável ao bem estar da comunidade preta rumo à autossuficiência frente aos sistemas governamentais que, para ele, eram falhos e corruptos. O líder ativista foi avesso ao integracionismo, inclusive, sendo crítico ferrenho de um dos percussores e ativista respeitado do pan-africanismo, o sociólogo Du Bois, por entender que “[...] temos sido complacentes ao permitirmos ser liderados, educados, ser dirigidos por outro companheiro, que sempre tem pensado em levar-nos no mundo na direção que o satisfaça e o fortaleça em sua posição” (GARVEY, 2013, p. 102). Além disso:

Garvey não aceitava a posição política de alguns contemporâneos seus como Du Bois, por exemplo. Segundo Garvey, eles tinham como objetivo a inserção do Negro na sociedade branca racista, que com o tempo acabaria por eliminar a raça Negra. Garvey considerava que dessa forma o Negro sempre ocuparia uma posição inferior, ele sempre seria um cidadão de segunda, terceira categoria. Somente em um Estado Negro, em que o Negro ocupasse todos os cargos de liderança, e principalmente tivesse controle nos arcabouços ideológicos da construção da nação e da identidade cultural e política de seus membros, ensinando nas escolas a sua história, só assim os Negros e Negras realmente seriam livres. (SOUZA, 2013, p. 57, 58)

Assim, seu pensamento esteve enraizado em uma cultura de justiça, autonomia, liberdade e paz abrangendo todos os povos.

Não há outra maneira de evitar a alarmante guerra das raças que toda a humanidade é obrigada a engolir, que foi profetizada pelos maiores pensadores do mundo; não há método melhor do que repartir cada raça para o seu próprio habitat. O tempo realmente veio para os asiáticos governarem a si mesmos na Ásia, como os europeus estão na Europa e no mundo ocidental, então é também aconselhável para os Africanos de governarem a si mesmos em casa, e, assim, trazer paz e satisfação para toda a família humana. (GARVEY, 2013, p. 111).

Imbuído por esses ideais nacionalistas impetrados pelo seu movimento, com uma mensagem virtuosamente revolucionária para sua época, Garvey conseguiu inspirar o povo na luta por mudanças culturais, políticas e sociais. Assim, o líder uniu milhares de pretos em diversas partes do mundo, implicados na luta racial, no progresso, na autonomia econômica e na regeneração da raça e da sua humanidade. O Garveyismo, então, cresceu vertiginosamente nos Estados Unidos apontando caminhos para resolução dos problemas que assolavam as comunidades nas mais diversas ordens.

A U.N.I.A. está revertendo a ordem das coisas dos velhos tempos. Nós nos negamos a seguir sendo seguidores. Nós estamos liderando-nos a nós mesmos. Isso significa, que se algum salvamento tiver que ser feito, daqui em diante, seja salvar tal governo ou tal nação, primeiro vamos buscar um método para salvar a África. Por quê? E por que África? Porque a África se tem convertido na grande recompensa das nações. A África se tem convertido no grande jogo das nações caçadoras. Hoje a África emerge como a maior recompensa comercial, industrial e política no mundo. (GARVEY, 2013, p. 103).

Dentre as tantas realizações de Garvey pelo desenvolvimento do povo preto, além da UNIA, ele criou o primeiro jornal de propriedade de um negro na Jamaica, intitulado “O Homem Preto” (The Black Man). Em 1916, ao migrar para os Estados Unidos, fundou em Nova York o jornal “O Mundo Negro” (The Black World). Suas ideias desafiavam a dominação colonial, despertando consciências e provocando agitações e novas posturas aos indivíduos pretos, os quais passaram a se reconhecer condizentes às perspectivas de que uma diáspora livre só seria possível através de uma África livre.

Ao comandar um sistema de comunicação, tamanha foi a repercussão na divulgação do seu movimento que, de acordo com Rabelo (2013), desagradou as potências coloniais europeias, tendo circulação proibida nas colônias francesas, como na seguinte publicação:

“[...] manchete estampada na primeira página do referido jornal de 28 de fevereiro de 1927, pode-se ler as seguintes frases: “África, a terra prometida para os povos negros do mundo” e “Irão os negros permitir que os brancos tomem a África?”” (RABELO, 2013, p. 503). Mais tarde, a UNIA cresceu e se tornou a maior organização preta de todos os tempos, com mais de cinco milhões de membros ativos no mundo.

Ele então fundou uma companhia de navios chamada The Black Star Line (a Linha da Estrela Preta) em 1919. Esses navios eram usados para transportar cargas e passageiros por todo o mundo preto. Sua organização estabeleceu contato e assinou um contrato com o Presidente Rei da República da Libéria em 1920, com o propósito de realizar trocas comerciais com os Africanos em diáspora e repatriação do povo descendente Africano do oeste que desejava retornar para a África. Esse acordo incluía a locação de um quarto de milhão de acres de terra na Libéria (MACK, 2013, p. 13).

Garvey, com sua postura visionária e tão altamente comprometida com a raça “[...] apontando soluções para seus próprios problemas, mesmo que os tenham sido proporcionados por outros” (SOUZA, 2013, p. 58), mesmo criando reações e acusações de radicalismo e incitação ao ódio racial por parte dos inimigos, é um grande referencial de que com organização, trabalho e consciência racial, o renascimento dos povos pretos no mundo é um caminho passível de se tornar destino. Voltando as palavras de Asante, o ativista:

[...] Era panafricanista. Ele via nitidamente a relação de africanos no continente e na diáspora como variações de um povo, um projeto cultural gigante. O nome completo de sua organização demonstrava seu comprometimento Pan-africano, a Associação Universal para desenvolvimento do Negro e Liga das Comunidades Africanas (...). Garvey era assumidamente partidário de uma doutrina de raça em primeiro lugar, não apenas raça, mas prioritariamente raça. Como Tony Martin mostrou em suas brilhantes obras sobre Garvey, na sua totalidade Garvey era um nacionalista Pan-africano cuja vida inteira foi dedicada a certificar-se de que africanos explorados e oprimidos seriam respeitados e respeitariam a si mesmos. (ASANTE, 2014, p. 22).

Diante do exposto, o pensamento se firma na perspectiva de que o pan-africanismo incita a reconstrução ou retorno à memória cultural do povo preto como uma contranarrativa capaz de desfazer a estrutura de pensamentos e ações que perduraram por séculos e que criaram imaginários e estereótipos negativos sobre esses sujeitos. O sentido de humanidade plena, de amor por si e por seus iguais, as possibilidades de ascensão, auto realização, consciência de quais são os reais interesses para o povo preto, a instituição de um senso de coletividade para progressos nos âmbitos da cultura, da economia, da política, das artes, torna-

se imprescindível no engajamento à luta antirracista e são pautas centrais do movimento pan-africano.

2.2 AFROCENTRICIDADE – UM DIRECIONAMENTO EPISTEMOLÓGICO

Aprofundar os estudos acerca do continente africano e sua relação com a sociedade brasileira se configura como uma possibilidade de reconstituição da memória, partindo da individual para se relacionar com a comunitária e compreender a social, em uma civilização de formação múltipla que distorce ou renega a diversidade do discurso, da cultura, da linguagem, da arte, da estética, quando ela é preta. Elisa Larkin Nascimento reitera que:

A pedra africana, como também a indígena, está faltando no tripé sobre o qual tentamos construir nossa identidade brasileira. Intelectuais negros e índios haverão de garimpar e lapidar essas pedras. Tornando-se protagonistas da produção do conhecimento, os povos discriminados, antes objeto de um conhecimento elaborado a seu respeito por quem se julgava exclusivo dono do saber científico, poderão desenvolver novos referenciais teóricos e empíricos. Ao fazê-lo, estarão injetando cada vez mais vigor e força à academia. (NASCIMENTO, 2009, p. 28).

Os estudos Africana, desse modo, permeiam a reconstrução da identidade dos povos pretos no continente e na diáspora, promovendo o deslocamento do protagonismo das produções epistemológicas e possibilitando redimensionar os campos da pesquisa científica/acadêmica. Assim, manifesta-se como uma abordagem que instiga a agência do sujeito de forma comprometida com o desenvolvimento da raça.

O termo estudos Africana usa a forma plural do latim para indicar dois aspectos de sua polivalência: a múltipla abrangência do campo, que estuda os povos africanos e afrodescendentes em todo o mundo, e sua metodologia multidisciplinar, interdisciplinar e transdisciplinar. Com essa orientação plural, a disciplina explora as histórias, as instituições, os movimentos políticos e culturais, as economias, as culturas, a criatividade e as identidades dos africanos e da diáspora em suas expressões históricas, econômicas, políticas, artísticas, literárias, teóricas e epistemológicas. A pluralidade do conceito se reflete também na acepção da palavra “africano”. No âmbito dos estudos Africana e da Afrocentricidade, o termo “africano” se refere aos afrodescendentes e ao seu legado cultural no continente e na diáspora em qualquer parte do mundo. (NASCIMENTO, 2009, p. 29).

Ao considerar a cultura como base do saber, do conhecimento e dos valores que fundamentam a identidade de um povo, emergem-se possibilidades de produção do

conhecimento como enfrentamento às práticas coloniais e, por conseguinte, racistas e excludentes. Dessa maneira, as epistemologias produzidas a partir das ligações entre as experiências de vida dos povos no continente africano e na sua diáspora revelam-se constituintes de tessituras identitárias potentes e indispensáveis para o desenvolvimento da comunidade preta. No sustentáculo em que se estabelecem os estudos Africana está o paradigma da Afrocentricidade, termo elaborado por Molefi Kefe Asante na década de 80 e desenvolvido academicamente no final do século XX, definido como:

[...] um modo de pensamento e ação no qual a centralidade dos interesses, valores e perspectivas africanos predominam. Em termos teóricos é a colocação do povo africano no centro de qualquer análise de fenômenos africanos. Assim é possível que qualquer um seja mestre na disciplina de encontrar o lugar dos africanos num dado fenômeno. Em termos de ação e comportamento, é a aceitação/observância da ideia de que tudo o que de melhor serve à consciência africana se encontra no cerne do comportamento ético. Finalmente, a Afrocentricidade procura consagrar a ideia de que a negritude em si é um tropo de éticas. Assim, ser negro é estar contra todas as formas de opressão, racismo, classismo, homofobia, patriarcalismo, abuso infantil, pedofilia e dominação racial branca. (ASANTE, 2014, p.3).

As bases afrocêntricas de análise e localização dos fenômenos sugerem uma revolução no enfrentamento às reverberações do racismo e suas práticas sistemáticas e estruturais nas condições de vida dos povos pretos contemporâneos. Se tratam de “um tipo de pensamento, prática e perspectiva que percebe os africanos como sujeitos e agentes dos fenômenos, atuando sobre sua própria imagem cultural e de acordo com seus próprios interesses humanos” (ASANTE, 2009, p. 93). Na construção dos pressupostos afrocêntricos, Asante adverte, no entanto, que o termo africano:

Não se trata de um termo essencialista, ou seja, não é algo que se baseie simplesmente no “sangue” ou nos “genes”. Muito mais do que isso, é um construto do conhecimento. Basicamente, um africano é uma pessoa que participou dos quinhentos anos de resistência à dominação europeia (ASANTE, 2009, p. 102).

O autor sugere, pela afrocentricidade, a criação de uma nova perspectiva civilizacional, por compreender que o processo histórico, consolidado no “fato de que africanos foram transferidos fisicamente da África para as Américas e escravizados, criou um deslocamento intelectual, filosófico e cultural que durou quase 500 anos nas Américas.” (ASANTE, 2016, p.13). Esse deslocamento, no entanto, provocou o desenraizamento cultural e o conseqüente afastamento do sujeito africano nas sociedades ocidentais. Assim:

De fato, uma orientação para a Afrocentricidade começa com as primeiras civilizações do Vale do Nilo, as culturas Núbia e Kemética, e demonstra que um ponto de partida diferente na história, além da Grécia e Roma, trará ao leitor ou estudante uma conclusão diferente sobre o papel dos africanos na história mundial. No Brasil e nos Estados Unidos, milhões de pessoas de herança africana crescem acreditando que a África é uma realidade marginal na civilização humana quando, de fato, África é o continente onde os seres humanos ergueram-se pela primeira vez e onde os seres humanos primeiro nomearam Deus. (ASANTE, 2016, p. 11).

Dessa forma, ao analisar a formação histórica, a condução social no curso dessa história e os atravessamentos advindos desse curso, muitos dos mitos sobre a condição dos pretos nas distintas sociedades podem ser reavaliados e ontologicamente redirecionados. Isso com as finalidades de se ampliar a compreensão das relações entre causa e efeito e angariar espaços mais autônomos de pensamento e ação ao considerar que a “afrocentricidade gira em torno da cooperação, da coletividade, da comunhão, das massas oprimidas, da continuidade cultural, da justiça restaurativa, dos valores e da memória como termos para a exploração e o avanço da comunidade humana” (ASANTE, 2016, p.12). Dessa maneira, a afrocentricidade está intimamente implicada na libertação física e mental dos povos pretos, essencialmente, pela consciência.

Asante propõe os estudos da afrocentricidade em oposição ao racionalismo e ao empirismo eurocêntricos e, de maneira multissensorial, esse olhar baseia-se na história e nas experiências vividas para sugerir a introdução da consciência afrocêntrica como forma de recuperação dos povos e comunidades pretas. Desse modo, ao explorar as manifestações dos valores culturais como potencialidades, se reconhece que existe um Sistema Cultural Africano transcontinental e transgeracional, manifestado em diversidades e nas múltiplas experiências dos africanos e suas vivências. Esta cultura, para Asante, é “basicamente indestrutível, apoiada em história, educação e experiências” (ASANTE, 2014, p.6). O autor pontua ainda:

A menos que esteja fora, deslocado, deseducado, descentrado ou culturalmente alienado, a maioria do povo africano partilha o Sistema Cultural Africano, embora ele tenha sofrido modificações de acordo com noções e histórias específicas. Desta maneira, sabemos que os povos Yorubás, Asante, Wolof, Ewe, Igbo, Mandinka, haitiano, guadalupiano e afro americano possuem valores e crenças derivados de suas próprias histórias particulares que, no entanto, estão em consonância com o Sistema Cultural Africano. Todo sistema cultural é suscetível ao ambiente; o nosso não é diferente, mas é o melhor para nós porque resulta de nossas próprias experiências históricas, ao mesmo tempo que se mantém fiel em sua melhor forma ao Sistema Cultural Africano (ASANTE, 2014, p. 6).

Embora o termo oposição seja utilizado para apresentar estruturas de construção científica diferentes, o afrocêntrico Reiland Rabaka apresenta uma perspectiva relevante de se atentar para a compreensão inequívoca da afrocentricidade. Apesar de sustentar que o paradigma “não é uma ideologia biologicamente enviesada ou determinada, mas uma perspectiva teórica que evita a *clausura epistêmica* de uma posição ideológica em favor da *abertura epistêmica* de um arcabouço filosófico genuíno” (RABAKA, 2009, p. 136), ele proclama que “os afrocêntricos não se opõem ao pensamento e à cultura europeus, mas questionam a imposição deles como superiores e obrigatoriamente universais” (RABAKA, 2009, p. 137), ideia que o próprio Asante corrobora:

A política tornou-se uma forma de garantir um lugar do qual se manter, desimpedido pelas intervenções de ideias decadentes que perderam o propósito ao chegar a escravizar e despojar outras pessoas. Isto não é dizer que toda a Europa é má e toda a África é boa. Mesmo pensar ou colocar a questão dessa maneira é perder o ponto da Afrocentricidade. No entanto, a promoção da cultura europeia como normativa e universal é totalmente inaceitável e nunca mais será imposta aos africanos e outros povos como a única forma de examinar a vida e as experiências. (ASANTE, 2016, p. 15).

A perspectiva afrocêntrica contraria a hegemonia do pensamento ocidental ao se comprometer com a centralidade da narrativa africana em duas vertentes: a acadêmica e a filosófica, a última por meio de uma dimensão espiritual ancestral, considerada elo entre todos os povos africanos no mundo, mesmo em diáspora, quando declara que “respondemos aos mesmos ritmos do universo, às mesmas sensibilidades cosmológicas, à mesma realidade histórica geral como descendentes de africanos”. (ASANTE, 2014, p. 6). Nesse sentido, suas premissas conclamam a uma “conscientização política de um povo que existia à margem da educação, da arte, da ciência, da economia, da comunicação e da tecnologia tal como definidos pelos eurocêntricos”. (ASANTE, 2009, p. 94).

Ao apontar o aspecto definidor das ciências pelos eurocêntricos, o autor, além de não legitimar estas *práxis* e compreensão como únicas possíveis, também desafia o monopólio do pensamento universalizante ocidental, ao considerar a diversidade e multiplicidade de experiências, saberes, práticas e procedimentos das diversas culturas com seus sistemas de valores e conhecimentos ao redor do mundo. O ajuizamento concebido pelo seu pensamento é deferido pela afrocentricidade, quando esta:

[...] verifica que, em grande parte, o Ocidente postula como conhecimento um conjunto de crenças que sofrem distorções oriundas do etnocentrismo ocidental. O pensamento afrocêntrico investiga e propõe novas formas de articular o estudo, a pesquisa e o conhecimento neste campo. Um primeiro e básico postulado da afrocentricidade é a pluralidade. Ela não se arroga, como fez o eurocentrismo, à condição de forma exclusiva de pensar, imposta de forma obrigatória sobre todas as experiências e *epistemes*. (NASCIMENTO, 2009, p. 30).

Quando proclama os conflitos e discrepâncias entre forma e conteúdo dos pensamentos ocidental e afrocêntrico, Asante desperta atenção para princípios que orientam as relações entre berços civilizatórios que se situam como opressores ou libertários. O etnocentrismo ocidental, com a ciência e cultura, foi uma das grandes forças no avanço do seu imperialismo e exploração de territórios, arrefecendo e homogeneizando as identidades dos povos colonizados. Rabaka é categórico ao criticar a ciência ocidental e contribui com o pensamento de Asante, ao enfatizar que:

Na visão imperial do Ocidente, a ciência é uma ferramenta para dominar e manipular os seres humanos e a natureza. Pela estrutura conceitual afrocêntrica, seguindo Imhotep, o antigo egípcio reverenciado por suas contribuições às ciências médica e mecânica, a ciência deve ser empregada para melhorar a qualidade de vida, ajudar e curar; enfim, libertar. (RABAKA, 2009, p. 135).

A afrocentricidade nutre a concepção da pluralidade de experiências ao mesmo tempo em que reitera o princípio de que a conscientização política emerge como orientação de se localizar o sujeito africano e, com isso, eximi-lo de viver à margem da experiência eurocêntrica, reorientando os pretos à autodeterminação essencial para a consolidação de sua identidade e compreensão dos fenômenos que permeiam suas existências. Assim, “se bem sucedido o processo de recentralizar esse povo criaria uma nova realidade e abriria um novo capítulo na libertação da mente dos africanos” (ASANTE, 2009, p. 94). Ana Mazama é contundente ao analisar a construção subjetiva do processo exploratório e dialoga com Asante, quando anuncia que:

A supremacia branca também pode ser um processo mental, mediante a ocupação do espaço psicológico e intelectual dos que devem ser submetidos, levando ao que Wade Nobles denominou, de forma certa, “encarceramento mental”. A tomada o espaço mental africano ocorre por meio do disfarce de idéias, teorias e conceitos europeus como universais, normais e naturais. Todos são “étnicos”, menos os europeus. (MAZAMA, 2009, p. 112).

É pertinente analisar, a partir das palavras de Asante e Manzana que, para que a libertação econômica e cultural dos povos pretos se torne viável no plano político-social, é necessário que ela se manifeste como possível no plano mental, “deferindo um golpe na falta de consciência – não a falta de consciência apenas na opressão que sofremos, mas também das vitórias possíveis” (ASANTE, 2009, p. 94). A consciência, como base do senso da afrocentricidade, tem o propósito de “criar espaços para seres humanos conscientes que, estando centrados, se comprometem com o equilíbrio mental” (ASANTE, 2009, p. 94).

Positivar as experiências, realocar no tempo, no espaço e nos fenômenos e enraizar na cultura e na ancestralidade são postulados afrocêntricos que apelam para a consciência que conduz à agência que, conceitualmente, é “a capacidade de dispor de recursos psicológicos e culturais necessários para o avanço da liberdade humana” (ASANTE, 2009, p. 95), sendo o sujeito inserido como ator e protagonista em seu próprio mundo, em termos econômicos, culturais, políticos e sociais. A afrocentricidade é, por assim se colocar, um chamado à autonomia dos povos negros africanos. Asante colabora com a compreensão de agência, ao exemplificar a história de Robert Livingstone:

Tome-se, por exemplo, o relato de Robert Livingstone sobre a África, em que toda a história de uma região daquele continente se transforma naquilo que aconteceu a um homem branco em meio a centenas de milhares de africanos. Não há agência em nenhuma das personagens africanas? Será que a historiografia da África central deveria ser a do relato de Livingstone? Não haveria outras formas de abordar um tópico como este? (...) Os africanos, portanto, deve ser consciente, estar atento a tudo e procurar escapar à anomia da exclusão. (ASANTE, 2009, p. 95).

Exposta a conjectura ideológica da afrocentricidade, vale salientar que, enquanto abordagem epistemológica acadêmica, ela se sustenta em projetos com características que devem incluir: 1) *interesse pela localização psicológica*, quando se refere ao lugar psicológico, cultura, histórico ou individual ocupado por uma pessoa em dado momento da história; 2) *compromisso com a descoberta do lugar do africano como sujeito*, particularmente válido nos casos em que os assuntos significativos – ou seja, os temas tópicos e as preocupações – referem-se às suas ideias e às atividades; 3) *defesa dos elementos culturais africanos*, que devem se constituir como parte do projeto humano; 4) *compromisso com o refinamento léxico*, engajado no processo de desvelar e corrigir as distorções decorrentes do léxico convencional da história africana; 5) *compromisso com uma nova narrativa da história da África*, compreendendo o lugar de inferioridade que os eurocêntricos

sempre a colocaram, por meio de uma deliberada falsificação do registro histórico (ASANTE, 2009, p. 96-99).

Ana Mazama contribui significativamente com a compreensão da afrocentricidade enquanto paradigma, ao discorrer sobre os seus aspectos e ressaltar que, além do cognitivo e estrutural, comuns aos distintos pensamentos científicos, ao afrocêntrico deve-se acrescentar um terceiro, o qual é fundamental na sua constituição: o aspecto funcional, que deve ativar a consciência africana para ter alguma utilidade. Assim, a autora complementa:

Este requisito de “ativação da consciência” é bastante compatível com uma antiga tradição africana existente no Kemet, pela qual os sacerdotes abriam a boca das estátuas dos deuses a fim de insuflar-lhes vida e consciência, permitindo-lhes servir ao povo que os servia. Tal como as estátuas continuariam sendo pedaços de pedras inanimados, sem esse ato espiritual, qualquer conjunto de ideias e práticas que seja incapaz de nos mover permanece amplamente irrelevante para nossa vida e indigno de estudo sem o tipo certo de energia. (MAZAMA, 2009, p. 116).

Com efeito, presume-se que a afrocentricidade designa uma perspectiva de interseção entre teoria e prática, a fim de se alinhar as diversas experiências dos africanos do continente e da diáspora, direcionando-os à autodeterminação imprescindível na busca da autonomia. Dessa forma, sugere-se o fortalecimento das individualidades em prol do coletivo como base para a experiência social dos africanos na contemporaneidade. Mazama ainda nos apresenta outras dimensões da afrocentricidade, a saber:

Ao colocar os valores e ideias da África no centro da vida africana, a afrocentricidade esposa a cosmologia, a estética, a axiologia e a epistemologia que caracterizam a cultura africana. Karenga (2003) identifica como centrais entre as características culturais africanas as seguintes orientações compartilhadas: 1) centralidade da comunidade; 2) respeito à tradição; 3) alto nível de espiritualidade e envolvimento ético; 4) harmonia com a natureza; 5) natureza social da identidade individual; 6) veneração aos ancestrais; 7) unidade do ser. (MAZAMA, 2009, p. 117).

Quando discorre sobre tais características, a autora orienta para a construção de um projeto afrocentrado com princípios revolucionários a partir de uma ética focada na integralidade do ser e na comunhão coletiva, capazes de promover um senso restaurador aos povos africanos. Essa desconexão com as matrizes sectárias e ideologicamente constituídas como instrumento de controle, denota o sentido de espiritualidade como ato político de resistência, partindo do plano subjetivo à materialização cotidiana de ações transformadoras e trazendo essencialidade para representação daquilo que é sublime.

2.3 O MULHERISMO AFRIKANA E A RECENTRALIZAÇÃO SOCIAL DA MULHER PRETA

O processo de re-ontologização e enraizamento da raça perpassa por questões nas mais distintas esferas. O estudo e interpretação da história e dos seus aspectos, com vistas ao renascimento da comunidade africana no mundo, permitiu conduzir os estudiosos pan-africanistas afrocêntricos a um entendimento sobre a centralidade da mulher nas sociedades africanas e na sua diáspora contemporânea, “oferecendo um repertório e capital histórico às irmãs, ao passo que desvela a densa participação das mulheres africanas para os irmãos que ainda operam a partir dos nocivos e embranquecidos paradigmas impostos pela colonização mental e material do homem branco” (ODÛDUWÀ, 2019, p. 27).

A colonização branco-ocidental provocou expressivas rupturas que afetaram consideravelmente os modos de ser e os valores dos povos africanos, visto que eram conflitantes aos valores produzidos pela cultura nômade patriarcal. A pesquisadora Nah Dove se ancora na Teoria dos Berços, do historiador senegalês Cheik Anta Diop, para discorrer sobre tais conflitos de interesses culturais. A autora, ao se referir ao estudioso, afirma que:

[...] Ele argumenta que dois berços distintos de civilização – o berço sul é a África, e o berço do norte é a Europa, criaram os modos de estruturas sociais quase antitéticas entre si. África, onde a humanidade se iniciou, produziu sociedades matriarcais. Com o tempo, a migração dos povos para o clima do norte produziu sociedades patriarcais centradas no sexo masculino. Diop desafia teorias europeias evolucionistas que afirmam que o matriarcado é um estágio inferior no desenvolvimento humano e na organização social. Muito simplesmente, ele atribui matriarcado para um estilo de vida agrária em um clima de abundância e patriarcado às tradições nômades decorrentes de ambientes agressivos. O conceito de matriarcado destaca o aspecto da complementaridade na relação feminino-masculino ou a natureza do feminino e masculino em todas as formas de vida, que é entendida como não hierárquica. Tanto a mulher e o homem trabalham juntos em todas as áreas de organização social. A mulher é reverenciada em seu papel como a mãe, quem é a portadora da vida, a condutora para a regeneração espiritual dos antepassados, a portadora da cultura, e o centro da organização social. (DOVE, 1998, p. 7).

Desse modo, as indagações de Diop o levaram a captar as características de formação das sociedades modernas como remanescentes de dois berços civilizatórios distintos, um de base patriarcal e outro de base matriarcal. Por conseguinte, considerando evidenciar as características e valores ancestrais das comunidades pretas, de forma que se estabeleçam as

conexões entre passado e presente como caminhos para se vislumbrar o seu futuro na sociedade moderna.

Nos melhores períodos, cidades gregas tais como Atenas eram governadas por aventureiros, comerciantes ambiciosos que ganharam o controle através de intriga. Alexandre era um estrangeiro da Macedônia. A ausência de rainhas na história Grega, Romana, ou Persa, pode ser notada; O Império Bizantino deve ser considerado como um complexo separado. Em contraste, durante essas épocas remotas, rainhas eram freqüentes na África Preta. Quando o mundo Indo-Europeu adquiriu força militar suficiente para conquistar os antigos países que o tinham civilizado, eles se depararam com a feroz resistência inflexível de uma rainha cuja luta determinada simbolizava o orgulho nacional de um povo que, até então, havia comandado outros. Esta foi a rainha Candace, do Sudão Meroítico. (DIOP, 1974, p. 295).

As características matriarcais, descortinadas através das investigações de Diop, foram comuns às diversas sociedades africanas, nas quais mulheres desempenhavam papéis políticos e sociais. Havia a presença feminina, reconhecidamente, à frente de reinados como na Etiópia, segundo o autor, esse foi o primeiro país, depois do Egito, a ser governado por uma rainha, a rainha de Sabá, contemporânea de Salomão, aproximadamente no ano mil; também na Etiópia, existiu a rainha Candace, contemporânea de César Augusto; o Egito, cuja manifestação do matriarcado foi a maior e mais duradoura dentre todos os países africanos, datada, anteriormente, a 4241 anos antes da nossa era e expressa por fundamentos que perpassam pela matrilinearidade e dotes sendo pagos pelo homem à mulher; Gana, cuja filiação era matrilinear no que se referia à sucessão do trono; o Império Mali com os Malinké, onde se nomeavam segundo o tio materno e não segundo seu pai.

Joel Augusto Rogers (2020) colabora com a investigação ao apontar características da mulher Etíope, como o fato desta gozar de um alto grau de independência, o que é considerado por ele maior do que qualquer mulher de outra terra. O autor também enfatiza as possibilidades, dentre quatro tipos de casamento que ela poderia escolher e o fato dessa mulher poder levar o marido a tribunal por insultá-la, multá-lo e embolsar a multa, assim como seu destemor para os assuntos de guerra.

Ela vai com o marido para a guerra, e muitas vezes se torna sua vingadora, caso ele caia. Geralmente ela é mais feroz na batalha do que o homem. Os europeus às vezes se matam, em vez de cair nas mãos da mulher africana. A rainha Taitu, esposa de Menelik, era uma guerreira famosa. Ela liderou suas próprias tropas para a batalha contra os italianos em Adowa, e estimulou os homens por sua conduta valente. (ROGERS, 2020, p. 49).

Mesmo constituindo-se com as mais distintas particularidades, as realidades sociais africanas apresentam características semelhantes e uniformidade nas práticas culturais que são intergeracionais e interterritoriais. Esse fenômeno é denominado por Diop como unidade cultural que, nesse caso, liga os povos da África pela preponderância do caráter matriarcal, capaz de reconstruir o senso de identidade na contemporaneidade.

O conceito de unidade cultural é o alicerce do movimento acadêmico mais recente no desenvolvimento do pensamento Africano-Centrado e/ou Afrocêntrico que recupera e reconstrói uma visão de mundo Africana como central para a reforma de valores e crenças africanas e a restauração da África e seu povo (Shujaa, 1996). (...) É importante ressaltar que a unidade cultural destaca a transmissão intergeracional de valores e crenças que ocorrem, apesar e independentemente de uma consciência acadêmica de Africanidade. (DOVE, 1998, p. 12).

A essa noção de unidade cultural, pode-se inferir que as múltiplas experiências das mulheres pretas, nos mais diferentes territórios, coadunam-se com a compreensão da dinâmica dessas mulheres como propulsoras na luta contra as opressões de raça quando atuam nos âmbitos familiares e comunitários. Assim, “na diáspora africana (senzalas, quilombos, candomblés, periferias, cortiços, favelas, etc.) as mulheres africanas deram continuidade aos atos de liderança, obstinação, astúcia bravura e resistência em prol da vida comunitária e familiar (comunidade/ancestralidade e família/descendência”. (ODÛDUWÀ, 2019, p. 29). Dessa forma, a integralidade da família, da comunidade, do povo são pontos focais nas batalhas e enfrentamentos cotidianos contra as reverberações do período colonial escravocrata racista.

Para Odùduwà (2019, p. 29-30):

Dentro da longa revolução preta mundial e sua busca pelo renascimento africano, todas as pessoas pretas que são partidárias da retomada dos valores culturais ancestrais e do modo de vida africano, precisam cultivar e difundir a memória de mulheres com envergadura de Merite Ptá, mulher africana que foi a mais antiga cientista e médica de Kemet, há mais de 4700 anos; Hatshepsut, mulher africana que foi faraó de Kemet, há mais de 3500 anos; Nefertiti, mulher africana que foi mais poderosa e respeitada do que o faraó e marido Akhenaton; Nzinga Mbande, mulher africana que liderou com valentia e inteligência o seu povo contra a penetração portuguesa em seu reino, no século XVII; Aqualtune e Dandara, guerrilheiras e lideranças políticas do Quilombo dos Palmares; Luiza Mahin, guerreira africana que participou ativamente do Levante dos Malês, ocorrido na cidade de Salvador em 1835; Nandi, a poderosa rainha do povo zulu; Yaa Asantewa, mulher africana e rainha ashante que liderou uma poderosa guerra contra o império britânico; Rainha Nanny, mulher africana e símbolo do matriarcado

ancestral, que liderou os africanos na Jamaica para construção de um poderoso quilombo no século XVIII; Tereza do Quariterê, mulher africana e líder de um rico e famoso quilombo que floresceu no final do século XVIII, na região de Mato Grosso; Zeferina, mulher africana e líder do Quilombo do Urubu, conhecida por ser uma destemida guerreira e por manusear de forma impecável o arco e flecha; Sojourner Truth e Harriet Tubman, mulheres africanas e abolicionistas que abalaram e revolucionaram os EUA durante a escravidão; das sacerdotisas que propiciaram a resistência e permanência da religiosidade de matriz africana no Brasil, por exemplo, Iyá Nassô, Mãe Aninha, Tia Ciata, Mãe Senhora, etc.; Amy Jacques Garvey, a primeira-dama da organização/quilombo UNIA e principal divulgadora das filosofias e pensamentos de Marcus Garvey; Winnie Mandela, mulher africana, que foi uma ativista radical na luta contra o apartheid; etc. (ODÛDUWÀ, 2019, p. 29-30).

Sendo assim, enfatizar de modo epistemológico o papel dessas mulheres como organizadoras do seu povo e mantenedoras de sua cultura, significa recentralizar o sentido de um povo alicerçado em princípios matriarcais, com participação equitativa entre homens e mulheres nas tomadas de decisões comuns às suas constituições sociais. A essa premissa, a pesquisa de Diop destaca o bicameralismo determinado pelo gênero, denotativo à África Negra, como uma estrutura democrática que permitia um sistema organizacional constituído por homens e mulheres.

Um estudo do nosso passado pode dar-nos uma lição de governo. Graças ao sistema matriarcal, nossos antepassados, antes de qualquer influência estrangeira, deram à mulher um lugar de escolha. Viam não como objeto sexual, mas como mãe. Isto tem sido verdade desde o Egito dos Faraós até os dias atuais. As mulheres participavam na gestão dos assuntos públicos no âmbito de uma assembleia feminina, sentadas separadamente, mas com as mesmas prerrogativas que a assembleia masculina. Estes fatos permaneceram inalterados até a conquista colonial, especialmente em estados não-islâmicos como os iorubás e os daomeanos. Acredita-se que a resistência militar de Behanzin ao exército francês sob o comando do coronel Dodds resultou da decisão da assembleia feminina do reino, encontrando-se à noite depois que os homens se encontravam durante o dia revertendo-os e ordenando a mobilização e a guerra – depois disso, o homem ratificou a decisão. (DIOP, 2019, p. 14)

Esse sistema de estruturação política e ancestral pode ser percebido nas múltiplas experiências dos movimentos pela libertação dos povos pretos na diáspora africana. Todavia, identificar a acentuada participação das mulheres implicadas na luta racial não significa que, no decorrer do curso histórico e expressiva expansão do sistema patriarcal, elas não tenham sido impelidas a empenhar-se também pela igualdade política e de gênero no âmbito das organizações e partidos. O Partido Panteras Negras, comprometido com ideais de nacionalismo negro e igualdade de direitos civis aos pretos nos Estados Unidos, mantinha

uma relação de complementaridade entre homens e mulheres, mas às custas de alguns entraves e de posturas vigorosas por parte delas na luta contra o machismo.

Em setembro de 1969, o *Jornal Movement* publicou uma entrevista em grupo com mulheres que integravam a organização, revelando a postura delas frente às subjugações sexistas dos seus companheiros de partido. De acordo com a publicação, as mulheres do *Panteras Negras* não aceitaram a subordinação de papéis, tidas simplesmente como naturais divisões do trabalho. A estas, eram delegadas as funções de menor responsabilidade, ao passo que alguns dos homens não gostavam de relacionar-se com aquelas que estavam em posições de liderança.

Eu acho que é importante que, no contexto dessa luta, os homens negros entendam que sua masculinidade não depende de manter suas mulheres negras subordinadas a eles, porque é isso que a ideologia burguesa está tentando colocar no homem negro e isso é parte importante da opressão das mulheres negras. As mulheres negras, como geralmente parte das pessoas pobres dos EUA, a classe trabalhadora, são mais oprimidas, como são negras, são super-oprimidas e, como mulheres, são sexualmente oprimidas pelos homens em geral e também pelos homens negros. Portanto, neste contexto, vemos que as mulheres negras são especialmente oprimidas neste país e é muito importante que as mulheres negras e os homens negros entendam que a masculinidade do homem negro não depende da subordinação das mulheres negras, mas sim que sua masculinidade é, de fato, dependente de sua própria força e da força que ele também obtém de um relacionamento revolucionário.³

O entendimento desse discurso conduziu a atitudes lúcidas dentro do partido e condutas práticas de reivindicação de igualdade entre os gêneros, com a concepção de que o chamado chauvinismo masculino deveria ser resolvido dentro das forças revolucionárias. Para essas mulheres, a libertação passava pela consciência de que uma revolução bem sucedida dependia da unificação de esforços de homens e mulheres e que não poderiam se dividir com base no gênero, conclamando as mulheres a se comportarem como revolucionárias e não como subordinadas ou submissas.

A entrevista também apresenta o posicionamento crítico das mulheres *Panteras* aos movimentos isolados femininos, enfatizando que as contradições entre homens e mulheres não são as maiores em uma sociedade capitalista e que, para o povo preto, enfatizá-las como principais cria antagonismos entre os gêneros quando, na realidade, ambos têm um inimigo em comum, o que é reafirmando nas palavras delas: “[...] não é uma luta de mulheres ou de

³ Publicado pela Medu Neter Livros, 2020 com o título: *Mulheres Negras no Black Panther Party*

homens, não é uma atração para um homem ou uma mulher, mas estamos aqui pela libertação de pessoas oprimidas.”⁴

Essa atitude revela um modo de conduta intrínseco em mulheres pretas comprometidas com as lutas pela libertação do seu povo, revelando a sua prioridade em solucionar as problemáticas concernentes à raça, como pode-se perceber ainda no pensamento da líder quilombola Lora do Quilombo (2019):

*“Eu sou Lora do Quilombo, liderança do quilombo, presidente da associação. Moro aqui há 38 anos, é o que tenho de idade. Estou aqui lutando pela melhoria da vida do nosso povo, para dar continuidade ao trabalho feito pelos meus antepassados. Todo mundo sabe o que significa ser um quilombola, essa comunidade de negros que lutam pela liberdade e para que eles [os ancestrais] fiquem felizes por estarmos realizando um trabalho com resultado. Sou divorciada, não pretendo mais casar. Uma liderança não se domina. Às vezes estou em casa e tenho que sair para resolver coisas. Não dá pra ter que dar satisfação a marido o tempo todo. Quando eu era casada, sempre surgiam as coisas do movimento, e eu tinha que ir, o marido perguntava: você vai? E eu dizia: já estou indo! Foi dessa forma que me liberei do casamento. Eu casei com a minha comunidade, esse é o meu foco.”*⁵

Tais perspectivas, produzidas ao longo do decorrer histórico e das diferentes experiências de mulheres pretas, são postas em análise a partir do que é postulado pelo Mulherismo Afrikana, paradigma de base referencial afrocêntrica e cunhado em 1987 pela afroamericana Cleonora Hudson, que reconstitui o espírito do que significa ser uma mulher preta, com a premissa de que “é limitado a mulheres afrikanas e de descendência afrikana no mundo, possuindo o principal objetivo de ser maleável e adaptável para estas mulheres, por meio de suas próprias experiências” (SOUZA, 2019. p.5).

No entanto, por mais que o Mulherismo Afrikana, seja adaptável ele possui uma estrutura teórica e metodológica formado por 18 normas orientadoras que precisam estar em comunhão para que de fato mulheres Afrikanas possam se auto nomear, e definir-se como Mulheristas Afrikanas. Sendo eles: a automeleação, autodefinição, centralidade familiar, união com os homens na luta, flexibilidade de papéis, irmandade genuína, força, compatibilidade masculina, respeito, reconhecimento, totalidade, autenticidade, espiritualidade, respeito pelo mais velho, adaptável, ambiciosa, maternal e nutridora/cuidadora (SOUZA, 2019, p. 5).

⁴ Publicado pela Medu Neter Livros, 2020 com o título: Mulheres Negras no Black Panther Party

⁵Relato feito na ocasião da Roda de Diálogo “O empoderamento das irmãs e irmãos quilombolas”, realizado em 24/05/2019, no Quilombo do Dandá, sob condução de Ana Paula Maura.

O Mulherismo Afrikana, como as demais proposições da afrocentricidade, posiciona como central a mulher preta e seus fenômenos como fonte de investigação e interpretação dos fatos, todavia, compreende a luta racial como prioritária ao fortalecimento do povo contra as opressões impostas pelo sistema supremacista branco. O paradigma defende que, mesmo reconhecendo a luta contra a discriminação sexual das mulheres, não elimina os homens afrikanas como aliados na luta pela libertação e pela família, uma vez que “enquanto mulheres de todas as orientações étnicas compartilham a infeliz semelhança da subjugação feminina, é ingênuo, para não dizer o mínimo, sugerir que esse tipo de opressão fosse a preocupação principal de todas as mulheres, particularmente as de cor”. (WEEMS, 2019, p. 13).

Teorias pertencentes à natureza particularizada das experiências das mulheres africanas têm sido largamente insuficientes. Os relacionados com a tradição feminista, tanto branca quanto negra, criticavam as condições sociais das mulheres no seio das sociedades europeizadas e buscavam soluções dentro de paradigmas europeus. Fugindo deste padrão, a teoria Womanist Africana (de 1993) de Hudson-Weems analisa criticamente as limitações da teoria feminista e ajuda a explicar, de forma abrangente, as idéias e ativismo de algumas mulheres africanas que contribuíram para a teoria womanist (mulherista) de diferentes perspectivas ideológicas. Desta forma, ela começa a construção de um paradigma Afrocêntrico que possa abranger o ativismo de todas as mulheres africanas, reconhecidas ou ignoradas, que lutaram para libertar os povos africanos em uma escala global. (DOVE, 1998, p. 4).

Ao apontar os aspectos limitadores das teorias feministas para as múltiplas experiências e historicidade das mulheres pretas, Dove acentua as dissidências entre os berços civilizatórios e os conflitos culturais que são amplamente debatidos para se assegurar as leituras representativas às realidades dos povos africanos, em especial, à realidade das mulheres. Do mesmo modo, a adoção da agenda feminista corrobora o sentido de deslocamento ontológico e fortalecimento do poderio epistemológico branco-ocidental. Cleonora Hudson é cabal quando enuncia:

Muitos negros adotaram a estrutura teórica do “feminismo” e tentam com que ele se encaixe em suas circunstâncias particulares. Ao invés de criar seus próprios paradigmas, se re-nomearem, e definirem a si mesmas, algumas Mulheres Afrikanas e especialmente estudiosas, foram persuadidas pelas feministas brancas e adotaram ou se adaptaram ao conceito e a terminologia do feminismo. O real benefício entre a fusão entre o Feminismo Negro e o Feminismo branco vai para as feministas brancas que podem aumentar a sua base de poder por expandir o seu alcance com o conveniente consenso de comunhão que o sexismo é a sua preocupação primária. Elas fazem uma análise de gênero com o objetivo de igualar o racismo ao sexismo.

Politicamente e ideologicamente para a mulher Afrikana, é uma adaptação equivocada e simplista. (WEEMS, 2019, p.11).

Esse deslocamento de fundamentações acerca da mulher preta, tendo a base eurocêntrica como referência ideológica e epistemológica, contribui com o agravamento do processo de não identidade pela negação da existência de uma matriz cultural dos povos africanos. Além disso, leva ao distanciamento dos valores ancestrais e sua subjugação enquanto povo, cultura, linguagem, sistemas políticos, estéticos, entre outros, sendo “crucial que as Mulheres Afrikanas estejam engajadas na auto nomeação e na auto definição, para que não caiam na armadilha do aperfeiçoamento de uma ideologia crítica como risco de renunciar ao seu sentido de identidade” (WEEMS, 2019). Diante disso, a feminista branca, Bettina Aptheker, concebe a seguinte reflexão:

Quando colocamos as mulheres no centro do nosso pensamento, estamos tratando de criar uma matriz histórica e cultural da qual as mulheres possam reivindicar autonomia e independência sobre suas próprias vidas. Para as mulheres de cor, tal autonomia não pode ser alcançada em condições de opressão racial e genocídio cultural. Resumidamente “feminista”, no sentido moderno, significa o empoderamento das mulheres. Para as mulheres de cor, tal igualdade, tal empoderamento, não pode ocorrer a menos que as comunidades em que vivem possam estabelecer com sucesso sua própria integridade racial e cultural. (APTHEKER apud WEEMS, 2019, p. 12).

As circunstâncias da relevância do Mulherismo Afrikana se dão pela vivência dessas mulheres, seus contextos e campos de atuação que colocam a integralidade da sua família, da sua comunidade e do seu povo como pontos focais nas lutas e enfrentamentos cotidianos contra as reverberações do período colonial escravocrata racista. Conforme Souza (2019, p. 6):

O Mulherismo Afrikana é centrado na família, e essa centralidade se dá partindo do pressuposto que o genocídio da população preta é dado inicialmente pela destruição da família, e não precisamos ir muito longe para entendermos o que temos como construção de família. Mas o primeiro contato com este paradigma causa estranhamento, tendo em vista que outras teorias eurocêntricas estão focadas na questão de gênero. O Mulherismo Afrikana, visa a recuperação da raça como um todo. (SOUZA, 2019, p. 6).

A atuação com enfoque maior na reestruturação de raça se dá pela compreensão de que o racismo se engendra em opressões sobre toda a comunidade preta e não somente sobre as mulheres, contrapondo-se à noção de empoderamento feminino “porque o empoderamento feminino, o próprio alicerce sobre o qual repousa a agenda feminista/feminista negra, é a

prioridade número um, em vez do empoderamento racial, nossa maior preocupação desde a migração involuntária da África” (WEEMS, 2019, p. 17).

Weems conceitua o Mulherismo Afrikana a partir do discurso da abolicionista afroamericana Sojourner Truth, que questiona “Eu não sou uma mulher?”. Sojourner participava da Convenção de Mulheres em Ohio, nos Estados Unidos, quando foi ridicularizada em seu discurso, negada em sua humanidade e ignorada como uma mulher, devido a cor da sua pele. Assim, com suas palavras, a ativista desafiou a universalização da retórica de igualdade entre as mulheres, deslocando a questão da mulher preta da perspectiva de gênero e acentuando a compreensão sobre o abismo que se produz entre as mulheres do ponto de vista racial. A autora pondera que, mesmo colocando a raça como fator de diferenciação entre as mulheres,

[...] muitas feministas brancas ironicamente usaram a citação de Sojourner para justificar e rotular essa lutadora da liberdade como uma feminista ou “pro-feminismo”. Muitas vezes por conveniência elas incluíam a experiência Afrikana de Sojourner como uma dramatização feminina da opressão. Ironicamente, Sojourner não estava adotando o Movimento dos Direitos da Mulher; ao invés disso ela estava atacando a agenda de Movimento dos Direitos da Mulher que a excluiu. Em vez de estabelecer um alinhamento feminista, ela estava envolvida na auto-realização, forçando em particular as mulheres brancas a reconhecer ela e outras Mulheres Afrikanas como mulheres, e como uma parte definitiva e legítima da sociedade em geral (WEEMS, 2019, p. 10).

Com isso destaca a experiência única das mulheres pretas e identifica que no movimento feminista, assim como nas relações sociais, as práticas eram diferenciadas, privilegiando as mulheres brancas em detrimento das pretas. Assim, o mulherismo afrikana é um movimento que prima por amplificar as percepções e evidenciar a participação e o papel das mulheres afrikanas na luta, porém identificando que a subjugação feminina não se trata da questão mais crítica que elas enfrentam na luta pela paridade e, sim, a subjugação de raça.

Procustianos rotularam erroneamente ativistas Afrikanas, como Sojourner Truth e outras Mulheres Afrikanas proeminentes que lutaram pela liberdade, como Harriet Tubman e Ida B. Wells, simplesmente porque eram mulheres. De fato, as principais preocupações dessas mulheres não eram de natureza feminista, mas sim um compromisso com a centralidade da luta pela liberdade afro-americana. Sua principal preocupação era a situação de ameaça à vida de todos os Afrikanas, homens e mulheres, nas mãos de um sistema racista. Colocá-las em um modo feminista, eliminando o seu interesse maior, é uma abominação e um insulto direto ao seu nível de luta. (WEEMS, 2019, p. 10).

Nesse sentido, o Mulherismo Afrikana sugere ainda que não se deve adotar uma agenda de base branca se esta não condiz com a realidade das mulheres negras e não foi pensada levando em consideração as questões relacionadas a essas mulheres, visto que “a raça branca tem um problema de mulher porque as mulheres eram oprimidas. Os negros têm um problema de homem e mulher, porque os homens negros são tão oprimidos quanto suas mulheres” (WEEMS, 2019, p. 17).

O Mulherismo Afrikana tensiona ainda mais a referida agenda feminista quando considera que suas pautas não contestam o sistema vigente e nem buscam subvertê-lo de modo pragmático. Quando reivindicam o direito de fazer parte desse sistema ao ocupar os espaços de poder, espaços reconhecidamente hierárquicos, excludentes, autoritários, violentos e concebidos pelo patriarcado, a pauta feminista busca uma equiparação da mulher branca ao homem branco, “como uma espécie do patriarcado branco invertido, com a feminista branca agora no comando e no topo. A corrente principal do feminismo é a cooptação das mulheres dentro dos valores convencionais do patriarcado.” (WEEMS, 2019, p. 12); isso na medida em que o Mulherismo Afrikana busca reestruturação de mulheres e homens negros, mundialmente oprimidos pelo poder de ordem branco-patriarcal, ainda que com demandas diferentes.

Nesse contexto, Weens ainda enfatiza que:

Claramente a mulher Afrikana não tinha, e nem tem agora nenhuma reivindicação exclusiva sobre a luta de direitos igual à parte da sua contraparte masculina. Homens e mulheres Afrikanas são e devem ser aliados lutando desde os tempos da escravidão por direitos sociais, econômicos e políticos iguais aos de outros seres humanos no mundo. (WEEMS, 2019, p. 14).

A partir dessa perspectiva, pode-se inferir que a mulher branca se beneficia da estrutura de poder do patriarcado e dos privilégios advindos dele, muito mais do que o homem negro que não dispõe de poder social e econômico suficientes para ser um opressor nesses termos. Homens negros são maioria nos presídios, nos manicômios, nas ruas e no tráfico de drogas; as mulheres brancas são esposas, filhas e irmãs dos detentores do poder, enquanto a história condicionou as pretas a se sobrecarregarem como principal suporte da família, ao passo que os homens negros:

[...] enfrentavam um violento processo de perseguição e marginalização, em que muitos não possuíam nem ao menos o antigo trabalho como escravizado. Descartados como bagaços de cana, muitos daqueles irmãos não possuíam

estudo, qualificação, emprego, dinheiro, casa, dignidade, respeito, amor, perspectiva, oportunidade, etc. Naquela época, restaram-lhe a cachaça, sarjeta, cortiço, violência policial, criminalidade, sentimento de rejeição, desprezo e ideia de ascensão por meio da miscigenação. (ODÛDUWÀ, 2019, p. 31-32).

A agência das mulheres pretas no processo de autodeterminação, precedido da consciência de sua realidade e compreensão do percurso histórico do seu povo, conduz à construção de conhecimento embasado na cosmo-sensação⁶ africana, com seus valores filosóficos, científicos e espirituais. Tais aspectos são localizados no continente africano e sobressaem como determinantes para o fortalecimento da identidade e construção de práticas coletivas e horizontalizadas com vistas ao renascimento e libertação ao povo africano no seu continente e na sua diáspora.

Inúmeras são as experiências cotidianas das mulheres afrikanas, com práxis que evidenciam suas atuações nos movimentos emancipatórios e de reestruturação da vida nas mais diversas nuances. Desse modo, o próximo tópico conclamará os saberes provenientes da construção dos seus discursos e histórias de vida, assim como da organização sociocultural e econômica das comunidades onde vivem, atravessadas pela experimentação de práticas artísticas e culturais comunitárias. Tais práticas, metodologicamente, dialogam com conhecimentos e preceitos ancestrais africanos na construção de caminhos de sobrevivência pela consciência e redefinição do seu senso de humanidade, assim como pela negação das autoimagens deturpadas pela inferiorização compulsória do processo de objetificação provocado a partir do sistema colonial escravocrata.

2.4 PREMISSAS INVESTIGATIVAS – A EXPRESSÃO RESSIGNIFICANDO EXPERIÊNCIAS

É importante ressaltar que toda a discussão realizada nos tópicos anteriores tem por finalidade identificar as ideologias que permeiam a sua execução com mulheres de comunidades pretas. As histórias de vida, sendo contadas por quem as vive, anseia promover a automegação como força potencializadora da consciência de estar no mundo. Compreende-se que todos os africanos e sua diáspora são, inegavelmente, afetados pelo racismo construído

⁶ De acordo com a nigeriana Oyèrónké Oyèwùmí, o pensamento ocidental detém uma lógica cultural que privilegia o olhar (cosmovisão), enquanto outros povos privilegiam também outros sentidos, e por isso é adequado falar em cosmo-sensação.

ao longo da história, contudo, existem segmentos específicos que são mais ou menos impactados, no sentido das opressões e supressão de direitos sociais, a depender da classe social e níveis intelectuais.

O racismo se sustenta na inferiorização como propósito para a exploração física, mental e econômica dos povos africanos. Na diáspora brasileira a elite branca se fortalece, ao passo que explora economicamente os indivíduos pretos. Essa percepção amplifica-se quando se direciona as lentes para o continente e a exploração histórica de suas riquezas por parte do ocidente colonizador branco. Nesse sentido, a investigação conclama a experiências de mulheres que, em meio às hierarquizações produzidas por sua classe social e, conseqüentemente níveis de instrução e acesso aos meios culturais institucionalizados, constituem potentes narrativas de reformulação das percepções sobre suas existências, aviltadas pelo racismo, nas mais diversas dimensões.

A primeira premissa dessa investigação é a valorização das biografias de mulheres que vivem em comunidades pretas, as periferias, quilombos e similares. Diante disso, é importante problematizar a posição meritocrática de considerar como grandes biografias tão somente as histórias que conduziram uma pessoa do lugar de subalternidade à conquista de altas posições sociais, seja pelo viés intelectual ou pelo viés econômico. Ou ainda considerar como revolucionárias apenas as que se destacaram na luta política legitimada como tal e tiveram grandes feitos em prol das lutas pela libertação.

A realização pessoal e o reconhecimento são componentes fundamentais na elevação da autoestima e promotores de referenciais a um povo historicamente condicionado à marginalização e à inferioridade, revelando sua insubmissão como inspirações imprescindíveis à construção da nossa memória coletiva. Contudo, existem as inúmeras mulheres anônimas produzindo micro revoluções cotidianas, por se constituírem componentes fundadores da vida familiar e comunitária. Odùduwà (2019) apresenta essas reflexões, ao discorrer que:

As epistemologias pan-africanas defendem a tese de que as principais referências da *revolução preta mundial* foram as mulheres africanas comuns (parteiras, guerreiras, lavadeiras, quitandeiras, benzedoras, agricultoras, costureiras, pastoras, camponesas, etc.), que realizaram ações e operaram revoluções silenciosas e que, por este motivo, tornaram-se anônimas dentro da história preta. (ODÛDUWÀ, 2019, p. 30-31).

Com suas condutas orientadas para a família, as mulheres pretas que vivem nas comunidades revolucionam por serem os sustentáculos provedores da continuidade do seu povo. Em nome da manutenção da família, criam dinâmicas de sobrevivência e enfrentamento

diário à fome, aos subempregos, ao analfabetismo funcional, à precariedade do acesso aos sistemas de saúde e moradia, dentre outros tantos desarranjos provocados pelo sistema de dominação colonial escravocrata, racista e capitalista. Profissionalmente submissas, trabalham como garfis, empregadas domésticas, ambulantes, cozinheiras, caixas de supermercados, garçonetes, feirantes, babás, vendedoras de catálogos, entre outros tipos de profissões subalternizadas para alimentar e educar seus filhos. Suas experiências de vida merecem ser honradas pela sua significação na construção de valores positivos e criação de potências familiares e comunitárias

No Brasil, a subalternização profissional da mulher de ascendência africana é um processo gradativo que remonta ao início do período pós escravocrata. De acordo com a historiadora Beatriz Nascimento (2018), a estrutura social brasileira se constituiu paternalmente a partir de polos, de um lado estava o senhor de terras e detentor do poder econômico; do outro, os povos escravizados como força de trabalho; entre esses dois polos, encontravam-se homens e mulheres livres, em condições precárias de sobrevivência. À mulher negra coube a tarefa de ser essencialmente produtora e ativa, com um papel semelhante ao seu homem, diferentemente das mulheres brancas, as quais eram as esposas e mães dos filhos dos homens brancos, em um ócio que lhes representava como suporte ideológico de uma sociedade baseada na exploração do trabalho.

A antropóloga Lélia Gonzalez (2018), acrescenta que a inserção da mulher negra no mercado de trabalho pós-abolição permaneceu servil como trabalhadora doméstica, somente a partir de 1950 essa mulher entrou timidamente para a indústria têxtil, sendo apenas 10% a sua atuação nesse setor. Com o advento do aumento de outros setores industriais e consequente declínio da indústria têxtil, a mulher preta perdeu espaço na classe operária e, devido ao analfabetismo de algumas e baixa escolarização de outras, não conseguiram ingressar nos setores burocráticos que se feminizaram, como escritórios e bancos. Gonzalez ainda enfatiza o racismo como preponderante no preterimento da mulher preta nessas funções, visto que, pela necessidade de contato com o público, os anúncios de empregos expressavam o interesse em mulheres com “educação” e “boa aparência”, portanto, estavam instituindo códigos discursivos de exclusão da mulher negra.

A exclusão também se estendeu após 1950 quando houve um processo de crescimento das classes médias e, mais uma vez, a população negra não teve participação. De modo inverso, engendrou-se aí a sua deterioração no mercado de trabalho, ficando relegada à

“massa marginal, mergulhada na pobreza, na fome crônica, no desamparo.” (GONZALEZ, 2018, p. 73).

Quanto à mulher negra, sua falta de perspectiva quanto à possibilidade de novas alternativas, faz com que ela se volte para a prestação de serviços domésticos, o que a coloca numa posição de sujeição, de dependência das famílias de classe média branca. A empregada doméstica tem sofrido um processo de reforço quanto à internalização da diferença, da “inferioridade”, da subordinação. No entanto, foi ela quem possibilitou e ainda possibilita a emancipação econômica e cultural da patroa, de acordo com o sistema de dupla jornada, como já vimos. (GONZALEZ, 2018, p.73).

Essas mulheres tiveram seus processos de exclusão manifestados em determinações de papéis sociais, dentre eles, o de doméstica cujo termo “abrange uma série de atividades que marcam seu *“lugar natural”*: empregada doméstica, merendeira na rede da escolar, servente nos supermercados, na rede hospitalar, etc.” (GONZALEZ, 2018, p. 75).

A experiência da líder comunitária Cláudia Regina Oliveira, registrado na obra *Almas nuas em Carnes duras* (2020) aponta como se processam, na subjetividade da mulher preta, a internalização da diferença e da subordinação, assim como a falta de perspectiva e a demarcação do *“lugar natural”*, anteriormente explicitados por Gonzalez quando em sua escrita biográfica ela ressalta:

Eu nunca pensei em me ver assim. Sempre trabalhei na cozinha, agora estava num caixa! Eu fiquei de nove horas até uma da tarde, de bermuda e de blusa, sentada num caixa de mercado. Cheguei em casa, estava toda alagada porque eu tinha esquecido a torneira aberta. Estava sem água e, quando chegou, alagou tudo. Eu limpei tudo muito feliz. Eu sempre tive sonhos. Quando eu estudava, o sonho era de ser professora, mas o destino não deixou. Saí do interior aos dezenove anos, para ser babá em Salvador. Parei os estudos e fui ser serviços gerais e, mesmo com quarenta e sete anos, creio que um dia vou realizar meu sonho de ser recepcionista do Hospital Geral, na parte da pediatria. (OLIVEIRA, 2020, p. 22).

Embora não haja demérito em exercer tais profissões tão necessárias quanto desvalorizadas, a narrativa de Oliveira apresenta subsídios para compreender como, no decorrer do processo histórico, se naturalizou a demarcação dos lugares sociais das mulheres pretas, bem como aponta o quanto suas percepções sobre esse lugar foram forjadas a partir dessas demarcações, referenciando as discussões apresentadas pelas pensadoras Gonzalez e Nascimento.

Da mesma forma, essa narrativa, escrita a partir do entendimento pessoal da língua, no tocante ao estilo e ao conteúdo permite, além da análise do fenômeno histórico através de suas experiências que nos são contemporâneas, direcionar esta investigação à sua segunda

premissa, que discorre sobre a valorização da linguagem produzida por mulheres que não vivenciaram plenamente os espaços que institucionalizam a produção do conhecimento, na elaboração de epistemologias. A narrativa a seguir, de Doralice Lima, corrobora essa premissa:

“Eu me piquei da igreja foi derna de novinha. Eu nunca acreditei naqueles pastor mesmo. Como é que eu vou acreditar nesses homi que não fala da Nossa Senhora? Eles não reconhece que ela existe, só pra gente ficar dando ouvido somente a eles, mas existe pai sem mãe? Galo bota ovo? E aí vem esses pastor, e não só eles, os católico também, falar em pai, filho e espírito santo, como se Nossa Senhora não fosse ninguém. A gente tem que raciocinar. Como é que fala? Racionar, né? A verdade é essa. Como pode a palavra do pai ser verdadeira e não a da sua mãe, que te carrega nove meses no sofrimento? Os pastor quer que você acredite só neles. Não tá vendo que isso tá errado? Eles não quer é respeitar mulher”⁷.

A linguagem simples e desnormalizada, que pode ser socialmente deslegitimada, aqui ganha o status de uma voz que representa um povo e se enuncia com potentes leituras de mundo a partir da própria experiência e da observação do seu entorno, possibilitando que reflexões sobre as estruturas predominantes sejam pautadas no seu grupo de convívio. Asante (2014) nos propõe observar sobre a questão supracitada, ao afirmar que:

Toda linguagem é epistêmica. Nossa linguagem provê nosso entendimento de nossa realidade. Uma linguagem revolucionária não pode ser hermética; não pode servir para confundir. Cabe aos críticos a tarefa de clarificar a linguagem pública sempre que acreditem que ela pode solucionar questões. **Nós ganhamos conhecimentos através da ciência e da retórica;** eles são sistemas paralelos de epistemologia. Retórica é arte e arte é um modo de conhecer tanto quanto ciência. (ASANTE, 2014, p. 54, grifos do autor.).

Reconhecer essas narrativas como dotadas de capacidade para se produzir conhecimentos no âmbito da academia promove reflexões sobre que tipo de vozes são consideradas como potentes pela dinâmica sociocultural. Ademais, analisar e compreender os fenômenos sociais e existenciais ultrapassa o monopólio designado pelos códigos e padrões acadêmicos ocidentais. A vida, a experiência e as leituras de mundo são poderosos construtores de discursos que revelam a genuinidade do conhecimento produzido na fonte da existência, transcendendo-se por meio da linguagem para se promover relação com o mundo. A presente perspectiva se coaduna às palavras de Larkin Nascimento (2009) quando afirma

⁷ Narrativa registrada no livreto independente em memória de Tia Licinha. Texto: Doralice Lima. Ilustrações: Mariana Lima. Disponível em: <https://www.flipsnack.com/laviniasilva/tia-licinha.html>. Acesso em 18/05/2020.

que: “Formar novos protagonistas do discurso acadêmico significa desafiar o monopólio do poder de delimitação dos campos de conhecimento exercitado desde sempre por uma elite minoritária. Assim, abrem-se perspectivas de inovação e criatividade.” (NASCIMENTO, 2009, p. 28).

A linguagem, utilizada como instrumento de controle e, sobretudo, de exclusão, quando entendida como um organismo vivo em constante movimento, pode ser também um lugar de deslocamento e de subversão. No processo escravocrata, o colonizador se consolidou como detentor das normas e da práxis linguística e epistemológica, impondo sua língua a povos de culturas milenares e seus descendentes, determinando por ela o direito à fala e à construção do discurso. Assim, povos que sobrevivem por quase 500 anos sob esse regime e não dominaram plenamente essa língua não podem ser lidos como insubmissos ao padrão ao invés de inferiores?

Esse debate já tem sido pautado nas comunidades, como o exemplo a seguir, no Quilombo do Dandá, onde a linguagem se reivindica enquanto prática cotidiana e assume a sua autoridade no processo de comunicação.

“Uma coisa interessante é que aqui na escola, temos que ensinar os gêneros textuais, a norma culta da linguagem e a linguagem quilombola é uma linguagem própria. Uma menina, dia desses, disse que ia ver o pordo do irmão. A gente sabe que o linguajar do brasileiro tem muitas palavras que não estão no dicionário, mas eu fiquei: meu deus, o que é pordo? Perguntei pra ela e ela só me dizia: pordo, professora, pordo... Eu fiquei tentando entender, perguntei se era um filhote. E seria um filhote de que? É um cavalo? Até que perguntei a uma pessoa, que me disse que era o filhote da égua. E eu: ah, é o potro! Então eu escrevi no quadro a forma correta, mas não adiantou nada. Todas as vezes que ela se referia ao bicho, só falava pordo. Eu corrigia ela e ela: mas professora, eu só sei falar assim. Então eu parei de corrigir, porque entendi que é a linguagem dela. Eu, como professora, tenho obrigação de ensinar da forma culta, mas não posso exigir dela que fale dessa forma” (Josefa Oliveira).⁸

A insurgência da língua pode ser percebida através da experiência do crioulo em Cabo Verde, por exemplo. Embora a língua oficial seja o português, os caboverdianos comunicam-se, entre si através da sua língua materna, dando uma dimensão política de resistência e alinhamento ancestral frente ao longo processo de dominação portuguesa. Dessa forma, se

⁸Relato feito na ocasião da Roda de Diálogo “O empoderamento das irmãs e irmãos quilombolas” realizado em 24/05/2019, no Quilombo do Dandá, sob condução de Ana Paula Maura.

contraria a perspectiva de se tratar de falantes destituídos de cultura e experiências linguísticas, sendo capazes de criar dinâmicas discursivas próprias, realocação identitária e abertura de horizontes de investigação e interpretação sobre o caráter enunciativo entre interlocutores afins, sendo a linguagem “instrumento essencial de coesão social. Coesão social é o elemento fundamental de libertação” (ASANTE, 2014, p. 53).

Identicamente à concepção de Asante, quando este proclama que “os africanos têm demonstrado uma habilidade notável de humanizar qualquer uma das línguas em que falamos, seja o português, inglês, francês, espanhol ou russo” (ASANTE, 2014, p. 53), Gonzalez (2018), identifica similaridades nas formas de falar entre o Brasil e outros países do continente americano. A pensadora destaca que as matrizes linguísticas do espanhol, do inglês e do francês foram modificadas nas regiões da América Insular, na costa atlântica da América Central e no norte da América do Sul pela influência dos povos negros. Ela conceitua ainda como “*pretuguês*” a marca de africanização da língua no Brasil, destacando características de tons e ritmos das línguas africanas na prosódia brasileira, do mesmo modo como a ausência de certas consoantes como “L” ou o “R”, nessa constituição sonora. Porém, aponta que esses aspectos da influência negra na formação histórico-cultural do continente são pouco explorados.

É importante refletir ainda sobre os índices de analfabetismo e/ou analfabetismo funcional desse segmento da sociedade, uma vez que essa condição reflete na insegurança dessas mulheres em produzir textos escritos. Segundo dados do Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística (IBGE) (2019), a taxa de analfabetismo da população negra com 25 anos ou mais é de 9,1%. Os dados apontam ainda que apenas 40,3% desse segmento concluiu o ensino médio.⁹ Martins (2007), acrescenta que:

A tradição letrada exige certas condições específicas de produção e de recepção para o seu exercício, condições essas também desfavoráveis ao negro africano e a seus descendentes. A escrita carece de leitores e de interlocutores. Os lugares de enunciação do escritor e os sujeitos de recepção da escrita, a maior ou menor mobilidade social e econômica de brancos, mestiços e negros, na sociedade em geral e nos meios letrados em particular; o acesso à formação escolar e aos meios de produção, os preconceitos, discriminações e exclusões do sistema são alguns dos fatores que não podem ser relevados quando analisamos, diacronicamente, a produção literária afro-brasileira. (MARTINS, 2007, p.58).

⁹Ambos os indicadores, porém, permaneceram aquém dos observados na população branca, cuja taxa de analfabetismo era 3,9%, e a proporção de pessoas com pelo menos o ensino médio completo era 55,8%, considerando os mesmos grupos etários mencionados, em 2018.

Antagonicamente às concepções retóricas que desqualificam a estética e a construção dos discursos quando estes são descolados nas normativas cultas da língua, vislumbramos promover um encontro com distintas facetas do conhecimento e reconhecê-los como potentes e imprescindíveis para a estruturação da vida, seja em comunidade, seja fora dela.

Nesse sentido, a vida e a experiência adentrando a linguagem de forma a descentralizá-la dos códigos restritos, promovem um caráter de humanização a essa linguagem, ao incentivar que ela brote das mais variadas possibilidades de expressão e criatividade, dando lugar a mulheres pulsantes, na dádiva de se perceberem viventes, existindo no desenrolar de suas próprias histórias e no contexto social, que as consideram “comuns” e “invisíveis”.

O sentido de invisibilidade, no entanto, é uma conceituação condizente ao sistema social no qual o definidor é o conjunto de símbolos e valores produzidos pelo pensamento ocidental, que é individualista, dicotômico e competitivo. Com suas práticas xenofóbicas, não somente atribui o lugar de “outro” a quem é alheio ao seu referente de significação, como também oblitera a sua existência. Assimilar a definição verborrágica do explorador como “invisível”, “minoria”, “inculta”, etc., é negar a força da expressão de uma mulher como Cláudia Oliveira que, mesmo diante de uma realidade que atua para lhe rebaixar, é cirúrgica quando afirma sua insubmissão e vislumbra a esperança ao declarar que “o povo diz que papagaio velho não aprende mais, mas eu não acredito nesse mito [...]. A gente não pode ter medo, tem que se jogar” (OLIVEIRA, 2020, p. 23).

Asante (2014) contribui com a questão quando conclama a linguagem para anunciar que o explorador a utiliza de modo vil, corrupto e vulgar para manipular a nossa realidade e que “se nos deixarmos aprisionar pelos conceitos dos outros, então sempre falaremos e agiremos como eles” (ASANTE, 2014, p. 52). O autor corrobora o pensamento quando anuncia que, no tocante à afrocentricidade, deve-se:

[...] livrar-se da linguagem de negação dos africanos como agentes na esfera da história da própria África. As referências à África e aos africanos na educação ocidental – com exceção de um número limitado de pensadores progressistas – reduziram os africanos à condição de seres indefesos, inferiores, não-humanos, de segunda classe, como se não fizessem parte da história humana e fossem, em algumas situações, selvagens. Essas contribuições européias ao léxico da história africana ainda dominam em certos casos, criando um problema no mundo intelectual e na literatura acadêmica. O pensamento afrocentrado se engaja no processo de desvelar e corrigir as distorções decorrentes deste léxico convencional da história africana. (ASANTE, 2009, p. 99).

O compromisso com o léxico é tão intrinsecamente ligado à segunda premissa quanto conduz à terceira: a autodefinição. Esta revela a potência do pensamento próprio e da consciência da experiência vivida como indispensáveis à construção de identidades individuais e coletivas. Ao mesmo tempo, permite a estruturação de narrativas capazes de demarcar, no tempo e na história, referenciais que se manifestam constitutivos de novos trânsitos retóricos para o renascimento de um povo. A merendeira quilombola, Ana Paula Maura (2019) sustenta esse postulado quando discorre que:

*Nós vivemos no Brasil, mas os nossos ancestrais vieram da África. A gente não pode esquecer isso nunca. A gente veio de um lugar, não somos filhos de chocadeira. Temos pai e mãe e, por mais que colocaram na nossa cabeça que somos descendentes de escravos, temos que saber que somos filhos de reis e rainhas. Não somos escravos, fomos escravizados e agora queremos reconstruir o nosso lugar, a nossa cultura [...]. Dizem que nós cultuamos o demônio, mas isso é uma teia muito bem construída para a gente negar o que é nosso e quem a gente é. Temos que desconstruir para construir. Quando se fala em quilombo, tem muita informação preconceituosa sobre a nossa religião, a nossa culinária, a forma como falamos, como nos comportamos. As pessoas não nos conhecem e falam sobre nós da forma como ouviu falar. E cada quilombo tem a sua forma de ser. A cultura, a educação quilombola, por mais parecida que possa ser, nunca será igual. Cada qual tem sua forma de fazer.*¹⁰

Se a dinâmica do racismo não opera na dominação mental com a disseminação de atitudes e valores que se entranham nas subjetividades e construções culturais, “o que pode explicar o fato de que, em cinco séculos de história, a sociedade brasileira construa, continuamente, mecanismos sociais e cognitivos de percepção e reconhecimento baseados na subalternidade dos negros e das mulheres?” (BONFIM, 2009, p. 223). A complexidade das palavras e seus sentidos impregnados não só produzem violações na imagem das mulheres pretas, como também cria estereótipos que se sobrepõem à sua historicidade de luta e resistência, a superação desses estereótipos pode partir de simples construções retóricas do tipo “eu defino quem eu sou”. O psicólogo Wade W. Nobles (2009), quando desenvolve suas concepções sobre a localização psicológica dos sujeitos africanos em decorrência dos fenômenos históricos, enuncia que:

¹⁰Relato feito na ocasião da Roda de Diálogo: O empoderamento das irmãs e irmãos quilombolas, realizado em 24/05/2019, no Quilombo do Dandá, sob condução de Ana Paula Maura.

Nossos ancestrais foram trazidos para o Novo Mundo destituídos de liberdade, ou seja, em grilhões, mas não chegaram destituídos do pensamento ou crenças sobre quem eles eram. Nossos ancestrais vieram com uma lógica e uma linguagem de reflexão sobre o que significava ser humano e sobre quem eles eram, a quem pertenciam e por que existiam. Somente por meio de uma interpretação profunda da linguagem e da lógica de nossa própria ancestralidade seremos nós, os africanos diaspóricos, capazes de verificar os significados e as compreensões que determinadas comunidades transportaram para o *maafa* a escravidão. (NOBLES, 2009, p. 281).

Tal perspectiva abre espaço para, através do discurso, arruinar noções que confinam sujeitos e subjetividades, pois esse debate propõe construções em oposição aos históricos estigmas raciais e sociais. Nobles apresenta a metáfora do descarrilamento para inferir que a escravidão não impediu que se mantivesse a trajetória de desenvolvimento do africano, uma vez que a vida e a experiência continuam. Esse desenvolvimento, entretanto, seguiu um curso fora dos trilhos naturais, impossibilitando experiências de vida mais significativas.

O teórico sugere que, após o processo de ruptura física dos africanos com o seu território físico, simbólico e cultural, esses sujeitos só tinham o próprio “mapa mental” africano como suporte de significação para o novo lugar. Portanto, o filtro cultural de resistência e adaptação dos escravizados foi esse mapa que trazia concepção do significado da sua humanidade energeticamente divina, a qual o autor evidencia, a saber:

A concepção africana de ser humano o definia como *emi* (espírito), *ori inu* (dono de um destino traçado por Deus), *ngolu* (ser um poder) e *na ezaleli* (ser inextricavelmente misturado com a própria essência). Essa essência, ou força espiritual, tornava alguém humano e proporcionava a cada pessoa uma relação com o universo total, perceptível e ponderável. (NOBLES, 2009, p. 285).

Essa conduta de elaboração da existência, no entanto, foi sendo removida pelo sistema de exploração colonial racista que, para prosperar, demandava a sua redefinição ou apagamento. Assim, foram criados os sistemas de aparelhamento e controle mental dos africanos, por meio de um processo de descentramento e desafricanização, considerado por Nobles como a problemática psicológica chave para se compreender os africanos em sua diáspora, que se caracteriza especialmente pelo processo de embranquecimento que se tornou prioridade oficial no Brasil na década de 1850.

O autor enfatiza a violência psicológica contra os africanos, quando estes foram expostos à mensagem de branqueamento como forma de melhorar a raça, remontando ao processo de miscigenação do Brasil. Nesse período, houve promoção de imigração branca

para o país, com vistas a se alcançar uma modernidade, ao mesmo tempo em que se negava as contribuições dos africanos para o desenvolvimento da nação brasileira. Dessa forma, o branqueamento é apontado como um ataque psicológico ao que significa ser uma pessoa humana, visto que, “o embranquecimento associa a bondade, o sucesso, a criatividade, o gênio, a beleza e a civilização com a brancura. Em última instância, identifica a condição humana com o fato de ser branco”. (NOBLES, 2009, p. 287).

Seu pensamento também apresenta a premissa de que, nesse cenário de deslocamento da identidade e consciência, ser negro é uma versão inferior e desviante da pessoa humana, enquanto a cor clara e a proximidade da brancura tornam-se o padrão de ser humano. Nesse sentido, é identificado, a partir de estudos de psicólogos afrocentrados, quatro distorções da personalidade relacionadas com uma sociedade tipificada pelas opressões racistas da supremacia branca, a saber: 1) a *desordemdo ego alienado*, quando, em nome da sobrevivência, o indivíduo age em contradição com o seu bem estar e se aliena em relação a si mesmo; 2) *desordem do ser contra si mesmo*, quando o sujeito identifica-se exageradamente com o grupo dominante e, em um processo de imitação, expressa hostilidade aberta ou disfarçada em relação ao seu grupo e, portanto, a si mesmo; 3) *personalidade autodestrutiva*, com fugas da realidade como droga, crimes românticos, fantasias de aceitação; 4) *disfunções fisiológicas, neurológicas e bioquímicas*, pelas desordens de personalidade ligadas às desigualdades raciais.

Tais derrocadas, que podem ocorrer em maior ou menor grau, ainda sob o olhar de Nobles, se sustentam nas negações fundamentais dos méritos e do valor intrínseco da pessoa, bem como o resultante desejo de se aproximar da brancura. Essa se torna uma condição psicológica debilitante, patológica e destrutiva, provocando vergonha da cor, desejo de ser branco, ódio de si, ao que se entende que “ao tornar o africano humano apenas na medida que se aproxima das definições brancas da humanidade, estamos trocando a força espiritual, aquilo que nossa ancestralidade define como essência humana, por um conjunto de novas lealdades” (NOBLES, 2009, p. 290).

A autodefinição, aportada na autoconsciência, pressupõe sobrepujar o lugar psicológico impetrado pelas práticas conceituais e definidoras do racismo. Ainda que consideremos a raiz identitária dos povos pretos da diáspora como remanescentes de uma experiência de expatriação, arraigada das mais violentas ferramentas de esvaziamento de si e coisificação, a construção de nossas narrativas, mesmo quando elas denunciam todo esse sistema de exploração, são capazes de nos reportar a horizontes mais libertários, realçando a

riqueza das nossas histórias e situando-nos, não somente como sujeitos de opressão, mas como parte poderosa da humanidade.

A humanização das mulheres pretas, portanto, é a quarta e última premissa que orienta a realização desta experimentação. Ainda que se trate de uma pesquisa acadêmica, ela não parte de um desejo prioritário de investigar, mas de encontrar com algumas das tantas mulheres que estão alicerçando vidas e comunidades, incitando práticas sensíveis para a plena expressão do eu, em um processo de retroalimentação de afetos, saberes, reconhecimento de potencialidades e valorização das memórias e dos modos de vida, com vistas à conexão com o divino que lhes habita. Partimos do seguinte pressuposto:

Diante de vidas tão aviltadas, como pode ser possível para estas mulheres criarem auto imagens positivas, manterem-se conectadas com sua força e se reconhecer potência perante sua comunidade? Busco respostas na cosmovisão¹¹ africana, ao identificar na Orixá Oxum, um arquétipo que possibilita uma analogia na representação de vida destas mulheres. Oxum é a deusa das águas doces, da fertilidade, da beleza, representada por uma mulher com vestes douradas, com um Abebé (espelho) em uma das mãos, admirando a própria beleza. Este espelho oferece a simbologia da conexão com a consciência, onde se reflete profundamente a si mesma ao se olhar e poder voltar-se para dentro. Assim, mais do que tê-las como objeto de estudo e análise, a prática ansiou por se conectar verdadeiramente com estas mulheres, possibilitando a elas a experimentação da arte, da literatura, da criação e a vivência dos fenômenos do sensível para abrandar as dores cotidianas, fortalecer o eu individual e, conseqüentemente, as lutas coletivas. Este pode ser um caminho para se incutir a ideia de união integrada à dimensão do afeto, da sensibilidade, do amor, tendo suas histórias revividas ao serem contadas e acessadas pela memória, constituindo-se tema para textos, representações, poéticas e contemplação do belo. (SANTOS, 2020, p. 125).

Ao contar suas histórias, as mulheres atravessam pontes simbólicas entre os tantos possíveis estados do seu eu e entre as temporalidades da memória, conservando vivos os conhecimentos para estruturação da vida, seja no âmbito das tradições culturais, seja no âmbito das estratégias de sobrevivência. Dessa maneira, a abundância das matriarcas da humanidade é partilhada com base nas suas experiências pessoais, que orientam para o entendimento de que a força para superar estigmas, opressões e desumanizações vem do coração, da mente e do espírito.

Sendo assim, as práticas comunitárias irão incentivar a expressão escrita e oral e o acesso às memórias, dando enfoque à ritualização dos percursos. Voltaremos ao espírito para despertar partes adormecidas da nossa sensibilidade e abrir espaço às pulsações da alma

¹¹ Fazendo revisão deste termo, hoje usaria cosmosensação.

e do coração, alinhados pelos saberes das tradições ancestrais. Somé (2003) nos dá uma dimensão fundamental para aprofundarmos o nosso entendimento, quando, ao descrever princípios espirituais tradicionais da sua tribo, em Burkina Fasso, explica que:

Quando povos tribais falam de espírito, estão, basicamente, referindo-se à força vital que há em tudo. Podemos, por exemplo, citar o espírito de um animal, ou seja, a força vital daquele animal que nos ajuda a realizar o propósito de nossa vida e a manter nossa conexão com o mundo espiritual. O espírito do ser humano é igual. Em nossa tradição, cada um de nós é visto como espírito que tomou forma humana para desempenhar um propósito. Espírito é a energia que nos ajuda a nos unir, que nos ajuda a ver além dos parâmetros racialmente limitados. (SOMÉ, 2003, p. 26).

O sentido atribuído ao espírito, apresentado por Somé orienta, sobretudo, a potencializá-lo de modo que possa ser comungado em espaços de união, troca de experiências e afetos. Considerando as práticas artísticas em comunidade, esse senso espiritual é capaz de promover conexões de solidariedade, empatia, compaixão e partilha, propulsores do fortalecimento das experiências coletivas, estratégias de sobrevivência e superação das problemáticas sociais a que são submetidas. A essa premissa, a autora enfatiza que “o papel do espírito é o de guia que orienta nossos relacionamentos para o bem. [...] O espírito nos ajuda a realizar o propósito de nossa própria vida e a manter nossa sanidade”. (SOMÉ, 2003, p.25).

Nobles (2009) sugere o *Shaku Sheti*, a iluminação do espírito, pela linguagem e lógica dos povos africanos tradicionais para apreender de forma profunda os povos africanos contemporâneos. Nesse sentido, a linguagem mais uma vez transcende a conceituação simplista de ser unicamente um código de comunicação e se apresenta como salutar na construção de sistemas de compreensão do mundo e das diferentes formas de constituição deste.

Para se chegar ao *Shaku Shteti*, Nobles recorreu à estrutura da linguagem escrita mais antiga da Terra, o “Medu Netcher (a escrita de Deus), *shaku* significa a compreensão, o iluminador, o olho e a alma do ser, aquilo que inspira. E *sheti* quer dizer entrar profundamente em um assunto; estudar a fundo; pesquisar os livros mágicos” (NOBLES, 2009, p. 279). O autor defende que, para se ter qualidade de vida, é importante que os afro-brasileiros se mantenham conectados à conceituação africana do que é ser uma pessoa ou um ser humano, o que muitas vezes se perde nas análises das religiões de base do Novo Mundo.

O professor de iorubá nigeriano, Wande Abimbola (2011), declara que segundo a concepção iorubá, o mundo é formado por elementos físicos, humanos e espirituais. A

personalidade humana, portanto, como integrante desse mundo, é constituída por dois elementos principais: o *ara* (corpo), que consiste no “trabalho manual da *Òrìsànlá* (o deus iorubá da criação), que foi encarregado por *Olódùmarè* de moldar os seres humanos com barro [nos primórdios da criação]” (ABIMBOLA, 2011, p. 5); e o espiritual, constituído de três elementos: *èmí* (soul), que habita o coração humano; *orì* (a cabeça interior), manifestado na cabeça física; *esè* (pernas), conhecidos pelo mesmo nome no plano físico. Abimbola ainda especifica que:

Olódùmarè [O Deus Todo-Poderoso], Ele mesmo, acredita-se ser o responsável pela criação do *èmí* (alma), após *Òrìsànlá* [deus da criação] ter moldado todos os elementos físicos, incluindo o coração humano, que é conhecido pelo mesmo nome. Assim, podemos dizer que o trabalho de Olódùmarè consiste em colocar *èmí*, no trabalho final de *Òrìsànlá*. *Èmí*, acredita-se ser uma fração da respiração divina que Olódùmarè coloca dentro de cada indivíduo, para fazer dele uma existência humana. Assim como *èmí* (coração), é o mais importante elemento do corpo físico, acredita-se também que ele, no plano espiritual, *èmí* (alma) é de suprema importância, por que ele é um elemento imperecível da personalidade humana. Quando um homem morre, seu *èmí* (soul) espiritual não morre, mas vai para o *òrun* com um novo corpo, e toma seu lugar entre os ancestrais. Enquanto na terra, *èmí* trabalha para que todo indivíduo tenha a esperança de que sua vida será melhor. (ABIMBOLA, 2011, p. 7).

Assim apresentado, o humano se destitui do ser ocidentalmente construído - um mero corpo social, isolado e passível de ser classificado, estereotipado, contabilizado - e adquire um caráter sincrônico e indivisível de um universo totalitário, angariando uma dimensão complexa em sua existência individual. Amadou Hampaté Bâ (1981) contribui significativamente com a construção do pensamento que nos orienta, ele apresenta a noção de pessoa na África Negra a partir das tradições do Mali, em uma relação de complementaridade às construções filosóficas do berço sul acerca do sentido de humanidade. O autor aponta que:

O ser humano não é uma unidade monolítica, limitada a seu corpo físico, mas sim um ser complexo habitado por uma multiplicidade em movimento permanente. Ele não se trata, portanto, de um ser estático, ou concluído. A pessoa humana, como a semente, evolui a partir de um capital primeiro, que é seu próprio potencial e que vai se desenvolvendo ao longo da fase ascendente de sua vida, em função do terreno e das circunstâncias encontradas. As forças liberadas por esta potencialidade estão em perpétuo movimento, assim como o próprio cosmos. (HAMPATÉ BÂ, 1981, p. 3).

A reconstrução do senso de humanidade para as mulheres pretas propõe-se a transcender a condição de degeneradas, impetrada pelo racismo, e ascender ao protagonismo de obras de arte, figurando o lugar de sábias representantes de suas comunidades. Griôs do

seu tempo, guardiãs das memórias e das histórias do seu povo, elas são as promotoras da novas perspectivas entre os seus e a parte do mundo que estiver disposta a silenciar para ver, ouvir e sentir.

Seus atos heróicos, as demandas vencidas, os sonhos realizados e os adormecidos e as expressões da arte são atravessados pelo entendimento dos diversos aspectos de suas existências, não somente no sentido dos papéis sociais estabelecidos, mas pelo universo cosmológico que apreende a noção de humanidade como uma articulação entre corpo físico, corpo emocional e corpo espiritual. Para encontrarmos com essas nuances da mulher preta, as dinâmicas e aspectos de suas histórias serão destacados a partir de suas expressões escritas e orais, descortinadas ao longo do próximo capítulo.

3AS NARRATIVAS SUBTERRÂNEAS

3.1 ACHADA GRANDE FRENTE – O LAR DE CHÃO BATIDO

Imagem 2: Rua de Achada Grande frente



Fonte: Arquivo da Associação Pilorinhu

Achada Grande Frente é um dos primeiros bairros que surgem na periferia da Cidade da Praia, capital de Cabo Verde, localizada na Ilha de Santiago. Relatos oficiais apontam que sua expansão se deu a partir dos anos 1940, mas há indícios de moradores já no século XIX. Com uma localização estratégica, está nas imediações do aeroporto, assim como também abriga a maior parte dos armazéns de comércio de Cabo Verde e a região portuária da cidade, responsáveis pelo povoamento da localidade, inicialmente por pescadores, pastores e estivadores.

A proximidade com esse agrupamento de produção econômica, no entanto, não foi suficiente para que a comunidade avançasse no que diz respeito à qualidade de vida. Contrariamente, a especulação imobiliária destituiu o território da população, que foi obrigada a lidar com as consequências da venda das grandes propriedades, sobretudo, para investidores internacionais, dentre eles, os chineses. Essa circunstância estabeleceu uma espécie de segregação entre os moradores da localidade, definindo as condições de vida e até onde se

chegaria os serviços públicos, como pavimentação, rede de esgotos e saneamento básico, empregabilidade, acesso a serviços de saúde e educação, entre outros.

A separação simbólica que acometeu a comunidade, dividiu-a em Achada Grande Frente Riba (de Cima) e Achada Grande Frente Baxu (de Baixo), a parte de cima é habitada por pequenos empresários, lojistas, funcionários do Estado e outros trabalhadores com empregos mais regulares e influências culturais de outras localidades. A parte de baixo, por sua vez, é formada por trabalhadores de armazéns, pescadores, rabidantes (ambulantes) e *txapu na mo* (trabalhadores ocasionais), o que lhes confere uma condição de extrema pobreza econômica, mas conserva a cultura dos povos tradicionais.

Achada Grande Frente é um bairro muito conhecido pela cultura tradicional da Tabanka e Batuku (Batuque). De acordo com o jornalista e pesquisador Carlos Filipe Gonçalves (2006), a Tabanka é uma manifestação de caráter místico e religioso que integra música, dança e desfile, cadenciados pelo toque ancestral dos tambores, há uma mistura de “música, culto, sociedade paralela [...] que existe desde os idos da escravatura” (GONÇALVES, 2006, p. 28). Assim, se integram significações de organização social e rituais de origem africana com festejos cristãos com o intuito de ajuda mútua entre os membros. Atualmente, a Tabanka de Achada Grande Frente faz o seu desfile oficial no dia de São João, 24 de junho, assim como realiza diversos encontros com outras Tabankas da Ilha de Santiago.

O movimento cria uma narrativa representativa da vida social com o rei, a rainha, os cativos, o juiz, o carcereiro, os ladrões, entre outros. Suas investigações dicorrem que a origem do movimento está nos ancestrais da Guiné-Bissau, que constituíram-se como base do povoamento do país no período colonial. Conforme Monteiro (apud GONÇALVES, 2006, p. 29), “a origem da Tabanka terá sido devido à necessidade de comunhão [...] de indivíduos com os mesmos usos, mesmos costumes, a mesma língua, separados pelas contingências do regime escravocrata”. Neste sentido, a Tabanka se configura, então, como uma organização de resistência, que lutou contra as proibições desde os primeiros séculos da colonização portuguesa. Ainda conforme o autor:

Reprimida desde sempre pelas autoridades, a mais antiga referência de proibição que se conhece é uma Carta Régia de 15 de outubro de 1723 que recomendava a proibição do desfile do “exército de forros e escravos” nas festas de Santiago e S. João. No início do século XX, registram-se várias portarias de proibição, mas esta manifestação não desaparece e consegue manter-se até os nossos dias. (GONÇALVES, 2006, p. 30)

Imagem 3: Rei da Tabanka.



Foto: Amarildo Fernandes.

Imagem 4: Rainha da Tabanka.



Foto: Amarildo Fernandes.

Imagem 5: Desfile da Tabanka



Foto: Amarildo Fernandes

O Batuque, por sua vez, é uma manifestação rítmica de mulheres, que integra percussão produzida com uma espécie de almofada chamada tchabéta, além de música e dança produzidas em uma performatividade circular. As mulheres batucadeiras são de uma grandiosidade cultural, estética e social, quando, com sua característica matriarcal, organizam-se em um movimento para cantar sobre suas vidas cotidianas, visões de mundo, memórias e histórias de vida, como se fosse uma “reunião ao fim do dia” que transmite a cultura do seu povo. Gonçalves reitera que:

Estas mulheres são geralmente muito versáteis, possuem dotes poéticos e grande capacidade de improvisação (...). Estas profetas (hoje chamam-se cantadeiras de Finaçon) são, na maior parte das vezes, mulheres com idade mais avançada, portanto, com experiência de vida. Esta é uma característica africana, a do respeito pela experiência dos mais velhos (...). Estas mulheres representam, por outro lado, uma espécie de reminiscência da instituição africana conhecida como “griots”: os cantores ou cantadeiras que tem a função social de “guardas” das tradições. (GONÇALVES, 2006, p. 20).

A pesquisadora Gláucia Nogueira (2012) reitera que ao consultar documentos antigos de Cabo Verde, descobriu que também havia proibição à prática do Batuque quando, em 16 de setembro de 1772, o governador Joaquim Salema de Saldanha Lobo, após tentativas anteriores de conter a prática, mandou publicar um decreto que deliberava uma pena de quatro meses de prisão. No documento também se lia que as “zambunas”, como também era chamado o Batuque, promoviam uma desestruturação na harmonia social, “com tanto excesso, que chega a ser por todos os fins escandalozos a Deus, e de perturbação às Leys, e ao sucego público, principalmente por efeito da intemperança dos que se deichão esquecer deles.”; afirmava-se ainda que as sessões: “costumão concurer pessoas estranhas, ou que não pertencem a família de qualquer caza. (ALMEIDAapudNOGUEIRA2006, p. 4).

Tanto o Batuque quanto a Tabanka, no entanto, resistiram às tentativas colonialistas de extinção e são, atualmente, fortes representações da cultura africana ancestral, especialmente na Ilha de Santiago. Além disso, em Achada Grande Frente se tem uma referência nessa tradição, como sujeitos de afirmação da história e da identidade de todo um povo. Assim, cultura adquire um significativo caráter de transgressão, unidade e resistência, que se estende na organização da luta comunitária, outra característica forte da localidade.

É nesse contexto que surge, em 2013, o movimento KorrentidiAtivista, que passou a intervir para a reconstrução e fortalecimento comunitário, constituindo-se, posteriormente, na Associação Pilorinhu. Trata-se de uma organização social sem fins lucrativos, cuja sede é a ocupação de um espaço público que foi construído pela Câmara Municipal da Praia, foi

destinada para ser um mercado de peixe e de outros produtos alimentares e, durante mais de 12 anos, ficou abandonada. A missão da Associação Pilorinhu é:

preparar o futuro para que a comunidade tenha consciência sobre o seu papel no processo de envolvimento comunitário e tenha capacidade para aprender e partilhar as suas experiências não só em Cabo Verde, mas também em todo o continente Africano (que mais precisa), e do mundo inteiro onde estão pessoas que acreditam nesta força de união.¹²

No decorrer dos anos, a instituição criou sua dinâmica própria e adquiriu autonomia, passando a ser um espaço de referência para a comunidade, estando aberta a conhecimentos e práticas sociais, artísticas e culturais. Assim, se constitui como um centro de atividades de formação política, de base pan-africanista, bem como de dinâmicas emancipatórias e empreendedoras voltadas para jovens, crianças, mulheres e famílias em situação de grave risco social.

Os resultados obtidos beneficiam a comunidade ao transformar a imagem de “comunidade marginal” para uma comunidade de vitalidade e criação artística. Atualmente, estão ativos ateliês de panificação, costura, carpintaria, artesanato (escultura e bijuterias), além da biblioteca e horta comunitárias. A Associação Pilorinhu é composta por 41 sócios atuantes, sendo 14 mulheres e 27 homens e, na linha de frente estão 11 voluntários, os quais desenvolvem as atividades junto à comunidade.

Conforme explicitado anteriormente, a comunidade sobrevive a inúmeras supressões de direitos. Desde muito cedo, crianças frequentam o porto, a região do aeroporto e os armazéns para vender produtos e ajudar no sustento das suas famílias. Esse fenômeno, por sua vez, resulta em desajustes de diversas ordens como o abandono escolar, por exemplo. É considerável o índice de desemprego entre os homens, pais de família, e dos jovens que não conseguem se inserir no mercado de trabalho e acabam relegados à marginalidade e consumo de álcool e outras substâncias psicoativas, gerando insegurança na comunidade. As mulheres, em contrapartida, constituem a força econômica, em trabalhos ambulantes, as chamadas Rabidantes.

A paisagem em Achada Grande Frente é preenchida por mulheres com suas bacias na cabeça, carregando frutas, legumes, peixes, pães, entre outros, seja em um trânsito constante pelas ruas para vender seus produtos ou nas portas de suas casas, onde expõem roupas, sapatos, alimentos não perecíveis, produtos de higiene e limpeza, utilidades para o lar (às vezes toda essa diversidade em um único espaço, geralmente expostos no chão), entre outros. Com o pôr do sol, a ambientação começa a mudar com as vendedoras de moréia montando

¹²Fonte: Documentos da Associação Pilorinhu.

seus tabuleiros, numa estrutura visual que tem grande semelhança com as baianas de acarajé. À noite, elas ocupam os espaços vendendo frangos grelhados, batatas fritas, búzios, linguças, entre outros. Essas mulheres, maioria arrimos de família, sustentam sozinhas a si e aos filhos através dessa atividade econômica, que é a principal entre as moradoras da comunidade.

Imagem 6: Rabidante Julia Semedo.



Foto: Mia Luz

A historiadora Tatiana Raquel Reis Silva (2015) aponta que essa prática se dá pela ausência de oportunidades em empregos formais devido à falta de qualificação, mas reitera que os espaços familiares de socialização também têm influência sobre as escolhas. Segundo a pesquisadora, em Cabo Verde, 41,7% das famílias são chefiadas por mulheres, ao passo em que elas são 64% dos analfabetos do país, com as menores taxas de alfabetização e possibilidade de frequentar escolas. Ao considerar a aceleração do processo de concentração urbana do país e sua relação com a produção de empregos formais, Silva declara que:

[...] a economia informal surge como uma importante alternativa de emprego e rendimento para a população cabo-verdiana, particularmente para um número cada vez maior de mão de obra advinda da população empobrecida, vulnerável e sem qualificação para o mercado de trabalho. (SILVA, 2015, p.241).

Essas mulheres, no entanto, são as mesmas que promovem o movimento cultural na comunidade mantendo as tradições. Dessa forma, transcendem a participação no Batuque e na Tabanka, mas apresentam-se também nas pequenas romarias diárias, de casa em casa, para as

rezas, nos trânsitos pelas ruas carregando seus filhos pequenos nos *bombus*, nas vestimentas, ora com os tradicionais coloridos, ora com o preto que anuncia o luto eterno, mas sempre conferindo uma identidade ligada a estas tradições.

A convivência em Achada Grande Frente, especificamente na parte de baixo, iniciou-se em 09 de julho de 2019, quando fui recebida pela Associação Pilorinhu e, ao longo de dois meses, se deu o processo de convivência e encontros com as mulheres para registrar suas narrativas. A integração com as mulheres ocorreu a partir de uma formação em turismo promovida pelo projeto Xalabas di Komunidadi, quando relatos das participantes apresentaram Julia Semedo, uma mulher rabidante muito respeitada na comunidade. Júlia faz parte do conselho da Associação Pilorinhu, é uma liderança no Batuku e na Tabanka, além de ser a líder do projeto MÃE, que organiza e orienta as rabidantes no ramo de empreendedorismo. A rabidante foi destacada como uma forte representante da história de Achada Grande Frente.

Concomitante a essa ação, a organização estava promovendo a oficina de costura Deug Deug para mulheres e, então, propus uma vivência com as histórias de vida. A maioria das participantes estavam na faixa etária de 24 a 49 anos, tinha fluência no português e dominava a escrita e, assim, fizemos uma oficina de confecção de bonecas Abayomi, que elas ainda não conheciam, mas há um forte simbolismo que merecia ser apresentado.

Durante a construção das bonecas, nós fomos revisitando as memórias e reconstruindo-nos a partir da consciência dos caminhos percorridos e das projeções para o futuro. Então, com a ajuda da instrutora Susana Santos, à medida que elas iam aprendendo a confeccionar a boneca, escreviam narrativas simples com intencionalidades a partir dos seguintes estímulos: 1) cabeça – a memória de um fato marcante da vida; 2) braços – as realizações, os talentos e habilidades; 3) pernas – os caminhos que deseja percorrer, os sonhos.

Imagens 7 e 8: Oficinas de bonecas Abayomi



Fonte: Arquivo pessoal.

Para finalizar, a escolha e a amarração dos tecidos que iriam adornar as bonecas deveria ter a intenção de ser um espelho dessa mulher, então, que fossem os mais belos. A atividade gerou narrativas pessoais, às quais eu não tive acesso, mas o momento permitiu que eu conhecesse Aurízia Pina, que aceitou fazer parte da pesquisa. As outras duas mulheres que participaram, Augusta Borges e Maria Jesus Gomes, foram intermediadas por membros do Pilorinhu, que indicaram ter histórias que merecessem ser registradas e reconhecidas.

A convivência com a comunidade se encerrou em 15 de setembro de 2019, culminando com a realização do I Festival Pan-Africanista de Achada Grande Frente. A intenção foi reunir a comunidade em volta dos aspectos da sua cultura, referenciar as mulheres que participaram da pesquisa, homenageando-as durante o evento, além de integrar outras ações já previstas no planejamento da Associação Pilorinhu. O festival também planejou o encontro entre as batucadeiras das duas comunidades cabo-verdianas pesquisadas: Achada Grande Frente e Rabelados, como forma de fechar o ciclo com a arte produzida por essas mulheres.

Imagem 9: Cartaz do Festival Pan-Africanista de Arte e Cultura de Achada Grande Frente.



Fonte: Arquivo pessoal.

3.1.1 Narrativas subterrâneas – Memórias do corpo a corpo

As histórias de vidas das mulheres de Achada Grande Frente brotaram através de encontros e conversas individuais, nas casas delas. Os encontros com Augusta Borges, Maria Jesus Gomes, Aurízia Rodrigues Pina Teixeira e Julia Moreira Semedo foram gravados na íntegra em áudios e alguns fragmentos em vídeos, com diálogos intermediados por integrantes da Associação Pilorinhu e posteriormente transcritos e traduzidos para o português.

Augusta Borges, Sr.^a Nhanhan, tem 88 anos e vive em casa sozinha com um dos filhos. Ela pariu 10, mas 5 morreram ainda bebês quando era comum as crianças morrerem de problemas intestinais. É uma mulher muito elegante, teve uma infância de abundância vivendo com avó, que tinha posse de terras, uma vida adulta financeiramente equilibrada, mas hoje vive com um filho e confinada na sala de casa porque todos os outros cômodos estão caindo aos poucos.

Maria Jesus Gomes, de 56 anos, é uma rabidante que vive com a filha pequena na “casa de lata”, construída por ela mesma quando separou do marido e não tinha para onde ir, tem outros dois filhos que já saíram de casa. Ela passou a infância morando com um casal de idosos, trabalhou desde os 13 anos em troca de moradia e comida. Trabalha muito para poder comer e a única diversão na sua rotina é graças a um rádio que tem em casa. Gostaria muito de ter uma TV para não precisar incomodar os vizinhos, quando quer assistir alguma coisa.

Aurízia Rodrigues Pina Teixeira, 34 anos, vive com o companheiro e os três filhos. Não tem amor pela mãe porque foi entregue por ela aos avós paternos aos oito meses de vida, ainda que reconheça que a mãe não foi culpada pelas circunstâncias. Sempre gostou muito de estudar, fala francês muito bem e seu avô lhe manteve na escola até a oitava classe, mas após sua morte, o pai lhe proibiu de estudar. Por esse motivo, não se sente hoje uma mulher realizada e sonha com um futuro diferente para a filha, por isso investe o que pode na sua educação.

Julia Moreira Smedo tem 56 anos e quatro filhos. Quando ainda tinha três filhos trabalhava nas montanhas e sofreu um grave acidente. Por isso, precisou se mudar para conseguir um trabalho mais leve e sustentar os filhos que deixou com a mãe. O quarto filho foi o único que ela conseguiu criar, mas está preso há seis anos, o que é a sua maior dor. É uma rabidante, muito engajada com a Tabanka e o Batuque, além de ser uma mulher de grande prestígio na comunidade. Não sabe ler e nem escrever e não se sente engajada na luta política por esse motivo, mas a sua palavra é o mais alto grau em caso de impasses na tomada de decisões da Associação Pilorinhu e ela é quem pode substituir a presidência em caso de afastamento.

As entrevistas começaram de uma maneira simples, explicando que a pesquisa pretendia conhecer suas histórias e que elas poderiam falar sobre o que julgassem importante nas suas trajetórias, os marcos de suas vidas, as definições de si. Também interessava conhecer as primeiras memórias da vida, as histórias do passado, do cotidiano em outros tempos de suas histórias pessoais e quais experiências forjaram a mulher de hoje. Da mesma forma, era importante que falassem sobre os sonhos e suas manifestações, os impulsos da alma, o que lhes faziam, hoje, pensar no futuro e/ou no que elas desejaram no passado para suas vidas, além de como se relacionam com as realizações ou possíveis frustrações.

O direcionamento conduziu a perceber as identidades individuais, os discursos, as formas de expressão e os lugares em que as memórias chegavam, o que determinou os rumos das entrevistas. Com a senhora Julia foi importante o toque no corpo e o trabalho com o

desbloqueio das emoções com o *Corpo Água* e harmonização, além do *Corpo Céu*, que também gerou narrativa. Outras abordagens partiram de indagações sobre as imagens que tinham de si próprias, qual mulher encontravam ao olharem-se no espelho. Narrativas também brotaram do acesso às memórias felizes, conforme as apresentadas a seguir.

Eu também sei voar

Eu sou uma mulher simples, mas batalhadora. A sorte não chega para a gente aqui na África. Então, a gente tem que buscar. Eu luto e faço o que eu posso pelos meus filhos. Eu fiz tudo o que eu quis fazer na vida, no que dependia de mim. Mas só não consigo estudar e trabalhar, porque tantas coisas me impedem. Se eu tivesse estudado, eu teria um bom emprego e poderia ajudar os meus filhos. Eu não consigo trabalho. O pai já não consegue... Eu queria dar apoio com dinheiro, mas não tenho. Então, eu cuido dos filhos, cuido da casa e ele sai para conseguir dinheiro. Eu estudei até o oitavo ano, não cheguei ao Liceu. Eu queria voltar e terminar o décimo segundo ano, mas não consigo arranjar trabalho. Eu gosto de estudar, gosto de escrever, quando não tenho o que fazer, pego meu caderno, caneta e começo a escrever. Meu sonho era um dia estudar, terminar, mas não consigo voltar para a escola porque não tenho dinheiro para pagar. Aqui em Cabo Verde tudo é na base do dinheiro, mas a gente não tem porque a maioria da população é pobre. Se eu tivesse uma maneira de trabalhar, eu ia continuar meus estudos. Até poucos tempos consegui um trabalho na área de culinária, não deu certo. Ele pensou que eu tinha terminado o décimo segundo ano, mas eu não terminei. Minha mãe não me criou, e eu só conheci meu pai com 11 anos de idade, quando vim morar em Praia. E meu pai me negou escola. O pai dele me colocou na escola e quando o pai dele veio a falecer ele disse que não ia dar continuidade a mim na escola. Eu não estudei não foi porque eu desisti, ele me impôs a ficar sem escola. (...) Eu aprendi a falar francês, sei falar muito bem. E minha filha está estudando inglês. Ela tem boas notas, tem facilidade. Eu vou lutar com ela pra ela ter oportunidade. Eu não quero que minha filha só tenha a opção de vender peixe. Vou lutar pelo futuro dela, para ela estudar e virar gente na vida. Se eu encontrar qualquer trabalho, eu vou trabalhar para minha filha estudar. As mulheres que vendem é porque não tem opção. Tem casa para sustentar, tem filhos, então, vai fazer o que? Vai vender peixe... Há um tempo minha filha ficou doente, precisou de dinheiro para hospital, remédio, e a gente não tinha. Eu fui vender peixe. (Aurízia Pina).

Imagem 10: Auzíria Pina



Fonte: Arquivo pessoal

Solidez

Minha historia resume a trabalho e dor. Levanto cedo e às 6h da manhã tenho que estar a vender bananas. Às 9h30min regresso à casa para tomar o pequeno almoço¹³, limpo a minha casa e volto à loja de frutas para comprar maçãs e vender antes do meio dia. Quando volto, descanso até o outro dia. Tenho tensão alta, ando muito a pé. Minha vida é muito sofrida e o que tenho de alegria são os meus três filhos. Eu virei vendedora para sustentar eles, e hoje a minha filha vende bolos da nossa vizinha. São muitas dificuldades na vida porque se eu não vender, eu não como. Às vezes falta água. Vida de vendedora não é fácil, vendo para não passar fome, mas tem pessoas que tomam e não pagam. (Maria Jesus).

Abundância

Eu vivia com a minha avó, cresci com ela. Minha avó, mãe de meu pai, foi ela quem me criou, junto com a minha tia. Naquele tempo todas as coisas eram à vontade: milho, feijão, fava, tudo. Minha avó desfrutava na fábrica, era proprietária. Carne era muita. Matava porco todos os dias. Tinha dia que minha avó matava três porcos, mas ela não vendia não. Ela tinha um barril de velhos tempos, que tinha aquela argola no meio, de pau. Ela serrava,

¹³ Café da manhã

dividia em duas metades. Quando matava dois ou três porcos, dava uma parte à pessoa que matava. O porco era tão gordo que ficava com os olhos apertados na cabeça. Minha avó dividia o porco para todos os vizinhos e o que restava colocava em um pano grande no chão e pilava o sal com aquele pilão de antigamente, pilão de pau. O pilão era feito do pé de espinheiro que a gente fazia uma fila perto da parede e deixava secar. Apanhava aquele que era mais grosso, pegava o machado e o martelo e fazia a cova do pilão. O mais miúdo fazia o pau de bater. Depois lixava por dentro e por fora e ficava liso. Aí pilava para fazer as coisas de comer. A gente fazia cuscuz e tinha família no interior de Santiago que vinham e quando chegavam encontravam o cuscuz pra eles comer, feito da hora. Depois eles cortavam com aquela faca boa e quando terminava de cortar o cuscuz, enchia um balaio, subia em cima da casa... As casas antigamente eram de palha de cana que se cobria. E ficava bonito! Subia em cima da casa e estendia um pano branco e colocava o cuscuz em cima do pano branco para secar até ficar dourado. Quando o pessoal chegava do interior, encontrava o cuscuz todo seco. No momento que eles chegavam minha avó só fazia o café, colocava leite e servia na mesa e o povo tomava o café com cuscuz seco. Eles ficavam contentes. E eles eram muitos. Mas a minha avó era proprietária, tinha muitos terrenos no interior. (...) Criava porco, criava galinha, criava pato, cabra, tudo ela criava. Peru, pato... tudo. Vaca, cabra, tudo a minha avó criava. Minha avó tinha muitos animais, não é como agora. (Augusta Borges).

Imagens 11, 12 e 13: Augusta Borges.



Fotos: Susana Santos

Veja só

Meu sonho é ter uma casa e sair dessa barraca. Eu construí essa casa quando o meu marido me expulsou com meus três filhos na boca da noite. Essa é minha casa, a casa de lata, é minha. Ele me batia muito. A maior marca da minha vida foi ter apanhando dele por nove anos. Sem saber para onde iria, fiz esse barraco. Teve um dia que a chuva acabou com o teto e a barraca ficou em dois pedaços, mas até hoje eu vivo aqui. (Maria Jesus).

Imagens 14, 15, 16 e 17: Casa de lata de Maria Jesus



Fotos: Mia Luz

Entre laços e grades

Eu fui para Dakar duas vezes fazer tratamento porque fiz uma cirurgia de cisto e perdi uma parte do ovário e perdi o útero. Então, meu filho começou a ficar desorientado, começou a fumar e aí se perdeu de casa, ficou cinco meses sem vir para casa. Quando ele aparecia, eu ficava mimando ele, tratando ele bem e ele ficava bem, até cozinhar, fazia tudo. Inclusive, ele foi um dos fundadores do Pilorinhu. Eles que limparam aquele local. Ele foi um dos primeiros do grupo que fez aquela corrente de ativismo. Com o grupo da associação eles

ganharam um bote com motor e eles ganharam uma célula marítima, ganhou também diploma de mergulho, mas ele não conseguiu parar de fumar. Ele fumava, assaltava as pessoas, a polícia vinha procurar ele e ele não ia responder. Depois da audiência, fizeram ele ir para a cadeia porque ele não ia responder às autoridades. Não é porque ele fez grande delito para ir à cadeia, ele não respeitava as autoridades, isso foi o motivo dele ser preso e estar lá há seis anos. Quando ele foi para a cadeia, minha vida não estava bem. Faltava comida dentro de casa para cozinhar para ele. Naquele dia mesmo que a polícia judiciária pegou ele, a gente não tinha nem tomado café da manhã. Eu estava descendo a ladeira para ir ao Plateau e achei um batizado lá embaixo. Ajudei a cozinhar e me deram comida. Quando eu cheguei, a polícia já tinha levado ele. Aí eu peguei aquela comida, botei numa tigela e levei para ele na judiciária. Então eu falei para o inspetor Nelson, se ele podia dar para ele café, porque eu não tinha dinheiro para levar café pra ele. Então ele disse que ia dar a ele. Meu filho, naquele dia que foi para a cadeia, ele vestia um short, uma camiseta, estava com o pé no chão. Eu não sei mais quanto tempo vai ficar lá. Ele não tem advogado. Essas coisas de justiça não funcionam, então, em Cabo Verde, pobre sofre. Pessoas que não tem conhecimento assim, sofrem. O advogado que ele tinha era advogado de pobre, não serve. [...] Agora estou atrás desse juiz e não consigo falar com ele porque já tem seis anos lá e nunca veio para casa, nem um dia. E ele tem direito de vir. [...] Eu sempre vou visitar ele e a namorada dele também. Todos os dias que vou visitar é muito difícil. Seis anos. Toda vez que eu chego na porta, quando vejo meu filho saindo daquele quartinho, eu vejo meu filho vindo com aquele abraço aberto, ele me pergunta: como você está, mãe? Eu respondo: estou bem. Quando eu falo, estou bem, ele responde: me perdoa, mãe. Eu não consigo... Eu começo a chorar. O melhor momento é quando a gente está conversando, mas no melhor momento da conversa, toca o sinal para ir embora. Quando escuto o som do apito, que eu abraço meu filho e tenho que sair por aquela porta, meu coração parece um saco de farelo. Um pedaço de mim fica lá dentro. Seis anos. (Julia Semedo).

Imagem 18: Porta-retratos da casa de Julia Semedo.



Foto: Susana Santos

Sombra

Eu tenho um passado. Eu tive depressão depois de uma grande decepção. Eu morava com a minha tia em outra zona quando conheci um homem que tinha a idade do irmão que era antes do meu pai e foi amor à primeira vista. A gente começou a passear, a se ver muitas vezes e chegou numa altura que ele me levou para passear, mas me colocou na casa de uma mulher. Esta mulher veio até mim e perguntou:

- *Você é de Achada Grande?*
- *Não*
- *Você conhece mesmo ele?*
- *Não.*

Quando ela me fez essas perguntas, eu falei dentro de mim: será que é mulher dele? Então, ela me falou assim:

- *Olha, se eu fosse outro alguém, podia te dar uma pancada. Eu já vi que você está como uma pessoa inocente. Se você fosse uma pessoa esperta, não vinha pra minha casa. Eu sou mulher dele, ele é um desgraçado.*

Eu tive grande admiração por aquela senhora, tenho-lhe muito respeito. Essa mulher foi uma boa mulher. Ele me tirou de lá e mesmo assim eu continuei com ele, porque eu estava apaixonada. Ele não tinha me mostrado o lado mal dele e uma noite tentou me bater, de madrugada, umas quatro horas. Eu corri, ele conseguiu me pegar e a ficou a me bater, a chutar-me mesmo. Chegou um homem me ajudou, deu nele, deu muito nele e me levou até onde eu estava morando. Depois ele voltou, peguei uma faca e machuquei ele. [...] Depois

dele vim arranjar com o pai dos meus filhos e hoje moramos perto. Para todo lugar que eu ando, eu me deparo com ele. Esta é uma marca que não consigo esquecer, esse passado. Toda vez que encontro com ele, lembro. Ele tem rosto de assassino. Eu sinto ódio quando olho pra ele. Se eu tinha dinheiro, pagava alguém pra matar, não com as minhas mãos. [...] Falaram-me para procurar um psicólogo. Eu fiquei profundamente magoada, entrei em depressão. (Aurízia Pina).

Mulher da casa

Eu e meu marido vivíamos bem, graças a Deus. Tivemos nossos filhos, criamos nossos filhos bem. Meu marido trabalhava no mar, trabalhava com bote. Ia para o trabalho de manhã, ia para o trabalho à noite... Depois ele veio trabalhar no porto e, eu em casa, não ficava parada. Fazia muitas coisas, pilava dez litros de milho e colocava todos os meus filhos para pilar junto comigo no pilão. Eu tinha aquele bilde¹⁴ pequeno que eu fazia cuscuz para ir vender. Eu também criava leitão. Eu nunca trabalhei fora de casa, trabalhava com minha avó dentro de casa e quando casei fiquei trabalhando dentro de casa. Hoje eu faço pouca coisa, lavo roupa, aliso roupa, faço cuscuz. A minha avó não deixava eu trabalhar em nenhum lugar. Eu fui criada para trabalhar dentro de casa. Eu gostaria de ter outro trabalho, mas não tive. Agora estou aqui nesse sistema. Eu estou com a casa aqui que todo dia cai um pedaço. Todo dia está caindo. A parte de trás já caiu toda. Essa casa tem mais de sessenta anos e cai todo dia, todo santo dia. Eu não tenho como cuidar, ninguém para ajudar. Meu marido morreu. Meus outros filhos moram nas suas casas e são pobres, não tem como me ajudar. Nossa casa está caindo aos pedaços, não tem ninguém para fazer manutenção. Se meu marido tivesse vivo, não era assim. (Augusta Borges).

¹⁴ Um cuscuzeiro tradicional, feito de barro.

Imagem 19: Documentos e fotos de Augusta Borges e seu esposo



Foto: Susana Santos

3.2 RABELADOS ESPINHO BRANCO – ENTRE O MAR E A TERRA SECA

Imagens 20: Paisagem de Rabelados Espinho Branco



Fonte: Arquivo pessoal.

Espinho Branco é uma localidade situada na Calheta de São Miguel, interior da Ilha de Santiago, há 80 km da capital Praia. Nessa região encontra-se um agrupamento humano

isolado chamado Rabelados. Em português o termo pode ser traduzido para rebelados ou rebeldes, constituindo-se a comunidade mais tradicional de Cabo Verde, avessa à integração com os sistemas político, educacional, econômico, social e cultural, produzidos a partir da sociedade moderna.

As características de sua formação e modos de vida muito se assemelham aos quilombos brasileiros. Sua formação data da década de 40, quando um grupo de padres de batina branca, vindos da Europa e falando em português, instalou-se na Ilha de Santiago para realizar uma renovação nos procedimentos litúrgicos. Estes substituíram os padres nativos de batina preta e que falavam crioulo, tinham intuito de extinguir as práticas ancestrais e as formas de cultos religiosos tradicionais e muito particulares. Nessa circunstância, os povos se rebelaram, refugiaram-se em áreas montanhosas de difícil acesso e, aos poucos, foram se reintegrando à região mais propícia de se viver em comunidade, embora muitos deles ainda vivam isolados nas montanhas.

A socióloga e jornalista francesa radicada em Cabo Verde, Françoise Ascher (2011) debruçou-se sobre um estudo documental sobre os Rabelados. Em suas pesquisas constatou que há relatos de que o último padre da terra, Joaquim Furtado, deixou recomendações para que não aceitassem os novos padres, pois estes seriam falsos profetas que mudariam o espírito do povo com suas correntes do diabo (rosários de plástico). Os Rabelados compreendiam, ainda que os novos padres, a fim de se abrir ao mundo, violavam a verdadeira Igreja Católica Apostólica Romana, quando alteraram a relação entre liturgia e pastoral, celebrando a missa na língua portuguesa e fora dos locais sagrados.

Nesse percurso, aquela população passou a ser perseguida, tanto pela igreja quanto pelas autoridades públicas, devido à efervescência do momento, uma vez que eclodiam revoltas pela independência de Angola, Moçambique e Guiné, despertando também uma cultura nacionalista cabo-verdiana, especialmente influenciada pela figura de Amílcar Cabral, ao que o governo de Salazar associou o movimento dos Rabelados e incutiu-lhe um caráter comunista. Contudo, “na verdade, o fenômeno dos Rabelados surge no âmbito de um movimento de resistência social e cultural muito antigo, que dá lugar ainda hoje a um sincretismo religioso único em Cabo Verde” (ASCHER, 2011, p. 24).

Compreender o processo de formação conduz ao entendimento de que esse grupo não é simplesmente uma comunidade do ponto de vista territorial, mas uma maneira consciente de se posicionar em luta por ideais, tradição, liberdade e a ancestralidade de todo um povo, ou seja, um aquilombamento. Essa afirmação evidencia-se, por exemplo, na autodenominação

dos seus membros, especialmente entre os mais velhos, que não se identificam por nomes, registro civil e nada que possa distingui-los individualmente. Todos eles são Rabelados e ajudam-se mutuamente, desde a produção de subsistência até nas celebrações de batismo, casamento e velórios. Estas celebrações são fenômenos coletivos e a responsabilidade sobre a alimentação nestes momentos não é somente da família, mas de todos.

Imagem 21: Cozinha comunitária dos Rabelados.



Fonte: Arquivo pessoal.

A intencionalidade desse propósito é confundir o sistema, negar a subserviência imposta, construindo e fortalecendo, ao mesmo tempo, uma identidade mobilizadora em conformidade com os próprios interesses enquanto coletivo. No entanto, as gerações mais novas, através das mais distintas influências, têm se integrado à sociedade urbana, assumindo nomes, registro civil e inserindo-se à educação formal básica e à universidade o que, segundo os mais velhos, tem causado conflitos e enfraquecido a identidade da comunidade que corre o risco de ser apagada com o passar do tempo. Para eles, a educação deve ser fundamentada nas sensações.

As crianças nascem com um dom que devem descobrir ou conquistar livremente na escola da vida. Os adultos têm o dever de os ajudar nesta via, mas sem imposições para não poluírem seu espírito. Para além disso, a sua pobreza não lhes permite sustentar financeiramente uma criança até a idade de 30 anos, sem garantias de emprego, por isso, eles preferem valorizar as áreas técnicas. (...) Quanto ao conhecimento político, eles fazem referência ao livro de Amílcar Cabral, o “Pai” da luta pela independência nacional para aprenderem a defender-se na sociedade. (ASCHER, 2011, p.66).

Os Rabelados, que são aproximadamente 450 pessoas, vivem em casas feitas de sisal e bambu ou, mais recentemente de pedras, não sendo permitido a um deles construir uma casa de blocos. Eles renegam o luxo, os bens materiais e “como eles não querem depender de um padrão nem se deixar manipular pela sociedade, eles garantem sua sobrevivência através da

valorização das matérias-primas e dos trabalhos manuais” (ASCHER, 2011, p. 65). Desse modo, praticam o artesanato, pesca, agricultura, e criação de pequenos animais como cabras, galinhas, porcos, além da atividade turística que está se desenvolvendo no contexto integracionista atual.

Imagens 22,23,24 e 25: Comunidade dos Rabelados.



Fonte: Arquivo pessoal.

A espiritualidade, no entanto, é a maior forma de expressão da identidade desse povo. Eles acreditam, a propósito, que sejam os Revelados, portadores dos profundos conhecimentos divinos e portadores da iluminação. Nesse sentido, revelam que a salvação é

individual, em uma ligação direta com Deus, o que lhes confere insubmissão a certos preceitos da religião católica, como as suas hierarquias.

Ainda de acordo com os estudos de Ascher, para esse povo, todos são igualmente pecadores, por isso não reconhecem o Papa como santo e nem se confessam diante de um padre. Os Rabelados seguem ensinamentos de livros antigos, especialmente, os levados pelos padres Franciscanos nos primeiros momentos da evangelização, misturados aos conhecimentos transmitidos entre gerações, o que revela uma religiosidade híbrida.

No seu cotidiano, encontra-se animismo, superstições e muitas histórias misturadas com o catolicismo, indica Misa. É preciso varrer a porta de casa de fora para dentro para atrair a abundância, acender uma só vela sobre a mesa para não alertar os espíritos, arrumar o lenço sem deixar passar os cabelos. (ASCHER, 2011, p. 67).

A tradição oral se constitui ainda como uma forte característica, responsável pela manutenção de suas tradições. Ela se expressa nas rezas e ladainhas que são professadas constantemente ao redor da fogueira, sendo esta uma das maneiras de educação das crianças. A arte se expressa profundamente na construção das casas e na cultura do batuque, que atualmente é representado pelas mulheres mais jovens.

Imagem 26: Grupo de Batuku dos Rabelados



Fonte: Arquivo pessoal de Greicy Pereira.

Também está presente no artesanato e nas pinturas que são o cartão de visitas da comunidade, através da Associação Rabelart, centro de recepção turística dos Rabelados. As

obras, com traços muito característicos, impressionam pela expressividade e por contar, imagetivamente, a história da localidade, seus hábitos e sua vida cotidiana.

Imagem 27: Placa de sinalização e recepção na entrada da comunidade



Fonte: Arquivo pessoal

Imagens 28 e 29: Obras de arte dos Rabelados



Fonte: Arquivo pessoal.

A pesquisa em Rabelados foi intermediada ainda no Brasil, por meio do contato com a artista plástica Misa Kouassi que, embora não estivesse no local naquele período, desenvolve um trabalho junto àquela comunidade. Através dela recebi o aval de que poderia realizar a pesquisa na comunidade. Posteriormente, já em solo cabo-verdiano, a interlocução foi feita pela Associação Pilorinhu, a qual articulou para que eu pudesse passar um fim de semana na localidade conhecendo e convivendo.

Precisaríamos ajustar as datas de acordo à disponibilidade dos Rabelados e, assim, definimos que seria entre 16 e 18 de agosto de 2019. Contudo, nesse período houve o falecimento de uma das anciãs da comunidade e todos estavam envolvidos no velório e no luto, o que não impediu de me receberem com muita gentileza e harmonia, ainda que somente por um dia. Assim, passei o dia 16 de agosto ouvindo 03 mulheres do grupo, além de duas jovens moças, Greicy Pereira e Sofia que foram as grandes anfitriãs e me conduziram pela comunidade após o primeiro encontro com Sabino Gomes, liderança da Associação Rabelart que apresentou as obras produzidas pelos artistas da localidade.

Greicy e Sofia, aproximadamente entre 18 e 20 anos de idade, falavam português e relataram sobre as dificuldades de ser Rabelado visto que, para elas, é difícil se manterem uma comunidade tradicional quando existe um mundo tão atrativo e cheio de possibilidades fora dela. Greicy cursa a universidade paga por um programa de apadrinhamento chamado Fundação Cabo-verdiana de Ação Social e Escolar – FICASE, enquanto Sofia está no Liceu (equivalente ao ensino médio do Brasil). Elas vivem na cidade da Praia, em uma residência estudantil, custeada pelo governo. Por esse motivo, precisam ficar muito tempo longe de casa, visitando a família uma vez por mês ou uma vez a cada dois meses, pois não podem pagar passagens para ir nas folgas de fim de semana.

Visitamos algumas casas, todas muito simples, sem luxo e nem conforto. Eles não dispõem de energia elétrica nas residências (exceto em alguns pontos da localidade), que são mobiliadas, basicamente, com uma mesa, um ou dois bancos grandes de madeira e um fogão. As camas são feitas de madeira ou ferro, com colchões de esteira ou palha. Na área comum, há uma cozinha com fogão a lenha, esta coletiva. Também os espaços de criação de animais são organizados e, de acordo com uma mulher Rabelado visitada, quando abatem um animal, ele é dividido entre a comunidade.

Outra mulher Rabelado citou um livro de 350 anos, no qual estão contidos ensinamentos como rezas, ladainhas e orientações de conduta com teor profético sobre como devem proceder diante das circunstâncias. Esse livro, em latim, já foi muito consultado, lido

ao redor da fogueira pelos membros da comunidade e foi deixado por um dos seus primeiros líderes. Hoje, por estar muito velho, algumas partes se perderam e as pessoas temem por não saber como fazer para restaurá-lo porque já teve muita gente de fora querendo pegar para multiplicar. Esta mulher teme o perigo de pessoas enganarem o atual chefe, que está idoso e bebendo muito e, com isso, terem seus segredos revelados e perderem a sua essencialidade.

Fomos visitar o altar da casa daquela que havia falecido. Na sala, uma mesa com panos em cores branco e preto, muitas caixas de velas e uma foto da mulher ao lado de uma bandeira do PAIGC. A jovem Greicy informou que os velórios têm duração de 09 dias, o mesmo tempo em que o altar fica arrumado. A bandeira acompanha o enterro e permanece na casa com a família da pessoa que faleceu até que outra pessoa da comunidade morra, então segue para cumprir mais um rito fúnebre. Em algumas situações, a depender desse intervalo, a bandeira, que é um símbolo tradicional dos Rabelados, pode ficar com uma pessoa da comunidade, que é responsável por ela.

Sofia estava vestida de preto, com um lenço branco na cabeça. Ela é neta da mulher que morreu e, por isso, ficaria seis meses usando o luto. O tempo de luto se diferencia de acordo ao grau de parentesco com a pessoa que morre. O pano branco da cabeça é para aliviar a dor, depois de muito tempo chorando pelo seu ente que partiu.

Imagens 30 e 31: Altar da casa de uma falecida da comunidade e bandeira tradicional dos Rabelados e obra retratando o ritual fúnebre





Fonte: Arquivo pessoal.

3.2.1 Narrativas Subterrâneas –O poder das insurgências

Ouvir as mulheres de Rabelados foi adentrar em um mundo de significações que extrapolaram as simples nuances da comunicação como um canal entre interlocutores afins. As nossas linguagens eram diferentes, tanto na língua propriamente dita quanto na compreensão de mundo e nos referenciais, o que gerou constantes ruídos, desentendimentos, retornos ao mesmo assunto para melhor compreensão e exigiu atenção para se absorver o mais harmoniosamente possível as histórias que ali se contavam. Ao mesmo tempo, adentrar nessa dimensão profunda de produção de narrativas criou um ambiente instigante de curiosidade que se reverberou em um universo rico e imenso de aprendizados, compreensões e possibilidades criativas. As conversas entre eu e elas foram intermediadas por Greicy Pereira e Amarildo Fernandes.

A primeira Rabelado tem quatro filhos, mas só criou dois que vivem ainda na comunidade, os outros foram criados pela sua avó, hoje um deles está na Ilha de São Vicente enquanto o outro está fora do país. Ela sente muito por esses dois não se interessarem pelos Rabelados.

A segunda mulher chama-se Josefa Correia, tem 29 anos e dois filhos. É artista visual e já nasceu Rabelado.

A terceira, por sua vez, já auxiliou em incontáveis partos, de gente e de bicho, teve oito filhos (quatro estão vivos e quatro morreram – um aos 15 dias, outro aos 8 dias, além de ter sofrido dois abortos).

Por se tratar de um universo muito diferente de tudo, a opção foi fazer uma pergunta e deixar que elas narrassem o que julgassem importante ser dito. A pergunta base para todas elas foi: o que é ser Rabelado? A partir daí, elas expressavam seus pensamentos livremente, com pequenas intervenções para apreensão de detalhes, quando era possível.

O nome é o cheiro do corpo

Eu sou Rabelado. Minha mãe era Rabelado, meu pai era Rabelado, eu também sou Rabelado. No tempo antigo eles pegavam as pessoas pelo nome, então, se não souber meu nome, não consegue me pegar. Mas se você der seu nome, por causa do seu nome é que você é pego, eles te procuram até te achar. O tempo era outro, tudo era na montanha. Todos os Rabelados viviam na montanha para ficar mais seguros, só quem ficava aqui era animal, todo mundo morava na montanha. Depois o povo veio pra cá, mas ainda tem Rabelado que vive na montanha. Os mais velhos já morreram, mas colocaram a gente aqui. Colocaram a gente num lugar só. Se todos Rabelados fosse dar os nomes, não exista Rabelado no mundo. As pessoas são pegas pelo nome. O nome é o cheiro do corpo. Uma pessoa passando na estrada você sente cheiro vindo para você e sabe quem é, não precisa do nome. Com o nome a pessoa é pega onde ela estiver, mesmo na lama, as pessoas não tem onde se esconder, mesmo debaixo do chão, dentro do chão, tiram você debaixo do chão com a máquina. Tudo isso está escrito no livro. O filho do chefe tem o livro guardado. (Rabelado 1).

O meu nome é Rabelado

Um homem Rabelado foi colocado na cadeia e ele esteve um ano e seis meses na cadeia por causa da palavra de Deus que ele falava. Ele achava escrito e falava. Eles obrigaram ele a dar o nome, mas ele não deu. Pegaram ele e ele foi fichado na cadeia em Tarrafal¹⁵. Ele era chamado 12 horas da noite, no meio de 12 homens, todos os dias. Ele sozinho com Deus. Eles eram muitos que estavam lá, mas ele era chamado sozinho todo dia 12 horas da noite no meio de 12 homens pra tentar amedrontar ele para ele dar o nome, mas ele não ficou com medo. Ele disse: “já que vão matar...”, mas que a boca não se amarra. Ele pode gritar de dor até morrer, ele vai ser morto mas não dá o nome. Ele negava: “não, não, não”, até a morte. Se ele morrer por “não, não”, na palavra verdadeira, mesmo que ele seja morto, ele vai ser recebido por Jesus Cristo na sua palavra. Ele não ia entregar a palavra, porque palavra de Deus não se desmente. O que não é certo, você tem que falar “não.” Então colocaram ele na cadeia. Quando a família ficou sabendo que colocaram ele na cadeia e o que ele fez, quiseram tirar ele. Botaram a família dele toda na cadeia por que ele disse “não e não”. O filho dele nasceu na cadeia. Para amedrontar ele e ele dar o nome pra aceitar a vacina com

¹⁵ Possivelmente o Campo de Concentração de Tarrafal

o nome, tiraram a comida dele, tiraram a água... Ele preferiu ficar pra morrer, mas não disse o nome. Está certo ou não está certo? (Rabelado 3)

Não me cortem as asas

Eu queria ir para a escola. Antigamente, os mais velhos não iam para a escola e era normal. Mas hoje em dia são tempos modernos e temos que ir para a escola. Hoje, sem escola, não se consegue quase nada. O que eu faço sem escola? Para onde a gente quer chegar precisa de escola. Para fazer uma coisa fora daqui, tem que tirar um papel, tem que ter um nome, falar aquela língua. Antigamente a gente ia para algum lugar andando a pé. Agora prenderam a gente na estrada e só vai de transporte. É muito difícil. Quando completei dezoito anos fui para a escola fazer alfabetização. Fui durante três anos e depois não quis ir mais. Aprendi botar o nome e aprendi a ler um pouco. Na escola, a língua da escola é difícil. A escola ensina coisas que não são boas. Escola deixa as pessoas ficarem mais inocentes, fazem muitas coisas que não devem fazer. (Josefa Correia).

Minha casa, meu corpo

Eu sou a mais velha da casa. Se eu tenho um desejo quando morrer, ele tem que ser atendido pelos meus filhos. Meu pai morreu, se enterrou ali. Minha mãe morreu, se enterrou ali¹⁶. Foi o desejo deles e a gente não podia enterrar eles no caixão. Meu filho não cumpre o que eu falo para ele. Eu falo para ele me enterrar nisso e ele prefere me enterrar no caixão para mostrar aos outros que ele tem dinheiro. Ele fica envergonhado em colocar o corpo da mãe dele e enterrar nisso aqui. Mas eu não tive vergonha de colocar minha mãe nisso aqui. Aqueles caixões bonitos são comida para os olhos, para mostrar as pessoas que você está rico. Mas se uma pessoa estiver em cima da cama e você der boa comida para ela comer e ele comer, ele fica de pé. Mas quando ele deitar, ele não precisa nada mais... A hora que ele morre, não precisa nada mais. Mesmo que você quiser pegar ele e colocar ele nisso aqui e enterrar ele, não é nada. Alma que Deus quer. Deus não precisa de nada. Só ilusão do mundo, a gente faz ilusão do mundo. Ilusão de ter casa, isso é ilusão da terra, luxo da terra. (Rabelado 1).

¹⁶ Na palha de sisal que é a parede da casa. Eles tem o costume de desfazer a parede para enrolar o corpo e enterrar.

Reza

Aqui todas as pessoas rezam no seu dia a dia, no pé da cama, à noite você tem que rezar, fazer pai, filho, espírito santo, Jesus. Quando você acorda é assim, bem cedo. Quando vai dormir é assim. De manhã cedo é assim. Tarde, noite, quando você for deitar. A gente não tem igreja, a gente reza dentro da nossa casa. Fazemos reza para todo mundo, para toda a família. Você tem que rezar para Jesus lembrar de você. Se você não fizer oração, ele não lembra de você. Quem amanhece todo dia de manhã e de tarde e fizer assim: “pelo sinal da santa cruz, livrai-nos, Deus, nosso senhor, dos nossos inimigos”¹⁷, ele lembra de você. Mas se você não fizer isso, você não é nada. A vida sem Jesus, o outro que fica atentando. O pé seco, o demônio de pé seco. Se você não rezar, o demônio entra no seu espírito. O espírito do demônio entra em você. Ele entra e faz todas as maldades. Todas aquelas coisas só pé seco que faz. (Rabelado 1)

Imagens 32: Arte dos rabelados



Fonte: arquivo pessoal

Mulher e artista

Eu trabalho com artesanato, vendo arte. Sou a única mulher que desenho e pinto no Rabelados. A gente é seis que pinta, cinco rapazes e eu. Me sinto contente em ser uma mulher que pinta porque eu gosto muito de desenhar. Eu faço todo tipo de desenho, o que vem no

¹⁷ Nesse momento ela faz um movimento que se inicia na testa, mas não é o sinal da cruz como conhecemos aqui.

meu pensamento eu desenho. Quando eu desenho todo o dia, eu fico mais inspirada. (Josefa Correia).

Imagens 33 e 34: Josefa Correia e sua criação artística.



Fonte: Arquivo pessoal.

3.3 PARQUE FLORESTAL – SOB A COPA DAS ÁRVORES CHOROSAS

Imagem 35: Paisagem do Parque Florestal



Fonte: Arquivo pessoal

O Parque Florestal teve sua formação ligada à implantação do Polo Petroquímico de Camaçari, no final da década de 70. Fugindo da miséria e em busca de trabalho, pessoas migraram para a região, invadiram terrenos e ali se formou a pequena comunidade, às margens do chamado Cinturão Verde (floresta de eucaliptos e pinheirais que separa o complexo da área urbana).

A força de trabalho masculina foi aproveitada nas obras de construção do Polo, enquanto as mulheres se tornaram vendedoras de mingaus, café, bolo e pão para esses trabalhadores. Após a inauguração do complexo, alguns homens foram aproveitados para os subempregos, como vigilantes, serviços de limpeza e nas linhas de produção, enquanto as mulheres da comunidade permaneceram como vendedoras, o que se tornou uma característica cultural do bairro e passou de mães para filhas.

As mulheres, como força de trabalho ambulante, se encontravam todos os dias de manhã com suas panelas de mingau na cabeça e acompanhadas dos filhos caminhavam em um percurso aproximado de meia hora pela mata e voltavam no fim da tarde. Elas faziam contatos e estavam sempre atentas às vagas de emprego para o momento de poder inserir seus filhos como trabalhadores formais. Assim, à medida que eles cresciam, conseguiam vagas servis no Polo, enquanto as meninas seguiam os passos de suas mães.

Esse cenário começou a mudar a partir da década de 90, pois foi implantada a Escola Comunitária do Parque Florestal. Esta foi construída a partir da organização comunitária que adquiriu o terreno por meio de doação e foi levantada pelos braços de mulheres, homens e crianças através de mutirões. O foco principal era ter onde deixar as crianças para que os pais pudessem trabalhar, mas acabou se transformando em uma referência e mudou os índices educacionais da comunidade.

A escola passou a oferecer os serviços de creche e de reforço escolar e, a partir do início dos anos 2000, a comunidade já tinha membros com Ensino Médio completo, depois qualificações técnicas e, atualmente, com nível superior de escolarização, ainda que em um número pequeno (menos de dez pessoas). A qualificação técnica se tornou o caminho para se melhorar a vida de algumas famílias, mas, a maioria ainda vive em situações de extrema pobreza, supressão de direitos e falta de acesso a serviços essenciais à dignidade humana. Infelizmente, há aproximadamente 15 anos, o Parque Florestal vem sofrendo uma transição, deixando de ser um bairro de paz e se tornando um território hostil, especialmente pelo processo de marginalização do seu povo.

Eu conheço muito bem o Parque Florestal por ter vivido lá a maior parte da minha vida e minha história está implicada nos movimentos dessa comunidade, assim como minhas memórias têm muita relação com as memórias das mulheres que ali vivem. Então, o processo de articulação foi como um retorno, no qual o primeiro contato foi feito com a Escola Comunitária do Parque Florestal. Assim, a instituição fez a interlocução com as mulheres que pudessem ter interesse em participar e, após a indicação, fui pessoalmente à casa de cada uma

para explicar a pesquisa e a proposta de oficina, além de agendarmos um primeiro encontro com todas para assim criar uma relação de grupo.

3.3.1 Narrativas Subterrâneas – O Parque Florestal na rota da liberdade

A oficina de escrita intitulada Narrativas Subterrâneas – O Parque Florestal na rota da liberdade, se deu em 9 encontros, entre os dias 04 e 14 de novembro de 2019, com aulas de 3h20min, totalizando uma carga horária final de 30h. No primeiro encontro, nós abrimos uma roda de diálogos livres para que pudessem falar quem elas eram, quais os seus sonhos, anseios, desejos, medos e aflições. Surpreendentemente, elas se revelaram de uma forma muito íntima, relatando a cronologia de suas vidas e destacando os fatos que lhes eram mais consideráveis como a morte ou prisão dos filhos, a doença debilitante, as decepções amorosas, a vida sofrida.

Um dos filhos de Helba Melo, 50 anos, foi assassinado aos 19 anos e o outro levou muitos tiros, mas está vivo. Seu ex-companheiro também foi assassinado e hoje ela revive a história de amor com o pai do seu primeiro filho, aquele que foi assassinado aos 19 anos. Entregou a vida a Jesus quando sentiu que ia desabar e se sente em um compromisso eterno com o seu salvador.

Certo dia, antes de sair para o trabalho, Cláudia Regina Batista (Cláudia Cardinalli), 47 anos, preparou um macarrão para o filho, mas ele não tocou no prato porque foi preso antes do almoço. O rapaz ficou detido por 1 ano e 4 meses e ela não conseguia visitá-lo porque as visitas eram em horário de trabalho, se ela solicitasse sair por esse motivo seria demitida pelos patrões. Eles não poderiam saber que ela tinha um filho na cadeia.

A mãe de Ivoneide dos Santos, 46 anos, faleceu de câncer após inúmeras negligências de médicos e do sistema de saúde. É chamada de santa pelas amigas porque sempre nas madrugadas vai para as filas dos postos de saúde em busca de vagas para consultas e exames para os vizinhos idosos.

Marilene Paraguassu, 52 anos, afirma que viveu três anos com uma mágoa no peito, após descobrir que estava sendo traída pelo marido há oito anos. Seu sobrinho foi uma das vítimas fatais em uma noite fatídica em que estavam em frente de casa reunidos e homens chegaram atirando.

A filha de Elenita Barbosa, 65 anos, era sua companheira, sua alma gêmea. Ainda sente muito pela sua partida precoce e orgulha-se de ter sido uma boa mãe. Ela ainda não sabe como desviou de uma bala que o ex-marido disparou na sua cabeça. Acredita que foi Deus.

Natália Ramos, a Nice, de 37 anos, tem atrofia muscular e dificuldade de locomoção, o que não a impediu de casar, ter filho e construir a tão sonhada família. Também foi a única da família que visitou o irmão quando ele foi parar em um presídio de segurança máxima, acusado de estar envolvido no assassinato de uma mulher e um bebê. Na saída da delegacia, encontrou a irmã (e tia) das vítimas e se abraçaram muito porque eram amigas.

Nos primeiros dias de proposições e estímulos para incentivar a escrita livre, gradativamente eram inseridas dicas de como enriquecer essa escrita com os detalhes, com a criatividade, com a identificação de imagens mentais, dos ambientes, das sensações. Para exercitar a prática e a criatividade narrativa, todos os dias iniciávamos com dois exercícios: o primeiro, cinco minutos de escrita livre com o que viesse ao pensamento; o segundo era a partir de palavras mestras, iniciávamos uma narrativa e íamos construindo uma trama coletivamente, passando a história de uma para outra e inserindo novas palavras no decorrer do processo.

Também traçamos uma escrita cronológica dos estágios da vida, divididos em memórias da infância, da adolescência e da fase adulta. A proposta era destacar uma situação vivida em cada uma dessas fases e narrá-las de forma descritiva com o máximo de detalhes: identificar o cenário, as cores, as sensações e os diálogos.

Imagens 36: Participantes da oficina de escrita do Parque Florestal.



Fonte: Arquivo pessoal.

Infância

Minha infância até os 11 anos foi maravilhosa. Muitas brincadeiras como pega-pega, baleô, bate lata, sete pedrinhas e muito mais. Ficava na rua até tarde, não entrava em casa nem para beber água porque se entrasse, minha mãe não deixava mais sair. Ia para cima do morro procurar pneus velhos para fazer carrinho e também ia para o rio tomar banho. O momento ruim foi quando minha mãe e meu pai se separaram, foi um momento muito difícil para mim. Minha mãe alugou uma casa e eu fui morar com ela. A gente dormia na mesma cama, eu, meus três irmãos e minha mãe. Ela trabalhava fazendo faxina em casa de família de dia e de noite lavava roupa de ganho. De manhã, eu e meus irmãos dobrava as roupas e ia entregar. Um dia nós fomos, num sol quente, levar as roupas para a cliente e encontramos, no chão, uma maçã roída. A gente pegou, limpou na roupa e comeu. Estava uma delícia. A gente sempre ia juntos e tudo o que a gente achava no chão, a gente dividia e comia. Quando a gente passava em alguma árvore, arrancava manga, goiaba, nos quintais abandonados. Era divertido. A gente levava as roupas no carrinho de mão, então, era uma vez de cada de ir sentado e os outros empurrando, como se fosse nossa limusine com motorista particular. (Natália Santos)

Iniciamos produzindo escritas a partir de alguns temas, sendo eles: família, política, profissão, violência, prisão, mulher, meu filho. A escolha dessas palavras foi baseada nos diálogos do primeiro encontro, a fim de instigá-las a aprofundar nas histórias contadas e transcrevê-las em narrativas pessoais que partissem de um fato específico da vida. As produções não apontaram fatos, mas a condição ou pensamento de cada uma em relação ao tema proposto:

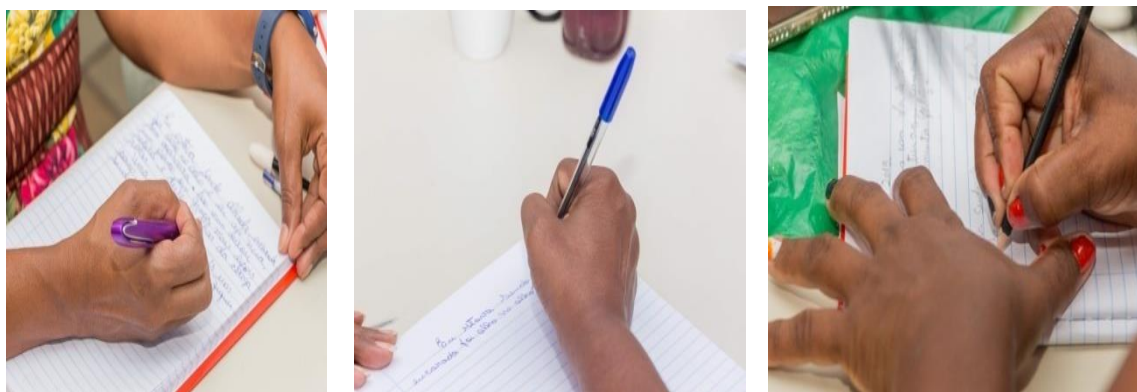
Prisão

Prisão é uma coisa muito triste. Já vivi um tempo me sentindo como se tivesse na prisão. É muito triste, nós não temos alegria e quando vivemos aprisionadas por outra pessoa, a gente não consegue nem mesmo olhar para ela, como se a gente tivesse sendo observada por essa pessoa. É muito triste ser prisioneira na vida. Você não come nem bebe, porque a angústia vive dentro de você. Eu já vivi muito tempo na prisão, mas hoje sou livre. (Elenita Barbosa).

A oficina seguiu introduzindo um simples arcabouço teórico, apresentando um pouco da tradição oral dos povos do continente africano, assim como um percurso sobre a escrita, que partiu dos métodos tradicionais africanos com suas imagens repletas de significação e filosofias representativas dos povos que as construíram, passou pelo entendimento do processo de colonização e expatriação dos povos negros, até chegarmos à língua portuguesa do Brasil e seus estilos literários, dando foco para os gêneros narrativos. Fizemos a leitura coletiva das crônicas *As madrinhas* e *O cofre*, ambas de *O Diário de Bitita*, de Carolina Maria de Jesus e, abrimos para o diálogo sobre as impressões delas acerca dos textos e da escrita de Carolina. Logo após, exibimos o vídeo *Carolina de Jesus (1914-1977) – Heróis de Todo Mundo* e o curta metragem *Carolina*, roteirizado pelo cineasta Jeferson De¹⁸.

A partir do estudo da poética de Carolina de Jesus, dessa vez através de fragmentos do livro *Quarto de Despejo – Diário de uma favelada*, foram produzidas narrativas que identificassem semelhanças entre os fragmentos e a vida pessoal de cada uma, poderiam escolher um ou mais desses trechos e, a partir das memórias produzidas por estas leituras, criar suas narrativas pessoais.

Imagens 37,38 e 39: Momento das produções escritas na oficina.



Fonte: Arquivo pessoal.

Comida de gente

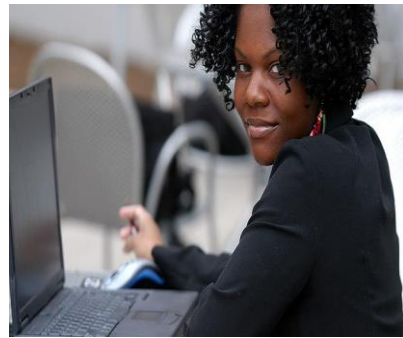
Eu soube que tinha muita gente que ia pro lixão da Limpec pegar comida. Uma vez eu fui lá e conheci uma família que catava resto de comida lá há muito tempo. Para muitos, é lixo, mas para quem precisa, não é. Lá tinha muitos urubus e muitas crianças. As famílias metendo a

¹⁸ Disponíveis, respectivamente, em: <https://www.youtube.com/watch?v=mLkJy86VU84> e <https://www.youtube.com/watch?v=Chl-lg87LVQ>

mão por debaixo de umas montanhas de lixo para encontrar coisas melhores. [...] Olhei para o lado e tinha um menino. Ele catava as coisas e comia na hora. Mais à frente, abriram um saco, que era comida de restaurante, o resto que jogaram fora. Eles cataram e dividiram em vasilhas plásticas, para levar para casa (Claudia Cardinalli).

Trabalhando com narrativas a partir de projeções de imagens, criamos estímulos visuais positivos associados à cor da pele, para se produzir narrativas baseadas na imaginação e na criatividade. Desse modo, sugeri representações imagéticas que destoavam da imagem construída pelo racismo e dos estereótipos negativos sobre a raça preta que moldam subjetividades negativas e relações de auto ódio. Para negar essa situação, foram apresentadas imagens protagonizadas por pessoas pretas, remetendo a momentos de felicidade e alegria às belezas da vida e pessoas bem sucedidas.

Imagens 40, 41, 42, 43, 44 e 45: Figuras utilizadas para o trabalho com as narrativas.



Fonte: Google Imagens.

Cada uma delas poderia escolher uma das imagens e criar uma narrativa ficcional. Para facilitar, sugeri que primeiro respondessem a perguntas guias e, depois, criassem a narrativa. As questões foram: quem é essa pessoa? Como ela está se sentindo? Tem alguém com essa pessoa? Como está o seu corpo? O que está fazendo? Para onde vai? O que está se passando ao redor? Como é a paisagem? Como essa pessoa chegou nesse lugar?

Elas escolheram imagens que, de alguma forma, representassem a si mesmas. Percebi que as características de cada uma foram colocadas nas personagens criadas, gerando narrativas que dialogavam com suas próprias histórias ou percepções de si:

Sem título

Uma mulher maravilhosa, guerreira, lutadora. Trabalha de segunda a sábado e só tem os domingos para se divertir. Foi à praia toda trabalhada na beleza, mas no caminho percebeu que havia esquecido a flor do cabelo. Voltou com sede, querendo se refrescar. O barraqueiro falou: vamos devagar com essa caipirosca. Mas ela queria relaxar, pensando no dia a dia. Olhou para frente e encarou um rapaz. Aí ficou a dúvida: será que era ele? (Claudia Cardinalli).

Essas imagens produziram ainda memórias pessoais e inspirou uma mulher a escrever um fragmento de sua biografia, intitulado Minha história:

Em novembro de 1989 conheci um homem chamado Flávio. Começamos a namorar e nos apaixonamos loucamente. Depois de uns seis anos juntos, mesmo com muito amor, por algum motivo a vida nos separou e fomos cada um para um lado. O tempo foi passando e a gente não mais se viu. [...] Ele teve um filho e eu tive outro. O tempo passou e Deus resolveu nos unir outra vez, só que agora de uma maneira mais séria. Ele me procurou e me achou nas redes sociais. Conversamos e decidimos nos dar uma chance, depois de 18 anos separados. Hoje estamos casados há sete anos e felizes. O nosso amor só cresce a cada dia e eu amo muito mais do que há trinta anos atrás. (Helba Melo).

No entanto, fiz uma provocação pelo fato de nenhuma ter escolhido a imagem dos jovens com os instrumentos musicais, ao que me responderam com “os marginais, não”, ou “aqui já tem muitos, pra que trazer mais?”. Eu adverti que não se tratavam de marginais, que eram artistas e indiquei que olhassem a foto com mais atenção. Foi só neste momento que perceberam não se tratar de armas, facções ou coisas do gênero e o espanto foi generalizado. O imaginário coletivo está tão saturado de imagens como as que supuseram ser, que a mente

já fez a associação direta e provocou a negação de uma realidade tão difícil, vivenciada por cada uma delas. No entanto, a provocação gerou narrativas surpreendentemente dolorosas:

Entre a cruz e a espada

Estava passando o fim de semana na casa do meu sogro, quando veio a ligação [...] Já era noite. Eu fiquei desesperada, fiquei louca. Olhei no site e estava lá a foto dele, com as mãos para trás, de bermuda, todo sujo e arranhado, de tanto apanhar. Na mesma hora eu fui para a delegacia, mas era de noite e então não me deixaram falar com ele. [...] Voltei à delegacia de manhã bem cedo e fui procurar saber sobre ele. Cheguei ao policial:

- Bom dia

- Bom dia, senhora, o que deseja?

- Eu vim saber do meu irmão que chegou aqui ontem

[...]

E ele gritou bem alto, para todo mundo ouvir:

- O assassino da moça e da bebê?

Eu, com muita vergonha, respondi:

- Sim

Quando olhei para trás, todo mundo me olhando. Eu pensei “Jesus!”

[...]

Quando saí, vi a irmã da menina que morreu. Pensei “Jesus, e agora? Como é que vou olhar para a cara dessa mulher? Eu vou lá”. Eu não tinha culpa de nada, não me envolvi em nada. A moça que morreu era minha amiga, minha parceira. Na adolescência, a gente só andava junta nas festas. A gente já dividiu um ovo tantas vezes. [...] A irmã dela estava desesperada. Me abraçou. Chorava eu, chorava ela.

- Por quê?

- Eu não sei.

[...]

O irmão dela já havia matado o vizinho de porta. Aqui é sempre assim, um ciclo. Um mata o outro. Nós estávamos muito tristes. Ela me abraçou, chorou. O rapaz que chamou ele para fazer a arte estava lá com dois advogados. Acabei de falar com ela, ele me chamou:

- Minha tia, seu irmão não entra em nada. Eu que chamei ele, ele vai sair dessa, não se preocupe não. Ele vai sair dessa de boa

- Tudo bem.

Aí ficava ela me chamando de um lado, ele me chamando de outro. Eu não sabia o que fazer. Estava no meio do fogo cruzado. Ele de um lado dizendo que meu irmão não tinha culpa. Ela de outro chorando, perguntando “Por quê? Por quê?”

Meu irmão desceu para Salvador e um dia fui visitar.

- Por que você fez isso?

- Eu não sei

[...]

Quem chamou ele para fazer essa coisa terrível deveria pagar a arma, mas fez ele pagar sozinho. O cara cobrou doze mil na arma e minha mãe, para não matarem o filho dela, decidiu pagar. Eu ainda tentei negociar:

- *Você não tem como diminuir não? É que a gente não tem condições.*

- *Vocês não entram em nada, quem tem que pagar é ele. Vocês não usaram minha arma. Quem tem que pagar é ele. Se ele não pagar, ele já sabe!*

O desespero foi grande e minha mãe pegou empréstimo no banco de cinco mil reais que demos na hora. Até hoje ela paga. Tem seis anos que isso aconteceu e minha mãe vai terminar de pagar em janeiro de dois mil e vinte e um. Desconta do salário dela, que é de novecentos e poucos reais, mas ela só recebe setecentos e oitenta, não dá pra nada. Meu irmão morreu há seis meses e minha mãe pagando essa maldita arma.

O restante foi parcelado. Eu e meu outro irmão juntávamos mil reais todo mês. Ele ligava pro cara e ia num lugar, colocava o dinheiro enrolado embaixo de uma pedra. Alguém ia lá e pegava. Mas a gente só pagou dois ou três mil. O resto, meu irmão voltou a trabalhar com eles. Teve que trabalhar. Não é assim bagunçado não. Voltou. A lei é severa. Meu irmão deu o sangue pela vida ruim e não teve nada em troca. Meu irmão deixou dois filhos sem registrar, sem nada. (Natália Santos).

No encontro seguinte, iniciamos aquecendo o corpo, com exercícios de alongamento. Depois, o tambor tocou para realizarmos *O abraço da realeza* e, logo após, fizemos o *Eu sou Você*, seguido do *Banho do Tato*. Ao finalizarmos o ciclo, dialogamos um pouco sobre como se sentiam, sobre as imagens e sensações projetadas, as memórias acessadas para, em seguida, produzirmos narrativas.

Imagens 46, 47 e 48: Exercícios do Corpo Oráculo



Fonte: Arquivo pessoal.

Sem título

Eu fiquei um pouco sem graça, mas depois relaxei e deixei o olhar da colega rolar. Uma sensação boa, mas um pouco estranha, pois nunca fiquei sendo observada assim. Depois só foi relaxar, pois temos muitas coisas em comum. Na hora do “banho” você fica um pouco tímida, pois tem alguém ali te tocando. Eu gostei muito dessa dinâmica. Às vezes temos medo de olhar ou encarar o outro. Será que temos medo do que? Hoje foi a primeira vez que encarei uma pessoa por mais de cinco minutos. Eu gosto muito de me olhar, tenho uma mágoa, mas não sei como tirar de dentro de mim. Sempre peço orientação a Deus. (Cláudia Cardinalli).

Cheiro de Flor

Eu me orgulho de ser uma boa mãe. Minha família sempre foi humilde, mas meus filhos andavam arrumadinhos, de banho tomado e roupa limpa quando eram pequenos. Todas as tardes eu dava banho neles, passava Alfazema e colocava sentadinhos para merendar bolacha com suco.

Sinto muita saudade daquele tempo, principalmente depois que minha filha se foi. A vida é feita de alegrias e tristezas e a gente deve sempre estar preparado para tudo, mas nunca estamos preparados para perder um filho. Quando minha filha teve câncer de mama, aos trinta e seis anos, foi um processo de muita luta, pois nós passamos muito tempo no hospital. Ela urrava de dor e eu chorava por dentro para não demonstrar para ela, mas eu não comia, não dormia, só cuidava dela.

Lembro-me de um momento, quando ela já nem levantava mais da cama e eu também estava debilitada. Ela, com a voz bem fraquinha, me disse bem assim:

- Mainha, coma alguma coisa. Se alimente para aguentar cuidar de mim.

O sofrimento traz serenidade e continuei firme. Eu estava com uma bacia de água para dar banho nela. Coloquei umas gotinhas de perfume e passava com cuidado o pano molhado. Virava ela para um lado, virava ela para o outro lado. Ela ficou bem cheirosa e era muito importante para mim cuidar da minha filha, que era tudo em minha vida.

Avançando no processo, criamos um ambiente diferente, com incensos, sonoridades e toques no corpo. Antes eu havia solicitado que levassem cangas e fossem com roupas mais confortáveis. Iniciamos caminhando pelo espaço, olhando umas para as outras, sentindo o corpo e conscientizando-se de tudo o que viam e ouviam. Foram orientadas para que, no final de cada exercício, anotassem palavras-chave que descrevessem as sensações e memórias, para posterior escrita. Sentamos em posição de lótus e fizemos o *Shu*. Depois, deitadas, concentramo-nos na sonoridade produzida pela Kalimba e, logo após, o *Chama o tambor*, seguido de *Corpo Terra*. O som das águas, produzido pelo Pau de chuva nos introduziu à realização do *Corpo Água* e finalizamos o dia com *Corpo Céu*. As narrativas advindas desse processo foram escritas no dia seguinte.

Imagens 49, 50 e 51: Exercícios do Corpo Oráculo



Fonte: Arquivo pessoal.

Meu milagre

Se alguém nasceu para sofrer, esse alguém sou eu. Acho que quem mordeu a maçã fui eu, não Eva. Descobri que tinha Artrite Reumatoide Juvenil aos onze anos. Foram quase oito anos em cima de uma cama, sentindo muita dor. Hoje, por exemplo, minha aliança não cabe no dedo,

porque ele incha e desincha. Tomo vários tipos de medicações, tenho dificuldade de locomoção e, às vezes, não consigo levantar da cama. O amanhecer para mim é desafiador, não sei se sentirei dor ou não.

São vinte e cinco anos vivendo assim, mas lutando contra ela para não me sentir inválida. Cuido da minha mãe, já cuidei do meu irmão. E também, por milagre, eu construí a minha família. Eu estava trabalhando num bar da feira, depois que meu pai morreu. Foi lá que conheci o homem da minha vida e estamos juntos há doze anos. Casamos no mês retrasado, no dia vinte e cinco de setembro, do jeito que pedi a Deus: simples, mas com muito amor. Eu estava linda!

Nós temos um filho de sete anos e, quando eu descobri a gravidez, foi um momento de muita emoção. Às vezes meu filho quer brincar comigo, no chão, mas eu não consigo me abaixar. Isso me entristece, mas a existência dele já me faz entender que Deus não se esqueceu de mim. (Natália Santos).

Sem título

Eu hoje tive uma das maiores experiências da minha vida, tudo foi muito mágico e, ao mesmo tempo, um pouco estranho pois eu nunca tinha sentido essa sensação. Em um pouco de tempo me senti leve, livre, solta. Parecia estar em outro lugar... a música mais tranquila me deixou muito calma. Era tão suave! As palavras nos levam a outro ambiente e, ao mesmo tempo, não saímos do lugar. É incrível como podemos nos sentir assim com um simples toque e com algumas palavras. Estou maravilhada, deu até para dormir. Agora estou sentindo uma paz de espírito que não sei expressar, só sei que é muito bom. Queria que não acabasse nunca. (Helba Melo).

O último encontro foi de confraternização, diálogo e ajustes para os próximos passos. Ainda teríamos um livro para lançar, com as honrarias e homenagens que elas merecem pelas existências tão fortemente conturbadas e, ainda assim, tão plenamente aguerridas e inspiradoras. Elas produziram escrita de avaliação.

Desabafei

Eu desabafei! Eu vivo sorrindo, mas por dentro estou chorando. Aqui eu consegui falar, consegui escrever. No momento em que estou triste gosto de ficar no meu quarto chorando, orando. Só Deus sabe o que eu passo, mesmo as coisas que aconteceram com meu irmão, mas eu tenho outras lutas, que estou passando e aqui eu consegui desabafar e contar coisas que eu não conto a ninguém. O tempo todo eu estou sorrindo, mas é tudo fachada, tudo de mentira. Até na igreja eu não consigo chorar, eu tento chorar, mas fico lá disfarçando, chorando por dentro, quieta pra ninguém ver eu chorando. Só choro sozinha e aqui eu consegui chorar, botar meu eu para fora e eu me sinto praticamente outra pessoa. Consigo até dormir direito agora. Olha, que beleza! Consegui falar tranquilamente do meu irmão. Esse livro é resumo, tem um pouquinho da minha história que eu consegui botar para fora, que são muitas. Foi maravilhoso. (Natália Santos)

3.4 QUILOMBO DO DANDÁ – A TERRA DOS ANCESTRAIS ORGULHOSOS¹⁹

Imagem 52: Paisagem do Quilombo do Dandá



Fonte: Arquivo pessoal.

O Quilombo do Dandá está localizado no Vale do Itamboatá, mais precisamente no Km 09 da Rodovia BA 093, no município de Simões Filho. A história da sua formação remonta aos tempos dos grandes latifúndios, quando o território de Simões Filho, Candeias e adjacências pertencia a um único proprietário. Há aproximadamente 250 anos, 12 pessoas

¹⁹ A expressão “Terra dos ancestrais orgulhosos” está descrito na obra “O espírito da Intimidade”, de Sobonfu Somé, à qual me inspirei para me referir ao Quilombo do Dandá.

escravizadas fugiram dessa grande fazenda, onde gerações foram nascendo e se formando no que hoje é a comunidade do Dandá, habitada por aproximadamente 210 pessoas.

O Dandá foi o segundo quilombo certificado na Bahia pela Fundação Cultural Palmares em 30 de abril de 2004, pelo reconhecimento da sua formação, história e desenvolvimento cultural com características próprias. Em novembro de 2013, após um longo período de violentas disputas, devido aos inúmeros desmembramentos relacionados a heranças, loteamentos, arrendamentos e vendas das terras por parte das herdeiras do primeiro proprietário, o Instituto Nacional de Colonização e Reforma Agrária (INCRA) realizou a identificação e demarcação das terras, concedendo-lhes um Termo de Posse dos 347,6 hectares referentes às fazendas Coqueiro e Mata Grossa.

Essa regularização assegurou ao povo quilombola a liberdade e autonomia no gerenciamento do espaço, sem que capatazes das fazendeiras ameaçassem suas vidas, demolissem suas casas ou destruíssem suas plantações. O título definitivo de propriedade, no entanto, ainda não foi outorgado devido aos conflitos com posseiros que, mesmo legalmente indenizados pelo INCRA, se recusam a deixar o território, assim como com um proprietário de uma rede de postos de gasolina da região que adentrou em cerca de 74.000 metros quadrados das terras do quilombo. É necessário que esses litígios sejam encerrados para garantir o pleno direito, justamente reivindicado e historicamente reconhecido, ao povo do Quilombo do Dandá.

A relação com essa terra se constitui pela coletividade, uma vez que não há propriedade privada no quilombo. Todo o território demarcado está em nome da Associação dos Quilombolas da Fazenda Coqueiro e Mata Grossa do Quilombo Dandá, com usufruto permitido para os descendentes dos primeiros que ali se estabeleceram, não sendo permitida a venda e, com isso, garantindo o território para as gerações futuras. A terra é cuidada por todos através de mutirões masculinos e femininos, alternadamente, além de todos terem responsabilidade com a plena manutenção de todos os espaços, plantações e recursos naturais. Essa terra garante a subsistência das famílias, que sobrevivem essencialmente da extração da piaçava e da agricultura familiar.

O processo de articulação para realizar a pesquisa dependia do interesse das mulheres na participação. Outro fator significativo para definir a dinâmica na comunidade foi a organização de dois grupos geracionais distintos, dadas as características do quilombo: as mulheres mais velhas são analfabetas e, com isso, as histórias se revelariam pela oralidade, enquanto a oficina de escrita se realizaria com as mais jovens, as quais dominam a técnica.

Surpreendentemente, de todo o universo da pesquisa nas quatro comunidades, foi no quilombo que encontrei mulheres com vivências acadêmicas (uma graduada em Letras e Pedagogia e uma estudante de Pedagogia).

Realizamos encontros e formamos um grupo com 12 participantes que, a princípio, se identificaram com a proposta. Nesses encontros fomos nos alinhando enquanto grupo, no final, elas decidiram quem seriam as 6 participantes, tendo como critério a disponibilidade de tempo, pois são mulheres muito ocupadas que desempenham atividades dentro e fora do quilombo. O momento propício para execução foi o das férias da escola do quilombo, assim agendamos a oficina de escrita intitulada “Narrativas Subterrâneas – Histórias ao redor da fogueira”, que finalmente se concretizou entre 20 de janeiro e 07 de fevereiro de 2020, com carga horária de 30h. Os encontros orais com as mais velhas não aconteceram, primeiro, devido ao luto pela passagem de uma das matriarcas, dona Maria Lopes, depois, por terem sido reagendadas para o momento em que fomos surpreendidas com a pandemia da COVID-19.

3.4.1 Narrativas Subterrâneas – Histórias ao pé da fogueira

No primeiro encontro houve a roda de conversas, o que revelou mulheres divertidas, alegres, mas com existências marcadas por muitas lutas e perseverança. De modo geral, mulheres que trabalham desde muito cedo, que são intimamente ligadas à terra, à família e suas vidas são extensão da vida comunitária. Elas se definem a partir da relação com o quilombo e as memórias demarcadoras de suas trajetórias pessoais são implicadas a partir desse território, trazendo à compreensão de que ser quilombola é uma atitude diante da vida.

Imagem 53: Participantes da oficina de escrita narrativa no Quilombo do Dandá



Fonte: Arquivo pessoal

Sandra Santos (Lora) tem 39 anos e é a presidente da associação. Adora contar história, se atém aos detalhes e sempre se reconheceu uma liderança. Aos 15 anos mobilizou a comunidade para defender uma família que estava sendo ameaçada de ter a casa demolida pela antiga proprietária das terras do quilombo. Já sofreu inúmeras ameaças por lutar pela regularização dessas terras e afirma que, enquanto estiver viva, estará empenhada em fortalecer a comunidade.

Ana Paula Maura, 36 anos, não nasceu no quilombo, mas começou a frequentar a escola da região aos 13 anos, casou-se com um quilombola e tornou-se uma liderança de muita representatividade na comunidade. Ela é a merendeira da escola e acredita que a fonte para resolução dos problemas da comunidade está na conexão espiritual ancestral.

Marizete Santos, 32 anos, é professora na escola da localidade e sambadeira. Ela alfabetizou as crianças do quilombo e defende a cultura da sua comunidade como a coisa mais preciosa. Por isso, trabalha pra que elas cresçam enraizadas nessa cultura, ainda que ganhem asas e conheçam outros mundos. Foi vender lanche na beira da estrada para não faltar nada para o filho e correr o risco de perder sua guarda quando separou do marido, depois foi fazer cursos profissionalizantes e hoje é estudante de Pedagogia.

Silvia Santos, 29 anos, é pedagoga e diretora da escola do quilombo e nascida pelas mãos da parteira, dona Rosa. O sonho de ser professora começou na infância, com as próprias bonecas e se tornou um objetivo de vida, o qual se sente orgulhosa por ter conseguido realizar. Entrou em um conflito quando foi indicada para assumir a direção da escola, pois estava no meio do ano letivo como professora em outro município e tinha muito amor pelos seus alunos, mas o amor pela comunidade e o desejo de servi-la falou mais alto.

Rita Santos, 36 anos, é vigilante da escola do quilombo onde aprendeu a ler. Sente prazer em trabalhar para sua comunidade e por sentir-se amada por todos. Sua mãe oferece, anualmente, o caruru de Santa Bárbara, que é uma das mais fortes tradições da comunidade. Quando Rita esteve doente no hospital, escreveu uma carta que foi colocada no altar da santa e, no dia seguinte, obteve resposta. Por conta disso, paga uma promessa todos os anos com esse caruru.

Jamires Souza, 23 anos, é dona de casa e tem na figura do falecido pai o grande amor de sua vida. É mãe da pequena Mikaelen, de apenas 3 meses. Mesmo se recusando a entrar em um rio onde, segundo a lenda, as mulheres engravidam depois de se banharem naquelas águas, as profecias de uma Preta Velha se cumpriram e ela “fez o embuchador”, logo depois. Teve um “parto seco”, mas a filha nasceu saudável graças à ajuda das mulheres do quilombo.

Essas pequenas biografias surgiram acompanhadas de muitas memórias que revelam os traços da cultura tradicional como a feitura da farinha e do beiju, as cozinhas com fogão a lenha, as fogueiras para aquecer o frio e contar histórias, o cultivo das ervas, as medicinas naturais, as brincadeiras coletivas e a infância compartilhada por toda a comunidade, mas também as dores das saudades dos que se foram, dos problemas e traumas familiares, das relações afetivas violentas.

Nos primeiros momentos, exercitamos a escrita através da expressão livre do pensamento, narrativas geradas através da costura de palavras destacadas dos seus cotidianos e logo elas externaram o desejo de escrever sobre as memórias da comunidade, os casos vividos, as histórias e experiências coletivas. Assim, as narrativas brotaram sem demandar grandes estímulos, mas partindo do que cada uma gostaria de registrar sobre a vida no quilombo.

A vida na roça

Desde a infância já sentia esse gosto em estar na natureza. Foi através de convívios diários das brincadeiras onde brincava de casinha feita com palha de bananeira, os banhos e pesca no rio, as panelinhas feitas de barro, as idas pra buscar lenha e caju com minha mãe, tia Sucena, Nega e primos... enfim. Aprendi a crescer sentindo prazer em estar vinculada com a natureza. Hoje estou com uma área para plantar, me faz bem ser agraciada pelo fruto que foi brotado pelas minhas mãos, algo natural, vindo da terra. Há dois meses construí, junto com meus familiares, uma casa de taipa dentro da área da roça, é onde pretendo organizar minha casinha, passar meus fins de semana, acender uma fogueira em lua cheia, comer um milho doce e contar boas histórias. (Silvia).

Imagem 54: Momento da oficina de escrita na comunidade.



Fonte: Arquivo pessoal.

Começando um olhar de liderança sem perceber, pela liberdade do seu povo

Em 1994, eu tinha treze anos e estava brincando com meus irmãos (as), primos (as), quando ouvi uma zoadada de carro de policia apitando, um trator e muita gente na beira da estrada.

Uma mulher gritava:

- Derruba logo, começa daqui!

Sem entender nada, corri a um e outro, perguntando o que estava acontecendo e ninguém me explicava. Minha mãe disse:

- Vai para dentro de casa!

Não me contentei, saí de novo e vi uma mulher branca dizendo pra derrubar a casa de dona Valéria. Dona Valéria é a pessoa mais velha da comunidade, que é minha tia. Vi essa mulher, mulher negra, agricultora, mãe de 15 filhos e fiquei impressionada com ela enfrentando essas pessoas e pedindo ajuda. Fiquei no meio querendo entender e ao mesmo momento gritando para eles irem embora. Fizemos uma corrente de mãos dadas, parecia que eu estava em uma cena de um filme de tiroteio, vendo tantos homens armados, parecendo que nós éramos um rebanho de bandido. [...] A mulher queria expulsar as famílias de tia Valéria e tia Chica, por motivo de estar lutando pelo direito de moradia do quilombo, que já convive há tempos. Elas foram expulsas de suas casas, mas ficou resistindo na comunidade, morando debaixo de uma lona preta uns dias, até de forma a se garantir que não ia correr nenhum risco. E a

comunidade toda dando força [...]. Com isso tudo eu já me envolvia pelo direito da conquista pelo território. Incrível, que parece que eu não tinha dado conta que eu já era uma pequena líder e não sabia. [...] ficava tão assustada quando via carros descendo a comunidade e pessoas estranhas trazendo pesadelos, destruindo nossas roças, derrubando casas. Em 2004 me joguei de corpo e alma [...]. Para o que der e vier estarei lutando pelo meu povo quilombola. E digo, até quando deus pai e a deusa mãe me permitir, me dando toda resistência que puder. (Lora).

A tradição

Minha mãe nasceu no dia 4 de dezembro e quando eu era criança ela passou a dar o caruru, que reunia muita gente. Era muito bonito ver tia Pina, tia Valéria, tia Chica e as outras irmãs dela vindo para ajudar a fazer e depois sambar a noite inteira. A única coisa que eu queria na época era comer, dançar, mas não entendia o porquê. O tempo foi passando e nós vamos entendendo as coisas. Durante os carurus eu sempre achei o olhar dela brilhando, mas não entendia. Ela sambava normal, com alegria, mas um dia ela passou a dançar e cantar feliz demais, se balançando muito. E eu sempre sem entender. Foi aí que eu, curiosa, vi umas pessoas falando “isso é uma Iansã, gente. Ela nasceu no dia dela, é normal”. Eu fiquei pensativa e passei a ficar do lado dela, rente, ajudando, apoiando porque meu pai, pra falar a verdade, ele não aceitava. Sempre que ele falava algo, eu dizia que o que ela tem é especial e muito lindo. E daí por diante ele fica na dele e ainda ajuda também.

Esse caruru virou tradição no quilombo. Eu sinto muita felicidade com ele. Tinha uns colegas que iam lá para minha casa dormir depois do caruru e um dia inventei uma carne cozida. Outro dia, inventei um mocotó e, de manhã cedo, depois de sambar até o dia raiar, todo mundo foi para minha casa comer este mocotó. Também virou tradição, se chama o “Mocotó da ressaca”. O pessoal da minha família e amigos me dá o dinheiro, outros compram carne, mocotó, etc. e fazemos uma panela enorme de mocofato com pirão, molho, bebidas, guaraná... Eu me sinto feliz de poder fazer hoje o que minha velha mãe gosta e eu também. Enquanto Deus der vida e saúde a nós duas, isso nunca vai acabar. É para sempre. (Rita Santos).

Lenda ou história?

Certo dia, numa tardinha, estava sentado no fundo da casa de mainha, eu, minha irmã mais nova e minha sobrinha. Quando minha sobrinha perguntou a minha mãe:

- Vó, foi mesmo que a caipora enganou meu avô no mato?

- Foi, minha filha. Ele saiu cedo para arrancar piaçava e normalmente chegava todos os dias meio dia. Nesse dia estava demorando demais. Deu 1h, 2h, 3h e nada. Quando deu 5 e meia ele chegou já cansado e sem a piaçava. Ele andou no mesmo caminho de todos os dias quando percebeu que não estava conseguindo chegar em casa. Como podia estar perdido num caminho que conhecia tanto? Já cansado, parou, sentou-se e pediu direção a Deus. Então ele se lembrou da caipora que morava no mato, pegou um punhado de fumo que estava dentro do bolso e colocou no tronco da árvore. Deitou um pouco, pegou no sono e ao acordar, o fumo não estava no lugar. Levantou desesperado e começou a caminhar, até que encontrou o caminho e se alegrou. Quando chegou em casa começou a contar sobre o ocorrido e disse: “quando alguém for para o mato, nunca esqueça de levar o fumo ou então fica perdido pela caipora. Eu que bem sei disso”. E aí, será lenda ou história?

(Silvia Santos).

O percurso seguiu com a roda de leitura do livro *Meu caminhar, meu viver*, de Makota Valdina, quando também entramos no conteúdo teórico sobre a comunicação oral e escrita dos povos tradicionais africanos, a escrita ocidental e os gêneros literários. Também destacamos trechos da obra para produzir narrativas intertextuais.

Imagem 55: Momento de leitura de textos



Fonte: Arquivo pessoal.

Fogão de lenha

Quando eu era criança, ia com minha mãe para a mata buscar lenha para cozinhar. Naquela época não tinha fogão a gás, era com fogão de lenha. Como se fazia este fogão de lenha: tirava no mato quatro furquias, que eram quatro paus de gancho e uma quantidade de varas de acordo com o tamanho e largura do seu fogão. Cavava quatro buracos no chão, onde você queria o fogão. Os buracos cavados você colocava uma furquia em cada buraco cavado, ia jogando terra e apilando com outro pau para ficar bem firme no chão. Isto feito, pegava duas varas, colocava-se de duas em duas furquias, depois colocava as varas até preencher todo o espaço do fogão. Então, isto feito, pegava-se folhas de bananeira verde, forrava todo o espaço das varas, depois fazia uma mistura de barro com água e cinza, ia jogando água e pisando, até que desse o ponto certo. Tinha que ficar uma massa nem muito dura, nem muito mole. Depois pegava este barro molhado e forrava por cima das folhas de bananeiras, logo depois fazia-se a parte das bocas, onde ia ficar as panelas. Então colocava-se uma camada de barro, se tivesse tijolo ou bloco, ou pedra, se utilizava o que tinha no local. Naquela época era mais fácil achar pedras ou tijolos, aí colocava uma camada de barro, uma de tijolo, até que chegasse na altura e largura de preferência. Depois disso, pronto, colocava a chapa em cima para colocar as panelas para cozinhar. Estava feito o fogão de lenha no modelo que você sabia fazer. (Ana Paula Maura)

Profecia

Antes de eu engravidar, uma Preta Velha me avisou: você vai fazer o embuchador! Na hora fiquei sem acreditar, mas também não quis arriscar. Eu estava num lugar que tinha um rio e uma lenda de que quem se banhava naquelas águas, não demorava a engravidar. Então, eu nem tomei banho lá, só coloquei os pés para sentir a água porque eu tinha muito medo de engravidar. Mas não adiantou nada e no mês seguinte minha filha já estava dentro de mim. E tudo passou, descobri um amor que não sei explicar. No começo sofri muito, emagreci, sentia azia, enjôos, mas nada me tirava o amor que sentia por ela. Eu também fui avisada que seria uma menina: o caboclo do meu irmão disse que viria um “negocinho doce” e eu fiquei muito feliz. No dia que ela nasceu não foi fácil. Senti dor o dia inteiro e minha mãe mandou eu me banhar com folha de algodão, para ajudar a nascer logo. Fui para o hospital, mas mandaram eu voltar, dizendo que ainda não estava na hora. A dor foi aumentando e já era madrugada quando os vizinhos começaram a aparecer: uma trouxe chá de Melissa, outra trouxe chá do

olho do algodão e a dor aumentava, mas não saía líquido de mim, só saía sangue. Minha madrinha logo viu que era um parto seco e chamou a neta da parteira para ajudar. Elas me banharam ainda mais com folha de algodão até que meu marido conseguiu um carro para me levar de novo ao hospital. Quando deu onze e quinze minha filha nasceu, linda e saudável. Chorei muito, foi o dia mais feliz da minha vida. Hoje minha filha é tudo em minha vida, faço tudo por ela. Para quem tinha medo de engravidar e ficar cheia de estria, hoje eu digo que essas estrias são as marcas mais felizes da minha vida, amo minhas estrias, amo ser mãe. (Jamires Silva).

Imagem 56: Momento da escrita das narrativas.



Fonte: Arquivo pessoal.

A produção das narrativas continuou por meio do estímulo com fotografias pessoais que tivessem um significado importante ou uma memória especial.

Pai e Mãe

Minha fotografia retrata as duas pessoas mais importantes da minha vida: minha mãe e meu pai, dois guerreiros que, mesmo diante de tanta dificuldade, nunca desistiu da vida e não desistiu de nós. Minha mãe, guerreira, começou a namorar meu pai com 13 anos, engravidou com 14, teve meu irmão com 15 anos. Aos 17 ela engravidou de mim. Ela passou poucas e boas com nós dois pequenos, não tinha ninguém para ajudar ela. Meu irmão, quando nasceu, ele tinha vários problemas e ela vivia mais no hospital do que em casa. [...] Meu pai foi um verdadeiro herói, nunca deixou faltar o pão de cada dia pra mim e pros meus irmãos. Já moramos em casa de taipa, madeira, plástico e, por último, ele conseguiu fazer uma casa de

bloco, quando eu tinha meus onze anos. Era simples, mas foi feita com todo esforço e amor. [...] Todo São João ele fazia nossa fogueira, comprava milho, amendoim, laranja, refrigerante. Minha mãe fazia empanada e nós passávamos nossa festa de boa. Nunca faltou as nossas roupas para usarmos no São João, Natal e virada do ano. Meu pai trabalhava de pedreiro e quando não achava nada para fazer, ele arrancava piaçava e eu e meus irmãos limpávamos pra vender. Nós íamos vender com muita alegria e quando nós voltávamos, tínhamos o dinheiro para fazer o nosso arranjo²⁰. Meu pai será sempre o amor da minha vida, meu exemplo. O homem mais importante da minha vida. Falar dele ainda dói, mas dói menos. [...] O dia que ele faleceu, eu e meus irmãos e minha mãe estávamos em casa [...] Toda vez que ele saía, ele acordava a gente e, nesse dia, ele foi no nosso quarto, mas eu não acordei. Se eu soubesse que aquela seria a última vez que eu ia ver ele e escutar sua voz, eu tinha levantado, abraçaria ele e iria dizer o quanto o amava. Minha mãe se mostrou forte diante da falta que ele fazia e nós éramos um dando força pro outro. Se um dia eu conseguir ser metade da mulher que ela é, eu estarei realizada. Pai e mãe, minha base. (Jamires Silva).

Além da expressão escrita e oral, as mulheres do quilombo quiseram ir além. Elas sugeriram uma aula de pandeiro. Primeiro, porque sonham em montar um grupo de mulheres tocadoras, chamado “As empanadeiras”, para tocar nas festas da comunidade. Depois, pelo desejo de preservar a sabedoria dos ancestrais, transmitindo mensagens que revelam os corpos conectados em ritmo e musicalidade como potências de suas expressões. Assim, convidei Emillie Lapa e Nataline Santos que realizaram a vivência “O ritmo da memória” com as mulheres quilombolas, gerando referências imagéticas e memórias para criações narrativas.

Imagens 57 e 58: Oficina de pandeiro ministrada por Emillie Lapa e Nataline Santos



²⁰ Compras de alimentos



Fonte: Arquivo pessoal.

Pandeiro

O pandeiro traz uma sensação de resgate da cultura da minha comunidade quilombola do Dandá. Um instrumento que me faz recarregar minhas energias. E ao tocar o instrumento me senti emocionada, lembrando dos tradicionais carurus da comunidade, onde um dos instrumentos é o pandeiro. Me senti ansiosa ao pegar em um pandeiro e fazer sons que me faz lembrar a memória da comunidade e com essa certeza que eu me envolvo mais com o meu quilombo, porque é a minha raiz, traz o samba que é a minha cultura e me faz resistente. O toque do pandeiro me faz sentir alegre, me faz sambar. O samba sempre esteve presente em todas as festas da comunidade. O samba é tudo. Quando estou sambando sinto uma alegria tão grande, me sinto livre, parece que estou no paraíso. Não sei o que é que toca, mas quando ouço o toque de um pandeiro, de um atabaque, não tem como eu ficar com pés quietos. Eu posso estar sentindo alguma coisa, o samba me cura. Eu amo sambar, ali eu me sinto segura, à vontade. Quando fazemos samba grande, precisamos de ajuda de fora porque não temos todos os instrumentos pra manter o samba, aí junta todo mundo, os de dentro e os de fora. Uns ajudam nas músicas, outros nas palmas... O samba que me tira do lugar é este:

Quem entrou na roda

Foi uma boneca

Foi uma boneca de louça

Foi uma boneca

(Marizete Santos)

Entramos, então, nas experimentações do *Corpo Oráculo*. Ao observar o percurso, compreendi que se tratava de uma comunidade bastante coesa, forte e muito unida. As mulheres, que são ao mesmo tempo criadoras e extensão dessa atmosfera, indicaram que o caminho seria de fortalecer as expressões do afeto. Assim, realizamos, no primeiro momento, *Abraço da Realeza* seguido do exercício *Eu sou você* e, encerrando esse ciclo, uma variação de *Palavra Gira*. Nesta, quando o toque do tambor parava, elas externavam o que sentiam pela pessoa que tivesse na sua frente.

Imagens 59,60 e 61: Prática do Corpo Oráculo



Fonte: Arquivo pessoal.

Olho no olho

Ao olhar no olho do outro sentimos a confiança, o apoio, mas para isso acontecer a pessoa tem que ser amiga. Amiga não só em momentos de alegria e sim no momento de tristeza também. Quando você sabe que a pessoa é amiga, quando uma dificuldade chega, aquela pessoa que não quer nada em troca e sim te fortalece com o seu companheirismo. [...] Parecia que estava passando uma borracha na mente e limpando com a pureza da natureza. [...] Me senti livre, leve e solta [...], passei a me sentir mais confiante, empoderada. Olhar no

olho da outra mulher e ver dentro do olho dela o quanto cada uma deixou uma mensagem no olhar, no tocar, no falar... Olhar a outra mulher me ensinou também a ver essa mulher que sou hoje. [...] Todas saíram com uma sensação de bom humor, carismáticas e felizes. [...] Me senti um novo ser, me senti mais forte e confiante, porque às vezes ficamos carentes em conversar com outra mulher (Marizete Santos).

O segundo ciclo do *Corpo Oráculo* foi composto pelo *Chama o Tambor*, *Banho do Tato* e *Corpo Feito*, gerando as seguintes narrativas:

A cura do corpo

Quando eu era pequena, fui para o mato com minha mãe e ela estava tirando uma erva trepadeira no pé de licuri. Eu perguntei para ela:

- O que é, mãe, que está vendo, uma cobra?

- Não, é outra coisa.

Ela pegou aquela rama e puxou. Suas folhas tinham um formato de coração. Voltamos para casa e ela pegou um pedaço de uma perna de calça jeans, colocou a erva dentro e pisou com uma pedra redonda, que era branca. Em seguida trouxe pisada e passou em todo o nosso corpo. A gente chorava, esperneava e ela passando mais. O nosso corpo estava todo ferido de tanto coçar e esta erva, que eu não sei o nome, ardia e queimava muito. Mas foi a nossa cura. A gente se livrou daquela coceira insuportável que já estávamos há muitos dias. (Ana Paula Maura).

De volta ao passado

Eu fui parar em um lugar com muito sofrimento, muito sangue, gente gritando, vozes. Eu sei que era aqui mesmo no quilombo. Depois essa lembrança ruim passou e começou a clarear as coisas boas, num lugar com muitas paisagens, com os pássaros que estavam cantando, que nós estávamos cantando nesse lugar lindo. Senti um alívio, com uns sentimentos como se tivesse comemorando coisas boas. Eu me vi de novo adolescente, sambando, muito feliz da vida e me divertindo. Eu fiz uma viagem no tempo e sei que foi real. (Rita).

Imagens 62 e 63: Prática do Corpo Oráculo.



Fonte: Arquivo pessoal.

Transe

O tambor me levou ao outro mundo e me trouxe de volta ao meu. Eu encontrei com meus antepassados, mas não tive medo. Ao contrário, fez eu reverter e sentir mais forte pra continuar nas lutas. Vi umas pessoas dançando e me passando energia positivas. Não deu pra ver o rosto, mas senti eles me rodeando como se eu estivesse dormindo. Foi uma coisa muito incrível. E cada toque de cada instrumento era uma sensação diferente, mas as pessoas eram as mesmas, as vestimentas eram iguais e me levaram para uma mata linda, fechada, mas iluminadas com piscadas do sol (Lora).

E assim encerramos a prática no Quilombo do Dandá. Faríamos mais um encontro de encerramento, avaliação e considerações finais, mas elas já voltariam ao trabalho e, então, combinaríamos para o mais breve possível. Contudo, devido à pandemia da COVID-19, esse

encontro não aconteceu, assim como um sarau cênico que estava planejado para o mês de maio, quando atrizes fariam releituras cênicas das narrativas das mulheres, que seriam homenageadas em sua comunidade.

3.5 LEITURAS E CRUZAMENTOS

Carolina Maria de Jesus (2014) analisa as hierarquias sociais e, por conseguinte, raciais, quando em sua obra a autora categoriza a cidade de São Paulo e sintetiza que “[...] o palácio é a sala de visita, a prefeitura é a sala de jantar e a cidade é o jardim. E a favela é o quintal, onde jogam os lixos” (JESUS, 2014, p.32). Essa metáfora muito nos serve em uma perspectiva territorial que extrapola a cidade de São Paulo para compreender a dinâmica das experiências dos povos das favelas e periferias.

Por outro lado, Beatriz Nascimento conceitua como “paz quilombola” um conjunto de experiências de organização, partilha, cultivo de produtos diversos, criação de animais e fabrico de ferramentas, integrados “pelo caráter produtivo que o quilombo assume como núcleo de homens [e mulheres] livres, embora potencialmente passíveis de escravidão”, reiterando ainda, que “o quilombo é um momento histórico brasileiro de longa duração, e isto graças a este espaço de tempo que chamamos de “paz”” (NASCIMENTO, 2018, p. 76).

Compreender as perspectivas das duas pensadoras é imprescindível para localizar as construções de discursos das mulheres que habitam tais espaços territoriais. A relação espacial, para o povo preto, dimensiona as experiências vividas quando se relaciona com aspectos agravantes do capitalismo e da cultura de massa em maior ou menor grau de exposição e/ou dependência.

As narrativas demonstraram que, ainda que separadas por dimensões continentais, as comunidades tiveram processos de formação semelhantes e o desenrolar de suas histórias produziram também vivências semelhantes. Enquanto as comunidades rurais estabeleceram modos de vida mais tradicionais e, com isso, produziram experiências narrativas mais brandas, as ditas periféricas, localizadas nos meios urbanos e sobrevivendo diante das implicações desse sistema, se mostraram as comunidades mais fragilizadas e com as vivências mais aviltadas. Elas estão mais destituídas do centramento cultural, em um panorama destrutivo da vida, das ambições, das práticas saudáveis e, marginalizadas, não dispõem de aspirações para acreditar em um futuro possível.

O caso específico do Parque Florestal, que retratou histórias cruzadas e discursos tensionados por experiências de dores profundas, retrata o quanto o sistema racista atua determinando histórias centradas na violência e definindo como se operam as existências nesses espaços racializados. O cientista social Carlos Moore (2008), alerta para o caráter histórico dessa afirmativa, especialmente, quando em suas reflexões evidencia uma analogia de que “na atualidade, impera um darwinismo social inconfesso que, tácita e irremediavelmente, condena à extinção $\frac{3}{4}$ da humanidade, à medida em que protege e estende privilégios a microscópicos redutos de abastados”. (MOORE, 2008, p.14).

Esse darwinismo social proposto por Moore está projetado ainda no Atlas da Violência 2019 do Instituto de Pesquisa Econômica Aplicada (IPEA), quando apresenta que, em 2017, 75,5% das vítimas de homicídios no Brasil foram indivíduos negros e que, para cada indivíduo não negro que sofreu homicídio, aproximadamente 2,7 negros foram mortos²¹. A plataforma digital Juventudes contra a Violência denuncia que, das 61.283 mortes violentas ocorridas em 2016 no Brasil, a maioria das vítimas são homens (92%), negros (74,5%) e jovens (53% entre 15 e 29 anos)²². Aqui, pelas narrativas das mães e irmãs, tais estatísticas adquirem vida, identidade e assumem um caráter denunciativo da operacionalidade do racismo, ao que Moore complementa:

O racismo, como arranjo sistêmico violento, cria, inevitavelmente, uma contraviolência responsiva por parte do segmento que ele almeja. E, nesse jogo de violências, engendram-se novos fatores e atores sociais desestruturantes, incluindo aquilo que chamamos comumente de “criminalidade”. Há que se rever as teorias sobre a depredação social nas cidades e o surgimento da criminalidade nestas sob um novo olhar no qual o racismo esteja colocado no centro das patologias sociais de uma sociedade multirracial. Desvincular o racismo, e seus extraordinários efeitos principais e colaterais, da trama social total, seria vedar a possibilidade de se chegar a uma inteligibilidade da sociedade na qual vivemos. (MOORE, 2008, p. 15-16).

Nesse contexto da trama social, é possível dimensionar pelo menos duas das estratégias de atuação do racismo como mecanismo de extermínio racial: o primeiro se apresenta nas tantas negações que represam as aspirações de todo um povo: falta comida, falta educação, falta saúde, falta emprego, criando retratos sociais nos quais “as margens dos rios são os lugares do lixo e dos marginais. Gente da favela é considerada marginal. Não mais se

²¹ Dados disponíveis em: <https://www.ipea.gov.br/atlasviolencia/download/12/atlas-2019>. Acesso em: 24 jul.2020.

²² Disponível em: <https://juventudescontraviolencia.org.br/plataformapolitica/quem-somos/eixos-programaticos/enfrentamento-ao-genocidio-da-juventude-negra/> Acesso em: 24 jul. 2020.

vê corvos voando às margens do rio, perto dos lixos. Os homens desempregados substituíram os corvos” (JESUS, 2014, p. 54).

É nessa circunstância que, ao mesmo tempo, cria-se um modelo de sociedade no qual, para se existir é necessário consumir e, nesse cenário de acesso ao consumo, os veículos de comunicação de massa determinam os padrões de humanidade respeitáveis, inatingíveis para a maioria da população preta, esta represada, em que “negro drama tenta ver e não vê nada, a não ser uma estrela longe, meio ofuscada”.²³ Assim, induz-se aos desejos, às compulsões, aos vícios, às distorções das autoimagens e os jovens se tornam, então, alvos fáceis a serem cooptados, explorados e, logo em seguida, abatidos, como nem mesmo os corvos são.

Carolina de Jesus, mais uma vez, dialoga com esse pensamento quando reflete sobre os sonhos de uma menina de 15 anos e conclui que essa idade é a “[...] época em que achamos o mundo maravilhoso. É época em que a rosa desabrocha. Depois vai caindo pétala por pétala e surgem os espinhos. Uns cansam da vida, suicidam. Outros passam a roubar” (JESUS, 2016, p. 60). Fanon (2008) arremata, ao discorrer que:

Com vinte anos, isto é, no momento em que o inconsciente coletivo é mais ou menos perdido, ou pelo menos difícil de ser mantido no nível consciente, o antilhano percebe que vive no erro. Por que? Apenas porque, e isso é muito importante, o antilhano se reconheceu como preto, mas por uma derrapagem ética, percebeu (inconsciente coletivo) que era preto apenas na medida em que era ruim, indolente, malvado, instintivo. Tudo o que se opunha a esse modo de ser preto, era branco. (FANON, 2008, p. 162, 163).

O panorama apresentado por Fanon se consolida, ao mesmo tempo, em uma relação de causa e efeito do segundo mecanismo de extermínio racial sugerido nesta análise, que é a reprogramação mental promotora de distorção das autoimagens que forjam condutas condizentes com as tais imagens naturalizadas sobre si. A comunicação de massa, mais uma vez, promove a criação de uma identidade estereotipada sobre mulheres e homens negros, mas aqui iremos nos ater aos homens, dadas as circunstâncias de observação dos discursos das mulheres nesse contexto específico.

Incessantemente, a TV, seja em programas jornalísticos, seja em obras de ficção, projeta imagens de homens pretos como marginais, bandidos, assediadores, estupradores, etc., demarcando, pelo estigma, o lugar onde pretende que este homem esteja. Essas associações se projetam no inconsciente coletivo que, de acordo com Fanon, “não depende de uma herança cerebral: é a consequência do que eu chamaria de imposição cultural irrefletida”. (FANON,

²³ Trecho da música Negro Drama, de Racionais MCs.

2008, p. 162). Como as próprias narrativas expuseram, esse não se configura como única representação de masculinidade preta, contudo, tais elucubrações permitem compreender a gênese das marcas profundas que foram narradas pelas mulheres, irremediavelmente implicadas nas vivências masculinas.

Ainda que tenham demonstrado um grau menos danoso, as narrativas das mulheres de Achada Grande Frente apresentaram significativas semelhanças com o cenário discursivo das mulheres do Parque Florestal, corroborando o raciocínio de que a maior exposição à cultura de massa e os comportamentos urbanos produzidos por ela, resultam em distopias ultrajantes à cultura de um povo e, conseqüentemente, às suas vidas. Relatos de escassez, marginalização, violência policial, produção de vícios e hierarquias sociais no território caboverdiano conduz ao entendimento de que o conforto racial do país, no que tange à discriminação, se rompe na reprodução desses sistemas pela assimilação colonialista e as reverberações do capitalismo nesse território.

Ora, como um país onde o presidente da nação é preto, a administração institucional pública e privada é composta por pretas e pretos, as estruturas de poder estão sob posse das pessoas pretas, que são também médicas, advogadas, âncoras de programas de TV, estampam propagandas em outdoors, revistas e compõem toda a cena reivindicada no Brasil, como imprescindível na luta contra o racismo, não produziu uma estrutura sem abismos sociais e culturais?

O primeiro ponto a se pensar é a relação proporcional que temos entre a elite e as classes menos abastadas no Brasil e o que se produz como compreensão entre África e Europa. A África, nesse sentido, é a periferia de uma Europa que ainda hoje explora economicamente e determina muito do comportamento africano. Em Cabo Verde, especificamente, é comum que as pessoas reforcem a identidade mestiça, afirmando-se, muitas vezes, como “meio europeias, meio africanas”. Fanon anuncia que:

Um branco, nas colônias, nunca se sentiu inferior ao que quer que seja. [...] O colonizador, se bem que em minoria, não se sente inferiorizado. Há na Martinica duzentos brancos que se julgam superiores a trezentos mil elementos de cor. Na África do Sul, devem existir dois milhões de brancos para aproximadamente treze milhões de nativos, e nunca passou pela cabeça de nenhum nativo sentir-se superior a um branco minoritário. (FANON, 2008, p.90).

Quando o pensador pondera essa atitude dos colonos, ele apresenta elementos que nos permite compreender uma das facetas do ego cultural europeu como instrumento de

dominação, conforme postulado por Ani (2015). Esse ego atua de modo que, pela assimilação, cria-se um ideal de humanidade e valores a serem perseguidos e, com isso, promove a derrocada comportamental dos colonizados com seus referenciais colonialistas de conduta e de identificação. Lima e Robalo (2019) contribuem com o diálogo quando identificam discriminações de cunho racista de cabo-verdianos contra imigrantes de outras nacionalidades africanas, estas negadas pelo fato de que:

[...] ao longo dos tempos, houve uma tentativa, por parte da elite intelectual “assimilada” e “neoassimilada”, de “eliminar” o debate sobre a questão racial e o seu lugar na construção do imaginário social cabo-verdiano. Outrossim, poder-se-á dizer que esta e outras negações, influenciadas pela lógica luso-tropicalista, enquadram-se num exercício de branqueamento do passado escravagista e suas múltiplas formas de violência. (LIMA & ROBALO, 2019, p.78).

Debater a questão racial, portanto, é discutir os fenômenos que atravessam os africanos no continente e na diáspora. Outro fator importante a ser considerado é o caráter sistemático do capitalismo. De acordo com Moore (2007), o processo de produção capitalista ocorreu em diferentes épocas e em sociedades diversas, contudo, o capitalismo motivado pelo lucro surgiu na Europa e foi viabilizado pelo saque do continente africano, também foi concretizado em um modo de conquista genocida de diversos povos e escravizador de um único grupo racial. O autor, a partir de análises sobre as teses de inúmeros pensadores, ancora-se no pensamento do historiador guianense Walter Rodney para ponderar o processo de transformações pelas quais as sociedades passaram. Ao elucidar o papel da Europa no atual cenário de subdesenvolvimento da África, pontua:

A Revolução Industrial, que teve suas origens na porção protestante da Europa, e que iria revolucionar as relações sociais em todo o planeta, resultou de um verdadeiro assalto ao Continente Africano, seguido de um saque sistemático do qual foram retirados violentamente os seus recursos humanos e, posteriormente, os seus recursos naturais. A Europa cresceu “subdesenvolvendo” a África. (MOORE, 2007, p. 174).

Como uma sociedade que se formou a partir da expansão capitalista europeia e assimilação do modelo econômico capitalista, em Cabo Verde estabeleceram-se burguesias que provocaram as distâncias sociais no território do país e produziram as mesmas dinâmicas de separações de classe, hierarquizações humanas, privações e explorações endógenas. A cultura e o desenvolvimento orgânico das civilizações africanas, para Moore, foram maculados pelas barbáries colonialistas e não puderam se desenvolver nesse sistema de

acordo às suas particularidades. Mais uma vez o autor recorre a Rodney para afirmar que “[...] uma cultura é uma forma integral de vida.” (RODNEY apud MOORE, 2007, p.175).

A cultura, como caminho de restabelecimento de um povo, se mostra possível nas experiências do Batuke e da Tabanka de Achada Grande Frente, constituindo-se um forte referencial de identidade e sustentação da comunidade, com sua prática artística unificadora, de coesão social e potencialização de existências. Desse modo, a cultura configura-se ainda como ponte para se compreender as experiências fragilizantes das comunidades urbanas e as fortalecedoras das comunidades tradicionais. Nesse percurso, atemo-nos às narrativas do Quilombo do Dandá e de Rabelados Espinho Branco com suas práticas cotidianas que têm, nas suas tradições, o fio que conduz à continuidade dos territórios enquanto história e identidade.

Ambas as comunidades supracitadas sugerem modelos de sociedades que são bússolas para se pensar o futuro das comunidades pretas. Beatriz Nascimento, na lucidez de romper com os estereótipos e leituras distorcidas, sugere o revisionismo histórico para que se abandone a visão do território quilombola como espaço onde as pessoas simplesmente mudavam de status para ex-escravo. A intelectual revela que a experiência do quilombo deve ser compreendida a partir da prática da liberdade e não do cativo e que reduzi-la à luta contra opressão é uma interpretação equivocada que:

Sem dúvida, esta interpretação está baseada numa visão impregnada de ideologia liberal burguesa que remonta aos utópicos e mesmo a Rousseau e aos pensadores do século XVIII, o mesmo ideal que se presume ter levado à Revolução Francesa. Mais recentemente, baseando-se em princípios marxistas, os historiadores vêem o quilombo como tentativa frustrada para a tomada do poder, entendendo-se assim que o escravo, por não possuir uma consciência “adequada”, não consiga lograr essa vitória. (NASCIMENTO, 2018, p. 69).

Nessa perspectiva, Nascimento não só aponta a importância de se fazer leituras centradas nas nossas próprias perspectivas e experiências, como elucida que o quilombo é um espaço de união para se viver de modo comunitário e socializante, partindo da necessidade humana de se organizar apartado das condições estabelecidas pelo colonizador. Ainda que em um sistema institucionalmente opressor, o quilombo “[...] poderia voluntariamente imaginar para si situações mais de acordo com suas potencialidades e aptidões, situações que, devido à ordem social escravocrata, são universais e historicamente reconhecidas como impossíveis de serem promovidas”. (NASCIMENTO, 2018, p. 70).

O quilombola Antônio Bispo dos Santos (2015) se debruça sobre a historicidade e características dos povos pindorâmicos, denominação dada como negação às nomeações dos colonizadores aos povos nativos das Américas e aos africanos que chegaram no continente. Para o autor, esses povos constituíram-se forças atuantes na contra colonização, compreendendo-se, por esse termo, “[...] todos os processos de resistência e de luta em defesa dos territórios dos povos contra colonizadores, os símbolos, as significações, e os modos de vida praticados nestes territórios.” (SANTOS, 2015, p. 48).

O pensador revela traços importantes para se compreender os percursos e formação territorial desses povos, destacando os quilombos como espaços de intenso enfrentamento aos colonizadores, por este motivo, foram tidos como organizações criminosas do início da colonização até a promulgação da Lei Áurea. Ainda acrescenta que:

Com a promulgação da primeira constituição republicana, em 24 de fevereiro de 1891, todos os analfabetos, em sua maioria negros e índios, perderam o direito ao voto e o direito a serem eleitos, assim como também foram cerceados os direitos de falarmos as nossas línguas, de praticarmos os nossos cultos, de festejarmos, etc., criminalizando e/ou impondo uma série de dificuldades para mantermos vivos todos os símbolos e as significações dos nossos modos de vida. (SANTOS, 2015, p. 50).

Com características próprias e interligadas no tempo e no espaço, Quilombo do Dandá e Rabelados Espinho Branco caracterizam-se como propulsoras de mentalidades sobre estruturas culturais libertárias quando, nos seus espaços territoriais, os modos de vida, produção e socialização estão voltados para o centro das suas necessidades. A cultura, nesse sentido, se torna potente compositora de um estado de existência dotado de sentidos e significações.

É bom lembrar que no final da segunda guerra mundial, a maior parte da população brasileira ocupava os territórios tradicionais e era, por isso, chamada de população rural. Nesses territórios, reproduziam os saberes tradicionais através das mais diversas oficinas, sempre coordenadas por mestras e mestres do ofício. Por conta disso, quase tudo que se precisava para o bem viver era feito e refeito no próprio território. (SANTOS, 2015, p.52).

É possível reconhecer que a consciência dessas comunidades sobre memória e ancestralidade caminha junto à sacralidade de existir e propor caminhos de continuidade, a começar pela manutenção da tradição oral no seio comunitário como componente da educação tradicional africana. Primeiro, reconhecem a imortalidade do espírito quando este, pela palavra, projeta-se em um futuro e coexiste nos ensinamentos que permanecem de

maneira intergeracional. Depois, vislumbram esse futuro quando confiam suas memórias às crianças, que serão as próximas portadoras desses conhecimentos, responsáveis pela preservação dos seus valores. O historiador Jan Vansina (2010) evidencia características das sociedades orais tradicionais africanas e nos fornece subsídios para comparar com as comunidades supracitadas:

Uma sociedade oral reconhece a fala não apenas como um meio de comunicação diária, mas também como um meio de preservação da sabedoria dos ancestrais, venerada no que poderíamos chamar elocução-chave, isto é, a tradição oral. A tradição pode ser definida, de fato, como um testemunho transmitido verbalmente de uma geração para outra. Quase em toda parte, a palavra tem um poder misterioso, pois palavras criam coisas. Isso, pelo menos, é o que prevalece na maioria das civilizações africanas. (VANSINA, 2010, p. 139-140).

O caráter ancestral de partilha de saberes percebe-se, além da oralidade, nos afazeres cotidianos coletivos, na plena integração com a natureza, seus recursos e mistérios e no modo encantando de apreensão dos fenômenos que transcendem as fragmentações entre mente, corpo, emoções e espírito. Dessa forma, o senso de humanidade se manifesta pela integralidade de seres que são também a própria natureza e suas relações de cooperação e interdependência.

Nessa natureza, a terra fornece o barro para levantar suas paredes ao mesmo tempo em que dá sustentação às palhas que irão proteger o corpo em vida e cobri-lo, em morte física, para ser devolvido à própria terra. Dessa mesma terra, brota a árvore que alimenta o corpo e cura o espírito. Nessa relação de retroalimentação, a terra é matéria-prima para o sustento, para a arte e para a luta, no desejo incontido de plantar suas histórias em solo ancestral porque “[...] se hoje vivemos em cima dessa terra é porque teve muita luta deles para que a gente pudesse usufruir a vida aqui. A morte deles alimentou nossas vidas e nós nutrimos nosso sagrado para sermos alimentos aos que ficarão, quando a gente se for.” (MAURA, 2020). Essa relação de intimidade e partilha da terra está descrita ainda em Santos (2015) quando ele afirma que:

Para estas comunidades contra colonizadoras, a terra era (e continua sendo) de uso comum e o que nela se produzia era utilizado em benefício de todas as pessoas, de acordo com a necessidade de cada um, só sendo permitida a acumulação em prol da coletividade para abastecer os períodos de escassez provocados por irregularidades climáticas, guerras ou longos períodos de festividades. (SANTOS, 2015, p.48).

O sagrado conduz, sobremaneira, as interações das mulheres em todas as comunidades, que não deslocam esse senso das suas vivências, são práticas que remontam a uma memória ancestral que lhes é orgânica. Quando cantam, dançam, tocam um instrumento, pisam na terra, se utilizam de elementos da natureza, fazem rezas, bênçãos, banhos e simpatias para resolver problemas, tocam no corpo como procedimento de cura, elas estão exercendo a espiritualidade ancestral africana, ainda que conscientemente para algumas e inconscientemente para muitas. Tradicionalmente, as forças anímicas da natureza são cultuadas na cultura africana, como a expressão dos orixás pelos povos iorubas, ou a adoração das árvores, rios e animais pelos povos cuxitas, da Etiópia, entre outros.

Dito isto, é importante frisar que, no tocante às imposições colonialistas, faz-se imprescindível ponderar o papel do cristianismo nessas comunidades onde, exceto algumas quilombolas do Dandá, todas elas são declaradamente cristãs, configurando uma circunstância sintomática acerca de um dos maiores instrumentos de controle e modulação de comportamento, desenraizamento e, conseqüentemente de enfraquecimento cultural dos povos pretos contemporâneos. Muito se sabe sobre a participação do cristianismo na escravização dos povos pretos e indígenas, conforme escrachado na citação a seguir:

Com exceção da arribada de cerca de seis dias na ilha de Santiago de Cabo Verde, na viagem de ida para o Maranhão, em Dezembro de 1652, o padre António Vieira nunca esteve em África. Mesmo aí a sua presença limitou-se ao circuito entre a cidade da Praia e a Ribeira Grande. As inflamadas cartas dirigidas ao Padre Provincial e à Coroa, apelando ao regresso da Companhia de Jesus a Cabo Verde, e nas quais exalta as qualidades das gentes que ali viviam, são, sobretudo, o reflexo da recepção calorosa de que são alvo os missionários jesuítas que demandavam o Maranhão, por parte dos moradores locais, e não derivam de uma experiência directa de contacto com as populações do interior de Santiago, menos ainda com os “milhões de gentios” que dizia haverem na costa, disponíveis para receber a fé católica (Brásio, 1973: 726-734; Gonçalves, 1996, Santos, 1995). Dez anos antes, a Companhia de Jesus abandonara Cabo Verde, e essa decisão acentuara, mais ainda, a crescente marginalização das ilhas em relação aos circuitos políticos e comerciais do império, deixando entregues à sua sorte os interesses de um grupo social crioulo prisioneiro da sua insularidade. [...] Dir-se-á, por outro lado, que em vários dos seus sermões, o padre António Vieira dedicou ampla atenção à condição dos africanos nas plantações e engenhos de açúcar no Brasil, discutindo o seu lugar e papel no plano da criação. [...] Todavia, nesses textos, designadamente no Sermão XIV do Rosário, proferido na Baía, em 1633, e naquele outro, pronunciado, aparentemente, no mesmo lugar, mas cerca de cinquenta anos depois – o Sermão XXVII com o Santíssimo Sacramento exposto, da série Maria, Rosa Mística – mais do que de africanos, Vieira fala sobretudo da condição de escravo e, em particular, da sua concepção do cativo. O padre conhecia bem a violência do trabalho nos engenhos, e essa experiência está claramente reflectida nas suas palavras, em particular no trecho do sermão de 1633, em que identifica o

quotidiano do escravo com o sofrimento do Cristo crucificado. Todavia, como na Paixão, os padecimentos vividos pelos escravos são investidos de um sentido salvífico e redentor, erigidos em modelo de conduta que, na emulação do sacrifício cristológico, garantiria aos que o vivessem, como dizia, o gozo do serviço de Deus no céu, depois de, na terra, terem eles servido os homens (Pimentel, 1995: 173/174). Nesse sentido, aliás, falar da escravidão é, para Vieira, também, uma forma de interpelar os crentes, em geral, sobre o modo como deveriam conduzir a sua existência terrena, na expectativa do encontro derradeiro com Deus no dia do Juízo Final. [...] Momentos há em que Vieira se desloca dessas míticas latitudes, para se referir à chamada Etiópia inferior. Esse é sempre um lugar inóspito, todo entregue ao domínio do demônio. Quando evoca a origem geográfica daqueles milhares de negros que aportavam no Brasil, é para salientar os seus espessos matagais, de tal forma como se África não existisse para além da referência à sua natureza silvestre e impenetrável. (ALMEIDA, 2008, p. 439-441).

Como perceptível, o cristianismo se configura como mais um dos tantos fundamentos do ego cultural europeu que, ao criar a imagem de uma divindade branca, diferente da imagem dos povos africanos, sugere uma superioridade eclesiástica em detrimento das práticas espirituais tradicionais desses povos, sempre emasculadas pelas práticas cristãs. Esse enfraquecimento se apresenta na característica dos cultos tradicionais das comunidades pesquisadas que estão arraigados de sincretismos. Onde há sincretismo, há violências, proibições, perseguições e controle.

Ao construir seu pensamento acerca do imperialismo europeu, Ani (2015) destaca o cristianismo e seu caráter nacionalista, quando este expressa a ideologia de uma cultura particular, ao mesmo tempo em que tem sua formulação ideológica como ferramenta desse imperialismo por duas vertentes: a primeira é quando ela é sutil ao apelar a dois estratos diferentes da população mundial e a segunda quando ela unifica os conquistadores enquanto, simultaneamente, pacifica os conquistados.

Sua investigação conduziu à compreensão do processo de propagação da doutrina imperialista europeia através do cristianismo, com a premissa de pregar o evangelho a toda criatura no mundo como sendo a “religião revelada”, apontando um aspecto monoteísta carregado de interesse político e filosófico, no qual a religião revelada é tida como característica do estado de “civilização”, contrapondo-se ao primitivismo dos demais povos. A autora acrescenta que essa implicação política situa-se, essencialmente, no sistema de punição e recompensa, este não associado às cosmologias de outras religiões não europeias:

A menos que o Cristianismo possa oferecer as bênçãos do “paraíso,” em vez das torturas do “inferno”; a menos que os Cristãos possam convencer

pessoas de outras culturas de que estes são os destinos alternativos abertos a elas, e que eles (os Cristãos) possuem a chave, então o Europeu perde uma das ferramentas mais persuasivas com as quais controlar outros povos. (ANI, 2015, p. 149).

Ainda sob a perspectiva de Ani, a identificação cultural e ideológica dos outros povos é o efeito trágico e formulado como parte dos armamentos do imperialismo universalista europeu, quando o “proselitismo do Cristianismo talvez tenha o maior efeito culturalmente imobilizante e desmoralizante sobre seus “objetos.” (ANI, 2015, n.p). Tais ponderações apresentam-se na supressão das identidades espirituais genuínas e corporificadas nos sentidos e nas próprias existências, como revela a narrativa a seguir:

A morte do meu irmão foi assim: antes de acontecer eu já tinha sonhado. Sonhei que uma com uma cobra no beco onde ele morava, bem grandona, bem grossa. Só que a cobra vinha muito rápido e cobra quanto maior e mais grossa, ela rasteja devagar. Ela parava em frente à casa da minha mãe. E lá um dos meus irmãos estava no chão. Eu falava: fulano, pega meu irmão e bota dentro de casa. Ele pegava e botava. Uma pessoa batia na porta de minha casa e falava: Nice, matei a cobra menor. Eu acordei. Fiquei assustada, orei e depois dormi de novo, mas fiquei com aquilo na minha cabeça e poucos dias depois, mataram ele. [...] Quatro horas da manhã meu filho deu um grito em casa. Foi bem nessa hora que meu irmão estava sendo preso [...] Sempre teve coisas ligando eu e ele. Quem for espírita acha que tem ligação. Bom, eu sou evangélica e não acredito, mas tem gente que acredita (Natália Santos).

Assim, desacreditada dos próprios sentidos, controlada em seus instintos, a mulher personifica o projeto de negação da própria energia divina em si, religiosamente depositada em uma concepção de um deus inacessível que lhe afasta do senso de autoconfiança e autoconhecimento. Se Deus está distante, o sucesso evidentemente, também. Por esse raciocínio, é possível entender o motivo pelo qual essas consciências são tão complacentes a tantos desajustes e carências em nome da resignação cristã em um eterno “mas Deus sabe de todas as coisas”. Tais características da experiência religiosa europeia, segundo Ani, se fazem a partir de dicotomias para fins de proselitismo e dominância, em um modelo que luta para apresentar, de forma racionalista, uma prova da existência de sua divindade que, “no processo do desdobramento desta tradição religiosa, ela dessacraliza a natureza, nega a visão de um cosmos aos seus adeptos, alienando a natureza e preparando o caminho para a ordem técnica” (ANI, 2015, n.p).

Antagonicamente à submissão ao cristianismo, atitudes anticolonialistas estão presentes em todas as quatro comunidades, as quais descobriram como criar seus sistemas

sociais autônomos, seja na própria constituição da comunidade em si, seja através das associações e organizações sociais que legitimam seus interesses comuns e promovem condições de se construir autonomia, emancipação e liberdade. Fortalecer essa consciência, no âmbito da discussão racial é, citando Abdias do Nascimento (2002), “proclamar a falência da colonização mental eurocentrista e celebrar o advento da libertação quilombista”.

A experiência africana, no continente e na diáspora brasileira, é marcada por perseguições. As narrativas das mulheres evidenciaram o sistema social colonial perseguindo as suas manifestações culturais genuínas: os povos quilombolas foram perseguidos na luta pelo direito à terra, os rabelados foram perseguidos pela igreja, a tabanka e o batuque sofreram perseguições, da mesma forma que as manifestações culturais afrobrasileiras como a capoeira e o candomblé, por exemplo.

Essas proibições, sempre por vias institucionais, no Brasil com a Lei da Vadiagem (decreto-lei 3.688 de 1941), a qual punia até mesmo a mendicância e o decreto 847, de 11 de outubro de 1890, que proferia pena de dois a seis meses para quem praticasse a capoeira; e em Cabo Verde a Carta Régia de 15 de outubro de 1723, que proibia o desfile da Tabanka, além do Decreto de 16 de setembro de 1772, contra as manifestações do batuque.

Essas práticas do estado colonial ainda hoje estão presentes no encarceramento em massa da população negra, seja pelo sistema prisional ou manicomial. Então, a contenção, o controle e a fragilização das manifestações e da própria vida são também experiências comuns entre Brasil e Cabo Verde por sistemas organizados que, reconhecendo o poder dos movimentos culturais genuínos, atua pela sua neutralização. A experiência brasileira é apontada por Nascimento, quando ele proclama:

Da escravidão aos dias de hoje, com variações de grau, os cultos negros têm tido uma existência clandestina, portanto, criminosa. Conseguem certa tolerância como folclore. A pressão social e a violência da polícia impuseram o sincretismo religioso, que identificou Obatalá ao Senhor do Bonfim, Xangô ao São Jerônimo, yansã a Santa Bárbara ou Ogum a São Jorge. Os cultos afrobrasileiros não são apenas manifestações folclóricas; ou melhor, seriam folclore na medida em que também o seriam, por exemplo, as religiões católica ou mulçumana. A humilhação racial e religiosa a que foi submetido o negro brasileiro é uma história dramática que ainda está por ser contada (NASCIMENTO, 1961, p.20).

A partir desse cenário, a reontologização do conceito do quilombo, tão amplamente difundida por Beatriz Nascimento e corroborada pelo pensamento de Abdias Nascimento quando este afirma que o quilombo “quer dizer reunião fraterna e livre, solidariedade,

convivência, comunhão existencial” (NASCIMENTO, 2002, p. 348), permite-nos adentrar em uma compreensão de que essas comunidades nos conduzem à prática quilombista pela própria condição de suas existências e, portanto, nos são muito caras na construção do pensamento científico voltado ao futuro da comunidade pan-africana. Para Nascimento:

Assegurar a condição humana do povo afro-brasileiro, há tantos séculos tratado e definido de forma humilhante e opressiva, é o fundamento ético do quilombismo. Deve-se assim compreender a subordinação do quilombismo ao conceito que define o ser humano como o seu objeto e sujeito científico, dentro de uma concepção de mundo e de existência na qual a ciência constitui uma entre outras vias do conhecimento. (NASCIMENTO, 2002, p. 350).

Teoria e prática se fundem quando adentramos à percepção de que essas mulheres, em um movimento quilombista “orgânico”, estão criando as condições para que os recursos disponíveis sejam recursos que atendam à coletividade. Quando elas se intitulam “eu sou uma mulher quilombola e estou lutando pelo meu povo”, ou “meu filho eu não abandono, eu pari, ele é um pedaço de mim”, elas dimensionam a família como sendo sanguínea ou comunitária, sem diferenciações.

Esta compreensão conduz, mais uma vez, ao deslocamento natural das mulheres africanas da condição generalizante das concepções ocidentais acerca da família e da mulher. Quando apresenta o conceito de família nuclear ocidental, Oyěwùmí (2004) retrata o aspecto de uma família formulada na configuração de pai, mãe e filhos, centrada na relação conjugal com paternalismo e subalternização feminina, “[...] encabeçada pelo macho e com dois genitores, o homem chefe é concebido como ganhador do pão, e o feminino está associado ao doméstico e ao cuidado”. (OYĚWÙMÍ, 2004, p. 4).

De acordo com a pesquisadora, nesse sistema a mãe é definida pela relação conjugal/sexual, não pela relação de descendência, como nas culturas africanas. Estas culturas, as africanas, não definem os papéis e relações hierárquicas por gênero, possuindo centros de poder difusos e fluidos. No entanto, destaca que “[...] por causa da matrifocalidade de muitos sistemas familiares africanos, a mãe é o eixo em torno do qual as relações familiares são delineadas e organizadas.” (OYĚWÙMÍ, 2004, p. 7).

Dove (2020) corrobora a relação de centralidade quando desvenda que “[...] em Kemet (antigo Egito), por exemplo, *Maat*, que é representado como uma mulher, é um princípio divino da criação. Ela defende a verdade, justiça, equilíbrio, honestidade, retidão, ordem e reciprocidade entre outras coisas.” (DOVE, 2020, p. 208). Do mesmo modo:

Na África não corrompida pelos valores culturais europeus, sempre existiram mulheres que sobressaíram-se em relação aos homens, porque a sociedade e cultura africana, instituída e conduzida com relativo equilíbrio por ambos os gêneros, não só propiciava, mas estimulava a ascensão da mulher nas mais variadas áreas: da agricultura à guerra, do sacerdócio, à diplomacia. Mesmo após o deslocamento forçado dos povos africanos para as Américas, o poder feminino das matriarcas africanas, pelo menos dentro do que foi possível, resistiu, persistiu e difundiu-se [...] Em suma, mesmo com todos os percalços impostos pela perseguição, exclusão e racismo, coube à mulher africana a maior e mais árdua tarefa na luta pela permanência do povo preto na Terra. (ODÚDUWÀ, 2019, p. 29).

Essas consciências são imprescindíveis para o processo de reedificação de todo um povo, atravessada pela busca da conexão com os valores e conhecimentos ancestrais que conduz ao reconhecimento e valorização do papel da mulher que, com suas experiências particularizadas, são potências com densa participação nos movimentos raciais, nos movimentos comunitários e são centrais nos contextos familiares. As circunstâncias em que se forjam essas mulheres, no entanto, está no tratamento do sistema supremacista branco, sob o qual “[...] a preponderância do encarceramento masculino, morte, subemprego e envolvimento em empreendedorismo negativo afeta sua capacidade de reproduzir a nova ordem mundial” (DOVE, 2020, p. 208).

Essa conjuntura relega a mulher preta a assumir inúmeras responsabilidades em nome da manutenção da família, uma vez que “[...] ironicamente, enquanto o homem afrikano está imerso em subempregos e desempregados nas áreas urbanas, a mulher afrikana é mais empregável por causa do seu valor trabalhista como afrikana e como mulher.” (DOVE, 2020, p. 227). Nessa projeção de forças contra a dominação ocidental e esfacelamento da família, os corpos das mulheres são a maior tecnologia nesse enfrentamento e na reconstrução do seu povo.

São esses corpos que passam o dia caminhando pelas ruas vendendo suas mercadorias, ou oferecendo produtos de catálogos de porta em porta; à noite em uma fila de hospital pela saúde dos membros de sua comunidade; como também são os corpos que, mesmo debilitados, viajam por doze horas para visitar um parente no presídio. Corpos dotados de pulsações vívidas, dão passagem a outros corpos, estes das dimensões espirituais. Pelas mãos, plantam, colhem e pegam o alimento (ainda que seja no lixo, se preciso for), produzem as ferramentas para o preparo e transformam esse alimento que nutre tantos outros corpos e espíritos. Esses corpos se expressam na dança, na música, no toque dos instrumentos, nas mãos que rezam e banham outros corpos, nas paredes que levantam para abrigar a si, a família e a educação emancipatória de toda uma comunidade.

As mulheres com as quais nos encontramos, na amplidão das suas experiências vividas, se mostraram serem as mulheres tecelãs e guardiãs, coexistindo umas nas outras. As tecelãs são aquelas que, entre uma trama e outra da vida, constroem. Elas organizam seus grupos, se juntam para preparar uma sopa e distribuir; para dividir o prato de comida com os vizinhos que não têm, para ganhar o próprio sustento, para gestar o futuro dos filhos. As guardiãs são as que personificam as memórias do seu povo, que são elos entre gerações, ouvindo os mais velhos e transmitindo aos mais novos; que criam tradições em suas comunidades, que sacralizam sua espiritualidade; que tocam, cantam e dançam as memórias do seu povo. Todas elas, tecelãs e guardiãs, ensinam que onde está o coração de uma mulher, está também a sua alma.

Como narradoras de suas vidas, contadoras de suas histórias, essas mulheres figuram o lugar de sacerdotisas do saber, que compartilham seus conhecimentos com suas comunidades. Referenciá-las pressupõe a construção de novas narrativas da história dos povos afrikanos, localizando os fenômenos e identificando-os a partir de pontos de vista em consonância com o âmago desse povo de raiz civilizatória matriarcal. Considerar seus discursos, suas escritas, suas estéticas e suas linguagens, significa contribuir com a trajetória do teatro negro, na “introdução do herói negro [e da heroína negra] com seu formidável potencial trágico e lírico nos palcos brasileiros e na literatura dramática do país” (NASCIMENTO, 1980, p. 54), recriando realidades e impulsionando novas proposições poéticas para as memórias das mulheres Afrikanas.

3.6 UMA HISTORIZAÇÃO DO TEATRO AFRICANO E SUA DIÁSPORA

Nesta investigação, o protagonismo dos povos afrikanos em obras teatrais focado nas histórias de vida das mulheres, nos permite compreender as relações raciais estabelecidas e seus modos de estar no mundo, assim como a expressão dos mitos, fatos históricos e toda essa miscelânea da existência e do desenvolvimento das sociedades que, pelas vozes de seus personagens, – que ousou chamar aqui de sujeitos ficcionalizados, dado seu caráter biográfico - retratam suas experiências comuns.

A recuperação de fatos históricos, nesse movimento, se configura como força motriz para se engendrar a potência de construção do teatro preto, tanto na proclamação dos valores culturais e estéticos dos povos afrikanos, como para questionar a ordem vigente onde se produzem as ferramentas para inferiorização das subjetividades, subordinação dos corpos e

negação das epistemologias pretas. O teatrólogo Abdias do Nascimento (1961) anuncia que o teatro negro brasileiro está enraizado na cultura africana, introduzindo-nos a consciência de que o teatro dos povos pretos antecede o nascimento do teatro grego, revelado quando o abade Driotton descobriu os primeiros textos dramáticos, advindo do teatro egípcio.

De acordo com Fort & Kates (1935), o primeiro registro mundial de uma produção dramática é oriundo das margens do Nilo e está registrado em uma espécie de lâmina de pedra conservada num museu alemão, contém a descrição esquemática de um, I-kher-nefert (ou Ikhernofret), um representante do rei egípcio, em um dos papéis que interpretou na apresentação da primeira peça "Paixão" apresentada ao mundo por volta do ano 2000 a.C.. Essa Paixão egípcia tem uma notável semelhança com as peças da Paixão no século XX. O seu objetivo é, obviamente, o mesmo que o das peças da Paixão de Ober-Ammergau, ou o Tyrolean (o jogo da paixão tirolesa), ou o Jogo da Paixão Persa de Hussein, cujo objetivo principal, como sempre, é manter viva na mente dos fiéis os sofrimentos e o triunfo de um Deus.

No caso da peça egípcia, a figura central era a lendária divindade real, Osíris, de acordo com a lenda histórica, este foi quem governou sabiamente e foi traiçoeiramente assassinado, tendo o seu corpo cortado em pedaços e espalhado. A sua esposa, Ísis, e o seu filho vingaram o seu assassinato, reunindo os pedaços do seu corpo para relíquias de peregrinação, reconquistaram o seu trono e estabeleceram o culto de adoração a Osíris. Sabemos que as peças de Paixão em sua memória eram apresentadas anualmente em Abydos, Busiris, Heliópolis, em outros locais.

A representação dessas obras, certamente, eram tão realistas como a de qualquer palco moderno, pois historiadores gregos posteriores relatam que muitos atores-guerreiros morreram das feridas recebidas nas batalhas "falsas" entre os inimigos de Osíris e as forças lideradas pelo seu filho, Ap-uat. A peça se encerra com a ressurreição de Osíris como um Deus e a prefiguração a todos os fiéis da sua própria ressurreição final.²⁴

Ademais, Nascimento acrescenta que há extensa documentação revelando as bem desenvolvidas formas do teatro africano, desde as grandes festas religiosas com sua liturgia unificada à dança, canto e pantomima, ainda que sejam negadas pelos incapazes de compreender o drama sem a canonização tradicional do ocidente. O autor ainda fornece

²⁴ Esse documento foi publicado originalmente na Minute History of the Drama. Alice B. Fort e Herbert S. Kates. Nova York: Grosset e Dunlap, 1935. p. 4). Disponível em: <http://www.theatrehistory.com/origins/egypt001.html>. Acesso em 07/06/2020. Tradução de Gelton Alves.

dimensões desse teatro que muito se aproxima deste percurso investigativo, quando discorre que os narradores africanos, interpretam como verdadeiros atores os contos, as lendas, as fábulas e as epopeias da raça negra, para quem a palavra não tem valor em si mesma, porém, unicamente, pelo sentido cênico que lhe é emprestado por esse narrador ou interprete ao falar sobre seus heróis, enfatizando que “[...] a imensa riqueza da literatura oral africana tem sido, desde os séculos, recolhidas por muitos estudiosos, simples viajantes ou escritores e artistas.” (NASCIMENTO, 1961, p. 13).

No tocante à diáspora africana, esse percurso histórico e conceitual é evidenciado por Nascimento quando retrata que nos países de ascendência os deuses negros falavam pela música, dança e pantomima e, “mesmo separados por injunções históricas, pelos idiomas e culturas de cada nova nação, os negros, desde o êxodo iniciado em 1501, rumo ao Novo Mundo, mantiveram a unidade imposta pela cor e pela herança comum da memória coletiva” (NASCIMENTO, 1961, p. 15).

Assim, o autor revela o teatro feito por afrikanos que se organizaram na Europa, já no século XX, com destaque para o Teatro de Keita Fodéba, que estabeleceu forte conexão com os valores culturais africanos. Também apresenta o Teatro Nacional de Havana, em Cuba, que em 1961 apresentava danças rituais de origem africana; e nos Estados Unidos, onde a expressão africana foi substancialmente profunda nas manifestações artísticas, especialmente na música, em que o culto *voodoo* originou o jazz. Ao mesmo tempo, naquele país ainda que sob forte pressão do racismo, em 1821 o ator negro James Hewlett, como principal artista da The African Company, protagonizou Otelo e Ricardo III, na Broadway, enquanto que o teatro propriamente dito teve início com os menestréis de um lado e os templos batistas de outro.

No Brasil, de acordo com a pesquisadora Miriam Garcia Mendes (1982), relatos apontam que as primeiras companhias de elenco teatral, montadas a partir de do século XVIII, provavelmente, eram constituídas por negros ou mulatos que cantavam, dançavam e atuavam com comicidade. Seus estudos apresentam observações feitas por viajantes estrangeiros, citando o St. Hilaire quando este narrou que os atores tinham “[...] o cuidado de cobrir o rosto com uma camada de branco e vermelho, mas as mãos traem a cor que a natureza lhes deu e provam que a maioria deles é de mulatos”. Garcia nos elucida que a predominância de negros nesses elencos se dava pelo preconceito à profissão de ator pelas camadas sociais da elite, em que “[...] apelava-se, então, para o negro ou mulato, escravo ou liberto, já por si condição degradada, indiferentes, portanto, ao preconceito.” (MENDES, 1982, p. 3).

A autora acrescenta que, com o advento da vinda da família real para o Brasil e o seu interesse em estimular a prática teatral, imbuídos pelos modelos europeus de desenvolvimento começaram a se construir teatros pelo Brasil. Então, vieram também as companhias estrangeiras para se instalar no país e, assim, os negros desapareceram dos palcos. A retomada do nacionalismo no teatro se deu na ocasião em que D. Pedro I abdicou do seu cargo, gerando um movimento de repulsa aos portugueses aliados ao imperador e, com isso, suspensão de contratos de atores portugueses.

Os nacionalistas, então, imprimiram as vanguardas artísticas no teatro e, nesse percurso, muito se produziu no que tange a qualidade das obras, mas a condição do negro permaneceu intocada e, às margens do movimento artístico teatral brasileiro. A pesquisadora Evani Tavares Lima (2010) complementa que:

A partir da segunda metade do século XIX, até as duas primeiras décadas do século XX, a presença física de artistas negros foi diminuindo até se tornar escassa no palco, mas continuou sendo larga na dramaturgia. Dá-se então início a um período em que os nossos artistas, numa tentativa de abasileiramento do teatro nacional, passam a se orientar pela “contemporaneidade de temas e discussão das questões mais frementes no momento” (BRAGA, 2003, 2). E, como os temas mais comuns nas famílias, igrejas, círculos políticos e sociais estavam relacionadas à escravidão, à problemática social e aos participantes desse universo: os negros-descendentes, conseqüentemente, sua presença como personagem e mote das peças constituía-se (para o bem e para o mal) uma prática quase obrigatória. Nesse caso, para o mal, como bem salienta Mostaço (1988), ao comentar sobre a maneira como o teatro brasileiro abordou a problemática negra: “Se enfocou de alguma forma o negro e sua situação social e política, deixou de fazê-lo enquanto ser cultural específico, antropologicamente distinto, consubstanciado dentro de um ethos racial que, para além do folclore, apresenta inúmeras diferenças” (MOSTAÇO, 1988, 57). (LIMA, 2010, p. 26).

Quando analisa o teatro brasileiro do início da década de 1850, Garcia destaca a temática escravista como central na gênese em que se constituiu a personagem. Para a pesquisadora, o olhar do branco sobre as gradações da cor da pele justificou a manutenção do preto na categoria racial de escravo, ainda que liberto, aludindo que se os negros puros foram os primeiros escravizados vindos para o Brasil, logo, a cor passou a ser indicativo da condição social. Desse modo:

O fato de ser negro e escravo, portanto, condições racial e social por si mesmas degradantes, colocava o indivíduo em situação de extrema inferioridade dentro de uma sociedade branca, na qual, certamente, não lhe seria fácil tornar-se um objeto estético, segundo padrões convencionais; isto

é, a rigor, ele não devia chamar a atenção do artista sobre sua humilde pessoa. (MENDES, 1982, p. 21).

Leda Maria Martins (1995) considera que “[...] enquanto objeto de uma enunciação coletiva, que silencia sua voz e castra os índices de sua alteridade, o negro torna-se um efeito de linguagem sobre o qual se exerce um poder que engendra o discurso dos saberes.” (MARTINS, 1995, p. 39). A pensadora reitera ainda que foram criados modelos de ficcionalização estereotipados dos negros a partir do imaginário dos brancos, que se projetaram em discursos dramáticos que aniquilam as características genuínas destes sujeitos e, “no jogo de espelhos da cena teatral, o negro é, assim, uma imagem não apenas invertida, mas avessa” (MARTINS, 1995, p. 41). A pensadora ainda arremata que a figura do negro na condição de escravo se convencionalizou na cena teatral, dimensionando as categorias com as quais se projetaram suas imagens:

Salvo raríssimas exceções, o negro como signo cênico, projeta-se em três modelos predominantes: *o escravo fiel*, tipo cão amestrado, dócil e submisso, capaz de submeter-se aos maiores sacrifícios em benefício do seu *senhor*; *o elemento pernicioso e/ou criminoso*, as chamadas *cobras venenosas* que ameaçam o equilíbrio e a harmonia do lar senhorial, devendo ser, portanto, punidas e excluídas do convívio social; *o negro caricatural*, cujo comportamento ridículo e grotesco motivava, e ainda motiva, o riso das platéias. (MARTINS, 1995, p. 40- 41).

Nascimento (1961) volta a contribuir com o diálogo quando expressa que o combate à escravidão era temido pelos autores que, muitas vezes, precisavam esconder seus nomes, como fez José de Alencar na peça de Mãe, de 1860, ainda que esta não fosse necessariamente uma peça abolicionista. Em meio a tantas censuras, foi muito custoso ao negro impor sua presença na literatura dramática brasileira, ainda que em papéis secundários.

Mas conforme assinala o crítico Adonias Filho, em penetrante ensaio sobre A Temática Negra, o negro é responsável pelo Ciclo do Pai João, crônica oral da escravidão, que prossegue no Ciclo do Martírio: Negra Fulô e Neguinho do Pastoreio, entre outros personagens. O ciclo heróico, por motivos óbvios, foi o menos desenvolvido em nossa literatura. No teatro de Martins Pena, o negro entra unicamente como elemento pitoresco; não quis, à semelhança de castro Alves, Artur Azevedo e, em menor escala, José de Alencar, fazer do palco um contribuinte à libertação do escravo. (NASCIMENTO, 1961, p. 22).

A título de ilustração, o autor destaca as obras “O cego”, de Joaquim Manoel de Macedo (1849); “O escravo fiel”, de Antônio Cordeiro (1858); “Cancros sociais”, de Maria

Ribeiro (1866); “O Escravo”, de Benjamim Augusto (1866); “O Negro”, de Olimpio Catão (1879); “Calabar”, de Agrário Menezes, que aparentemente foi a primeira com um herói negro; “Escravos e Senhores”, de Castro Soromenho; “O filho da escrava”, de Totila Unzer; “O Mulato”, de Aloísio de Azevedo; “A força do sangue”, de A. D. Pascual, em que um negro liberto assume o lugar de personagem central; dentre tantas outras obras, enfatizando que, “[...] os textos citados nem de longe significavam verdadeiro teatro que o negro estava de fato praticando na clandestinidade dos seus cultos, na comemoração dos seus antepassados, nos folguedos e, principalmente, na luta épica pela libertação da raça”. (NASCIMENTO, 1961, p. 23).

A reconstrução parte, então, do teatro negro, que se manifesta enquanto abordagem de afirmação estética e luta política contra o modelo social colonialista. Assim, reincorpora-se na dramaturgia teatral brasileira as manifestações de matriz africana e desponha-se pela assunção de um posicionamento racial comprometido com uma nova narrativa histórica, com a sua imagem e a sua identidade cultural. Lima (2010), quando investiga o teatro negro, perpassa pela consideração do “[...] conjunto de manifestações espetaculares negras, originadas na diáspora, e que lança mão do repertório cultural e estético de matriz africana como meio de expressão, de recuperação, resistência e/ou afirmação da cultura negra.” (LIMA, 2010, p. 43), classificando-o a partir de categorias que conduzem a compreender a amplitude de possibilidades da expressão artística negra:

Uma primeira que, genericamente, denominaremos **performance negra**, abarca formas expressivas, de modo geral, e não prescinde de audiência para acontecer; a segunda, categoria (também circunstancialmente definida), **teatro de presença negra** estaria mais relacionada às expressões literalmente artísticas (feitas para serem vistas por um público) de expressão negra ou com sua participação; e a terceira categoria, **teatro engajado negro**, diz respeito a um teatro de militância, de postura assumidamente política. (LIMA, 2010, p. 43, grifos da autora).

Nessa profusão de significações, a autora destaca que a performance negra se percebe no bumba meu boi, maracatu, congada, capoeira, samba, expressões religiosas e alguns dos seus rituais, dentre outros contextos que, dadas as suas espetacularidades, podem operar com fins teatrais bem como podem acontecer naturalmente, sem a necessidade de espectadores; o teatro de presença negra, no qual estão as manifestações de conteúdo estritamente artístico, se inserem, associados ou separados, o teatro, a dança e a música, podendo envolver elementos da cultura negro-brasileira ou produções que envolvam elenco de maioria negra, ainda que não busquem uma perspectiva negro-referente; o teatro engajado negro, que diferencia-se da

categoria anterior pelo posicionamento assumidamente crítico, no intuito de discutir as questões relacionadas ao negro na sociedade e pela defesa e afirmação de sua identidade e cultura.

Então, a partir do entrecruzamento da sua perspectiva sobre o teatro negro engajado e após diálogo com outros autores e seus posicionamentos, a pensadora define teatro negro como “[...] aquele cuja base fundamental é a afirmação da identidade negra associada a proposições estéticas de matriz africana, embasadas em questões existenciais e político-ideológicas negras.” (LIMA, 2010, p. 48), evidenciando, ainda, como suas marcas:

Religiosidade e cultura como elementos de inspiração; discriminação racial como adversário a ser combatido; relevância de aspectos sociais, identitários, educacionais e bem-estar do cidadão negro; multiplicidade e amálgama de signos e referenciais técnicos e simbólicos; e espectador como testemunha e parceiro; estão a desvelar as vias por onde essa proposta se edifica. Vias essas fundadas em uma profunda história política. (LIMA, 2010, p. 50).

Nesse movimento, a autora evidencia a experiência histórica brasileira e enfatiza o Teatro Experimental do Negro – TEN, como um referencial que demarca um tempo no cenário teatral do país como a primeira proposta de teatro negro engajado. De acordo com a autora, o TEN surgiu em outubro de 1944, quando o país passava por uma ditadura enaltecida dos ideais de branqueamento da nação, do ponto de vista cultural e identitário, camuflados na falácia da democracia racial, quando “[...] apesar de ter-se valido das mãos negras para se erigir enquanto país, o Brasil temia tornar-se uma nação de pretos” (LIMA, 2010, p. 59).

Abdias do Nascimento, fundador do Teatro Experimental do Negro, pondera que este “[...] foi concebido fundamentalmente como instrumento de redenção e resgate dos valores negro-africanos, os quais existem oprimidos ou/e relegados a um plano inferior no contexto da chamada cultura brasileira, onde a ênfase está nos elementos de origem branco-européia” (NASCIMENTO, 2002, p. 97), enquanto sua relevância se desvela nas palavras de Munanga (2016) quando o pensador destaca que:

No teatro brasileiro, conta Abdias, o negro não entrava nem para assistir espetáculo e muito menos para atuar no palco. Ele só entrava no teatro vazio para limpar a sujeira deixada pelo elenco e pela platéia, exclusivamente composta de brancos. O Teatro Experimental do Negro nasceu para contestar essa discriminação, formar atores e dramaturgos negros, e resgatar uma tradição cultural cujo valor foi sempre negado ou relegado aos ridículos padrões culturais brasileiros: a herança africana

em sua expressão brasileira, ou seja, a africanidade brasileira. (MUNANGA, 2016, p. 117).

Fanon (2008), por sua vez, proclama:

E os outros? Aqueles que “não tem boca”, aqueles que “não tem voz”. Tenho necessidade de me perder na minha negritude, de ver as cinzas, as segregações, as repressões, os estupros, as discriminações, os boicotes. Precisamos botar o dedo em todas as chagas que zebram a libré negra. (FANON, 2008, p. 159).

As palavras de Fanon apontam reflexões importantes sobre o alcance das discussões, da apreciação e da interação com a prática teatral. Existe uma numerosa existência de pretos que, como já consideramos satisfatoriamente no decorrer deste processo investigativo, vivem distanciados desse ambiente que pode ser um contributo significativo para suas expressões e fortalecimento.

Primeiro porque são esses corpos que agem cotidianamente contra as mais violentas manifestações do racismo e, depois, porque essas mesmas existências podem ser faróis para nos conduzir à compreensão de todas as dimensões da nossa negritude no que transcende as expressões do racismo. Assim, guiado pelos princípios da automeação, autodefinição e reconhecimento, o próximo capítulo irá se ater à representação dessas personalidades em uma dramaturgia teatral comprometida com o renascimento do povo preto, a começar pela valorização das suas mulheres.

3 AS DRAMATURGIAS LATENTES

4.1 UM PRÓLOGO À DRAMATURGIA DA RENASCENÇA PRETA

Narrativas artísticas e literárias engajadas nas questões referentes à raça suscitaram o advento de novas posturas e inspiraram a continuidade de um projeto de povo que preze pela familiarização de grupos socialmente subordinados com a verdadeira história dos seus antepassados. Deste modo, pelo entendimento da sua localização na construção histórica da sociedade contemporânea, tão altamente influenciada pelas práticas da ciência e academia ocidentais e seus pensadores, é salutar que se estabeleça vínculos com as raízes da sua cultura e com a valorização dos seus conhecimentos, da sua linguagem, da sua estética.

Neste contexto, é importante anunciar-se com esperança, dialeticamente insuflando atitudes de reencontros, superações, novos fôlegos e, com a força da palavra, renascer. É na perspectiva de fazermos-nos novos, em um trânsito para um futuro forte, autônomo e libertário, que propomos a Dramaturgia da Renascença Preta, vislumbrando um *teatro de aproximação* que possibilite reconstruir a autoimagem do povo preto pela negação das programações mentais racistas advindas da comunicação de massa.

Aproximar todas as experiências pretas ao teatro, remonta à cosmosensação negro-africana sob a ótica da filosofia Ubuntu. De acordo com Malomalo (2010), Ubuntu é o elemento central da filosofia africana que concebe o mundo como uma teia de relações entre o divino, a comunidade e a natureza, expressadas nas línguas, mitos, religiões, filosofias e manifestações artísticas de todos os povos da África negra tradicional, foi reinterpretado no decorrer histórico pelos africanos e sua diáspora, integrando-se aos movimentos da negritude e do pan-africanismo a partir do início do século XX.

Com origem etimológica em duas línguas do povo banto, zulu e xhona, da África do Sul, o antropólogo afirma que a tradução da sua perspectiva filosófica depende do contexto cultural e da filosofia política de cada povo e, na República Democrática do Congo, Ubuntu pode ser traduzido como “Eu só existo porque nós existimos”, reafirmando que o sujeito não pode ser concebido fora das relações sociais, logo, a felicidade (e o conjunto de virtudes, valores, qualidades morais, pulsões de afeto) é concebida como aquilo que faz bem a toda a coletividade. A partir dessa consideração, é possível se pensar o sujeito Ubuntu, na perspectiva do teatro da aproximação, pressupondo a constituição de um sujeito dotado de expressões e sentidos, o sujeito forjado no “sinto, então, comungo, interajo, coopero, compartilho.

Sendo o teatro uma manifestação artística de convivência, encontro e expressões dotadas de significações, a partilha de signos e códigos culturais que dialoguem com a comunidade e atribuem o sentido de coletividade ao indivíduo possibilita que a conscientização, enraizamento, senso crítico e reconhecimento de referenciais simbólicos acerca da cultura, da espiritualidade, da estética, da filosofia, dos valores, das práticas ancestrais, conscientemente pretas, sejam acessíveis a todas as existências pretas. Nesse sentido, “[...] o ubuntu pode enfatizar a importância vital de levar o “Nós” a sério. Na prática, isso significaria um ‘polílogo’ [ou polidiálogo] de culturas e tradições que promova a filosofia intercultural para a melhoria da compreensão mútua e a defesa da vida humana.” (RAMOSE, 2010, p.10).

A partir dos princípios Ubuntu e inspirada pelos ideais do Renascimento Africano, a Dramaturgia da Renascença Preta tem como princípio ideológico o pan-africanismo que, para Fernandes (2015), “[...] é a mais transcendental manifestação de defesa do povo negro do mundo.” (FERNANDES, 2015. p. 312). Evidentemente, o legado do Teatro Experimental do Negro transcende a prática teatral no seu sentido estético e, sob a luz do pan-africanismo, permite a reconstrução da consciência do ser afrikano e o reconhecimento da unidade cultural que integra simbólica e significativamente a África e sua diáspora no Brasil.

Nos Estados Unidos, o pan-africanismo garveyista influenciou movimentos artísticos, literários e estéticos de afirmação da negritude, a exemplo da Renascença do Harlem, que envolveu, especialmente, artistas da música e da literatura na criação de obras de encorajamento, liberdade e autonomia. A Renascença do Harlem expressou a busca pela tomada de poder pessoal na luta contra opressões, através de discursos que representavam o brado das consciências sobre as condições de vida dos povos pretos, insuflando-lhes rumos possíveis. Nas palavras da ativista Marianne Samad, “[...] de repente surge aquela voz dourada do Caribe e toma as esquinas do Harlem e começa a falar de auto estima, coluna ereta, sem fraquejar. E o Sr. Garvey deu a eles a esperança de que havia um sonho para o povo preto.”²⁵ Nessa conjuntura, tanto Abdias do Nascimento quanto Marcus Garvey orientam caminhos para se fortalecer todos os povos afrikanos do mundo através do seu enraizamento cultural e da expressão artística engajada na luta por autonomia, liberdade, confiança e, sobretudo, consciência.

25 Procure por Mim na Tempestade, 2018.1 vídeo (121 min). Publicado pelo canal OSH1 Autoimagem. Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=yu6uaOKVfEs>. Acesso em: 26 de março de 2020

O termo Renascimento Africano, ou Renascença Africana, por sua vez, foi formulado por volta de 1946 por Diop e, de acordo com o professor Alfa Oumar Diallo (2011), surge no momento em que o continente africano foi descoberto como berço da humanidade e, gradativamente, se projeta:

[...] em várias fases, tais como o período das independências, principalmente no ano de 1960, depois tivemos a criação da Organização da Unidade Africana em 1963, num terceiro momento a libertação do líder Nelson Mandela, em 1990 e subsequente fim da apartheid, e por fim a criação da União Africana em 2002. (DIALLO, 2011, p. 93).

De acordo com o pesquisador, a União Africana institui-se em um tempo da história em que o continente africano se prepara para superar desarranjos, especialmente, no plano econômico e suas reverberações como a pobreza, dependência econômica, fraca produtividade, doenças, repressões políticas, conflitos, instituindo-se um estado africano forte e mundialmente respeitado. Nessa perspectiva, “[...] a importância do tema deve-se ao fato de que a África quer, hoje, retomar em mãos seu próprio destino, bem como a iniciativa da reflexão sobre o desenvolvimento, depois de ter sido, durante muitos anos, uma consumidora de ideias importadas do exterior.” (DIALLO, 2011, p. 95).

A consideração de Diallo sobre a África pensar o seu desenvolvimento a partir das suas próprias ideias nos remonta, mais uma vez, à concepção quilombista de Abdias do Nascimento, quando este sugere a necessidade da população afro-brasileira construir sua ciência com base nesses fundamentos uma vez que “[...] precisamos e devemos codificar nossa experiência por nós mesmos, sistematizá-la, interpretá-la e tirar desse ato todas as lições teóricas e práticas conforme a perspectiva exclusiva dos interesses da população negra e de sua respectiva visão de futuro.” (NASCIMENTO, 2002, p. 348).

Para Asante (2014), o Renascimento Africano direciona para compreensão das possibilidades futuras através do retorno ao passado. O pensador orienta para a importância de se reconhecer na ancestralidade os símbolos da nossa função humanizadora, a qual se constrói baseada nas nossas histórias, mitologias, ideias criativas e nosso *ethos* como expressão da nossa determinação coletiva. Assim, o autor sugere que:

Tomemos o antigo Kemet, a nação negra, como um exemplo de possibilidades. E se o povo africano no continente e na diáspora, procurasse estabelecer uma visão kemética do mundo? O potencial dessa revolução não seria uma explosão positiva de criatividade na política, arte, cultura, ciência, filosofia e arquitetura? Assim, os líderes africanos que falam sobre um renascimento africano têm de saber que é impossível alcançá-lo sem apelar a um passado clássico. Não se vive no passado,

mas usa-se o passado para avançar na direção ao futuro. Nas sociedades africanas modernas sabemos que as canções, poemas, histórias, sermões e provérbios demonstram o movimento inexorável de nossos ancestrais em direção a uma função humanizante. Procuramos introduzir uma nova ética do ser humano baseada numa civilização mais elevada, numa mitologia agrária pacífica, numa abordagem espiritual de beleza, ordem e harmonia, a fim de afirmar uma missão espiritual. Nossa inspiração para isso deve ser encontrada no renascimento neoclássico, derivado da civilização e do texto kemético. (ASANTE, 2014, p. 14).

A partir desses atravessamentos, o renascer proposto parte de uma perspectiva comunitária de registro das memórias e referenciação entre os pares através do protagonismo de suas próprias histórias em obras teatrais. Tal ponto de vista se ancora na enunciação de Asante, visto que o pensador salienta a relevância de se localizar o lugar psicológico, cultural, histórico ou individual ocupado por uma pessoa em um determinado momento da sua história, permitindo concluir se essa pessoa está em um lugar central ou marginal no que tange sua cultura.

Ao adentrar o universo da narrativa autobiográfica para representação teatral, a Dramaturgia da Renascença Preta parte da essencialidade da arte de distanciar as questões humanas da concepção de realidade - na sua denotação-, ao criar elementos simbólicos para que, pela amplificação do fenômeno, os seres humanos possam olhar e refletir sobre si, seus conflitos e complexidades. Assim, essa dramaturgia é um trânsito de cooperação para se transpor realidades e fortalecer a autoimagem racial.

A narrativa autobiográfica nesse movimento propõe a religação histórica e identitária, individual e coletiva, quando considera os pontos de vista dos indivíduos constituintes, a sua automeação e autodeterminação para delimitar o seu lugar enquanto sujeito. A linguagem, nesse contexto, estabelece relação com o mundo e adquire um caráter de insubmissão quando se projeta embasada em uma consciência crítica da potência do lugar de onde brota, arraigada de significações que partem das memórias atravessadas pelos sentidos de uma experiência temporal viva, esta capaz de apreender a realidade tal como ela é.

Em se tratando das experiências dos povos pretos, nas suas múltiplas dimensões, pode-se inferir que a dramaturgia teatral é capaz de contribuir com mudanças de percepções e reconstruir as autoimagens manipuladas pelo racismo. A dramaturgia, nesse sentido, é compreendida como um processo que se transporta à representação cênica delineada esteticamente e ideologicamente na tessitura de referenciais ao povo preto, outorgando-lhe identidade humana, cultural e política.

A Dramaturgia da Renascença Preta propõe refletir a ancestralidade africana na dramaturgia através das percepções e das palavras que se concretizam nas abstrações do

sentir. O processo de criação dessa dramaturgia está ligado à experiência memorial, aos *insights* e intuições que se apreendem enquanto linguagem devido a capacidade de se materializar em uma estrutura de texto representativo e, por conseguinte, em uma cena. A narrativa, então, se configura como caminho de alteridade, de negação das relações sectárias que impedem relações humanas harmoniosas.

A linha orientadora dessa dramaturgia é a história de vida, a partir do modo de ser representativo de uma coletividade, reconhecendo-se e legitimando-se os processos estéticos que se manifestam genuinamente. Desse modo, ela dispõe de uma função crítica contra o imperialismo ocidental e sua práxis racista, ao mesmo tempo em que versa sobre a especificidade do povo preto na dramaturgia, na defesa da cultura como fator indispensável para o desenvolvimento comunitário.

De modo a se alcançar elementos significativos da unidade cultural africana, religião espiritual, legitimação das práticas ancestrais, e problematização dos processos sociais, a Dramaturgia da Renascença Preta se engendra na complexidade e pluralidade das práticas e estéticas do teatro negro. Trata-se de mais uma possibilidade de compreensão do negro através do teatro e confere a si um caráter social pela assunção de novos territórios racializados e encontro com outras potências discursivas e estéticas, que não as assumidamente artísticas.

É nessa conjuntura que o caráter comunitário se potencializa como propulsor da concepção de um Teatro de Aproximação. A construção é coletiva, na qual os sujeitos centrais estão inseridos nos processos criativos, fazendo ressoar suas vozes no entrecruzamento entre arte e discurso, em um processo que envolve encontros, partilha comunitária, formação de grupos e apreensão do sujeito na composição plena da obra. Seus fundamentos se manifestam enquanto abordagens de pensamento e ação com vistas à construção de uma nova historiografia para os povos pretos e, nesse percurso, nasce da apreensão da realidade de comunidades pretas, em uma dimensão prática que interliga histórias, memórias e conhecimentos.

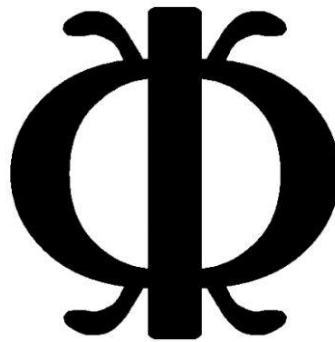
A Dramaturgia da Renascença Preta como arte experiencial compreende que reviver a memória é uma experiência. Portanto, ela se atém à humanidade associada ao místico e à palavra como experiência cósmica que centraliza o ser e harmoniza o espírito com a realidade. Parte-se do personagem, do seu discurso, subjetividade e caráter psicológico para se construir o enredo, o qual tem o sujeito como primordial. Assim, projeções antes estereotipadas ganham conotações arquetípicas de virtudes humanas e aprofundamento da relação entre

representação e realidade, levando a projeções de novos reflexos sobre a humanidade preta, divinizando a sua natureza.

O processo criativo desta investigação culminou em três obras da literatura dramática: *Almas nuas em carnes duras*, *Adeus* e *Magia Preta*.

4.2 ALMAS NUAS EM CARNES DURAS

Imagem 64: Adinkra Wawa Aba



Fonte: Google Imagens.

Arquétipo – **Wawa Aba** (Resistência, vigor e perseverança)

Personagens:

Mawasi, nas mãos de Deus

Jaha, dignidade

Camara, quem ensina por experiência

Ayolwa, alegria do nosso povo

Aisha, vida

Kumiwa, destemida

Almas nuas em carnes duras é um texto realista, inspirado nas histórias narradas pelas mulheres do Parque Florestal, intercalando-se com elementos ficcionais para interagir com a realidade e dar sentido à trama composta pelo cruzamento das histórias de vida das seis mulheres participantes, levando em consideração os fragmentos de suas autobiografias e suas estéticas linguísticas e discursivas. Trata-se de uma obra composta por elementos linguísticos que transitam entre a narrativa e a produção dialógica, mas o seu foco principal são as

narrativas de fragmentos biográficos das personagens, remontando à figura emblemática da tradição oral do contador de casos. O texto inicia-se com um prólogo e segue em um trânsito entre o realismo e o épico, que se apresenta, especialmente, no deslocamento da temporalidade entre passado e presente.

As personagens afirmam suas identidades e complexidades a partir dessa relação temporal e vão se revelando heroínas trágicas no decorrer da trama. Além das personagens centrais, outros sujeitos discursivos adentram à obra, estes tipificados como: Mulher, Filho de Jaha, Vizinha, Irmã da igreja, Mulher de Traficante, Traficante, Homem, Irmão de Ayolwa e Filho de Aisha; ora adquirem grande importância para as personagens, podendo se caracterizar como causa e efeito de suas ações, ora ajudam a conduzir o itinerário das personagens centrais na trama.

Especialmente a configuração se dá em dois lugares de referência: a mesa, lugar de alimentar-se e fortalecer o senso de comunhão, mas também de preparação para as mortes físicas e simbólicas; e a fila que, objetivamente conduz as personagens para um grande devir de encontros e despedidas. Nesse limbo, despontam as suas pulsões de vida e seus objetivos, estes envoltos nos conflitos que se estabelecem na relação entre indivíduo e sociedade: de um lado as famílias, os filhos, as mães, os laços afetivos, as amizades, a solidariedade e, como forças antagônicas, a pobreza, as drogas, a intervenção policial violenta, o extermínio da juventude negra, a violência urbana, a falta de sistema de saúde digno, etc.

Assim, afirmou-se em uma montagem que reuniu cinco atrizes camaçarienses: Isa Santos, Isis Almeida, Marih Araújo, Milena Souza e Nunyara Teles, que construíram as suas personagens debruçadas sobre as histórias narradas e as similitudes com suas histórias pessoais, com total liberdade para traçar o perfil psicológico e compreender as intenções e desejos dessas personagens. Ainda que mantendo a cautela para não haver grandes distanciamentos da realidade, por se tratar de um texto montado especialmente para homenagear as autoras/personagens, as atrizes fazem suas próprias leituras e construções, como num texto ficcional.

A concepção do cenário se dá a partir da junção de referências do texto, assim como do perfil do grupo, composto por mulheres cristãs que, pela análise de suas narrativas, pode-se concluir que acreditam que suas vidas, seus destinos e os fenômenos estão todos condicionados à vontade de Deus. Por esse motivo, se forem resilientes, obedientes e merecedoras, o sofrimento conduzirá ao galardão em outra dimensão. A última ceia de Jesus, então, constitui-se como elemento de significação cênica e imagética, para a encenação de

uma dramaturgia que se inicia em um momento de comunhão, reunidas em uma mesa, em torno do alimento até chegar às mortes simbólicas conduzidas pelas viradas do texto. Esta mesa se constitui, ainda, como base de sustentação para os alimentos físicos e espirituais, remetendo-se também a um altar, no qual estão dispostos os signos que lhes são mais sagrados.

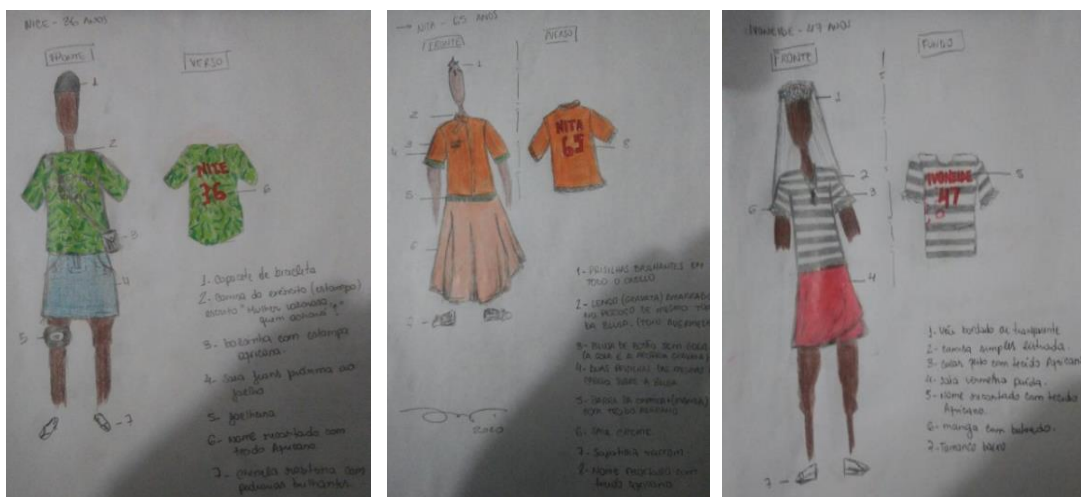
Imagem 65: Desenho ilustrativo para composição de cenário, criação de Meduza



Fonte: Arquivo pessoal

Os figurinos, por sua vez, criação de Padmateo que, a partir da frase “a vida é um eterno jogo cruzado”, identifica-as numericamente nas vestes, em uma alusão aos jogos esportivos que são metáforas aos jogos da vida (nas relações entre sorte e azar, ganhar e perder). Também esses números relacionam-se com suas vidas cotidianas, quando são números e estatísticas que comumente identificam socialmente existências como as das personagens do texto.

Imagens 66,67 e 68: Desenhos dos figurinos das personagens, criação de Padmateo.



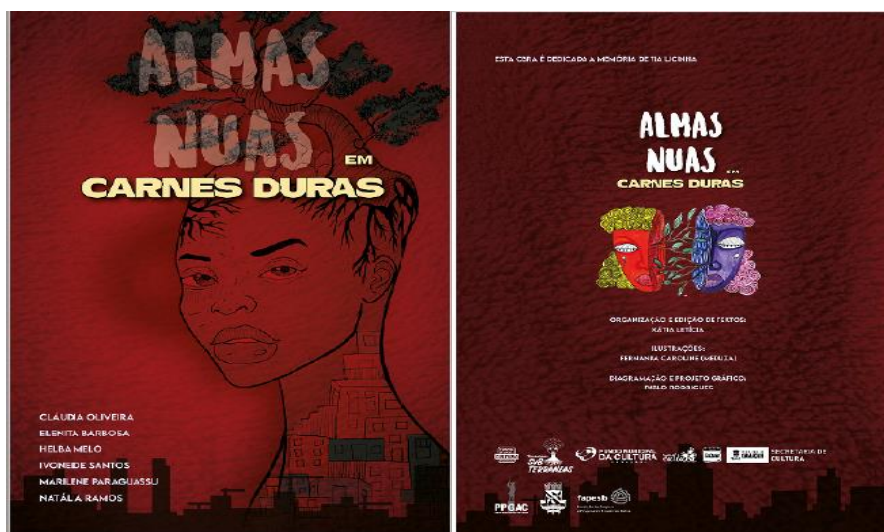
Fonte: Arquivo pessoal.

Desse modo, a concepção do figurino comunica a seriedade do texto pelas histórias densas, com composições realistas de acordo com as personalidades de cada uma, mas apresentando também fugas teatrais através de adereços cênicos. A partir da teatralidade, cada uma das personagens traz um destaque na cabeça, por ser o Orì, o espaço sagrado, o caminho; por ser o lugar onde se guarda a memória/história; pela perspectiva de coroa, remetendo às realezas. A cada figurino mescla-se, ainda, um elemento ou adereço confeccionado com tecido africano, aludindo a uma diáspora culturalmente fragmentada, fragilizada, mas ainda assim, um pedaço de África no mundo.

Na proposta de encenação, pensou-se na utilização de elementos que caracterizam o teatro negro-africano: texto, música e dança. Nesse sentido, as referências que lhes são comuns adquirem significações distintas no decorrer da trama, dando o tom para a quebra da densidade trágica que se apresenta em determinados momentos do texto. Assim, o ritmo “arrocha” entra cantado e dançado em uma cena cotidiana, em uma conversa despreziosa, como fazendo parte da narrativa; a música afro se converte em oração; o samba (este numa canção autoral feita para a cena – “Sou Mãe Preta, Yayá”) ganha ares espetaculares para afirmar as identidades das mulheres e o gospel instrumental que entra como recurso de encenação, alinhavando uma crítica ao cristianismo que não está “salvando” suas fiéis, ainda que se trate de crítica sutil, pois não interessa desprezar as mulheres nas suas crenças.

Almas Nuas em Carnes Duras também foi publicado como obra literária – esta reunindo as produções textuais das mulheres possibilitando suas inserções no rol da literatura como novas escritoras e, por conseguinte, novas leitoras. A obra passou por um processo de edição e revisão de textos, respeitando a estética e a linguagem das autoras, ao mesmo tempo em que inspirou a criação de visualidades, reunindo a artista visual Fernanda Caroline (Meduza) e o designer Pablo Rodrigues como criadores da capa e das ilustrações.

Imagem 69: Capa e contra capa do livro *Almas Nuas em Carnes Duras*, com ilustração de Meduza e identidade visual de Pablo Rodrigues.



Fonte: Arquivo pessoal

Imagem 70: Ilustrações do livro *Almas Nuas em Carnes Duras*, criação de Meduza.



Fonte: Arquivo pessoal

O lançamento do livro, que seria na ocasião da estréia do espetáculo, previsto para 27 de março de 2020, foi interrompido devido à pandemia da COVID-19.

4.2.1 O texto dramático

Uma mulher entra caminhando. À medida em que ela vai falando, outras quatro entram e arrumam uma mesa, que é também um altar.

MAWASI - Eu ando, ando, ando e não chego em lugar nenhum. Os pés rachados, cansados, calejados que nem o coração. Nas varizes alteradas, o peso de um mundo grande e cheio de amargores para quem não tem ninguém. Quem será minha valia nesse mundo? É muita consumição! Quem vai olhar por mim se eu quiser descansar um pouquinho? Pelejo de um lado, pelejo de outro, carregando uma fome que me consome de outros tempos. Essa fome atravessou o mar, veio de longe, picotando tudo aqui dentro, arrancando tudo até não sobrar quase nada. Ficou o oco que me dói todos os dias. Essa fome é sentença! Recebi muito antes de chegar aqui, das mãos de quem finge muito bem que não me vê. É desconfortável, não é? Imagina eu, que não posso fugir. Vivo uma vida que não escolhi, numa carne dura que vai dar trabalho pra terra comer. Parece que a cruz mais pesada do mundo foi jogada em cima desse corpo “véio” de guerra. Mas tenho que me agarrar em alguma coisa, todos os dias e buscar, a todo custo, um motivo para continuar. Às vezes não consigo nada, me sinto pequena. Mas tem dias que eu me olho firme, profundo e me encontro. Aí, me apego nesse pedacinho de esperança e corro para ser vasto mundo. Mas as portas são fechadas. Tento as janelas, e elas também não se abrem. Eu olho pra cima, vejo telhados. Arranco cada telha na mão, uma por uma, na unha, e se abre uma frecha de luz. Deve ser Jesus. Eu me entrego a ele. Fazer o que? Tenho opção? Sustentada pelo Deus vivo eu me acalmo. Aceito a vida. Ele sabe de todas as coisas.

(As outras mulheres, que já terminaram de arrumar a mesa/altar, vão ao encontro dela).

JAHA – Venha, dona Mawa. Vamos comer.

CAMARA – Hoje tem bastante bofe, tá barato. Pedi a Kumiwa pra passar na rua quando vier do Polo e trazer mais dois quilos.

JAHA - Deixa ela chegar mais tarde que a gente mói pra fazer um xinxim.

AYOLWA – A senhora precisa se alimentar.

AISHA – Tem dias que parece que Deus se esqueceu da gente, mas não é verdade. Ele coloca os obstáculos na nossa vida porque sabe que a gente é capaz de vencer.

MAWUASI – Eu creio.

CAMARA – Ontem mesmo nem todo mundo tinha o que comer. Hoje é só felicidade, olha quanta batata! Ninguém fica com fome. Passei pela frente do mercadinho e, do lado de fora, tinha um saco de verduras. Tava pesado e eu vim arrastando até aqui.

AYOLWA – Meio mundo de batata, cenoura, pimentão, cebola, quiabo. A gente lavou tudo e separou num saco.

CAMARA – Deu até para dividir com o povo. As coisas tudo boas e eles jogam fora de qualquer jeito

AISHA – Tanta gente necessitada. Lá na igreja mesmo sempre precisa para fazer sopa e distribuir.

JAHA – Quem não sabe o que é fome, não enxerga o próximo. O que para muitos é lixo, para quem precisa, não é. Eu sempre soube que tinha gente que ia para o lixão da Limpec todos os dias procurar o que comer. Uma vez eu fui lá. Tinha muitos urubus e muitas crianças. As famílias metendo a mão por debaixo de umas montanhas de lixo para encontrar coisas melhores. Conheci uma família que pegava comida lá há muito tempo e eu perguntei à senhora se eles iam todos os dias. Ela disse que ia duas vezes, de manhã e de tardezinha. Disse que só comia o que dava no lixão. Até as coisas de casa, roupas, tudo.

AYOLWA – Não é roupa de defunto não?

MAWASI – E tem disso? Vai escolher? Tem que vestir mesmo assim.

JAHA – Deixe ela! Só sei que olhei para um lado e tinha um menino pequeno que catava as coisas e comia na hora. Olhei para o outro, estavam abrindo um saco, que era comida de restaurante, o resto que jogaram fora. Eles cataram e dividiram em vasilhas plásticas para levar para casa.

AISHA – Fome é um bicho feroz dentro da gente. Quem aqui não já passou por isso? Acordar de manhã e não saber o que fazer para dar aos filhos? Ir no quintal e pegar umas folhas de chá para fazer e enganar as vermes?

CAMARA - Eu mesma não tenho vergonha de dizer que já passei fome e que já peguei comida do lixo. Lá em casa éramos oito irmãos, com minha mãe, nove, com meu pai, dez. Meu pai trabalhava, mas chegou um tempo que ficou sem trabalhar porque virou alcoólatra. Ele tinha até uma profissão boa, era topógrafo, mas infelizmente o destino botou ele nessa vida. Minha mãe decidiu se separar quando estava grávida de sete meses da minha irmã e não tinha como trabalhar. Tinha um supermercado no centro onde eles despejavam alimentos vencidos ou perto de vencer na parte do fundo. Eu e meus irmãos ia lá catar essas coisas para a gente comer. Era muita gente que catava os alimentos, não era só a gente não. Quando eles vinham com as caixas, Ave Maria! Era uma alegria danada. Tinha vezes que eu sentia minha mãe tão triste... Ela não queria passar para a gente, mas eu sentia. A gente passava muita necessidade e aquela comida vencida era nossa salvação. Para a gente era uma alegria, quando

jogavam as coisas porque a gente catava feijão, arroz. Às vezes era uma briga danada porque eram muitas famílias que necessitavam. Como a gente era pequeno, não tinha como trabalhar, então era essa a forma de ajudar a nossa mãe. E graças a Deus tinha esse supermercado, que a gente catava comida e matava a nossa fome. Na nossa casa tinha dia que tinha pão, tinha dia que não tinha. Tinha dia que tinha biscoito, tinha dia que não tinha. Tinha dia que era só farinha. Tinha dia que não tinha nada, nem um café. Graças a Deus hoje estamos aqui.

AYOLWA – Ai, minha gente. Essa conversa tá muito triste. Enquanto vocês estão aí falando de fome, eu tava aqui lembrando que ontem comi a cenoura de Coração bem quente.

(Todas riem).

AYOLWA – Ele tava com febre. Eu doida pra dar uma e ele lá de moleza. Aí eu insisti e ele veio. Mas é muito gostoso! O pau quente parece uma labareda entrando no rabo.

AISHA - Misericórdia, mulher. Respeita dona Mawasi.

JAHA – E dona Mawasi, não sabe o que é isso não?

MAWASI – Vocês me deixem fora. Estou aqui só escutando

CAMARA – Essa mulher cheia de ousadia agora nem parece aquela lenguenza que nem se aguentava em pé.

AISHA – Aqui quem menos anda, voa!

MAWASI – Pois é. Formiga, quando quer se perder, cria asa.

CAMARA - Lembra, Jaha, quando Aylowa era doente?

JAHA – Não lembro o que? Todo mundo aqui no bairro cuidou um pouco dela.

CAMARA - Com quinze anos não conseguia nem ficar em pé e era cheia de piolhos. *(Para Ayolwa)* Parece que quem estava acabando com tu eram os piolhos, eram muitos.

AYOLWA – Eu lembro quando você e seu marido me deram um banho no fundo do quintal. Ele em pé, me esfregando, tirando os lodos, lavando meus cabelos e você passando o barbeador, tirando os cabelos do meu xibiu porque eu não aguentava nada.

JAHA – E agora esse xibiu cheio de fogo aguenta tudo. *(para dona Mawasi)* E a senhora? Quanto tempo sem dar uma, dona Mawasi?

MAWASI – Oh, minha fia. Não sei mais o que é isso, não. Mais de vinte anos!

CAMARA – Arranja um varão na igreja, dona Mawasi.

AYOLWA – Pra realizar umas fantasias. Vocês gostam de usar essas coisas de *lingerie*, pomada, bolinhas?

JAHA – Eu uso tudo que aparecer na minha frente.

AISHA – Ah, eu uso umas coisinhas com meu marido.

CAMARA – Olha para a irmã... Vigia, irmã!!

AYOLWA – Meu marido!!! Porque o marido de todo mundo morreu e só sobrou o seu.

AISHA – Ah, depois te tudo que a gente viveu, é como se só tivesse sobrado ele mesmo. Um dia ainda vou te contar nossa história, mas é uma linda história de trinta anos de amor, entre as idas e vindas. E a gente namora muito!!!

AYOLWA – Pois eu adoro inventar coisas. Eu tinha uma fantasia de ser prostituta. E eu sempre falava para Coração que queria realizar, mas não tinha oportunidade. Uma vez eu cheguei e ele tava no bar. Aí eu fui lá e passei por ele rebolando, cheguei perto e pedi: pague uma cerveja aí pra mim. Aí ele pediu a cerveja, colocou no copo e a gente começou a beber. Ele percebeu. Aí eu fiquei por baixo da mesa passando a perna na dele e fazendo cara de safada. Aí ele falou: quero te comer. E eu disse: quer comer? Primeiro pague! Ele tirou 50 reais do bolso e me deu. Aí eu: agora vamos ali. A gente foi pra casa, direto pro quarto e o couro comeu.

JAHA – Uma dessas uma vez por semana, já garante a feira do mês.

AISHA – Tá melhor do que o Bolsa Família!

CAMARA – E eu, uma vez, estava brigada com meu marido já tinha mais de vinte dias. Era aniversário de uma colega e eu falei: eu vou, não quero nem saber. Comecei a me arrumar e ele me deu uma rabiada de olho. Peguei uma roupa que eu sabia que ele não gostava, porque era curta e vesti. Minha colega que ia comigo chegou me chamando. Aí ele: você vai pra onde? Eu falei, vou ali num aniversário. Ele começou a dizer: você não vai. E eu: eu vou. Ele, você não vai. E aí a gente ficou nessa. Depois ele disse que eu só ia se ele fosse e eu falei: tudo bem. Nós fomos sem dar uma palavra. Chegou lá, fomos para um canto reservado e conversamos. Depois saímos de fininho, sem falar com ninguém, voltamos para casa. Aí é que foi gostoso. Fui chupando ele o caminho todo. Ele passando a marcha, e eu chupando. Aquela charanguinha velha dele soltando fumaça e o povo pensando que era o motor, mas era a gente pegando fogo lá dentro.

AISHA – Olha para a cara de dona Mawasi!

MAWASI – Não estou nem escutando nada disso.

JAHA – Dona Mawa, vou te contar uma história também. Uma época eu tinha um vizinho que era doido pra me comer, mas ele era casado e eu não queria. Quando ele se separou da mulher eu não contei conversa. Fui pra um aniversário que ele também estava e falei, é hoje!

Ele já chegou me encarando, olhando com aquele jeito de homem descarado. Me encostou na parede e me beijou. Que beijo gostoso! Oxe, foi ali mesmo, no fundo do quintal da casa dos outros. Depois desse dia a gente começou a se encontrar sempre, mas era escondido porque ele estava recém-separado. Eu deixava o portão aberto, ele descia a rua e, se não tivesse ninguém olhando, ele entrava. Aí uma vez ele foi disposto a terminar. Eu falei, não vai terminar nada, olha aqui como estou toda molhada. Ele ficou doido!!!

AISHA – Vamos que já está na hora. Estão prontas?

(Elas levantam-se e cada uma pega um objeto na mesa/altar. Mawasi carrega um candeeiro. Jaha, uma marmitta. Camara, uma caixa de presente. Aisha, um vaso de planta. Ayolwa, um retrato. Saem enfileiradas, como se fosse uma procissão. Elas param, ainda em fila).

MAWASI – O olho é a lâmpada do corpo. Se teu olho é bom, todo seu corpo se encherá de luz. Mas se ele é mau, todo seu corpo se encherá de escuridão. Se a luz está em ti apagada, imensa é a escuridão. Eu ofereço a luz divina, para aliviar toda a dor.

JAHA - O pão nosso de cada dia nos dai hoje. Alimento seu corpo, porque Deus alimenta seu espírito.

CAMARA – Como os belos lírios do campo, eu te visto para glorificar o Senhor.

AISHA – Tudo e todos se dirigem para o mesmo fim. Tudo vem do pó e tudo retornará ao pó.

AYOLWA – E Deus disse: Façamos o homem à nossa imagem, conforme a nossa semelhança.

(A fila continua formada, até que entra uma mulher).

MULHER - Usa megahair?

AYOLWA - Não

MULHER - Tira a piranha do cabelo

(Ayolwa tira)

MULHER - Tira a calcinha e agache três vezes

(Ayolwa tira a calcinha e agacha).

MULHER - Agora tira o sutiã

AYOLWA - Não senhora, pelo amor de Deus. Olha o tamanho dos meus seios!

MULHER - Vai ter que tirar porque vou passar a mão por baixo

AYOLWA - Sério isso?

MULHER - Sério!

(Ayolwa tira. A mulher passa a mão nela).

MULHER - Seus seios são muito grandes para o seu corpo, não acha não, senhora?

AYOLWA - Eu acho

MULHER - Não incomoda não?

AYOLWA - Não.

MULHER - Aqui tem hospital que faz cirurgia pelo SUS.

AYOLWA - Eu sei, mas não vou fazer não que meu marido gosta dos meus seios grandes assim mesmo.

MULHER - É?

AYOLWA - É, fia. Aqui ele faz loucura!

MULHER - Então tá bom, se seu marido gosta, não é?

AYOLWA – Eu faço isso porque, ela vendo que sou brincalhona, talvez na próxima vez não me mande mais tirar a roupa. Quero ganhar a confiança dela e não precisar mais tirar meu sutiã e nem me agachar. Pra mim é muito difícil ficar me abaixando, sinto muita dor. Tenho Artrite Reumatóide desde os 11 anos de idade. São 25 anos sofrendo. Cada amanhecer é desafiador, porque não sei se vou sentir dor ou não. Se alguém nasceu pra sofrer, esse alguém sou eu. Acho que quem mordeu a maçã fui eu e não Eva.

(Ela vai para o fim da fila).

JAHA – Eu trouxe macarrão. No dia do acontecido ele não teve nem tempo de comer, coitado do meu bichinho. Eu cheguei em casa e vi que estava do mesmo jeito que eu tinha deixado. Quando recebi a notícia, não acreditei. Meu filho, meu filho! Tomei um banho e corri para cá, mas não me deixaram entrar. Trouxe também um restinho de lanche que o meu patrão me dá. É que eu trabalho vendendo lanche no Polo para um rapaz e ele me ajuda, me dando o que sobra. Ele diz que eu não devo ter vergonha de cuidar do meu filho, que devo manter minha cabeça erguida.

(Ela vai para o fim da fila).

AISHA – Ele nunca foi nada disso que falam sobre ele. Tá assim nervoso porque não está pisando na terra. Eu sou a mãe e eu sei. Desde pequeno sempre gostou da natureza. A terra sempre foi um lugar onde ele gastava toda a energia da rua. Ficava calmo, tranquilo. Em casa a gente tem um monte de plantas no fundo do quintal, todas que ele levou, plantou e cuidou. Trouxe essa, posso entregar para ele?

(Ela vai para o fim da fila).

CAMARA – Hoje é o aniversário dela e o maior presente é estar aqui. Passamos meses esperando uma vaga. Dormi na fila para conseguir marcar e, graças a Deus, tudo está dando certo.

(Ela vai para o fim da fila)

MAWASI – Eu trouxe também um perfuminho. Desde pequena sempre deixei ela muito cheirosa, tomadinha banho, arrumadinha. Passava talco no pescoço que chega ficava todo branco. Eu tenho muito prazer em cuidar bem dela.

(Ela vai para o fim da fila).

AYOLWA – Você não vê que eu sou uma mulher debilitada? Viajei doze horas sem parar, dormi na casa de estranhos. O caminho inteiro sem ir ao banheiro, sem beber água, sem comer. Eu só queria ver ele.

(Ela vai para o fim da fila).

JAHA – Tenha piedade de mim. Tem um ano e quatro meses que não vejo ele. Só pude vir uma vez e, tive que escolher trabalhar de domingo a domingo para poder sustentar ele aqui. Às vezes eu não tinha nem pra eu comer. Às vezes eu tinha o que comer, mas preferia mandar pra ele porque aqui fora eu tinha como obter um ovo, pedir a alguma vizinha e ela me dar. E

aí dentro eu não sabia como ele estava. Mas eu não tive liberdade todo esse tempo, porque se eu pedisse ao patrão para sair e dissesse o motivo, ele me mandaria embora. Me deixa entrar!

(Ela vai para o fim da fila).

AISHA – Não futuca desse jeito, são as coisinhas dele. Trouxe umas merendinhas prontas. Uma vez por semana eu trago umas merendas diferentes que ele gosta. Ele me pede: Mãe, traga bolo. Mãe, faz lasanha. Mãe, faz aquele pão de queijo. Pare de fazer essa bagunça, por favor! Eu vim de longe, cansada, arreventada de pegar peso, de pegar fila, de tomar sol, de ouvir coisas dos outros, de ser humilhada, tudo isso para dar o melhor a ele e o senhor faz isso?

(Ela vai para o fim da fila).

CAMARA – Por que não vai mais ser hoje? E só avisam agora? Chegamos aqui de manhã cedo, saímos de casa de madrugada, sozinhas, correndo risco andando por essas ruas vazias. Essas horas todas sem notícias, perguntando a um, perguntando a outro: “Ah, está na sala”. Vou atrás de um, atrás de outro e ninguém tem a dignidade de dar uma informação certa. Se eu não tivesse vindo atrás, nem disso saberia, porque o senhor já está com sua maletinha na mão pra ir embora. Eu, subindo e descendo, procurando uma orientação e o senhor agora, sem se abalar, me diz que não vai fazer a cirurgia? Que descaso é esse? E se fosse sua mãe?

(Ela vai para o fim da fila).

MAWASI – É a dor maior da minha vida. Foi terrível descobrir que minha filha, tão jovem, está com essa doença miserável. Mas Deus sabe de todas as coisas. Obrigada, Jesus. Obrigada, Jesus. Tenho braços, tenho pernas e estou com saúde para passar o tempo que for preciso aqui. Como é difícil ouvir ela urrar de dor, mas a vida é feita de alegrias e tristezas e a gente deve sempre estar preparado para tudo. Eu choro por dentro, mas não demonstro para ela. Eu cuido dela com todo meu amor.

(Ela vai para o fim da fila).

JAHA - Muitas vezes as coisas acontecem na família dos outros e a gente não está nem aí, mas agora é o meu filho. Ele precisa muito de mim. Não tenho ninguém pra me apoiar. Às vezes ele liga e diz: “Mãe, mande vinte reais”. Nunca me pede dez reais porque aqui eles não aceitam dez reais. Vinte reais, cinco para o dono da conta e quinze para ele. Nessa visita que eu fiz, uma só vez quando ele entrou, eu descobri que aqui não é lugar de ninguém ser melhor. Drogas vendendo aqui dentro... Um refrigerante, o mais barato que a gente compra de cinco reais, aqui é dez. Vou lutar pelo meu filho até o fim da minha vida porque quando a gente é mãe, a gente luta. Nesse um ano e quatro meses foi um aprendizado que eu tive porque sempre ouço piada: “Ah, é mãe de vagabundo”. Não sou mãe de vagabundo!

AISHA – Eu cansei dessas humilhações! Não é fácil ouvir coisas dos policiais, ser chamada de mãe de bandido, ouvir que a gente não sabe criar, não sabe educar, que nossos filhos são assim por culpa nossa, que as mães fazem tudo pelos filhos para os filhos virarem bandido, porque se a gente não desse tudo na mão os filhos saberiam dar valor à vida. Vocês têm a receita da vida perfeita, por acaso? Eu não tenho como pagar um advogado. O que eu posso fazer é botar um advogado público, porque o gasto maior eu já tenho com ele de transporte, de coisas que eles pedem aí dentro, de dinheiro. Os traficantes aí de dentro dizem que ele tem que pagar certas coisas. Para ter um balde de água, tenho que pagar. Para dormir num cantinho melhor, num lugar quentinho, tenho que pagar senão ele dorme no chão puro. É um absurdo, uma coisa subumana. Nem para animal uma coisa dessas serve. Tenho que ter sempre um dinheiro para pagar, para eles não baterem, não maltratarem. Eles dizem que é pra cuidar. “Ah, minha tia, manda um dinheiro aí na minha conta para eu tomar conta do seu filho, ninguém toca nele”. Quer dizer, para eu não chegar aqui e ver meu filho machucado, arrebentado, tenho que pagar. Muitas das vezes eu não posso vir, e ele compra umas coisinhas aí dentro. Tem uma mercearia e, sempre que não tem uma merenda, não tem um biscoito, não tem um café, um pacote de leite, ele compra e depois quando eu chego pago. Porém, tudo três vezes mais caro do que aqui fora. Então, tenho sempre que trazer a comida, trazer as coisinhas que compro no mercado e ainda trazer o dinheiro para pagar as dívidas que faz aí dentro. Eu pego, de quinze em quinze dias, o pagamento por tomar conta de um menino e invisto no meu. Eu pego dinheiro emprestado, eu compro coisas no cartão de crédito dos outros, eu compro fiado na mercearia. A dona da mercearia me supre mesmo, me vende de tudo. No começo do mês, quando minha mãe recebe a aposentadoria, a gente paga. É muita luta. São dois anos mantendo ele aí dentro. Mas eu nunca abandonei meu filho, meu filho é minha vida. Nunca abandonei e faço tudo outra vez se for preciso.

JAHA – Quem é mãe, sabe. Antes do meu vir parar aqui, eu lutei pela vida dele como só uma mãe é capaz de fazer. E Deus vai dando o livramento. Um certo dia, era meu aniversário. Acordei pensando em fazer um culto em casa para agradecer a Deus pela minha vida, mas estava sem dinheiro para poder servir algo. Minha amiga me chamou para uma igreja que estava em festividade, e eu resolvi ir. A gente se perdeu, não tinha o endereço certo, até que finalmente encontramos. Ao término do culto eu pedi: orem por mim! Vieram duas mulheres e um homem ao meu redor e a missionária começou a orar pela minha vida e pela vida da minha família. Cheguei em casa e avistei meu filho na porta, mexendo no celular. Tomei banho e, quando me dirigia ao meu ninho, ele se aproximou:

FILHO DE JAHA - Mãe, quero falar com a senhora.

JAHA - Diga.

FILHO DE JAHA - O rapaz me parou hoje e falou que vou ter que pagar a ele até segunda-feira.

JAHA - De novo? Não aguento mais, meu filho. Sai dessa vida. Só tem dois caminhos, a penitenciária ou o cemitério.

Fomos dormir. No dia seguinte, na correria de fazer o almoço, uma vizinha chegou me chamando da janela:

VIZINHA - Nega, tu tá sabendo que seu filho levou uns paus ontem?

JAHA - Não, o que foi? Por quê?

Ela me deu aquela notícia horrível. E continuei perguntando a ela:

JAHA - Por que? Quem foi?

VIZINHA- Não sei, deve ser dívida.

E aí eu já não conseguia mais terminar o almoço, só chorava. Eu não sabia, mas a minha euforia de ir à igreja era Deus dando livramento a ele, de não o matarem e, a mim, de não tomar decisão precipitada, porque eu não sei como eu iria reagir se eu estivesse na hora. Tomei um banho e saí igual uma ovelha desorientada, querendo só uma palavra amiga. Fui até a casa da vizinha, que tomava café com o marido. Eu precisava desabafar e então foquei no assunto.

JAHA - Você soube que meu filho apanhou ontem?

VIZINHA- Sim. Só que não tive coragem de te falar porque você tem problemas de saúde.

JAHA -Deus, eu não pari vagabundo! O que eu fiz a Deus para estar passando por isso?

Às vezes queria que ele estivesse preso porque eu não saberia de nada. Esperei ele chegar do trabalho para conversar cara a cara, mas o tempo passava arrastado. Liguei para uma irmã da igreja:

JAHA - Será que vou perder meu filho por causa dessa miséria dessas drogas?

IRMÃ DA IGREJA - Amiga, perdi meu filho recentemente, não sei nem o que te falar. Ore! O tempo não passava e eu ansiosa, esperando por ele. Queria que ele me contasse tudo o que estava acontecendo. Mas eu só chorava e clamava misericórdia a Deus.

Ele chegou todo agoniado. Eu percebi pelo olhar, mesmo ele querendo disfarçar.

FILHO DE JAHA - O que foi, mainha?

JAHA- Venha aqui, sente!

FILHO DE JAHA - Eu estou sujo.

JAHA - Sente assim mesmo. O que faltou hoje para você estar morto?

FILHO DE JAHA - Oxe, oxe, mainha, tá doida?

JAHA - Olhe para mim. Você está machucado?

FILHO DE JAHA - Só aqui.

JAHA - Me dê o número desse homem.

FILHO DE JAHA - Mãe, ele disse que eu tenho que conseguir o dinheiro daqui pra segunda. E o dinheiro que eu recebi eu paguei as compras no mercado. Estou só com cento e cinquenta na mão.

JAHA - Me dê o dinheiro!

Liguei para ele. Uma mulher atendeu.

MULHER DO TRAFICANTE - Ele disse que não tem nada para falar com a senhora.

JAHA - Diga a ele que eu quero falar com ele.

MULHER DO TRAFICANTE - Ele disse que não quer falar.

De noite ele ligou.

TRAFICANTE - Boa noite, minha tia.

JAHA - Boa noite. O que foi que aconteceu?

TRAFICANTE - Ele está me devendo.

JAHA - Quanto?

TRAFICANTE - Trezentos e oitenta reais

JAHA- Estou lhe dando cento e cinquenta, pode vir buscar agora. Os duzentos e trinta que faltam, vou te dar cento e trinta quarta e cem na outra semana. Tudo bem?

TRAFICANTE - Ah, minha tia, eu só aceito se for do suor dele porque na hora de pegar droga, ninguém vê isso.

JAHA - E na hora de você vender, você não pergunta à mãe se pode vender.

TRAFICANTE- Ah, mas ele é errado.

JAHA- Tudo bem. Quem vende quer receber, você está na sua verdade.

Mas quem é mãe sabe. Dei os cento e cinquenta e fui atrás de conseguir o restante. Sou negra, pobre e ousada. Liguei para ele.

JAHA- Venha buscar!

TRAFICANTE - Mas a senhora me pediu o prazo até quarta.

JAHA- Mas eu quero que você venha buscar hoje. Diga onde é que você vai me encontrar?

TRAFICANTE - Vou mandar uma pessoa buscar.

JAHA - Eu só entrego na sua mão.

Ele marcou comigo na rua. Um pivete! Era um menino! Até já morreu...

JAHA - Aqui o seu dinheiro, muito obrigada.

TRAFICANTE - Olhe minha tia, eu fiz aquilo porque eu estava de cabeça quente.

JAHA - Eu não quero saber. Você tem mãe?

Ele olhou para mim, abaixou a cabeça e saiu. Eu sei que às vezes é ousadia que a gente dá de pagar, mas eu preferi pagar do que ir para o cemitério chorar por causa do meu filho.

(Elas deitam-se, exaustas e adormecem. Acordam ao som de um sinalizador. Levantam-se frenéticas, e formam, novamente, a fila).

HOMEM – Você é a mãe?

AYOLWA - Não, eu sou irmã

HOMEM - Ah, então é você quem faz comida gostosa para ele? É você quem cuida dele?

AYOLWA - Eu me sinto mãe. Sou uma irmã apaixonada. Ele me inspira a cozinhar. Antes de vir pra cá, sempre pesquisava coisas diferentes na internet e me ligava “Irmã, achei uma receita aqui. Vamos fazer?” ou então: “Irmã, tô com vontade de comer bolo com cobertura de chocolate”. Dia de domingo ele ligava para perguntar se eu tinha preparado um rango bom. Às vezes nem tinha, mas eu fazia para ele. Ele sempre ficava muito feliz.

(Ela avista o irmão. Eles se abraçam).

AYOLWA – Você está lindo com essa camisa de botão! Não acredito, meu Deus, quase um ano... Tenha fé. Se for da permissão de Deus, você vai voltar para casa.

IRMÃO DE AYOLWA - Está bom.

(Toca o sinalizador de tempo. Eles se despedem).

AYOLWA – O tempo é tão curto. Quase um ano sem se ver e é tudo tão rápido. Meu pedaço está lá, como vou para casa agora se meu pedaço está lá?

AISHA – Eu não posso tirar você daí de dentro, mas na hora certa você vai sair. Isso aqui é tudo que posso fazer por você. Se você pagar sua pena, você vai sair. Tirar você eu não posso, mas te dar o meu apoio de mãe, eu vou lhe dar. E se, Deus livre, acontecer outra vez, eu estarei aqui e serei a mesma mãe, vou fazer tudo outra vez.

FILHO DE AISHA (*chorando*)– Ô mãe, me tira daqui.

(Toca o sinalizador de tempo e eles se despedem)

AISHA – (*chorando*) O que mais me dói é ver a grade fechar e saber que meu filho vai ficar nesse lugar apertado, no meio de um monte de homens. Numa cela que cabem cinco, seis, tem quinze, vinte. A maioria das vezes dormindo quatro, cinco, num pedacinho de carpete, que nem colchão tem. Meu filho eu não abandono. Eu pari, é um pedaço de mim, é minha vida. Enquanto ele estiver vivo eu vou fazer por ele o que eu puder. Enquanto vida ele tiver, eu estou aqui nessa terra pra ajudar. Nunca vou abandonar.

(Chega a vez de Jaha e eles se avistam de longe. Ele sorri para ela).

JAHA – Que sorriso mais lindo!! Daqui dessa gretinha é só o que consigo ver, mas é o sorriso mais aberto que eu já vi ele dar. Não sei nem explicar o que estou sentindo.

(A porta se abre, ele entra).

JAHA – Posso dar um abraço nele?

HOMEM - Pode.

JAHA - Mas ele vai ficar algemado?

HOMEM - É, senhora, ele tem que ficar algemado. Pode abraçar.

(Toca o sinalizador de tempo e eles se despedem).

CAMARA – Não posso mais ver minha mãe? Não tem mais jeito? Minha mãe se foi... Ela estava tão tristonha nesses últimos dias... O olhar vago, longe... Era a mente dela sofrendo, ela já sabia. Quando ela me olhava sem dizer nada, seu olhar queria dizer “É, minha filha, estou indo”. Minha mãe se foi. Vá, mas vá bem bonita descansar nos braços do pai, minha mãe!

(Ela abre a caixa de presentes e tem um vestido branco dentro. Devolve ao altar).

MAWASI *(cantando)* - Brilha, brilha, estrelinha/ Lá no céu, pequenininha/ Solitária, se conduz/ Pelo céu com tua luz.

MAWASI - Está escrito em Isaías 26:19: Os teus mortos viverão, os seus corpos ressuscitarão; despertai e exultai, vós que habitais no pó; porque o teu orvalho é orvalho de luz, e sobre a terra das sombras fá-lo-ás cair.

(Ela apaga a candeeiro).

(Entra, em cena, uma mulher. Seu nome é Kumiwa. Ela traz na cabeça uma bacia com lanches e vai tirando e arrumando na mesa enquanto fala.).

KUMIWA: Demorei porque parei na casa da colega e fiquei vendo a novela. É bom que distrai, com aquele monte de confusão. É gente que mata, gente que morre, gente que trai, gente que nasce. Que confusão! Não sei onde esse povo acha tanta cabeça pra inventar essas coisas. Parece um jogo cruzado que não acaba nunca! Histórias que começam em uma e terminam na outra. Aí eu fico pensando: quando a gente conta uma história, a gente está falando de quem mesmo? De nós, ou de todo mundo? Porque tem coisas que até parece que é vida real, os artistas interpretam de um jeito que chega choram. Hoje mesmo a mulher tava chorando porque não tinha ninguém para jantar com ela. E era natal. Coitada, que solidão. Mas, quem aqui não sentiu essa solidão roer o peito alguma vez na vida? Vou falar um pouco sobre mim também. Eu vivi três anos parecendo que tinha um buraco no meu peito. Descobri que o meu grande amor estava me traindo. E era com uma mulher que eu convivía. Eu estava desconfiada e aí, num belo dia, o telefone tocou. Era uma pessoa me dando a confirmação que eu precisava: ele estava entrando na casa da amante. Fiquei desnorteada. Que baque! Eu perdi a razão, comecei a chorar, saí desesperada. Tive um princípio de AVC, eu não esperava aquilo

dele. Quando eu descobri, ele já estava há anos com aquela mulher. Eu rompi com ele. Era a segunda vez que me traía e eu já tinha perdoado uma vez. Gritei: comigo você não dorme nunca mais! Ele não contou conversa. Subiu, pegou as roupas, colocou na sacola e saiu. E nem olhou para trás. Eu passei três anos parecendo que tinha um buraco no peito. Eu saía, bebia, dançava, namorava, mas aquela tristeza no peito não saía. Eu já convivía com ele e com essa mágoa no peito desde a primeira traição, mas essa foi muito pior!

E vocês, quando aprenderam a viver de ausências?

CAMARA – Eu senti a ausência quando estava sozinha, aos quatorze anos, trabalhando numa casa de família. Senti que não tinha ninguém por mim. Era uma casa em Salvador e eu cheguei lá já de noite, me apresentei à mulher e fui dormir. De madrugada, acordei com uma mão alisando minha cabeça. Era o marido dela. Eu tomei aquele susto e perguntei: “O que o senhor está fazendo aqui?” Ele saiu, mas eu já não consegui mais dormir. No outro dia, fiquei sem saber o que fazer, não tinha para onde ir. Os dias se passaram e, em mais uma noite, acordei com ele no quarto. Levantei com o coração batendo forte, corri para a cozinha. Ele foi atrás de mim. Eu peguei um copo e joguei no chão, para fazer barulho e a mulher dele acordar. Ela acordou e ele saiu correndo. Eu continuei trabalhando lá. Eles saíam de manhã e ele ligava todos os dias me chamando para sair com ele. Certa vez, eu criei coragem e falei com a esposa dele. Ela me perguntou porque eu não falei nada antes e eu disse que tinha medo dela não acreditar em mim. Ela me disse que ele tinha engravidado outra menina que trabalhou lá. Nós armamos para ele. Na casa tinha um telefone com extensão. Eu fiquei em um e ela em outro. Ele ligou me dizendo absurdos e ela ouvindo tudo. Quando ele chegou, as coisas já estavam arrumadas para ele ir embora. Ele partiu para cima de mim, tentando me bater, mas ela não deixou. Mesmo com toda dificuldade eu voltei para casa, pra sentir que eu tinha alguém por mim.

KUMIWA – Na primeira vez, eu tinha chegado do trabalho e estava esperando por ele. Deu oito, nove, dez horas da noite e ele não chegou. Meu telefone tocou e era gente me dizendo onde ele estava. Peguei a minha filha com sete meses de nascida, coloquei no colo e saí. Fiquei escondida na casa de uma tia até a hora que eu vi ele saindo da casa daquela senhora. Eu saí de lá desnorteada. A gente se separou, mas minha vida não parou por causa dele. Eu sempre lutei para sobreviver, por mim e pelos meus filhos. Minha mãe também me dava muita força, dizia que eu ia vencer. Ela dizia: pare de chorar por ele! Comecei a trabalhar, fui ao salão, arrumei meu cabelo, minhas unhas e saí com as amigas. Ele começou a encarnar no meu pé, a dizer que se arrependeu. Eu estava com dois filhos pequenos que precisavam dele.

O que eu ganhava não dava para manter os dois com tudo o que eles precisavam, por isso, voltei para ele. Também amava ele demais. Mas a segunda vez foi diferente. Nossa condição financeira já era estável, nossos filhos estavam grandes. A gente podia viver nossa vida. Eu estava trabalhando no posto, mas o contrato ia terminar. Ele já aposentado, tínhamos casa de aluguel. Então, a gente não precisava mais trabalhar, poderíamos viver para nós dois. Doeu muito ver como as coisas aconteceram. Ele tinha carro e nunca me levou para a escola. Eu terminei a escola dois anos atrás, com quarenta e nove anos de idade, e ia estudar a pé, muitas vezes debaixo de chuva. Os filhos dele também. Mas subia e descia com o filho dela no carro e dava o carro para ela ficar para cima e para baixo. Já eu, que era esposa, com dois filhos, nunca peguei no carro dele. Mas eu sempre trabalhei. Comprei uma moto e comecei a ir para a escola de moto. Eu decidi ficar sozinha, cuidar dos meus filhos. Eu me separei, estava desempregada, com dois filhos para criar, não tinha o que fazer. Aí fui vender mingau no Polo. Depois consegui uma caixa de picolé e o pessoal fez uma guia para mim. Ia de manhã e só voltava de noite. Às vezes achava carona para voltar, às vezes vinha de pé pelos matos, pelo pinho, arriscando a vida. No outro dia, ia fazer outro bico. Eu sempre fui correria, desde que vim de Salvador para cá, com treze anos. Entre o trabalho e a escola, eu preferi deixar a escola para poder trabalhar. Comecei no Polo vendendo mingau. Quando fiz dezoito, comecei a trabalhar fichada, com carteira assinada. Eu só faço bico quando estou desempregada. Comecei fichada como copeira, depois auxiliar de almoxarifado na carteira, mas trabalhava mesmo na copa. Depois ajudante de cozinha, depois auxiliar de serviços gerais, tudo no Polo. Depois cozinha de novo. Essas sempre foram minhas profissões: ajudante de cozinha, serviços gerais e copeira. Sempre no Polo. O último emprego que trabalhei no Polo foi quando minha filha nasceu. Depois fui auxiliar de serviços gerais num bingo, depois num restaurante como ajudante de cozinha, num clube também como ajudante de cozinha. Trabalhei oito meses, o contrato venceu, peguei a rescisão e comprei material de biscuit para vender e não ficar sem dinheiro. Vendia roupa também. Fiz um concurso da prefeitura pelo REDA, trabalhei cinco anos e oito meses na limpeza de um posto médico. Meu contrato venceu, fui para São Paulo passar dois meses, voltei desempregada e fui vender quentinha na feira. Com dois dias vendendo quentinha na feira, me chamaram para trabalhar de novo no restaurante. Trabalhei nove meses lá até que teve corte e eu saí. Me desempreguei e com o seguro desemprego passei um tempo, agora estou fazendo bico de limpeza, duas vezes por semana, num supermercado. E sempre que aparece uma coisa, eu faço. Eu me sinto bem, feliz por trabalhar para ter meu próprio dinheiro e não depender de ninguém. Compro o que eu

quero, como eu quero, saio quando eu quero. Vou ao salão, faço minhas unhas, me pinto. Eu amo fazer isso! E minha filha está seguindo os meus passos. Eu comecei a trabalhar com treze, ela começou com dezesseis. Eu gosto que ela siga esse exemplo também e não dependa de homem para nada.

MAWASI - Um dia eu estava na igreja e senti algo muito triste dentro de mim. Resolvi ir embora e, quando tava perto de sair, chegou meu filho de bicicleta, sem camisa dizendo: Mainha, seu marido – não falou nem painho – está lá danado porque a senhora não chegou da igreja. Eu fui para casa com minha vizinha. Quando cheguei, ele já não estava mais lá. Entrei e estava tudo normal, mas na minha mente veio o pensamento: “Vai na gaveta das tuas roupas”. Minhas roupas eram guardadas junto com as dele e ele guardava uma arma dentro dessa cômoda. Abri tudo, cada gaveta, procurei e vi que a arma não estava lá. A minha tristeza aumentou. Eu não tinha sabedoria do evangelho, mesmo assim falei algumas palavras para que Deus tomasse conta de mim naquele dia porque eu sabia que algo de mal ia acontecer. Demorou poucas horas, ele chegou, trancou a porta e colocou duas bicicletas atrás, para fazer peso e barreira. Já veio me indagando porque quando eu ia para a igreja com ele, voltava cedo e quando ele não ia, eu voltava tarde. Eu disse a ele que não fui sozinha, fui com as vizinhas e a gente tinha voltado mais tarde porque a igreja estava em festividade. “Tu poderia estar com o diabo, mas tinha que vir cedo”, ele gritou. E eu disse, calmamente: “Eu não estava com o diabo, eu estava com Deus. Deus estava comigo.”. Ele começou a me xingar eu, meio amedrontada porque não tinha visto a arma dentro da gaveta. Minha filha gritou, de dentro do quarto: “Painho, deixa mainha em paz!” Naquele momento que ela entrou na conversa, ele não contou com nada. Pegou a arma, colocou a mão na minha boca e a arma na minha cabeça. E atirou. Naquele momento eu não vi mais nada, só vi meu filho se atracando com ele, tomou a arma da mão dele, abriu a porta e mandou a gente sair para a rua. Eu, minhas duas filhas. A gente foi para a casa da vizinha e ficou escutando todo o movimento da rua. As pessoas falando que ele tinha me matado. Deus estava comigo e aquele tiro não me atingiu. Ficou bastante casca da bala dentro do meu cabelo, mas aquela bala não me atingiu. Deus me deu o livramento! Na hora que ele atirou, eu abaixei e o tiro passou para a parede. Aí meu filho deixou ele dentro de casa e foi para a rua e ficou gritando, com a arma apontada na direção dele: Tu não quis matar mainha? E ele: Por mim tu me mata, porque o que eu tinha de fazer eu já fiz. Ele trancou a porta, pegou tudo que eu tinha e colocou fogo. Depois, saiu para o meio da rua e começou a gritar: Se tu quer me matar, tu me mata, porque o que eu tinha de fazer eu já fiz. Ele não sabia que nós já estávamos todos na casa da vizinha.

Naquele momento, meu filho se atracou com ele mais uma vez. Foi muito feio o que aconteceu lá fora, no meio da rua. Eu acho que um não matou o outro porque a arma não funcionou e a bala não saiu no gatilho. Eu não sei bem sobre essas coisas, mas quem estava na rua viu o acontecimento. Quando foi pela manhã, que o povo viu o estrago, as pessoas disseram que eu tive uma nova vida dada por Deus. Nada na minha casa se aproveitou, mas eu fiquei viva e também não atingiu ninguém. Foram só coisas materiais e eu estou aqui hoje agradecendo a Deus através dessas palavras.

(Kumiwa sai. Jaha e Camara vão para a mesa e cada uma pega um moedor de carne. Elas começam a encaixar os objetos na mesa).

JAHA – Será que os anjos morrem?

CAMARA – Oxe, mulher, tá doida?

JAHA – Tô pensando aqui nas coisas da vida. Minha avó dizia que o justo paga pelo pecador, mas eu fico pensando que até isso tá errado com a gente, porque parece que a gente nem existe pra ser uma coisa nem outra. Tudo depende de um dedo apontado na nossa cara dizendo “Você é isso, você é aquilo; isso é assim, isso é assado; agora você vem pra cá, agora você vai pra lá; agora você vai ser isso, agora vai fazer aquilo.”.

CAMARA – Pior que é verdade. Quem é que ouve a gente? Ninguém! Eu gosto de observar. Todo mundo pensa que a gente é besta, não está vendo as coisas que acontecem. A gente se cala mesmo, mas se cala porque ninguém quer ouvir. De que adianta falar se entra por um ouvido, sai pelo outro?

JAHA - Quebram o pau no ouvido e se danam a falar o que não sabem, o que não conhecem. A gente que é assim (*mostra o tom da pele*) e não tem (*faz sinal de dinheiro com os dedos*), não pode escolher.

CAMARA – Se a gente entrar nessa falação, a gente não vive. Nosso silêncio é luta de todo dia. Ou a gente fala, ou a gente sobrevive. Essa falação toda é pra quem tem tempo. A gente, não, a gente tem muita coisa para fazer. Eles falam tanto, tem receita pra tudo porque não é igual a gente, não corre sangue nosso nas veias.

JAHA – Olhe nega, alguns até tem, mas não tem na porta de casa, nem na rua por onde anda. Outro dia mesmo entraram na casa do vizinho e pegaram as filhas dele dentro do quarto, duas meninas... acho que uma tinha 15 anos.

CAMARA – E ainda dizem que a morte alimenta a vida.

JAHA – Ah, tá! Quem não tiver seus filhos jovens se perdendo, sem saber o que fazer da vida que acredite nisso.

CAMARA – A gente vive vagando, pra cima e pra baixo, procurando rumo, procurando jeito pra se salvar, sabendo que uma hora um dedo torto vai apontar para a gente. Quem faz justiça, Deus ou os homens? Se fosse Deus não era a gente que ia morrer desse jeito todo santo dia não.

JAHA – Parece que Deus vive vagando sobre nós, mas só enxerga os outros. *(Bate na boca)* Deus me perdoe se eu estiver pecando, mas é só parar pra observar. Nosso sangue nunca estanca. Não já bastou o de Jesus, não? Foi pra salvar quem?

CAMARA – Deus que me perdoe, também, mas é isso mesmo. E se até Jesus, seu filho perfeito, quando sentiu o peso da cruz... Tu sabe que Jesus disse que Deus abandonou ele, não foi? Por que a gente, que vive num deserto de apelo, súplica e dor, não pode se sentir assim também?

JAHA - A gente tá alimentando a vida de quem?

(Kumiwa volta com pedaços de bofe. Ela coloca nos moedores, enquanto Jaha e Camara moem. Os pedaços caem sobre uma lona preta no chão).

AISHA – Primeiro levaram meu Pequeno. Ele estava no bar tomando cerveja com os colegas, parou um carro e chamou ele pelo nome, não pelo apelido. Ele estava no banheiro, abriu a porta e falou: Sou eu! O homem puxou ele para o lado de fora, tinha mais dois dentro do carro. Deram tiros nele na porta do bar e deixaram ali morto.

AYOLWA - Era a primeira vez que eu participava do grupo de senhoras da igreja. Alguma coisa estranha acontecendo comigo, porque meu pensamento estava focado no meu irmão. Os louvores eram entoados, eu estava emocionada e minha mente nele. Quando começou a pregação, uma colega me chamou: “Seu irmão tomou três tiros e está no hospital”. Ele já chegou lá morto.

AISHA – Depois tentaram matar o outro. Deram tiros que teve que abrir a barriga dele toda, mas ele sobreviveu. Depois deram tiros novamente porque ele passou para um lado do bairro que não podia, e ele sobreviveu de novo. Na última vez perfuraram o fígado e a bala ainda está lá alojada, mas meu Neguinho está vivo.

AYOLWA - Eu nunca havia deixado minha mãe passar humilhação por causa dele, nunca deixei ser revistada quando ele ia preso, nunca deixei ela ouvir que era mãe de vagabundo.

Mesmo com meu corpo debilitado, eu ia no lugar dela. Então, no dia da morte, eu fiz o mesmo, resolvi tudo. Dei depoimento, organizei caixão, ônibus para levar, só não quis velório, para poupar minha mãe. Seria muito doloroso para ela.

AISHA – Depois foi o meu companheiro, pai do meu menino menor. Eu estava voltando da igreja com meu filho. Passamos pelo local, com dez minutos que chegamos em casa, o celular tocou. Era a notícia. Eu saí correndo, cheguei lá, ele tinha acabado de parar de respirar. Ele tava lá sentado, encostado assim no poste, todo furado de bala.

AYOLWA - Eu fiz coisas por ele que uma pessoa sem limitações talvez não fizesse. E Deus foi tão bom que ninguém na minha casa viu o corpo dele estirado no chão. O trabalho que nos deu em vida, Deus nos poupou em morte. Imagina minha mãe ver o corpo dele estirado no chão, com um pano preto em cima? Ele estava lá enrolado com uma capa de sofá preta. Essa capa de sofá era minha.

Mawasi enrola a lona preta e leva para frente. Carrega como se segurasse um filho nos braços. Aisha faz o plantio de uma planta nesse saco preto, que é também um saco de terra vegetal para plantas. Ayolwa coloca a foto do irmão na frente. A luz vai baixando ao som do violino, que toca uma música gospel.

4.3 ADEUS

Imagem 71: Adinkra Gye Nyame



Fonte: Google Imagens

Arquétipo - **Gye Nyame** (a onipotência e a imortalidade de Deus)

Personagem:

Fayola, sorte caminha com honra

Adeus é um monólogo que apresenta a personagem fictícia Fayola e reúne histórias narradas pelas mulheres da comunidade de Achada Grande Frente, utilizando-se de elementos das figuras de linguagens como a metáfora e a ironia para propor reflexões sobre a descentralização espiritual dos povos africanos, ocasionada pelas imposições religiosas colonialistas. Assim, a produção questiona a “imagem e semelhança” de Deus quando se fala dos povos pretos, em um jogo cênico e dramático que transita entre o momento presente e as memórias do passado.

Trata-se de uma obra orientada à compreensão das intenções da personagem e sua complexidade psicológica, tendo, como pano de fundo, os supostos delírios de Fayola. Essa personagem é uma mulher de 88 anos nos limites da sanidade mental que, em narrativas que aparentam advir de confusão mental, relevam a lucidez e a força de uma mulher que sempre lutou pela sobrevivência, mesmo contra diversas circunstâncias enfraquecedoras como suas antagonistas. A dramaturgia, dessa forma, instiga ao diálogo sobre as opressões vividas por essas mulheres e as responsabilizações do culto a divindades distanciadas de suas raízes ancestrais, que lhes destituem do senso de sucesso e autorrealização. Nesse trajeto, são postas questões relevantes sobre a construção da subjetividade preta com suas projeções de autoimagens subservientes e inferiores, quando estas se referenciam na imagem do branco como o mais alto grau de divindade e, conseqüentemente, de sucesso, liberdade e felicidade.

A história se passa no interior de uma casa que está em ruínas, onde Fayola mora há quase sessenta anos e se constitui espaço das suas memórias. Ela vive confinada na sala da casa, último ambiente ainda habitável e, à medida que os demais cômodos vão se destruindo, também vai se revelando seu desprendimento do culto religioso às divindades brancas, intrinsecamente ligado à consciência das suas histórias vividas como histórias de dores, traumas, privações e sofrimentos. A morte física da personagem nos destroços da sua casa destitui o espaço físico do sentido de centro da história para aludir o centramento espiritual e reencontro com valores ancestrais do seu povo e, mais do que tudo, para a onipresença e imortalidade divina em si e na sua própria condição humana.

O cenário está descrito na rubrica do texto, com elementos que indicam um território colonizado, quando este é composto por mobiliário clássico que faz referência a Portugal e nele está a simbologia de um processo que, embora em termos institucionais já tenha sido finalizado, sua presença ainda se apresenta de forma sutil, decorativa, mas dotada de implicações mentais, psicológicas, materiais e de construção de identidade. Também apresenta um espaço bem cuidado e organizado, que significa um cuidado consigo e, em

contraposição, a pobreza e a situação da vida se revelam na própria constituição do espaço (a mulher mora em um amontoado de móveis na sala porque não tem para onde ir), como nas panelas emborcadas em cima do fogão, demonstrando a falta de comida.

“Adeus” projetou os primeiros passos rumo à encenação em janeiro de 2020, através de encontros investigativos, leituras e laboratórios de absorção das narrativas pela atriz Keila Silva. Na ocasião, a criação da gênese da personagem se projetou na construção da sua pré-história, ou seja, na vida de devoção e descompasso que constituíram suas histórias vividas tendo como marco o período em que ela se separou da família (e toda a simbologia de ancestralidade, enraizamento e espiritualidade culturalmente compartilhada) para viver sua “escolha” religiosa individual. O processo foi suspenso devido à pandemia da COVID-19.

Imagens 72 e 73: Keila Silva em experimento visual para estudo e construção de personagem





Fonte: Arquivo pessoal

Esta perspectiva de encenação tem cunho realista, valorizando os motes da dramaturgia: o primeiro é a história real de uma das mulheres, que está com quase todos os cômodos da casa condenados e/ou destruídos; o segundo é a imagem de uma reza na própria comunidade quando, em pleno território africano, um grupo de mulheres pretas retintas ajoelhavam-se diante de um altar, em devoção a santos brancos europeus, entoavam cânticos e ladainhas em língua portuguesa que, no cotidiano, não é uma língua de usualidade delas. Áudios extraídos destas rezas compõem a proposta de encenação, dialogando com o texto escrito.

4.3.1 O texto dramático

Sala de uma casa. Do lado direito da porta de entrada, uma estante envernizada com muitos objetos antigos de cerâmica portuguesa e porta-retratos com fotos de família. Ao centro, uma mesa grande de madeira de lei com cadeiras de estofaria deterioradas. Em cima desta mesa, uma fruteira com frutas artificiais feitas de cera e dois candeeiros portugueses, um branco na ponta direita da mesa e um azul na outra ponta. Muito próximo à mesa, em um canto, um fogão enferrujado de quatro bocas, com painéis de alumínio emborcadas na tampa e a porta do forno aberta. Do outro lado da porta, uma cama de casal bem arrumada, um rádio em uma mesinha próxima à cabeceira e muitas caixas de papelão tomando todo o espaço entre a cama e a parede. Bem na direção da frente da porta de saída, uma mulher moendo milho em um pilão. Ela está murmurando algo incompreensível, como se conversasse com o pilão.

FAYOLA: Isso aqui tá cheio de pedras! Hoje em dia nada mais é como antes, querem que a gente coma pedra pra morrer mais ligeiro. Pedra no rim, pedra no intestino, pedra na “bisícula”... Essas pedras vem parar dentro de nós é assim, pilada no milho, pra gente nem ver. Por mim... Eu já queria ter ido embora daqui é de hoooje!! Se eu for dizer o que eu tenho que dizer, nem Deus gosta. Eu não conheço Maria Madalena, mas de tanto ouvir falar no nome dela, eu gostaria de escrever uma carta para ela. Maria Madalena, minha filha, você existe ou não? Deus é quem sabe... Essa Maria Madalena é tão desejada que se ela chegar aqui um dia, tadinha, vai tomar um susto. Que tome mesmo, né? Ela vai tomar um susto porque tem um amante aqui dentro. E ela não sabe que ele tá aqui dentro. O amante dela me apurrinha a vida toda. Queria ser meu amante também, mas no segredo. Por que era amante dela pra todo mundo saber e queria ser meu amante escondido? Não, não... Deus sabe que ele me deseja, mas é segredo pra todo mundo. Que é segredo, é!

Maria Madalena sabe, eu sei que ela sabe. Eu fiquei olhando a fotografia dela, bonita! Cabelo comprido, pele alvinha! E aí ela ficou me fazendo perguntas. De onde eu conhecia o amante dela, de onde eu era... Eu tive grande admiração por aquela senhora. Tenho-lhe muito respeito. Poderia ter me dado uma pancada, mas não deu. Ela viu que eu estava com ele e não me deu uma pancada. Ele não tinha me mostrado o lado mal dele e uma noite tentou me bater, de madrugada, na hora terceira. Eu corri, ele conseguiu me pegar e ficou me batendo, chutando mesmo. Chegou um homem me ajudou, deu nele, deu muito nele e me levou até onde eu estava morando. Depois ele voltou, peguei uma faca e machuquei ele. Depois dele vim arranjar com o pai dos meus filhos, mas para todo lugar que eu olho, eu me deparo com ele. Essa é uma marca que não consigo esquecer, esse passado. Toda vez que vejo ele, lembro. Ele tem rosto de assassino. Eu sinto ódio quando olho pra ele. Se eu tivesse dinheiro, pagava alguém pra matar. Não com as minhas mãos.

Essa Maria Madalena foi uma boa mulher. É por isso que eu queria escrever uma carta para ela, para ela avisar a ele que não venha mais me visitar. Eu já nem tenho mais idade para isso, meu marido de verdade já morreu e não quero aquele mentiroso fingido aqui mais não. Ele fingia que estava comigo o tempo todo, mas era ela quem ele ajudava. Dava casa boa, dava comida, dava roupa, dava até luxo... Ela, sim, era a amante de verdade, sem segredo. Mas eu nem sei escrever. Maria, tu não podia fazer umas letras bonitas pra mim, não? Queria escrever bonitinho como tu escreve, mas perdi minha sabedoria depois da briga com a família por causa dele. Ah, se eu soubesse fazer um quadro dessa letra que tu faz, Maria... Ia botar ali na

parede e ficar olhando. Fico besta com você, entra em todo lugar sem pedir passagem. Eu só ficava enchendo o papel de caracóis, era melhor encher de letras. É muito bonito escrever, mas eu sou canhota.

Não fui para a escola não. Eu me perguntei: gosto de escola? Eu gosto, mas minha mãe não me levou. Não era comum colocar crianças na escola. Poucos meninos ia pra escola. Para eles comprava aqueles livros pequenos, aquele lápis com a ponta preta e aí vinha com aquela lâmina assim, aí apontava. Uns tinham ponta preta, outros, ponta vermelha, todos tiravam a ponta assim. Comprava aquela cartilha e dava para as crianças estudarem nela. Quando a criança estudava até ficar um pouco mais orientada, passava para outra escola. As crianças iam para a escola lá com os seus livrinhos, com suas bolsas penduradas. Às vezes chegavam em casa meio dia, às vezes chegavam de tarde, com aqueles livrinhos que antigamente chamava cartilha. Era com isso que as crianças estudavam.

Eu vivia com a minha avó, cresci com ela. Minha avó, mãe de meu pai, foi ela quem me criou, junto com a minha tia. Naquele tempo todas as coisas eram à vontade: milho, feijão, fava, tudo. Minha avó desfrutava na fábrica, era proprietária. Carne era muita. Matava porco todos os dias. Tinha dia que minha avó matava três porcos, mas ela não vendia não. Ela tinha um barril de velhos tempos, que tinha aquela argola no meio, de pau. Ela serrava, dividia em duas metades. Quando matava dois ou três porcos, dava uma parte à pessoa que matava. O porco era tão gordo que ficava com os olhos apertados na cabeça. Minha avó dividia o porco para todos os vizinhos e o que restava colocava em um pano grande no chão e pilava o sal com aquele pilão de antigamente, pilão de pau. O pilão era feito do pé de espinheiro que a gente fazia uma fila perto da parede e deixava secar. Apanhava aquele que era mais grosso, pegava o machado e o martelo e fazia a cova do pilão. O mais miúdo fazia o pau de bater. Depois lixava por dentro e por fora e ficava liso. Aí pilava para fazer as coisas de comer. A gente fazia cuscuz e tinha família no interior que vinha, e quando chegavam encontravam o cuscuz pra eles comer, feito da hora. Depois eles cortavam com aquela faca boa e quando terminava de cortar o cuscuz, enchia um balaio, subia em cima da casa... As casas antigamente eram de palha de cana que se cobria. E ficava bonito! Subia em cima da casa e estendia um pano branco e colocava o cuscuz em cima do pano branco para secar até ficar dourado. Quando o pessoal chegava do interior, encontrava o cuscuz todo seco. No momento que eles chegavam minha avó só fazia o café, colocava leite e servia na mesa e o povo tomava o café com cuscuz seco. Eles ficavam contentes. E eles eram muitos. Mas a minha avó era proprietária, tinha muitos terrenos no interior. [...] Criava porco, criava galinha, criava pato,

cabra, tudo ela criava. Peru, pato... tudo. Vaca, cabra, tudo a minha avó criava. Minha avó tinha muitos animais, não é como agora.

(Ela ouve um estrondo, vindo do fundo da casa. Calmamente vai até perto, fica um tempo observando e volta).

FAYOLA: Parece que ainda vai demorar mais. Eu já tenho muita idade... Deus é assim, é devagarzinho... devagarzinho... que é pra gente aprender o valor da vida. É... com Deus não se brinca. Passo o dia pilando milho pra fazer cuscuz porque não tem mais galinha pra comer. As galinhas de minha avó morreram tudinho. Os bicho tudo morreu. Mas os outros foi ela que matou pra gente comer. A matança era boa, bonita, todo mundo comia. Mas as galinhas não. Ela até botou uma pemba de Oxalá na mão pras galinhas não morrer, mas nem fiquei lá pra ver. Meu amante não gostava... As galinhas pegaram a doença mastrite, aquela que vem quando o vento passa. Aí elas ficam tristes e morrem logo. Eu acho que também peguei essa doença, mas não morri. Deus não deixa, quer que eu fique aqui... Mas a mastrite tá aqui dentro, desde que meus cinco filhos morrerem. Cinco, um por um... Uns bebezinhos bonitinhos, pretinhos, pretinhos... Morreu tudo doente do intestino. Os que ficou vivo... Tem aquele que tá lá na frente da rua deitado no chão, só fica lá. Ele só entra em casa quando não se aguenta mais de fome. Ele é filho bom. Tá com a cabeça fraca porque não tem trabalho. Mas eu cuido dele. Era esse filho que me ajudava, mas depois que adoeceu... Eu tenho uma pensão do governo mas é pouca, não dá pra nada. Uma mixaria para cuidar do meu filho e pagar minhas coisas, não dá. Quem me ajudava mesmo era ele, mas ele veio adoecer, internou no hospital quatro vezes e o médico falou que o trabalho que ele trabalhava não dava mais. Aí ficou nesse sistema. Ele não tem cabeça boa, ele começou a beber, virou mal. Passou oito anos na cadeia, saiu tem pouco tempo. Ele não teve cabeça para ficar sem trabalhar. [...] Ele tem escola, tinha uma cabeça boa para estudar, mas a escola que ele tem agora não serve para nada mais. Esse único filho que me ajudava não pode me ajudar. Agora que ele adoeceu, quem vai fazer por mim? O dinheiro que eu recebo não dá para comprar algo bom para comer. Quando vou consultar o médico, me passa só o bom remédio, que me resta tomar. Mas para alimentar meu corpo, não tenho ajuda. Meu filho senta, coloca o rosto no chão e fica pensando. Eu falo pra ele que as pessoas não podem sentar e botar o rosto no chão. Aí ele fala: Mãe, eu sento e fico pensando muito, lembrando do meu trabalho, que eu ajudava você, hoje não tenho trabalho. Quem te ajuda, mãe?

(Ouve mais um estrondo. Este mais forte).

FAYOLA: Esse agora foi grande.

(Ela puxa os móveis para mais perto da porta e redimensiona o tamanho da casa, que fica menor).

FAYOLA: Quem me ajuda? Deus e todos os santos que vivem lá no céu. No céu que é bom de viver, não aqui. O céu, quando desaba, é pra chover e molhar a Terra. Mas calma aí, São Pedro. Tá me ouvindo? São Pedro??? Calma aí pra nossas casas não cair!! As de vocês aí no céu são chiques, não é? Deve ser, porque esse povo é cheio de não me toque... Eu acho bonito, queria ser igual. Lá no céu todo mundo branquinho, olho azul, olho verde... Os anjinhos com aqueles cabelos de ouro... E lá também deve ser tudo grande, as paredes limpinhas, branquinhas, com as estrelinhas brilhando no chão... chega dá gosto! Ali não é pra mim não. Onde já se viu? Argola de ouro não é pra focinho de porco. No dia lá que me apartei dos meus familiares por causa do meu amante, eles mesmos falaram: “Por que tua Santa não desce aqui no terreiro? Ela não se mistura com Preto Velho?” Mas eu tava cega de paixão... Se eu tivesse ficado lá com eles tava melhor. Minha avó era benzedeira, resolvia tudo. Ela pegava as folha, batia, batia... Na cabeça, nas costas, na espinhela... Quando ela fazia essas coisas chega batia aquele vento forte, que balançava as folhas das árvores tudo. Parecia que o vento tava de conluio com ela. E o sabiá? Esse ela pegava na mão, colocava no nosso peito, quando a gente tava com o peito caído. Ela botava o sabiá na frente e atrás do corpo, e dizia: respire, respire. Quando a gente respirava, não sentia mais nenhuma dor no peito. Aquela ali sabia tudo quanto é mistério desse mundo, do bem nascer ao bem morrer. Dizia que nós não morre, que nós não tem fim. Um dia ela me falou que eu tinha que tomar banho de Peregun, pra ter sorte na vida. Mas o amante não gostava... Sorte... sorte... A gente tinha que já nascer com ela. Tem gente que tem, mas a gente, não.

Esse meu menino aí virou mal, mas ficou bom de novo. Mas o outro, o mais pequeno, não teve jeito... Meu menino virou mal, eu lutei... Meus cinco pretinhos morreram e eu tive aquele meu menino. No dia que ele nasceu eu tava pilando milho. Quando eu sentia muita dor, eu pegava o pilão e pilava com mais força, pra ele nascer mais rápido. Quando eu sentia que ele ia descer, eu pilava com força. Não tinha ninguém em casa comigo e eu aguentando. Quando

a bolsa estourou, eu gritei na porta da rua e vieram me acudir. A minha maior felicidade foi ter meu menino nos braços. Eu tinha o sonho de criar esse filho, eu fiz de tudo! Às vezes, onze horas da noite eu ainda não tinha dormido e tinha que acordar quatro horas da madrugada para colocar a panela no fogão. Eu pegava aquele menino e ia pro cais sete horas da manhã. Ele estava sempre junto comigo. Se eu voltasse pra casa uma hora da madrugada, ele voltava pra casa uma hora da madrugada comigo. Eu colocava meu menino no caixote, debaixo da mesa da barraca lá no cais. Era um menino assim, em cima das minhas costas, aonde eu ia. Nunca fui para a boate porque eu não ia deixar ele em casa porque se eu deixasse ele, ele podia morrer. Aonde eu ia, eu pegava ele na mão. Eu ensinei a vida pra ele. Tudo o que eu sei eu ensinei pra ele, mesmo aquilo que eu não sei... Coloquei ele na escola, eu lutei por meu filho. A dor que me matou foi no dia que os policiais vieram na porta e deram uma bofetada nele.

(Mais um estrondo. Ela corre e puxa mais os móveis aproximando-os ainda mais da porta de saída)

FAYOLA: A gente tava em casa sem comer. Esse meu filho aí, o mais grande, tava pro lado do interior trabalhando. Saí para arranjar um trabalho e achei um batizado lá na ladeira. Ajudei a cozinhar e me deram comida aí eu trouxe pra ele. Quando eu cheguei, tava a confusão aí na frente. A polícia bateu nele e levou. Aí eu peguei aquela comida, botei numa tigela e levei para ele na delegacia. Então eu perguntei lá se podiam dar para ele café, porque eu não tinha dinheiro para levar café pra ele. Uma alma boa disse que ia dar a ele. Naquele dia que meu filho foi para a cadeia, ele vestia um short, uma camiseta, estava com o pé no chão. E quando saiu de lá foi direto pra debaixo do chão. Eu lutava todos os dias pedindo força a Deus. Quando eu sentia que estava enfraquecendo, colocava meu joelho no chão, falava com todos os santos para trazer meu filho de volta sem droga. Droga eu não desejo para ninguém, droga destruiu minha vida, droga me tirou os sonhos dentro de minha casa. Assim percebi que fiquei fraca do pensamento. Eu dizia: Deus, me acolhe como mãe sofredora! Como a Virgem Maria sofreu e chegou o dia que ela venceu, eu também quero vencer. Todos os dias que ia visitar era muito difícil. Foram muitos anos. Eu tive dois filhos presos, dois filhos bons. Toda vez que eu chegava na porta, quando via meu filho saindo daquele quartinho, eu via meu filho vindo com aquele abraço aberto, ele me perguntava: Como você está, mãe? Eu respondia: Estou bem. Quando eu falava, estou bem, ele respondia: Me perdoa, mãe. Eu não consigo...

Eu começo a chorar. O melhor momento era quando a gente estava conversando, mas no melhor da conversa, tocava o sinal para ir embora. Quando escutava o som do apito, que eu abraçava meu filho e tinha que sair por aquela porta, meu coração parecia um saco de farelo.

(Ouve mais um estrondo, ainda mais forte. O espaço da casa vai ficando menor, quase impossível de se mexer e de encontrar espaço para amontoar os móveis. Mesmo com dificuldade, ela tenta o quanto pode).

FAYOLA: Eu não tenho nem onde me trancar para chorar até desabafar. Deve ser por isso que Deus não me ouve, porque ele fala: Chorai e se humilhai! Onde eu vou chorar aqui no silêncio? Não tenho nem um canto pra ajoelhar e me humilhar. Essa casa... Eu consegui esse terreno de invasão, a maior parte das casas aqui foi assim. Eu construí essa casa quando o meu marido me expulsou com meus filhos na boca da noite. Ele me batia muito. A maior marca da minha vida foi ter apanhando dele por nove anos. Sem saber para onde ia, fiz esse barraco. Essa casa era feita de lata, era minha casa. Teve um dia que a chuva acabou com o teto e o barraco ficou em dois pedaços. Meu sonho era ter uma casa e sair do barraco. Lutei, comprei paletes, restos de cimento das fábricas, fui colocando bloco por bloco, pegava minhas caixas e botava cascalho dentro. Fiz um quarto da casa. Aqui não tinha nada, não tinha pilar, não tinha nenhuma segurança. Fazia muitas coisas, pilava dez litros de milho e colocava os meus filhos para pilar junto comigo no pilão. Eu fazia cuscuz para ir vender. Então eu fiquei fazendo comida e vendendo, fui juntando meu dinheiro. Fui lavando roupa, juntando o dinheiro. Minha história depois que larguei meus familiares se resume a trabalho e dor. Levantava cedo e às 6h da manhã tinha que estar vendendo maçãs, depois limpava a minha casa e voltava para comprar peixe e vender antes do meio dia. Sempre tive tensão alta, andava muito a pé. Minha vida era muito sofrida e o que tinha de alegria era os meus filhos. Eu virei vendedora para sustentar eles. São muitas dificuldades na vida. Se eu não vendesse, eu não comia. Às vezes faltava água. Vida de vendedora não era fácil, vendia para não passar fome, mas tinha pessoas que tomavam e não pagavam. Mas eu juntei o dinheiro, fiz caixa e depois que construí minha casa.

(Mais um estrondo forte. Ela tenta correr para fazer o mesmo movimento de juntar os móveis, mas já não tem mais espaço. Ela pega algumas coisas e joga pela porta da frente, conseguindo aliviar um pouco).

FAYOLA: Esses móveis são muito pesado. Eu ganhei tudo, foi herança da minha avó quando ela morreu. Ainda bem que a família me achou e dividiram comigo, foi minha valia. Agora estou aqui nesse sistema, nessa casa aqui que todo dia cai um pedaço... Todo dia está caindo. A parte de trás já caiu toda. Essa casa tem quase sessenta anos e cai todo dia, todo santo dia. Eu não tenho como cuidar, ninguém para ajudar. Meu filho não consegue segurar, está fraco da bebida. Nossa casa está caindo aos pedaços, não tem ninguém para fazer ela ficar de pé. Se Deus tivesse me ajudando, não seria assim.

(Mais um estrondo forte e ela começa a escutar vozes femininas entoando cânticos religiosos).

FAYOLA: Meus santos protetores, meus anjos da guarda, estão me escutando? Me perdoem, eu fui mal. Mas vocês queriam o que? Vocês só prometem, mas fica tudo igual. A vida inteira nessa peleja, nunca descansei. Será que vocês aí de cima não entendem essa vida? Eu queria escrever uma carta a vocês também, para contar como é isso aqui. Mandavam eu jejuar pra que? Já viu quem tem fome jejuar? Esse buraco é fundo... Avemaria, o senhor é convosco e não pode ser comigo?

(Ela vai até os móveis amontoados e procura alguma coisa. Vai até o forno e pega um embrulho em um pano branco amarrado com cordas. Ela abre, tira várias bonecas brancas de dentro e as organiza em uma bancada, como se fosse um altar. Estas bonecas têm véus e mantos com tecidos africanos, feitos por ela mesma, como se fossem santos.).

FAYOLA: Pronto, estão aqui de volta.

(Ela se ajoelha, mas não reza. Fica olhando fixamente para as imagens).

FAYOLA: Nós foi feito da imagem e semelhança de Deus. Sou igual vocês tudo aí. Dois braço, duas perna, dois olho, duas orelha, um nariz e uma boca. Nós só não tem a mesma cor. Nós só não tem a mesma cor... É verdade... não tem nenhum santo da cor! Nenhum que me conheça pra eu rogar e pedir misericórdia. Vocês não tão sabendo quais é nossas dor, não.

Adianta nada rezar pra vocês... deve ser por isso que Deus não escuta, cês não sabe passar o recado. Deus, tu é da cor de quem? Quem são teus filho nesta terra? Pra quem é teu galardão?

(O estrondo é o mais forte de todos. Muita fumaça e poeira dentro da casa. Ela não consegue enxergar bem).

FAYOLA: Tem tempo pra tudo nesse mundo. Não cai uma folha da árvore sem o consentimento de Deus. Eu vou ficar aqui mesmo, não tenho pra onde ir. Vou sair e ficar perambulando pela rua nessa idade? Meu amante me enganou, meus familiares tavam certo.

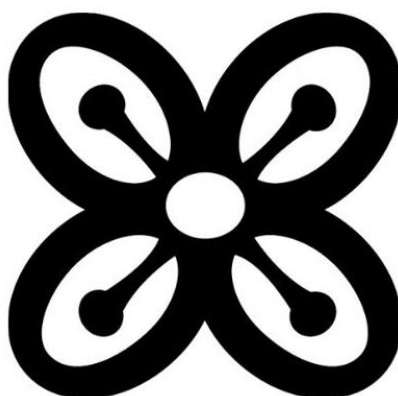
(Ela vai Tateando em meio à fumaça, vai até debaixo da cama e pega um tambor. Ela começa a tocar freneticamente).

FAYOLA: Se é pra ir, que eu vá de corpo e alma. Pra onde eu for, com sol ou com chuva, vou me dar o prazer de ir com alegria. Quando eu nasci, encontrei minha avó brincando na tabanka. Ela foi a rainha perpétua da tabanka. Meus familiares tinha aquele calor humano de brincar a tabanka. Quando eu dançava na tabanka, acontecia tudo comigo, meu corpo fazia o movimento e eu ficava feliz, ficava alegre. Naquele momento, a vida ficava saborosa, eu sentia bem comigo mesma. E quando estava só comigo, não tinha problema, não tinha nada além de mim. Quando eu dançava na tabanka, eu era a bailarina da tabanka. Eu sou de novo a bailarina da tabanka. Assim eu vou mais longe, onde mal nenhum pode me pegar. Eu vou, e vou de corpo e alma! Eu hei de me encontrar, em algum lugar distante, com meus familiares, pra nós dançar junto a nossa dança da vida.

(A fumaça fica mais forte até que Fayola desapareça. A luz vai baixando ao toque do tambor, que se encerra no Blackout total).

4.4 MAGIA PRETA

Imagem 74: Adinkra Bese Saka



Fonte: Imagens Google

Arquétipo: **Bese Saka** (Poder, riqueza, abundância e união)

Magia Preta é uma concepção de criação dramaturgicamente contemporânea, de linguagem performática que propõe, numa poética da presença, incitar uma dramaturgia que se reverbera no fluxo de interligação de histórias, culturas, saberes, lutas e desafios entre temporalidades e territorialidades. Assim, Magia Preta se constitui como uma dramaturgia de processo, num percurso cênico do vivido, sobre todas as coisas, todos os territórios e todos os corpos pretos do passado, do presente e de construção de futuro, a fim de instigar a reflexão sobre a consciência do pertencimento e da ancestralidade.

Os textos narrativos, produzidos pelas mulheres do Quilombo do Dandá e de Rabelados Espinho Branco, constituem-se como elementos documentais que orientam proposições artísticas e, também, uma construção de mundo culturalmente enraizada e politicamente consciente e autônoma. Nesta construção processual, considera-se a atuante, seu corpo e suas memórias, incitando provocações dramaturgicas fluidas que, embora partam de textos indicativos, estes são inerentes ao corpo negro, seja em Rabelados Espinho Branco, seja no Quilombo do Dandá, seja nos tantos espaços territoriais que carregam experiências interligadas no tempo e na história.

A magia está na palavra, ao mesmo tempo ancestral e profética, destas mulheres que são bússolas para que atuantes-performers experimentem nos seus corpos e nas suas próprias memórias as composições cênicas que são coletivas, mas que denotam também as reverberações de suas individualidades. Desta forma, o texto possibilita uma relação de distanciamento e aproximação para se criar as tantas dramaturgias possíveis orientadas pela forma de ver o mundo das duas comunidades, que é ancestral, mística, espiritual, encantada, mas é também cotidiana.

Assim, a partir da provocação: “Exu matou um pássaro ontem, com uma pedra que só jogou hoje”, o processo cênico-performático se cria como sacralização do corpo presente, ainda que em diálogo com o que foi produzido por corpos anteriores, relacionando o caminho do ator com a perspectiva de que passado não é puramente passado, presente não é puramente presente e futuro é construção e comunhão entre estas dimensões do tempo, num ir e vir circular de experiências. Neste contexto, cada atuante-performer pode encontrar em si, em suas próprias histórias, as nuances das ligações com as histórias narradas, aguçando o senso do ator-dramaturgo que dispõe seu corpo como instrumento de histórias que também são suas, refletindo como conhecimentos plantados em tempos imemoriais podem ser interpretados, sentidos, experimentados no corpo cotidiano e também no corpo poético.

A proposta de encenação parte da estética afrofuturista, que incita a visualidade cênica, mas também é uma provocação filosófica que permite encontrar o elo entre as experiências datadas e, mais do que estar em busca de um passado, visa reconhecer este passado nas práticas do cotidiano presente, ainda que modificados e transmutados no tempo e nas circunstâncias. Caminhando pelas simbologias poéticas de ordens visuais, figurinos e adereços apresentam seres interdimensionais, heroínas de outros tempos, detentoras das tecnologias ancestrais, das técnicas milenares passadas de geração a geração, das estratégias de luta e resistências, as suas próprias ciências e formas de compreensão da natureza como pulsões de horizontes para o futuro.

Nesta perspectiva, Magia Preta se estabelece num espaço cênico composto por instalações cenográficas, projeções surrealistas, sonoridades, cheiros, cores, texturas para que seja também um espaço sensorialmente compartilhado com o espectador, possibilitando-lhe vivenciar a obra como uma experiência. As criações performáticas, por sua vez, são estruturadas a partir de provocações poéticas, elementos visuais e sensoriais como a luz do candeeiro, as danças, os instrumentos musicais e os sons produzidos, a circularidade, o trabalho das mãos, os cânticos, a fé, a comida compartilhada, o banho de ervas, o encontro ao

redor da fogueira, a defumação, as pinturas no corpo, os adornos no corpo, os pés descalços e toda a gama de simbolismos estéticos das culturas dos povos africanos.

A estes elementos, vinculam-se os textos produzidos pelas mulheres, tanto os apresentados no capítulo anterior, quanto os que serão destacados abaixo, como mote se pensar sobre as dinâmicas da vida dos povos pretos.

Texto documental número 01: Um discurso sobre todos nós.

Quilombo do Dandá, 2019.

A gente tem sempre que ter muito cuidado com eles. Porque eles dizem ser nossos amigos, mas são nossos inimigos. Aí a gente tem que ir pro embate, ou não tem? A gente tem que ir pro pau porque não tem outra forma. É como se tivesse fazendo um jogo: dar a terra pra gente continuar aqui com as futuras gerações, mas colocar alguma coisinha que vai incomodar. Aí colocam lixo ao redor da gente, colocam fábricas ao redor da gente. É um jeito de tentar encurralar a gente. Aí nossa terra fica improdutiva, fica imprópria para a nossa sobrevivência. Se a gente analisar, em todos os tempos com a gente, é sempre assim. Seja no nível do mar, seja na floresta, seja na beira do rio, seja na urbana, seja na rural... sempre. O nosso principal desafio é fazer com que eles entendam que a gente quer viver na nossa terra, mas não quer indústria por perto porque as indústrias, no momento que elas chegam, elas tiram nossa qualidade de vida, seja poluindo o rio, seja poluindo o mar. Os marcos históricos das comunidades foram violentados, destruídos. A gente vai vendo que, em cada lugar, existe um ataque. A gente nunca tem o direito de continuar nas nossas terras trabalhando, vivendo em paz. Sempre tem algo de olho no que é nosso porque quem tem terra, na verdade, tem poder. O que são essas questões em torno das nossas comunidades, em torno da nossa terra? Como se não bastasse os fazendeiros que quando não estão querendo tomar a terra da gente, estão atingindo de alguma forma. A gente não usa agrotóxicos, a gente faz uma plantação sustentável para o meio ambiente, mas eles são nossos vizinhos e a gente acaba sofrendo o impacto por conta deles. Se a gente está tão perto deles e dá uma chuva, a mesma água envenenada vai escorrer da fazenda deles para o nosso rio, então, vai estar impactando de qualquer forma. Em cada lugar é um sufoco, uma luta. Nossas irmãs do mar estão lutando por lá. Várias indústrias foram construídas em cima de coroas no mar. Essas coroas são onde os crustáceos, os peixes, os mariscos, onde realmente é o berçário deles... Essas coroas foram destruídas para construir empreendimentos deles, o porto... E tem quem diga: mas o porto tem

que ter, porque tem que escoar a produção, seja lá do mar, agrícola, seja o que for... Sim, mas e o impacto que é causado ali para aquelas comunidades? É uma coisa que, sei lá, não consigo encontrar respostas, por mais que eu pense. Será que vale a pena? A gente tá aqui ...tem relatos dos mais velhos que o quilombo tem 250 anos. Aí vem uma empresa e ganha uma concessão de 25 a 30 anos da rodovia, aí tira o nosso direito de ir e vir. A gente tem que pagar pedágio de ida e volta. Outro dia vieram aqui buscar a gente para uma celebração em outro quilombo, e a gente teve que pagar. Não adiantou a gente dizer que era quilombola e íamos para uma atividade de quilombo, ainda assim teve que pagar outro pedágio em menos de dez minutos, só porque demos a volta. Então, tem essas questões que nos deixam tão fragilizados... A gente tem sempre que impor respeito pra eles se não, vão atropelar a gente de vez. Essa questão do novo presidente é muito grave. Tudo o que ele prometeu em campanha, está fazendo. Já entrou extinguindo várias secretarias. Entrega o poder para a bancada ruralista, que não quer que índio e quilombola tenham terra. Então, vai ficar difícil emitir um título para terra de quilombola e indígena. Aí a gente vê escorrendo pelos dedos todos os nossos esforços e batalhas, ao longo da vida, desde os nossos ancestrais, Zumbi, Dandara, e tantos outros que vieram antes deles e estavam na luta. Todas as vitórias, todas as conquistas que nós tivemos foi em cima de muita luta, muito sangue derramado e ainda assim tem pessoas que são cooptados, que esquecem que a chibata estralou nas nossas costas durante muito tempo. A gente não pode deixar que uma palavrinha bonita baste para fazer esquecer tudo aquilo. A gente precisa se revoltar, o embate também é construção. A gente vai construir em cima de um discurso que eles saibam que tudo o que fizeram pra gente não é porque são bonzinhos não, é porque a gente tem direito que ao longo do tempo foi retirado, negado. E os que fizeram antes, não é porque deram nada para a gente, nós conquistamos. E para a gente ter essa conquista, quantos da gente precisou morrer, precisou seu sangue ser derramado pra que a gente goze dessa conquista hoje? A gente tem que se revoltar! Quanto mais consciente, fica mais difícil de aceitar abaixar a cabeça.

Texto documental número 02: A insurreição.

Rabelados Espinho Branco, 2019

Queriam obrigar a gente a tirar sangue, a tomar vacina. Davam bomba e ainda obrigavam a tomar vacina, tirar sangue da unha. Isso fez a gente fugir. Nossos mais velhos iam com a

gente esconder a gente lá embaixo do pé de purga²⁶, debaixo de pinha, nona... eles iam esconder a gente pra gente não ser aplicada a vacina. A gente não queria ser vacinado porque a gente acha que as pessoas não são obrigadas a vacinar, não somos obrigadas a fazer o que não queremos. Por causa disso a gente negou. Nossos mais velhos negaram e esconderam a gente. Eles escondiam a gente desde o período da manhã até sete horas da noite. Tem aqueles que chegavam de noite e nem janta fazia. E bomba²⁷ era dado em todas as casas e funco²⁸ também. Uns foram pegos e embarcados pra longe, outros colocaram na cadeia e acabaram com bomba nos funcos. Mas agora a perseguição que tinha não acontece mais porque agora estamos livres. Antigamente a gente era no tempo do português. Os portugueses entraram em Moçambique, lá em São Tomé, Angola e todas essas terras de preto. Lá eles conseguiram tudo com seus mandatos porque eles eram primeiros homens que tinham mais ideias ruins. Então, quando eles que mandavam, eles podiam fazer o que eles queriam, mas hoje a gente tem direito de mandar também. Agora eles não conseguem mais nos matar e nem nos enterrar vivos na vala como aconteceu em São Tomé e Príncipe. Eles quiseram nos matar, mas como Deus está com a gente, Deus não deixou. Nós, Rabelados, nós não fizemos o que eles queriam e a gente não se confortou com a morte. Aquilo que a gente disser não, é não! Aquilo que a gente falar sim, é sim! Eles vem aplicar bomba, querendo ou não querendo. Aplicar vacina, obrigatoriamente, querendo ou não querendo. Eles só vinham dar bomba no horário que não tinha ninguém. Aí quando eles vinham dar a bomba, eram impedidos, os mais velhos ficavam na porta. Minha mãe falava que, para dar bomba, tinha que pegar ela e imobilizar/segurar, que a morte é certa. Ela negou: “não!”, na porta! Até que eles foram e voltaram com 12 homens, com o chefe, o governador, para ele obrigar a gente a aceitar a vacina e tirar o sangue da unha, querendo ou não querendo. Mas minha mãe guardou a gente, fomos nos esconder lá na ladeira e voltamos só à noite.

Texto documental número 03: Receituário

Quilombo do Dandá, 2020

Aqui na comunidade, através dos ensinamentos e costumes dos nossos pais, nós respeitamos muito as coisas boas de Deus. Quando está chovendo muito, trovejando e relampejando, nós

²⁶Purgueira

²⁷ Aparentemente se refere a produtos químicos inseticidas, tipo fumacê

²⁸ Casa tradicional de Rabelados

fazemos tudo que os nossos mais velhos nos ensinaram: ficamos quietos em um lugar, ou na cama deitados, ou no sofá. Nós desligamos o fogão e a gente só almoça ou janta quando passa tudo. Os meninos que são pagãos têm que fazer o sinal da cruz de carvão na testa e todos de casa tem que tirar brincos, anéis, relógios porque essas coisas atraem relâmpagos. Todos da comunidade respeitamos muito as coisas boas de Deus porque é a nossa fonte de cura. Todas as vezes que sentimos algo diferente, ou seja, dores, usamos muitas folhas para fazer chá. O espinho cheiroso, ele é antiinflamatório. E terramicina também. Às vezes nós, mulheres, estamos com dor no pé da barriga, uma sensação de inflamação no útero, nós fazemos o chá e sentamos numa bacia. Alguns minutos depois a gente se enxuga e se deita. Faz isso uns cinco dias, é muito bom. Faz o chá e bebe duas vezes ao dia e o banho só à noite. As pessoas também que tem pedra no rim, ou algo no fígado, toma aqui chá de folha de capelga ou folha de quebra-pedra. Eu mesma fiquei quatro meses menstruada e com hemorragia muito forte. Ia para o hospital e ia para o médico todos os dias e não passava. Foi aí que minha mãe me deu uns chás de cajueiro branco e o banho também da barriga. Com a experiência dos mais velhos eu fiquei boa, depois de 4 meses. Para quem está com infecção urinária, é muito bom o chá do cabelo do milho. Aqui teve gente que tava grávida e tava com infecção urinária, o médico passou remédio, mas não tava melhorando. Foi aí que ela comunicou com minha mãe, pessoa experiente, que foi na roça e trouxe uns cabelos de milho. Essa mulher tomou só esse chá no dia a dia e ficou boa. Ela foi repetir o exame e tava curada. Os médicos ficaram chocados com a vitória dela, porque ela iria se internar no hospital. Tem vários chás aqui na comunidade.

Texto documental número 04: Mãos de batalha, portais de vida

Rabelados Espinho Branco, 2019

Quando alguém está perto de parir, que vem a dor, eu vou ajudar. Quando ela vai ter filho, que já chegou o momento, eu fico olhando, observando. Se a criança for pro centro eu vou saber. Eu fico sabendo porque eu olho. Eu não fico esperando até chegar, eu fico olhando constantemente. Quando for para o centro, eu carrego a ponta do meu dedão e quando ele der o chute na ponta do meu dedão, aí vou me preparando para olhar a criança, procurar. Quando a criança está perto para nascer, coloco meu dedo na boca da mulher para ela morder e ajudar na dor. Dou uma vez, dou duas, no três eu afrouxo o dedo. Eu dou ajuda até com meus dedos, com minhas unhas, eu tenho eles lavados. E com minha mão molhada eu atendo. Eu pego a criança na cabeça (...) E vejo se já está no nascedouro. Eu conheço, vejo sinal se é menino ou

menina que vem. Consigo ver se está no nascedouro ou se está virando. Ajudo com o dedão do pé para o menino não ir para o lugar errado. Quando a mulher está fraca e não pode se esforçar, coloco o dedo na boca para ela apertar e fazer a força. Ninguém me ensinou, mas eu vi desde criança. Quando o parto era muito difícil, minha mãe me dava o candeeiro para eu segurar e eu ficava olhando. O meu pai ajudava minha mãe. Nunca contei quantos partos já fiz. (...) Eu, graças a Deus, louvado seja, eu louvo a Deus no céu, meu Deus me mandou fazer o trabalho. Nada aconteceu na minha mão até agora. (...) Eu fui chamada de noite e de dia, mesmo que eu tenha alguma coisa para fazer, eu vou. E digo: em nome do pai, do filho e do espírito santo, amém. Meu Deus, o senhor que me mandou pra fazer esse trabalho, não me deixe entrar em sufoco. Me acompanhe, me dê clareza, abra pra mim uma porta, me acompanhe, que nada aconteça na minha mão. E graças a Deus, nem corte precisei dar nas mulheres até hoje. E até irmão desse aqui que nasceu na minha mão e eu agüentei sozinha, mandei o pai da criança para pegar ela no tempo para tirar a criança. Eu coloquei o compadre pra pegar no tempo certo. Peguei a criança na cabeça e falei pra compadre: segura pra mim. Ai eu tirei a criança. (...) Muitos aqui nasceram na minha mão. Aquele ali tentei nascer, mas não nasceu. Eu fui desde de manhã cedo para tirar o menino fora, lá em cima, então, quando eu cheguei, eu encontrei toda suada, toda cansada e a criança vinha e voltava. Cheguei naquela hora quente, não esperei nem a mão esfriar, nem a água ficar morna porque eu tinha pressa. Cheguei naquela hora, lavei a mão no mesmo instante, tão quente que fiquei mal das mãos. Não esperei esfriar. Eu cheguei naquela hora, naquela manhã, e coloquei o dedo na boca da mulher então, vinha e voltava. E eu lutava com o pé. E vinha, voltava, vinha, voltava. Eu lutava com o pé, ele vinha e voltava. Mandei a mulher colocar o dedo na boca dela e ela falou que não sabia colocar. Eu falei pra colocar reto. Ai eu peguei no centro. Aí quando eu cansava o pé, eu tentava com a palma da mão. Eu apertava com o dedo, quando eu cansava de apertar com a mão, pegava com o pé. Até que a criança apontou para nascer, pedi ao pessoal para sustentar a mãe. Em cima do ombro virei a mãe de cabeça para baixo, sacudi ela três vezes. Depois coloquei ela sentada em cima da ponta da cama, virei a criança e a criança virou a cabeça para baixo. Ele veio para o nascedouro. Ele vinha, voltava, vinha, voltava. Eu me esforcei para pegar a criança, mas eu não conseguia segurar, mas também o cordão estava enrolado no pescoço, três voltas no pescoço. Antes de nascer eu desenrolei, peguei na cabeça e falei para o povo botar o dedo na boca e puxei a criança. A criança ficou com sinal na cabeça, formou uma ferida, porque peguei com o dedo. Tive o cuidado de não pegar nos olhos, então peguei pelo lado da cabeça. Aí peguei a criança e puxei. (...) Mas a mulher não

conseguia levantar do chão, então, eu consegui fazer ela ficar de pé. (...) Compadre ficou muito contente. Eu curei o umbigo da criança e a ferida na cabeça. E agora ele cuida de mim. Se eu chamar ele agora ele me ajuda. Então, eu não tenho o que falar nada. Me disseram para cobrar, mas eu falei que eu já pari, eu sei o que é dor de parto. Pra ir cobrar de um coitado? Meu pagamento é o que você tem: é um copo de café ou alguma coisa de comer. Eu fico nem que seja dez dias com a criança. Só saio de perto quando o umbigo já secou, quando já pode ser lavado o umbigo. Graças a Deus até agora eu venci a batalha.

Texto documental número 05: Sou filha do Axé

Quilombo do Dandá, 2020

Estou muito agradecida por ter a oportunidade de aprender a tocar pandeiro. Foi maravilhoso tocar, eu sempre tive uma grande vontade de aprender, hoje estou muito feliz e agradecida por aprender com pessoas maravilhosas. Sei que não aprendemos tudo, que falta muito para tocarmos sério, mas o que aprendemos é o suficiente para ir treinando. Amei tudo. Ficou lindo todas nós na mesma sincronia, parecíamos verdadeiras sambistas. Eu era só fechar os olhos que parecia que incorporei o espírito tocador, como era no barracão do meu pai, quando ele e meus tios tocavam para os caboclos. Eu me senti, de novo, como no dia que descobri minha mediunidade. Eu descobri que sou médium há três anos, numa festa aqui no Dandá, em um caruru na casa da minha sogra. Teve uma confusão (...), aí o Exu do meu irmão, que era o Exu do meu pai, veio pra proteger a casa. E quando ele veio, ele chamou minha pomba gira e a de minha madrinha. Foi questão de segundos pra nós duas virarmos, juntas. Nem eu sabia que tinha nada, foi muito linda a energia. Desde pequena minha vontade sempre foi vestir uma saia e incorporar, tinha inveja das minhas primas porque elas usavam saias rodadas nas festas que meu avô fazia e eu não tinha. Minha família toda é do axé, por parte de mãe e de pai também. Por isso eu não me enxergo em outra religião. Amo ser do axé, amo meus guias e o do meu irmão. Tenho uma erê linda e uma mãe maravilhosa. Amo ser de Iansã. Amo ter todos os Exus do meu lado pro que der e vier e pra abrir meus caminhos.

Texto documental número 06: Do mais velho ao mais pequenote

Rabelados Espinho Branco, 2019

A gente se reúne para fazer roda de batuque e contar as histórias de nós. É o jeito nosso de aprender e ensinar. A gente aprende com os mais velhos e passa para os mais pequenos. O mais novo tem que aprender com gente grande. A gente faz de tempo em tempo, para botar as coisas na cabeça e não esquecer. Tem que ir relembrando... relembrando... No tempo que o chefe que morreu lia, a gente colocava na cabeça. As crianças de agora, não sei se elas entendem. Eu compreendia as coisas que os meus mais velhos me falavam, eu compreendia. Mas minha criança, que eu pari, para eu dizer que compreende, é difícil. Mudança de mundo... Mundo de antigamente era mais respeitoso, mundo não tem respeito mais. Porque antes, diante de uma pessoa mais velha, as crianças quando entravam para dentro, davam bom dia. Da porta, o homem tirava o chapéu, e nesse momento as mulheres entravam e sentavam. O homem tirava o chapéu e guardava pendurado. Quando ele estivesse saindo pegava de volta. Isso é ensinado desde criança. Mas agora, homem come na mesa com o chapéu na cabeça. O chapéu é falta de respeito. Se uma pessoa entra para dentro, no momento que ele sentar, ele tira o chapéu da cabeça ou, no mesmo momento que estiver entrando, tira o chapéu da cabeça e dá bom dia. Ou, quando entrar, entrega o chapéu, pendura num lugar alto e quando estiver indo embora ele fala assim: “me dê meu chapéu que eu estou indo embora”. A pessoa mais velha da casa pega o chapéu onde estiver pendurado e entrega. Chapéu é respeito. Se um homem entrar na minha casa e tirar o chapéu, ele está me respeitando. Aquela cruz lá é maior que todos nós. Ela é maior que nossos chapéus. Ela que deve ser respeitada, por isso que não se entra em casa com um chapéu na cabeça, por causa daquilo ali (aponta para a cruz na parede). É ela que nossos mais velhos mostram. Por causa dela que não pode entrar em casa com chapéu. É por causa disso que os nossos mais velhos nos mostram que a gente não pode passar por baixo dela com o chapéu na cabeça. Porque ela é maior. Toda casa tem cruz. Aquela ali só na morte é tirada e colocada em cima do meu peito. Aí vai comigo para cemitério, depois volta. Todo mundo é cristão. Alguém pode não ser cristão, mas é cristão. Todo mundo é cristão porque faz pai, filho e espírito santo mas, se você não fizer, você não é cristão.

Texto documental número 07: A Tia Fã

Quilombo do Dandá, 2020

Tia Fão tava muito doente, perto do caruru dela. Ia pro hospital, tomava medicação, voltava... (...) Estava perto do caruru de Santa Bárbara e, se caso ela não melhorasse, não ia ter como fazer o caruru, porque quem fica à frente de tudo é ela. Ela diz quem vai fazer cada coisa, como é que é para cortar quiabo, quantos deles vai ficar inteiro... Mas eu disse:

- Com fé em Obaluaê e Iansã, que é mãe de sua cabeça, vai melhorar, sim.

(...) Me preparei para dormir e de, repente, sonhei que o homem, meu guia, desceu comigo para o rio, junto com ela e algumas crianças. Ela olhava pra cima de um pé de manga e dizia:

- Vixe, quanta manga madura!

Eu olhava para o pé de manga e não via nenhuma manga madura. Ela sorrindo, brincando, os meninos também. Muitos meninos, muitas crianças ao redor. E eu dizendo:

- Não tô vendo nenhuma manga madura.

E ela:

- Tu não tá vendo o que? Olha pra cima pra tu ver.

Eu pegava uma vara e essa vara tinha, na ponta, uma ferramenta tipo uma foice. Eu começava a derrubar as mangas no chão e as crianças iam catando e colocando numa bacia. Eu falei pra ela:

E agora, como vamos fazer para dividir as mangas?

- Quantas você vai querer?

- Quero poucas, só umas duas, as verdes. As maduras a senhora leva.

Ela catava todas as mangas maduras que tinha e só deixava lá um pouco pra mim, as verdes, dentro da bacia, e subia com as crianças e ficava só eu e esse homem na beira do rio conversando. Eu olhava para dentro do rio e era aquela água, não clara, mas também não tão escura, que dava pra gente ver o fundo. Nessa água tinha algumas partículas de limo, que pareciam algas, e iam descendo. Depois eu acordei e me lembrava bem o rosto das crianças.

(...) De tarde eu chamei as duas crianças que tinham aparecido no sonho, a gente foi embaixo de um pé de manga que tinha na beira do rio procurar folhas maduras. Pedi aos meninos pra catar todas as folhas maduras que encontrassem no chão. Depois fui lá na casa dela e falei que tinha ido fazer um banho. Pedi a uma filha dela uma panela limpa e lavei as folhas. A outra filha acendeu o fogo de lenha, eu coloquei para cozinhar. Quando estava pronto eu peguei o banho e comecei a lavar a perna dela e comecei a cantar uma música:

- Ô feticeiro, feiticeiro, feiticeiro matador. Cê bem sabe, cê bem sabe, que nessa aldeia tem curandor.

Fui cantando essa música e lavando o joelho dela até que o banho todo tivesse acabado. Pedi que ela falasse o nome completo e fiz umas preces a obaluaê, o orixá da cura. Pedi a Iansã, também, pra intervir por ela para que ela pudesse dar o caruru dela, já que ela era a mãe de cabeça dela. Fui fazendo os pedidos e, quando terminou fui para casa. (...) Fiquei aguardando. Em poucos dias ela tava boa e o caruru de Iansã aconteceu, ainda mais bonito do que todos os anos.

Texto documental número 08: A tradição

Quilombo do Dandá, 2020

Minha mãe nasceu no dia 4 de dezembro e quando eu era criança ela passou a dar o caruru, que reunia muita gente. Era muito bonito ver tia Pina, tia Valéria, tia Chica e as outras irmãs dela vindo para ajudar a fazer e depois sambar a noite inteira. A única coisa que eu queria na época era comer, dançar, mas não entendia o porquê. O tempo foi passando e nós vamos entendendo as coisas. Durante os carurus eu sempre achei o olhar dela brilhando, mas não entendia. Ela sambava normal, com alegria, mas um dia ela passou a dançar e cantar feliz demais, se balançando muito. E eu sempre sem entender. Foi aí que eu, curiosa, vi umas pessoas falando “isso é uma Iansã, gente. Ela nasceu no dia dela, é normal”. Eu fiquei pensativa e passei a ficar do lado dela, rente, ajudando, apoiando porque meu pai, pra falar a verdade, ele não aceitava. Sempre que ele falava algo, eu dizia que o que ela tem é especial e muito lindo. E daí por diante ele fica na dele e ainda ajuda também.

Esse caruru virou tradição no quilombo. Eu sinto muita felicidade com ele. Tinha uns colegas que iam lá para minha casa dormir depois do caruru e um dia inventei uma carne cozida. Outro dia, inventei um mocotó e, de manhã cedo, depois de sambar até o dia raiar, todo mundo foi para minha casa comer este mocotó. Também virou tradição, se chama o “Mocotó da ressaca”. O pessoal da minha família e amigos me dá o dinheiro, outros compram carne, mocotó, etc. e fazemos uma panela enorme de mocofato com pirão, molho, bebidas, guaraná... Eu me sinto feliz de poder fazer hoje o que minha velha mãe gosta e eu também. Enquanto Deus der vida e saúde a nós duas, isso nunca vai acabar. É para sempre. (Rita)

Texto documental número 09: Escola da Vida

Rabelados Espinho Branco, 2019.

Você não devia ir pra escola fora. Ninguém ia. No tempo antigo da minha mãe, antes da minha mãe, antes da geração da minha mãe, ninguém foi para a escola. Colocaram a gente para ir para a escola, mas a gente não foi. O chefe que morreu mostrava para a gente como são as coisas no mundo. Ele falava para a gente que escola de hoje é só escola de interesse. Escola é só para você ter carro, loja, mini mercado, dinheiro. Dinheiro não leva pro céu, dinheiro só aqui. Quem vai pro céu é alma limpa. Para entregar a Deus, é alma limpa, sem nada. Pessoa no mundo não é nada. Os jovens estão indo para a escola. Eles já tem nome. Nosso chefe que morreu falou para a gente que nossos filhos vai precisar ir para escola, que tem que permitir a escola porque estão mudando o mundo e sem escola a gente não vai conseguir comer. Só vai ter trabalho com escola. Onde que você for, “assina aqui. Assina aqui”. A gente que não tem escola não vai assinar, mas os filhos agora todos tem que ir para a escola. A gente não tem escola, a gente foi colocada para trabalhar. As pessoas de agora não vão trabalhar com as mãos, então, vão para escola. Só querem, trabalhar no computador. A gente não compreende isso. A gente, não!

Texto documental número 10: Os mais velhos

Quilombo do Dandá, 2020

Sempre me ensinaram o respeito aos mais velhos. Aprendi com eles a me curar com as ervas, porque a natureza é a principal fonte de cura. Aprendi também o trabalho coletivo. Quando as casas eram de taipa, via aquelas pessoas nas casas, um ajudando o outro, essa união a gente aprende na vivência. A casa que eu morava com meus pais e meus irmãos era de taipa. Antigamente chovia meses e deu uma chuva forte, alagou o rio que passava aqui embaixo e a parede caiu por completo. Era difícil passar pro outro lado e mesmo assim atravessaram para catar madeira. Isso foi um trabalho coletivo que até hoje não esqueço. A união do povo. (...). Na mesma hora que caiu juntou todo mundo e fez. (...) Quando Nem casou também foi assim, num momento de alegria todos juntos construindo a casa de taipa. Uns ficavam com a parte de retirar madeira no mato, outro fazia a cavação do barro, outro carregava a água porque nós não tínhamos água encanada. As crianças com seus baldinhos de água, vinham e iam jogar água para molhar o barro, para pisar. (...) Para fazer taipa, precisa de uma dupla: um fica por fora e outro por dentro. Um coloca a mão e outro pega o barro e vai jogando. Quem está dentro não pode deixar o barro cair. É muita alegria e união. Estamos agora resgatando de novo, pra

não deixar nossa cultura morrer. (...) As crianças foram nascendo e crescendo depois dessa transformação, já com as casas de blocos, sem saber o que eram as casas de taipa. (...) Eu estou na área da educação (...) Vejo uma diferença grande do que aprendo aqui e o que aprendo na faculdade. Eu vejo aqui as pessoas idosas com muito conhecimento puro, rico, que se eles tivessem num mundo acadêmico, não seria da forma que eles tem hoje, porque tem muitos que não sabem ler e nem escrever, mas nos ensinam tanta coisa que não tem como explicar de onde vem esse conhecimento. Ensinam a gente a se curar, a se respeitar, ver estratégias de melhoria para a comunidade, de crescimento, com as palavras de sabedoria. Sr Justino, mesmo, um homem rico de conhecimento. Não sabe ler nem escrever, mas quando nós estamos junto com ele, aprendemos muitas coisas, colhemos conhecimentos que não sabemos.

Texto documental número 11: Omolu (?)

Rabelados Espinho Branco, 2019.

Jesus cristo anda no chão, na terra. Esse chão aqui²⁹a gente colocou para dar firmeza nisso aqui³⁰ porque tem vento, mas não é porque é bom não. Jesus Cristo vinha para a terra, mas por causa disso ele não entra, ele fica na porta³¹. aqui ele não entra por causa disso. Nasci e desde criança me falaram que é o portal do cemitério³² Jesus cristo não entra aqui porque ele vai encontrar isso aqui³³. Pra ele andar, é terra terra³⁴. Jesus cristo morreu de costas para a terra, embrulhado num lençol branco. E ele foi colocado na terra. Corpo de alguém é na terra.

²⁹ De cimento

³⁰ As paredes

³¹ Alguns Rabelados não entram em casas de tijolos ou concretos, só entram em asas de palha.

³² O chão, piso

³³ Chão de cimento

³⁴ Expressão que pode significar simplicidade, tradição, naturalidade

5 CONSIDERAÇÕES CONCLUSIVAS

A trajetória desse processo investigativo considera muito mais sobre a sua prática, as experimentações, processos criativos e encontros comunitários do que, necessariamente, a análise teórica e toda sua conjuntura metodológica. Isso porque os anseios que pulsaram a sua realização buscaram recriar realidades e memórias dos povos pretos através dos simbolismos estéticos e poéticos da arte, em um contexto em que as mulheres pudessem ser referenciadas em suas comunidades, ao mesmo tempo em que experimentassem em seus corpos estímulos sensoriais capazes de lhes promover consciência de si, conforme pode-se perceber na narrativa a seguir acerca da prática comunitária:

Então, é tudo dentro de mim mesmo e você, nesses dias, fez com que eu conseguisse botar para fora coisas que eu tenho dentro de mim e coisas que são tristes, lembranças ruins, mas que falando, elas se tornaram até coisa boa na minha vida, porque me ajudou a desabafar, a me perceber. (Helba Melo)

Esses estímulos, elementos constitutivos da prática do *Corpo Oráculo*, possibilitaram a reconexão com elementos das práticas espirituais africanas e centralizaram as mulheres em torno das questões referentes às suas próprias existências, enraizando-se de forma unificadora e integralizada à consciência do corpo como um invólucro de sentidos e comunicações acerca da sua condição de humanidade, esta dotada de complexidades e dimensões particulares.

A minha experiência de hoje foi maravilhosa. Quando perguntou quem tem saída de praia pra trazer, eu pensei que fosse um desfile. Mas, ao chegar, percebi que não se tratava disso. Então pensei: o que será que vai ser? Quando mandou deitar, relaxar o corpo, pensei: o que será que vai acontecer? Começou umas músicas lindas, relaxantes. Eu estava precisando de um momento como esse. No começo, fiquei com medo, mas depois pensei: tenho que passar confiança, senão, ao invés de eu relaxar, vou ficar mais tensa. Me entreguei inteiramente, não pensava em mais nada, parecia que eu nem estava nesse mundo. A parte que mais me chamou atenção foi a massagem nas costas. Tudo que ouvi vou tentar fazer, nem que seja 70 por cento. Já está deixando saudade esse projeto porque aqui no Parque Florestal nunca tivemos essa oportunidade. Desde já, Kátia, te agradeço por escolher esse bairro tão carente de tudo, o bairro Parque Florestal. Como seria uma tocando a outra? Que nós mulheres guerreiras sejamos exemplos para aquelas que não tem coragem de sair de casa e participar de algo. Eu me senti outra pessoa, fiquei livre, coração aberto. Até aquela angústia passou. Hoje me sinto renovada, cabeça erguida para o que der e vier. Na hora que tocou o tambor, meu coração parecia que ia sair pela boca, mas depois acalmou. O som da

chuva me causou inquietação, doida para levantar e abrir os olhos, mas no meu eu falei: não posso, tenho que relaxar. (Cláudia Oliveira)

Assim, presentificadas em si, as mulheres perceberam-se esperançosas, livres, imbuídas em pensamentos de construção dos seus futuros, conscientes de que seus corpos de lutas são também dotados de sentidos e histórias integradas a um todo universal, experienciando o divino em si mesmas, este destituído de ideologias religiosas. Por se tratar de mulheres pretas, no entanto, contextualizar de uma maneira abrangente as problemáticas de raça foi imprescindível para localizá-las e compreender seus percursos de vida e onde estão localizadas suas memórias em um contexto cultural, político, social e afetivo.

Partindo da indagação: “quem é a mulher preta do século XXI que vive no contexto comunitário?”, a proposta foi criar caminhos para que essas mulheres pudessem expressar seus pensamentos, suas histórias vividas e, com isso, contribuir com o registro dessas narrativas como propulsoras do registro de um tempo, possibilitando que as experiências e circunstâncias dos povos pretos no desenrolar da história sejam documentadas. Do mesmo modo, enfatizar a importância da autodeterminação e da autonegação teve o intuito de aprofundar o olhar, contrariando as percepções estereotipadas que forjaram-se no tempo.

Ao se debruçar sobre quatro comunidades, territorialmente contrastantes – as urbanas e as rurais, no Brasil e em um país do continente africano – foi possível compreender o quanto o meio urbano, o qual Carolina Maria de Jesus sabiamente denominou como sendo o “Quarto de Despejo”, com seus sistemas e modos de se projetar, cria mecanismos de desestabilização, precarização e sucateamento da humanidade preta. Esse processo se tonifica no desenraizamento cultural e na sujeição excessiva à sociedade e veículos de massa e consumo, enquanto que as comunidades tradicionais, mesmo diante de desafios difíceis de serem superados, como o empobrecimento, por exemplo, são dotadas de estratégias de fortalecimento, tendo a cultura como basilar nesse processo.

A partir dessas circunstâncias as narrativas puderam dimensionar as diferentes experiências pretas, como o colonialismo e a estrutura ocidental forjaram essas experiências e, sobretudo, as peculiaridades e modos de atuar de cada uma das mulheres diante da realidade, ainda que a coletividade seja a forma como alicerçam suas experiências. A Unidade Cultural Africana, tão amplamente defendida por Diop, pode ser percebida nas práticas cotidianas, tanto no continente como na diáspora brasileira, e os entrecruzamentos das histórias vividas foram capazes de orientar como o processo de formação de cada comunidade compôs a maior ou menor interação com suas raízes ancestrais.

Nesse percurso investigativo, enfocamos criar caminhos para que o diálogo racial, especialmente sobre cultura e espiritualidade compartilhada, práticas ancestrais e conhecimento das histórias dos povos pretos pudesse ser amplificado e passível de ser discutido na esfera da criação em teatro. Em se tratando das narrativas, ponto focal desta investigação, foi possível dimensionar a potência enunciativa das mulheres, tendo a linguagem escrita e oral como signos de referência da identidade e dos seus percursos individuais e coletivos.

A pesquisa se constituiu como um espaço de abertura epistêmica, possibilitando à academia dialogar de maneira mais equilibrada com o conhecimento não acadêmico, transcendendo a comunidade do lugar de mero objeto de estudo para a condição de produtora do conhecimento. Essa perspectiva permite aprofundar o debate acerca da ligação entre conhecimento acadêmico e saber popular quando essas denominações, por si só, já estabelecem relações hierárquicas, além disso, os saberes populares historicamente são tidos como inferiores em relação aos academicamente canonizados.

A escrita, a fala, a linguagem e seus estilos não normatizados não impediram a riqueza e profundidade narrativa das mulheres participantes. Então, essa linguagem viva, encarnada, rompe com o elitismo literário, encontra-se com outras potências discursivas pretas, como Carolina Maria de Jesus e Makota Valdina, fazendo emergir, artisticamente, muitas ramificações e possibilidades criativas, que resultaram em obras dramáticas, visuais e literárias, além de deixar o espaço aberto para criações em performances e inserção de tantos outros sujeitos discursivos e criativos no processo. Tal circunstância demarca um tempo de recriação de realidades historicamente construídas, conforme revelam as tantas histórias de vida dos africanos no decurso do processo colonialista escravocrata.

Africanos escravizados nas Américas viviam em condições que lhes impossibilitavam escrever e publicar um grande número de obras. Aprender a ler e escrever era um ato subversivo, proibido por lei. Mesmo assim, produziram uma literatura tão rica quanto é escassa e pouco conhecida. No ano de 1761, por exemplo, uma criança de cerca de 7 anos foi seqüestrada em sua terra, hoje Senegal, e levada aos Estados Unidos num tumbeiro de nome *Phillis*. A família Wheatley, de Boston, comprou a menina e rebatizou com o nome do navio. Constatado seu talento extraordinário, deram-lhe uma educação clássica ocidental e ela se tornou escritora, embora continuasse escravizada. A poesia de Phillis Wheatley impressionou vários intelectuais, como Voltaire, Benjamim Franklin e George Washington, mas nenhuma editora norte americana quis publicá-lo por não acreditar que uma mulher negra e escrava fosse capaz de escrever poesia. Wheatley foi examinada no tribunal de justiça por um painel de autoridade que incluía, entre outros notáveis, o governador Thomas Hutchinson e o primeiro signatário da

Declaração de Independência, Jhon Hancock. A comissão decidiu pela veracidade de sua autoria, mas, mesmo assim, as editoras não se convenceram. Somente fora dos Estados Unidos seu livro *Poemas sobre vários temas, religiosos e morais* (1773), encontrou uma editora: foi publicado em Londres no mesmo ano em que ela conseguiu se libertar da escravidão, com apenas 19 anos, passando a trabalhar como doméstica livre. Phillis Wheatley morreu indigente em 1784, aos 31 anos. Casada com um afro-americano livre, era mãe de três filhos, dois dos quais viu morrer; o terceiro morreu com ela no palco. (NASCIMENTO, 2009, p. 42-43).

Ainda que a prática tenha sido o elemento mais significativo da investigação, as teorias ancoraram e permitiram a constante avaliação e reconstrução do seu percurso. Um dos grandes desafios, nesse sentido, foi manter a centralidade do povo preto do ponto de vista epistemológico. Desenvolver o pensamento considerando a agência preta e referenciar, teoricamente, as escolas do sul, permitiu um rompimento com a raiz da hegemonia ocidental na produção de saberes.

Ao abrir espaço para a automeleação e autodeterminação investigativa, conceitualmente engajada na produção do conhecimento que atendesse às nossas demandas de enraizamento cultural, filosófico, ideológico e espiritual, a afrocentricidade orientou vertiginosamente os caminhos dessa produção, a qual debruçou-se sobre biografias, escritas de si, memórias individuais, práticas coletivas, todas elas em um contexto racializado, requerendo, nesse sentido, análise dos fenômenos também racialmente centralizados.

Asante (2009) afirma que “[...] afrocentricidade é a conscientização sobre a agência dos povos africanos. Essa é a chave para a reorientação e recentralização, de modo que a pessoa possa atuar como agente, e não como vítima ou dependente.” (ASANTE, 2009, p. 94). Assim, se sugere que a agência dispõe sobre a liberdade e protagonismo das nossas próprias existências. O teórico ainda pondera que:

O afrocentrista está preocupado em descobrir, em todo lugar e qualquer circunstância, a posição do sujeito da pessoa africana. Isso é particularmente válido nos casos em que os assuntos significativos – ou seja, os temas tópicos e as preocupações – referem-se às ideias e às atividades dos africanos. Com muita frequência, a discussão dos fenômenos africanos tem se dado com base naquilo que pensam, fazem e dizem os europeus, e não no que os próprios africanos pensam, dizem e fazem. Desse modo, o propósito do afrocentrista é demonstrar um forte compromisso de encontrar o lugar do africano como sujeito em quase todo evento, texto e idéia. Isso não é fácil, porque as complicações da identidade de lugar são frequentemente descobertas nos interstícios entre o que nós somos e o que desejamos ser. Embora sejamos capazes de determinar o que a pessoa é em dado momento, não podemos saber tudo que ela pode vir a ser amanhã. Ainda assim, devemos ter o compromisso de descobrir onde uma pessoa, um conceito ou uma idéia africanos entram como sujeitos em um texto, evento ou fenômeno. (ASANTE, 2009, p. 97).

A afrocentricidade possibilitou, ainda, a promoção de uma prática de disseminação de valores e conhecimentos ancestrais africanos, seja na proposição ritualizada da escrita e sua dimensão experimental do *Corpo Oráculo*, seja no diálogo sobre tipos de escrita tradicional africana, do mesmo modo em que permitiu a conscientização de como estas práticas estão inseridas no cotidiano das comunidades e nas vivências das mulheres. A referenciação das próprias experiências por meio de narrativas biográficas enraíza numa consciência sobre a importância da projeção de imagens conscientes de si numa produção que perpassa a dimensão dos sentidos.

A promoção do debate pan-africanista no teatro e a interseção com as ideologias políticas do teatro negro, em especial do Teatro Experimental do Negro, incutiram uma perspectiva acentuada de proposição de um teatro comunitário e politicamente instigante e fortalecedor, ao apontar as pautas raciais coletivamente. Assim, aproximou a discussão, a experimentação e apreciação artística para distintos sujeitos, novas possibilidades, olhares e encontros com a arte e suas reverberações também na dimensão da humanidade de cada uma:

(...) eu nunca fui no teatro. Quando eu morava em Salvador, trabalhava na casa dos outros. Então, final de semana, que tinha aquele teatro lá, Teatro Castro Alves, eu sempre passava pela frente. Aí quando ia Maria Bethania cantar, minha patroa dizia: fica com os meninos, que eu vou pro teatro! Eu só ouvia isso. Eu nunca tive condições. Só fui no cinema uma vez em Salvador porque eu tinha um namorado e a gente gostava de se agarrar no cinema. Mas é condição que a gente não tem. Condição financeira de ir num teatro. (Cláudia Oliveira)

Ao propor a Dramaturgia da Renascença Preta, foi possível construir dramaturgias coletivamente de modo que, embora se partisse de histórias reais, a criatividade não foi furtada nas suas infinitas possibilidades de entrecruzamento de narrativas, circunstâncias para composição das obras. Outrossim, possibilitou ainda investigações mais aprofundadas acerca das personagens e, nesse caráter de aproximação e protagonismo de experiências pretas não declaradamente artistas, deixa possibilidades abertas para construções futuras a partir dessa primeira experimentação.

Assim, esse processo investigativo não se encerra nesse mestrado, vislumbrando-se aprofundá-lo em possíveis desdobramentos acerca dos elementos estéticos quando se pensa a africanidade em um contexto contemporâneo e referenciado nas múltiplas realidades produzidas pelo percurso histórico e interterritorial. Ainda sobre essa perspectiva de futuro, pode-se pensar sobre os processos de encenação e seus sujeitos, além da ritualização enquanto

método de construção e apreensão de personagens, partindo do eu em comunhão com as vivências e narrativas das mulheres para que se desintegre a concepção de outro e se crie vínculos, entendimentos, fortalecimento coletivo e da relação entre artistas e comunidade.

REFERÊNCIAS

- ABIMBOLA, Wande. **A concepção iorubá da personalidade humana**. Colóquio Internacional para a Noção de Pessoa na África Negra. Paris, 1971. Tradução: Luiz L. Marins, 2011.
- ALMEIDA, Carlos José. **Vieira e África**. In: MONTEIRO, Maria do Rosário e PIMENTEL, Maria do Rosário (org). Padre António Vieira: o tempo e os seus hemisférios. Actas / Congresso Internacional Vieira. (Extra-coleção). Lisboa, 2008.
- ANDRADE, Elisa. **As ilhas de Cabo Verde: Da descoberta à independência nacional, 1460-1975**. Paris: L'Harmattan, 1996.
- ANI, Marimba. **Yurugu: uma crítica africano-centrada do pensamento e comportamento cultural europeu**. Esta Hora, 07 ago. 2015. Disponível em: <https://estahorareall.wordpress.com/2015/08/07/dr-marimba-ani-yurugu-uma-critica-africano-centrada-do-pensamento-e-comportamento-cultural-europeu/>. Acesso em: 06/04/2019.
- ASANTE, Molefi Kete. **Afrocentricidade - A teoria da mudança social**. Tradução de Ana Monteiro Ferreira, Ama Mizani e Ana Lúcia. Afrocentricity Internacional, Inc., 2014.
- ASANTE, Molefi Kete. **Afrocentricidade como Crítica do Paradigma Hegemônico Ocidental: Introdução a uma Ideia**. Tradução de Renato Nogueira, Marcelo J. D. Moraes e Aline Carmo. Ensaios Filosóficos, Volume XIV – Dezembro/2016
- ASANTE, Molefi Kete. **Afrocentricidade: Notas sobre uma posição disciplinar**. In: NASCIMENTO, Elisa Larkin (org.). Afrocentricidade: uma abordagem epistemológica inovadora. São Paulo: Selo Negro, 2009.
- ASCHER, Françoise. **Os Rabelados de Cabo Verde: Histórias de uma revolta**. Tradução de Ângela Sofia Benoliel Coutinho. L'Harmattan: Paris, 2011.
- BISPO DOS SANTOS, Antônio. **Colonização, Quilombos: modos e significados**. Brasília, 2015
- BONFIM, Vânia Maria da Silva. **A identidade contraditória da mulher negra brasileira: bases históricas**. In: NASCIMENTO, Elisa Larkin (org.). Afrocentricidade: uma abordagem epistemológica inovadora. São Paulo: Selo Negro, 2009.
- DIALLO, Alfa Oumar. Renascimento Africano e desenvolvimento. **Revista Conjuntura Austral**, Porto Alegre, v. 2, n. 6. Páginas 92-120, jun./jul. 2011. ISSN: 2178-8839.
- DIOP, Cheikh Anta. **A origem africana da civilização: mito ou realidade**. Laurence & Hill C.o. 1974
- DOVE, Nah. **Duafe: Mães Afrikanas, portadoras da cultura, desenvolvedoras da mudança social**. Trad. Bititi Ahosi. São Paulo: Medu Neter Livros, 2020

DOVE, Nah. Mulherisma Africana: uma teoria afrocentrada. Tradução de Wellington Agudá. **Jornal de Estudos Negros**, v. 28, n. 5. Páginas 515-539 Maio. 1998. Sage Publications, Inc.

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

GARVEY, Marcos Mosiah. **A estrela preta**. Tradução de Sista Luísa Benjamim. Eu e Eu Realidade Rasta, 2013.

GARVEY, Marcos Mosiah. **A ressurreição do negro: Um Deus, um caminho, um destino**. Tradução de Kwame Asafo N. Atunda. São Paulo: Medu Neter Livros, 2019.

GOMES, Fábio Florenço. **Pan-africanismo, historiografia e educação: experiências em Cabo Verde e Brasil**. Fortaleza: Universidade do Ceará, 2014.

GONÇALVES, Carlos Filipe. **Kab Verd Band**. Praia: Editorial. Instituto do Arquivo Histórico Nacional, 2006.

GONZALEZ, Lélia. **Primavera para rosas negras**. São Paulo: Editora Filhos da África, 2018.

HAMPATÉ BÂ, Amadou. **A noção de pessoa na África Negra**. Tradução para uso didático de: HAMPATÉ BÂ, Amadou. La notion de personne en Afrique Noire. In: DIETERLEN, Germaine (ed.). La notion de personne en Afrique Noire. Paris: CNRS. Local: Editora, 1981, p. 181 – 192.

IPEA – INSTITUTO DE PESQUISA ECONÔMICA APLICADA. **Atlas da violência 2019**. Brasília: Rio de Janeiro: São Paulo: Instituto de Pesquisa Econômica Aplicada; Fórum Brasileiro de Segurança Pública. 2019.

JESUS, Carolina Maria de. **Diário de Bitita**. São Paulo: Sesi-SP editora, 2014.

JESUS, Carolina Maria de. **Quarto de Despejo**. São Paulo: Ática, 2014.

LIMA, Evani Tavares. **Um olhar sobre o Teatro Negro do Teatro Experimental do Negro e do Bando de Teatro Olodum**. Tese (doutorado). Universidade Federal de Campinas. Campinas: 2010

LIMA, Redy Wilson & ROBALO, Alexssandro. **Entre o mito da morabeza e a (negada) questão racial em Cabo Verde: um olhar contracolonial**. In: Tecendo redes antirracistas: Áfricas, Brasis, Portugal. OLIVA et al. (org.). Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2019.

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

MARTINS, Leda Maria. **Afrografias da memória: o reinado do Rosário no Jatobá**. Belo Horizonte: Mazza; São Paulo: Perspectiva, 1997.

MARTINS, Leda Maria. **A fina lâmina da palavra**. In: O eixo e a roda. Vol. 15, 2007.

MAZAMA, Ana. **A afrocentricidade como um novo paradigma**. In: NASCIMENTO, Elisa Larkin (org.). Afrocentricidade: uma abordagem epistemológica inovadora. São Paulo: Selo Negro, 2009.

MENDES, Miriam Garcia. **A personagem negra no teatro brasileiro**. São Paulo: Ática, 1982

MOORE, Carlos. **A humanidade contra si mesma na busca da sustentabilidade integral** (diversidade, diferença e desigualdade no jogo social). V Seminário Sociedade Inclusiva sobre “Diversidade e Sustentabilidade”. PUC-Minas, Belo Horizonte, 2008.

MOORE, Carlos. **Racismo e sociedade**: novas bases epistemológicas para entender o racismo. Belo Horizonte: Mazza, 2007.

MUNANGA, Kabengele. **Negritude**: usos e sentidos. 4 ed. Belo Horizonte: Autêntica, 2019.

MUNANGA, Kabengele. **Origens africanas do Brasil contemporâneo**: Histórias, línguas, culturas e civilizações. São Paulo: Global, 2009

MUNANGA, Kabengele. Pan-Africanismo, Negritude e Teatro Experimental do Negro. **ILHA**, v. 18, n. 1, p. 107-120, jun. 2016.

MUNANGA, Kabengele. **Rediscutindo a mestiçagem no Brasil**: identidade nacional versus identidade negra. 2.ed. Belo Horizonte: Autêntica, 2006.

NASCIMENTO, Abdias. **Dramas para negros e prólogo para brancos**. Rio de Janeiro: Teatro Experimental do Negro, 1961.

NASCIMENTO, Abdias. **O genocídio do negro brasileiro**: processo de um racismo mascarado. São Paulo: Perspectivas, 2016.

NASCIMENTO, Abdias. **O quilombismo**. Brasília/Rio de Janeiro: Fundação Palmares/ OR Editor Produtor, 2002.

NASCIMENTO, Beatriz. **Quilombola e intelectual** - Possibilidades em dias de destruição. São Paulo: Editora Filhos da África, 2018.

NASCIMENTO, Elisa Larkin. **Afrocentricidade**. São Paulo: Selo Negro, 2009.

NOBLES, Wade W. **Sakhu Sheti**: Retomando e reapropriando um foco psicológico afrocentrado. In: NASCIMENTO, Elisa Larkin (org.). Afrocentricidade: uma abordagem epistemológica inovadora. São Paulo: Selo Negro, 2009.

NOGUEIRA, Glaucia. **Batuko de Cabo Verde**: percurso histórico-musical. In: SANZONE, Livio (org.). A política do intangível: museus e patrimônios em novas perspectivas. Salvador: Edufba, 2012.

ODÛDUWÀ, Abisogun Olátúnjí. **Às irmãs**: mulheres africanas na revolução preta mundial. Editora Filhos da África, 2019.

OLIVEIRA, Cláudia Regina et al. **Almas nuas em carnes duras**. Org. Kátia Leticia. Camaçari: Secretaria de Cultura de Camaçari, 2020.

ORÁCULO. *In: DICIO*, Dicionário Online de Português. Porto: 7Graus, 2020. Disponível em: <https://www.dicio.com.br/trabalho/>. Acesso em: 22 ago.2020.

OYĚWUMI O. Visualizando o Corpo: Teorias ocidentais e sujeitos africanos. Trad. Leonardo de Freitas Neto e Osmundo Pinho. *In: Revista do PPGCS – UFRB – Novos Olhares Sociais*. Vol. 1 – n. 2 – 2018.

OYĚWUMÍ, Oyèrónké. **Conceituando o gênero**: os fundamentos eurocêtricos dos conceitos feministas e o desafio das epistemologias africanas. Tradução para uso didático de: OYĚWUMÍ, Oyèrónké. *Conceptualizing Gender: The Eurocentric Foundations of Feminist Concepts and the challenge of African Epistemologies*. *African Gender Scholarship: Concepts, Methodologies and Paradigms*. **CODESRIA Gender Series**, Dakar, CODESRIA, 2004, p. 1-8 por Juliana Araújo Lopes.

PINTO, Valdina. **Meu caminhar, meu viver**. Salvador: Governo do Estado da Bahia, 2015.

RABAKA, Reiland. **Teoria crítica africana**. *In: NASCIMENTO, Elisa Larkin*. (org.). *Afrocentricidade: uma abordagem epistemológica inovadora*. São Paulo: Selo Negro, 2009.

RABELO, Danilo. Um balanço historiográfico sobre o Garveyismo às vésperas do centenário da UNIA. **Revista Brasileira do Caribe**, São Luís-MA, v. XIII, n.26, p. 495-541, jan./jun. 2013.

REVISTA BRASILEIRA DE GEOGRAFIA. Rio de Janeiro: IBGE. **Desigualdades sociais por raça no Brasil**. 2019. Disponível em: https://biblioteca.ibge.gov.br/visualizacao/livros/liv101681_informativo.pdf. Acesso em: 5 dez. 2019.

ROGERS, Joel Augusto. **Os reais fatos sobre a Etiópia**. São Paulo: Medu Neter Livros, 2020.

SANTOS, Kátia Leticia Costa. **Escritas em comunidades negras**: revelando narrativas subterrâneas. *In: Cruz, C., Cruz, H., Bezelga, I., Falcão, M., Aguiar, R.* A Busca do Comum – Práticas Artísticas Para Outros Futuros Possíveis. Porto: i2ADS – Instituto de Investigação em Arte, Design e Sociedade ISBN: 978-989-54417-9-2. 2020.

SILVA, Tatiana Raquel Reis. **Mulheres em movimento**: as rabidantes cabo-verdianas e a comercialização de produtos nos dois lados do Atlântico. *In: FURTADO, Cláudio Alves* (org). *Diálogos em trânsito – Brasil, Cabo Verde e Guiné-Bissau em narrativas cruzadas*. Salvador: Edufba, 2015.

SOMÉ, Sobonfu. **O espírito da intimidade**: ensinamentos ancestrais africanos sobre maneiras de se relacionar. São Paulo: Odysseus, 2003.

SOUZA, Vanessa de. **Dialogando com o Mulherismo Afrikana**. In: WEEMS, Cleonora Hudson. *Mulherismo Afrikana*. Tradução de Wanessa de Souza. São Paulo: Medu Neter Livros, 2019.

SOUZA, Luísa Andrade de. **Marcus Garvey para os Rastafaris: Haile Selassie cumpre a profecia**. In: GARVEY, Marcos Mosiah. *A estrela preta*. Trad. Sista Luísa Benjamim. *Eu e Eu Realidade Rasta*, 2013.

VANSINA, J. **A tradição oral e sua metodologia**. In: *História Geral da África I: Metodologia e pré-história da África*. Joseph Ki-Zerbo. Brasília: UNESCO, 2010.

WEEMS, Cleonora Hudson. **Conflitos Culturais e de Agenda na Academia: Questões Críticas para os Estudos das Mulheres Afrikanas**. In: *Mulherismo Afrikana*. Tradução de Wanessa de Souza. São Paulo: Medu Neter Livros, 2019.

WOODSON, Carter G. **A deseducação do negro**. São Paulo: Medu Neter Livros, 2018.