



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

ELIANA SILVA DOS SANTOS

MORTE E ANCESTRALIDADE
EM O CRIME DO CAIS DO VALONGO

Salvador
2022

ELIANA SILVA DOS SANTOS

MORTE E ANCESTRALIDADE
EM O CRIME DO CAIS DO VALONGO

Dissertação de Mestrado apresentada ao Programa de Pós-graduação em Literatura e Cultura, da Universidade Federal da Bahia, como requisito parcial para obtenção do título de Mestre.

Orientador: Prof. Dr. José Henrique Freitas.

Salvador
2022

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

Santos, Eliana Silva dos
Morte e ancestralidade em *O crime do cais do Valongo* / Eliana Silva dos Santos. - 2022.
109 f.: il.

Orientador: Prof. Dr. José Henrique de Freitas Santos.
Dissertação (mestrado) - Universidade Federal da Bahia, Instituto de Letras, Salvador, 2022.

1. Literatura brasileira - História e crítica. 2. Literatura brasileira - Escritoras negras - História e crítica. 3. Morte na literatura. 4. Escravidão na literatura. 5. Cruz, Eliana Alves S., 1966- - Crítica e interpretação. 6. Cruz, Eliana Alves S., 1966- . *O crime do cais do Valongo*. 7. Negros na literatura. 8. Valongo, Cais do (Rio de Janeiro, RJ) - História. I. Santos, José Henrique de Freitas. II. Universidade Federal da Bahia. Instituto de Letras. III. Título.

CDD - B869.09
CDU - 821(81).09

ELIANA SILVA DOS SANTOS

MORTE E ANCESTRALIDADE
EM O CRIME DO CAIS DO VALONGO

Dissertação de Mestrado apresentada ao Programa de Pós-graduação em Literatura e Cultura, da Universidade Federal da Bahia, como requisito parcial para obtenção do título de Mestre.

Salvador, _____ de _____ de 2022.

Banca examinadora:

Prof^o. Dr. José Henrique Freitas – Orientador _____

Doutorado em Teorias e Crítica da Literatura e da Cultura pela Universidade Federal da Bahia.

Prof^a. Dra. Ana Rita Santiago _____

Doutorado em Letras e Linguística pela Universidade Federal da Bahia.

Prof^a. Dra. Alvanita Almeida Santos _____

Doutorado em Letras e Linguística pela Universidade Federal da Bahia.

A minha mãe terrena amada, Dalva Maria (em memória), que aceitou o desafio de me orientar nessa vida. Gratidão, minha mãe.
A *Bamburucema* e *Nkosi*, presentes em meu corpo, no meu *Orí*, em meus caminhos.
A Ana Francisca, minha filha, a companheira desse ciclo.
Aos meus ancestrais por lutarem de distintas maneiras e me permitirem chegar até aqui.
Sou grata.

AGRADECIMENTOS

Agradecer é uma dádiva, pois é aquele momento de demonstrar o carinho necessário por aqueles que me acompanharam nessa trajetória.

Agradeço a *Nzambi* pela oportunidade de participar desse ciclo.

A minha irmã, Andréa, pelo apoio inconsciente.

Ao professor Henrique Freitas, pela disponibilidade, atenção e olhar acolhedor na passagem de conhecimentos que transcendem o espaço acadêmico.

A Karla Carvalho, amiga querida, pelo carinho, força e positividade.

Ao programa de Pós-graduação em Literatura e Cultura da UFBA, que acolheu o projeto de pesquisa e à Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior (CAPES), que permitiu — por meio da bolsa acadêmica — sua execução.

Certidão de óbito

Os ossos de nossos antepassados
colhem as nossas perenes lágrimas
pelos mortos de hoje.

Os olhos de nossos antepassados,
negras estrelas tingidas de sangue,
Elevam-se das profundezas do tempo
cuidando de nossa dolorida memória.

A terra está coberta de valas
e a qualquer descuido da vida
a morte é certa.

A bala não erra o alvo,
no escuro um corpo negro bambeia e dança.
A certidão de óbito, os antigos sabem,
veio lavrada desde os negreiros.

Conceição Evaristo
Poemas da recordação e outros movimentos (2017)

SANTOS, Eliana Silva dos. **Morte e ancestralidade em O Crime do Cais do Valongo**. Orientador: Henrique Freitas. 2022. 110 f. il. Dissertação (Mestrado em Literatura e Cultura) – Instituto de Letras, Universidade Federal da Bahia, Salvador, 2022.

RESUMO

A obra ‘O Crime do Cais do Valongo’ (2018), de Eliana Alves Cruz, constitui uma narrativa importante para repensarmos a sociedade escravocrata brasileira e, principalmente, os costumes e culturas dos povos que foram trazidos para o Brasil. A escritora e jornalista constrói um texto polifônico que questiona a discursividade histórica brasileira a respeito da escravidão, destinando voz e a possibilidade de composição de subjetividades diversas em uma narrativa histórica em que um crime determina outros. Uma das propostas deste trabalho é discutir as relações entre morte e ancestralidade para os africanos e o que estes elementos representam para aqueles que morreram ainda no navio negreiro ou quando chegaram à região portuária do Valongo, no Rio de Janeiro, os chamados pretos novos. Além disso, é importante assinalar as contribuições contemporâneas da ancestralidade para as diversas narrativas da população negra e seu modo de vida, considerando também o culto afrodiaspórico ancestral a Egúngún como uma forte manifestação da resistência cultural africana em diáspora. Assim, a partir dos destaques, é possível considerar a ancestralidade como um operador semântico de existência e resistência, tendo o culto aos antepassados como veículo de continuação de ciclos vitais relevantes para a história da população negra fora da África. Diante do Brasil atual, a pesquisa estabelece ligação também com a necropolítica estatal, quando o número de negros mortos em comunidades carentes avança, reforçando o fetiche social pela aniquilação simbólica e física dessas pessoas. Destaca-se, também, o papel de narrativas de mulheres negras na constituição da encruzilhada cultural presente na escrita feminina de Maria Firmina, Carolina Maria de Jesus, Conceição Evaristo, Ana Maria Gonçalves e Eliana Alves Cruz.

Palavras-chave: Literatura Negra Feminina; Cais do Valongo; Ancestralidade.

SANTOS, Eliana Silva dos. **Death and ancestry in O Crime do Cais do Valongo**. Orientor: Henrique Freitas. 2022. 110 f. il. Dissertation (Master in Literature and Culture) – Institute of Letters, Federal University of Bahia, Salvador, 2022.

ABSTRACT

The work 'O Crime do Cais do Valongo' (2018), by Eliana Alves Cruz, constitutes an essential narrative for us to rethink the Brazilian slave society and, mainly, the customs and cultures of the people who came to Brazil in the condition of slavery. The writer and thinkers built a polyphonic text that questions Brazilian discursivity about slavery, assigning voice and the possibility of composing historical subjectivities in a historical narrative in which one crime determines others. One of the proposals of this work is questionable as the relationship between death and ancestry for Africans and what these elements do for those who died while still on the slave ship or when they arrived in the port region of Valongo, in Rio de Janeiro, the so-called new blacks. Furthermore, it is essential to point out the contemporary contributions of ancestry to the different narratives of the black population and their way of life, considering the ancestral Afro-diasporic cult of Egúngún as a strong manifestation of African cultural resistance in the diaspora. Thus, from the highlights, it is possible to consider a semantic operator of resistance, having the cult of ancestors as a vehicle for the continuity of vital cycles for the black population outside Africa. The number of black people that are killed in caring communities increases, reinforcing the social fetish for current research, the connection also with the necropolitical research of the State and the physical communities of these people. It is also highlighted the role of black women's narratives in the constitution of the cultural crossroads present in women's writing in Maria Firmina, Carolina Maria de Jesus, Conceição Evaristo, Ana Maria Gonçalves e Eliana Alves Cruz.

Keywords: Black Female Literature; Valongo Wharf; Ancestry.

SUMÁRIO

1. ONDE MORA O ENCANTAMENTO – INTRODUÇÃO	11
2. UNS COZINHAM, OUTROS COSTURAM, OUTROS ESCREVEM	15
2.1 A estrutura narrativa de <i>O Crime do Cais do Valongo</i>	15
3. O CRIME É O VALONGO	21
3.1 Escavando os ossos	23
3.2 Morte e vida para os bantu	31
3.3 A morte de escravizados na colônia	43
4. OS GIROS DA ANCESTRALIDADE	57
4.1 Ancestralidade africana e negro-brasileira	57
4.2 O cortejo (in)visível: Ancestralidade africana e negro-brasileira	66
4.3 Quando o tempo não fecha	74
5. PARA ALÉM DO ROMANCE HISTÓRICO: GENEALOGIAS DA NARRATIVA NEGRO-FEMININA NO BRASIL	81
5.1 A encruzilhada como narrativa	82
5.1.1 Maria Firmina	85
5.1.2 Carolina Maria de Jesus	87
5.1.3 Conceição Evaristo	90
5.1.4 Ana Maria Gonçalves	92
5.2 Todos em seus mundos	97
5.3 Exu (des)equilibra o ciclo	100
6. MAIS UM GIRO NA RODA BANTU – CONSIDERAÇÕES FINAIS	103
REFERÊNCIAS	106

1. ONDE MORA O ENCANTAMENTO - INTRODUÇÃO

A gira bantu é ancestral. Aqui, a circularidade transcendeu a escrita. A ancestralidade negra permeou essa produção com sua energia. Esse projeto deu segmento durante o período de pandemia do Coronavírus que de maneira abrupta chegou e se instalou em nossos dias. Foi um desafio passar pelas fases de pesquisa estando longe do chão da Universidade. Houve o tempo de alegrias, tristezas, luto, recomeços e o cheiro de finalização. Foi nessas circunstâncias que as energias da ancestralidade me levaram a avançar o ciclo. Pensar a ancestralidade em outros contextos já é bastante relevante, mas refleti-la na morte foi bastante significativo, pois fez parte do meu enfrentamento de luto. Ela me salvou e me levou a recomeçar. Dessa feita, seguiremos mostrando a importância da leitura da obra de Cruz.

Eliana Alves Cruz é carioca, escritora e jornalista pós-graduada em comunicação empresarial. Como escritora, vem se destacando na ficção. Inicialmente publicou o romance *Água de barreira* (2015), fruto de cinco anos de pesquisa sobre a história de sua família desde os meados do século XIX, no Brasil e na África. Em 2016, integrou a edição 39 dos *Cadernos Negros*, com poemas de sua autoria. E, no ano seguinte, contribuiu com dois contos para a 40ª edição. Neste mesmo ano, participou também da premiada antologia *Novos poetas*. Há outras narrativas também escritas por ela, como: *A copa frondosa da árvore* (2019); *Nada digo de ti, que em ti não veja* (2020) e os mais recentes, *Solitária* (2022) e *A Vestida* (2022), ganhador do Prêmio Jabuti (contos).

O Cais do Valongo não chegou a mim por acaso, foi o resultado de uma busca pessoal. A partir dele, historicamente, houve a possibilidade de retirar dos escombros uma parte importante da narrativa nacional. Ter acesso a uma narrativa, como a de Eliana Alves Cruz, foi um privilégio. Mostrar a potência de Muana e o conteúdo de seu baú nos leva a pensar como uma protagonista negra de origem bantu nos propõe abertura de visão sobre a literatura brasileira. Um romance que começa com um crime, mas que não é o ponto principal, pois o crime da escravidão foi muito maior e mantém-se, até hoje, nos porões da história do Brasil. A morte do escravocrata Bernardo Guimarães é apenas um mote para denunciar os crimes da escravização ocorrido naquele cais, um dos principais no Brasil. Nuno, também narrador-personagem, descreve: “O morto estava envolto em uma colcha sob medida, com uma faca cravada na barriga e com duas partes do corpo decepadas. Era o defunto mais estranho de toda a São Sebastião do Rio de Janeiro” (CRUZ, 2018, p.9). Nesse trecho, Nuno chama a atenção para o fundo de pano da

narrativa, o que pode nos levar a pensar, numa primeira leitura, em um romance histórico. No entanto, veremos que a história segue também outros rumos. *O Crime do Cais do Valongo* potencializa as tamanhas possibilidades de produção literária de autoria negra feminina.

Como dito anteriormente, *O Crime do Cais do Valongo* nos brinda com uma narrativa em que tempos e espaços se encontram, mobilizando saberes que o colonialismo tanto quis destruir. Muana, narradora-personagem, moçambicana e protagonista ecoa a voz da ancestralidade negro africana, revelando a sua história, bem como as diversas culturas africanas. Nela, a coletividade tem relevância para marcar um sistema formado por diferenças, ao contrário da homogeneização cultural branca. Dessa forma, compreendemos o que cada corpo objetificado pela escravidão trazia: a trajetória única de cada indivíduo e de cada povo. É importante reconhecer que cada corpo escravizado possuía uma história desmitificando a simplificação trazida pela colonização. Nuno é um mazombo, filho de português nascido na colônia e é, também, o responsável pelo baú de memórias da moçambicana. Ele apresenta as histórias das ruas e becos da cidade, mostrando como a máquina colonial funcionava, bem como a vida de seus habitantes. Juntos dividem a narração alternada dos capítulos, e mesmo com o protagonismo de Muana, Nuno tem papel importante no desenrolar da trama.

Cruz leva aos ancestrais a humanização que lhes fora tirada pela narrativa tradicional branca. A humanização também é vista quando se é narrada o cotidiano africano e durante a viagem atlântica. Ao contrário da historiografia canônica em que negros eram comparados a animais e lhes eram retirados qualquer traço humano, Cruz consegue dimensionar as dores presentes e o desejo latente de libertação dos corpos. Destaco que Muana é a interlocutora de vivências ocorridas em Moçambique, no tumbeiro e no Brasil. Adiciono, também, a interlocução entre presente, passado e futuro quando permite que sua energia vital seja usada como mediação entre o mundo espiritual e terrestre.

Para esse estudo, foi também necessário ir em busca de bibliografia que permitisse a leitura de *O Crime do Cais do Valongo* sem devaneios ou inseguranças. Dessa forma, houve a necessidade de produções de autores que vão além da superfície do texto literário. Dessa busca resultou uma escrita que perpassa o corpo negro e está presente nos gestos, no toque do atabaque, no afeto, no sentir, no ser. Ser ancestral é considerar o corpo como um todo, dentro do movimento de vida. Vida que só tem sentido em movimento. Destaco a seguir algumas produções que foram de suma importância para a concretização desse

projeto. A tese de Tiganá Santana, “A cosmologia africana dos bantu-kongo por Bunseki Fu-Kiau: tradução negra, reflexões e diálogos a partir do Brasil” (2019), foi relevante, pois a partir da tradução do livro de Fu-Kiau, “A cosmologia africana dos bantu-kongo”, foi possível compreender como os princípios da cosmopercepção bantu funciona, e como a vida saudável em comunidade é importante para a manutenção da ancestralidade.

Em *Filosofia da ancestralidade* (2021), de Eduardo Oliveira, compreende-se que “o encantamento é a função da ancestralidade. Encantar é construir mundos” (OLIVEIRA, 2021, p.22 (b)). Assim, a ancestralidade presente na obra de Eliana Alves Cruz dispõe-se a construir uma literatura que vai além do texto narrativo, faz parte de vivências dos corpos da população negra no Brasil. O encanto está presente nas vozes polifônicas que narram o romance; no cenário vivificado e nos retornos memoriais da protagonista que trazem, com riqueza de detalhes, as diversas culturas africanas. O encanto chega a mim como proposta e/ou desafio de ler uma obra como *O Crime do Cais do Valongo*, considerando tudo o que não se é visto a olho nu, mas é sentido no chão do terreiro ou no cotidiano daqueles que veem a energia vital agir diariamente.

Leda Maria Martins, em *Performances do tempo espiralar: poéticas do corpo-tela* (2021) e *Afrografias da memória: o Reinado do Rosário no Jatobá* (2021), chama a atenção para a interposição de tempo, performance, memória, ancestralidade, corpo e como esses produzem saberes que podem ser utilizados como meios de leitura de produções culturais, bem como, juntos, intervêm no ciclo vital. Nesse sentido, o romance de Cruz nos tira do conforto do gênero narrativo e nos leva a lê-lo sob outras perspectivas.

Em *Terreiros Egúngún: um culto ancestral afro-brasileiro* (2021), o saudoso José Sant’anna destaca o Culto a Egúngún como representante de reverência aos ancestrais no Brasil, especificamente, na Ilha de Itaparica, em Salvador, Ba. Pedimos licença para conhecer os detalhes dessa tradição a partir da experiência de Sant’anna. Em *O Crime do Cais do Valongo*, os ancestrais têm papel primordial na comunidade. Aqueles espíritos que buscavam a protagonista queriam o direito de ancestralizarem-se, tendo seus ritos fúnebres respeitados.

Nesse contexto, busca-se compreender como morte e ancestralidade se entrecruzam em *O Crime do Cais do Valongo*. discutir as relações entre morte e ancestralidade para os africanos e o que estes elementos representam para aqueles que morreram ainda no navio negreiro ou quando chegaram à região portuária do Valongo, no Rio de Janeiro, os chamados pretos novos. Além disso, é importante assinalar as contribuições contemporâneas da ancestralidade para as diversas narrativas da população negra e seu

modo de vida, considerando também o culto afrodiaspórico ancestral a Egúngún como uma forte manifestação da resistência cultural africana em diáspora. Destaca-se, também, o papel de narrativas de mulheres negras na constituição da encruzilhada cultural presente nas escritas femininas de Maria Firmina, Carolina Maria de Jesus, Conceição Evaristo, Ana Maria Gonçalves, como forma de resistência à morte epistemológica.

Para esse trilhar, no segundo capítulo há a contextualização da obra e a história do complexo do Valongo e sua formação. Além disso, mostra como o maior crime do Valongo se constituiu. No terceiro capítulo, a ancestralidade negro africana e negro-brasileira entra na gira e reforça os saberes desses povos escravizados que foram trazidos para o Brasil. Em continuidade, o *Culto a Egúngún* reforça a atualidade dos ancestrais mantida pelas religiões de matriz africana. No quarto capítulo, outras narrativas de mulheres negras mostram sua vitalidade ao renovar-se sempre. Diante das escritas de Firmina, Carolina, Evaristo e Gonçalves, percebemos que elas fazem literatura que transcende o objetivo canônico, pois partem do corpo e de vivências pessoais e/ou coletivas, dentro de um contexto de encruzilhada. Finalizo salientando o papel de Exu em desequilibrar aquilo que se impõe como equilibrado. Nesse sentido, a literatura canônica tem sua homogeneidade deslocada, pois diante da multiplicidade cultural brasileira não é mais concebível pensar o texto literário como representante de apenas um povo. Somos múltiplos.

2. UNS COZINHAM, OUTROS COSTURAM, OUTROS ESCREVEM

Por intermédio da análise do romance *O Crime do Cais do Valongo* (2018), de Eliana Alves Cruz, é necessário levar em conta a trajetória da protagonista e como se relaciona com a escrita. Nesse trabalho, considera-se também a importância da perspectiva feminina negra na produção literária e nas consequências da escravidão para as corporeidades e subjetividades negras. Outro ponto importante é a estrutura narrativa, considerando como a obra pode contribuir na denúncia das opressões sofridas por africanos que foram sequestrados de seus territórios. No romance, enquanto Roza cozinhava, Marianno costurava e Muana escrevia. Dessa forma, vemos o quanto as nuances do texto de Cruz podem desafiar as narrativas tradicionais. Reflito também como o romance aguça uma forma narrativa que foge dos estereótipos relegados aos negros desde a colônia.

2.1 A estrutura narrativa de *O Crime do Cais do Valongo*

O romance é composto por uma narrativa que revela outras vertentes históricas dos escravizados. Durante uma entrevista da autora à Livraria Blook, no *Primeiro Ciclo Blook Outras Histórias do Brasil: Resistências e Reparações*, em 2018, Cruz revela como a escrita do livro foi iniciada. Segundo a escritora:

A ideia surgiu quando vi objetos encontrados nas escavações. Junto com os restos do que foi o cais por onde entraram de 1811 a 1831 entre 500 mil a um milhão de escravizados vindos das mais diferentes partes do continente africano, também surgiram brincos, contas, cachimbos, peças de jogos, enfim, objetos muito pessoais. Imediatamente minha imaginação voou para o passado tentando saber detalhes dos que aqui chegaram. Uma destas peças, um brinco em formato de meia lua, me levou direto à Moçambique. Neste momento começou a criação do livro. (CRUZ, 2018 (b)).

A descoberta arqueológica do Valongo e alguns objetos ali encontrados levaram à construção da história. O título é sugestivo, pois logo se pensa em um romance policial. No entanto, o que vemos no início da narrativa é um crime que será secundário em relação ao que acontece ao redor dele. A morte de Bernardo Guimarães é apenas um mote para crimes muito maiores ocorridos na zona portuária do Rio de Janeiro, no século XIX. Inclusive, questões como o contexto do Cais do Valongo; como se dava o tráfico escravagista no século XIX, no Rio de Janeiro; quais as condições sanitárias relegadas

aos escravizados africanos; como Muana apreende a sua nova realidade; o que ocorria com aqueles que sobreviviam à viagem pelo Atlântico ou a história da protagonista antes do deslocamento têm maior destaque do que o assassinato do homem. No entanto, ele possui importância por ter sido o ponto inicial para conhecermos a história do Valongo. Quanto à noção de crime, Fu-kiau contribui: “Crimes não são atos individuais. São, em muitos casos, criações sociais anteriores, as quais só aparecem no momento em que os crimes são cometidos por um indivíduo que é apenas o furúnculo sintomático das radiações criminais dentro da sociedade” (BUNSEKI FU-KIAU, 1980 apud SANTOS, 2019, p. 57). Assim, o crime do Valongo vai além da morte de Bernardo Guimarães, ele denuncia um sistema doente e que ainda distribui seus efeitos à comunidade negra brasileira.

Em meio às suas memórias transatlânticas, Muana, a protagonista e narradora, avança e retrocede no tempo, indo, inclusive, às paisagens sagradas de Moçambique que constituem a sua subjetividade. Em *O Crime do Cais do Valongo*:

[...] Posso sentir o ar fresco depois de uma das muitas chuvas abundantes que caem no sopé do monte Namuli. Nunca me esquecerei essa sensação e o cheiro de natureza misturado com a terra encharcada. O verde que domina a paisagem no meu local encantado impressiona. Todo o povoado transborda com uma abundância de espécies de plantas e animais que só existem lá. O solo fértil onde minha família plantava milho e criava cabras abrigava dezenas de casas circulares de terra batida e telhados de palha [...]. (CRUZ, 2018, pp. 44-45).

A relação de Muana com a natureza faz parte de como a ancestralidade é vista e vivida por povos africanos, ela faz parte deles e deve ser respeitada exatamente como qualquer outro ser vivo. O monte Namuli, de 2419 m, faz parte da tradição dos povos *Makhuwa* e *Lomwe*, nas Províncias de Niassa, Cabo Delgado, Nampula e Zambézia, situadas ao Norte de Moçambique. Essas comunidades consideram o monte ponto de origem dos seus antepassados e da criação da humanidade.

Os montes Namúli pariram a humanidade...Os Montes Namúli constituem o local onde a alma, os espíritos dos ancestrais descansam suavemente, pois é para lá onde todos os povos que ali nasceram, retornam...Essa comunidade multiplicou-se rapidamente, tornou-se um grande grupo que não cabia no cimo dos montes Namúli. Por isso abandonaram-na e vieram para a planície. Mas nunca esqueceram as suas origens e ouve-se frequentemente a frase: *Miyo kokhuma o Namúli* (fui gerado no monte Namúli). (DUNDURO, 2016 apud NITIDAE, 2021, p. 6).

Essa relação ancestral está presente em toda a narrativa, a memória da infância da protagonista, em Moçambique, reflete em sua vivência na diáspora. A relação ancestral de Muana é ponto de destaque em todo o romance. A ancestralidade vai aparecer em distintas situações, desde sua relação com a natureza, seus familiares, comunidades e na relação com o sagrado.

Diante disso, há outros pontos em que as histórias se encontram, como na relação entre ficção e realidade. Eliana Cruz utiliza na entrada dos capítulos trechos de jornais da época, como a *Gazeta do Rio de Janeiro*. Esses trechos contêm anúncios de venda de escravizados, datas de saída de embarcações, aulas particulares de costura, leitura e ensino de língua inglesa, bem como notícias sobre guerras europeias. Assim, percebe-se que a morte inicial é secundária. Em alguns estudos há a tentativa de classificar *O Crime do Cais do Valongo* como exclusivamente histórico ou policial. Cruz vai além desses enquadramentos. Há a construção de uma contranarrativa polifônica encabeçada por Nuno e Muana como líderes dessa desconstrução. Nesse quesito, a voz coletiva de milhares que foram trazidos para o Brasil forçosamente passa a ser reveladas e tiradas do baú do esquecimento.

Muana também vive a circulação de mundos, a personagem transita entre diversos espaços do mundo físico, como nos caminhos entre a Gazeta e a Hospedaria Vale longo, onde ia levar os anúncios de Bernardo, e espiritual, transitando entre o *ayê* e o *orum*. Muana, em transe, recebe a visita daqueles daqueles que morreram durante a travessia do Atlântico ou no Cais do Valongo, os chamados pretos novos. Inicialmente, não entendia os acontecimentos e tinha medo, mas logo percebe a necessidade dos ancestrais. Vale salientar que, esses espíritos não faziam parte diretamente da família de Muana, mas a protagonista representa a coletividade de povos africanos e, por isso, tem o papel de mediadora. A moçambicana é um elo espiritual e tem a missão de levar a memória dessas pessoas adiante para poderem seguir o ciclo ancestral, evitando viver sem rumo na eternidade. A partir disso, vemos a importância dos ritos fúnebres discutidos no capítulo 3 dessa dissertação, eles finalizam um ciclo dando início a outro e mantendo a comunidade fortalecida. Os pretos novos morriam muito cedo e não finalizavam seu ciclo de vida dentro do considerado “bem morrer”, dessa forma, havia um total desequilíbrio na comunidade vital.

É importante, nesse momento, trazeremos, para a roda, os companheiros de Muana, pois ela não existe sozinha. Roza é a cozinheira da hospedaria. Ela foi estuprada por Bernardo Guimarães, o morto, desde menina, e a raiva que sentia dele era parte

constituente de sua resistência. Roza domina o seu trabalho, mas vai além disso: “Roza cozinha a comida e a vida. Quando mexe em sua panela tem um poder” (CRUZ, 2018, p. 62). Assim, a quituteira cozinhava seu sinhô esperando o dia da vingança final. Marianno era costureiro, mas na hospedaria tinha várias funções. Além disso, ele era um “jimbanda e muitos tinham tradições em feitiçarias” (CRUZ, 2018, p. 22) e vivia diversas formas de violência. Marianno usa a costura como fuga daquela vida degradante. Segundo Muana: “A mim pouco se dá se ele deitasse com homens. Sabia que muitos eram feiticeiros. E Marianno honrava essa tradição” (CRUZ, 2018, p. 62). Essas informações e a mediunidade de Muana são relevantes para o desvendar do crime.

O tempo em *O Crime do Cais do Valongo* é espiralar. É uma temporalidade não linear, em que presente, passado e futuro se entrelaçam. Nessa narrativa:

A concepção espiralada do tempo funda-se no lugar de privilégio ancestral que preside, como Presença, as espirais do tempo, habitando a temporalidade transiente, o ilimitado passado, per si composto de presente, passado e futuro acumulados, o pote Kalunga, núcleo da energia vital em movimento. No Brasil, Kalunga também é identificado como o Mar-Oceano, lugar do sagrado, espelhando a divindade, na qual habita o poder da vida, da morte e das travessias. Nessas interfaces e alianças entre a pessoa (*muntu*), a coletividade (*bantu*) e os ancestrais, tudo pulsa colo elos indissociáveis e complementares de uma mesma cadeia significativa, clivada de ancestralidade, princípio base, ordenador, motor, estrutura e rede de todo o pensamento. Agência da *sophya*, a ancestralidade funda a cinesa, em todos os seus âmbitos e competências, a filosofia, a concepção e experiência das temporalidades curvilíneas, gerenciando todos os processos de produção das práticas culturais. (MARTINS, 2021, p.58).

A ancestralidade é o sentido da cosmopercepção negro africana, encontrada em diversas culturas do continente. Esse elemento constitui as relações sociais, religiosas, comunitárias, familiares, mantendo a interligação entre os ancestrais e os seres animais, minerais e vegetais. É por meio do tempo espiralar atrelado à ancestralidade que vida e morte andam juntas e há o fortalecimento da energia vital nas relações. A ancestralidade mantém, inclusive, o ciclo vital em circunferência adequada, mantendo as temporalidades conectadas condicionando a sobrevivência dos ancestrais.

Eliana Cruz produz uma narrativa que foge ao estereótipo criado para a mulher negra: aquela que apenas nasceu para servir e ser boa de cama. Muana é uma protagonista ativa e de postura segura. Ela aprende a ler e escrever desde África, com Umpulla. Na sua chegada ao Brasil, ela aprimora seu aprendizado com a freira no Lazareto. Ela utiliza seus conhecimentos para ajudar seus companheiros, mas disfarça muito bem seus saberes. Ela modula sua fala de acordo com seu interlocutor. Vejamos: “Ô meu sinhô, já chegou?

Sim! Já estou indo, meu sinhô! Ligeiro me apronto e chego de volta antes da hora de sua ceia” (CRUZ, 2018, p.13). Na primeira parte, ela usa o registro esperado a um escravizado. Na fala direta ao leitor, usa o registro formal e eloquente. Seu olhar crítico à sociedade em que vive também é presente, como quando ela observa que as ditas “pessoas de bem” eram as mesmas que viviam dos negócios da mão de obra escrava (CRUZ, 2018, p.14-15). O engrandecimento da protagonista vai de encontro ao estereótipo engendrado ao negro na colônia. Grada Kilomba faz uma comparação entre a máscara dada como castigo aos escravizados e aquela designada, hoje, para o silenciamento:

[...] sua principal função era implementar um senso de mudez e de medo, visto que a boca era um lugar de silenciamento e de tortura. Neste sentido, a máscara representa o colonialismo como um todo. Ela simboliza políticas sádicas de conquista e dominação e seus regimes brutais de silenciamento das/os chamadas/os os “Outras/os: Quem pode falar? O que acontece quando falamos? E sobre o que podemos falar?” (KILOMBA, 2019, p.33).

Eliana Alves Cruz produz uma narrativa que vai além do esperado. Pensando na escrita de uma mulher negra e diante de um tema como escravidão, talvez esperássemos a continuação de uma tradição que apenas mostrava o sofrimento da população negra. O romance constrói uma narradora diferenciada pela altivez e objetividade, mas que tem as suas origens comunitárias como sua base. Estamos falando de alguém que não esqueceu de onde veio, além de manter relação com seus companheiros que vivem as mesmas adversidades. Essa máscara do silenciamento imposta pela colonização não cabe mais em Eliana, pois sua trajetória literária está em pleno desenvolvimento, inclusive com a publicação de outras obras. Entretanto, chegar a esse patamar, com certeza, foi resultado de uma longa caminhada. Segundo Hooks:

Elas também devem lutar com as demandas da sobrevivência econômica enquanto escrevem. A dificuldade desse processo para mulheres negras tem mudado pouco ao longo dos anos. Para cada escritora negra que consegue ser publicada, centenas, senão milhares, param de escrever porque não conseguem suportar as pressões, não conseguem sustentar o esforço sem encorajamento, ou porque têm medo de pôr tudo em risco em busca de um trabalho criativo que parece ridículo porque tão poucas irão chegar até o fim (hooks, 2019, p.292).

As dificuldades ainda são grandes para a publicação de obras de autoria negra porque concorrem com as adversidades diárias, e sem apoio, muitas acabam desistindo de seus sonhos. Entretanto, ter escritoras como Cruz e suas antecessoras acaba sendo um

farol em uma sociedade que preza pelo apagamento do discurso feminino negro, onde o direito à voz é um privilégio. A escrita de narrativas é um desafio que cura as chagas deixadas pelo ímpeto colonial. É uma das oportunidades de transição de objeto a sujeito.

Diante dessa leitura, é importante ressaltar a necessidade de lermos obras como *O Crime do Cais do Valongo* com outros sentidos, além da visão e da escrita. É preciso trazer as vivências das comunidades negro africanas e suas culturas diaspóricas para que não haja o enquadramento errôneo dessas narrativas como históricas ou qualquer outra nomenclatura, pois são muito mais. Cruz traz, a partir do protagonismo de uma mulher negra, uma contra narrativa para reacender aquilo que foi apagado dos livros de História contemporâneos. A obra tira o Cais do Valongo dos escombros e retoma a sua história como forma de reapropriação das nossas narrativas. Trata-se de uma escrita que desafia o olhar estereotipado dado à população negra, com uma escravizada extremamente ativa e competente no seu viver.

3. O CRIME É O VALONGO

Pensar o Cais do Valongo como uma das principais portas de entrada de mão de obra escravista no Brasil no século XIX nos fornece um panorama de como o país era extremamente dependente desse tipo de comércio. As pedras desse cais foram postas para dar caminho tortuoso àqueles que participaram de maneira direta da construção do Rio de Janeiro e do Brasil. Saliento que, o cais ressurgiu na história nacional em 2011, durante as obras do Porto Maravilha. Até então, essa construção estava sob as ruínas do Cais da Imperatriz, que foi construído para receber a princesa Tereza Cristina de Bourbon, futura esposa de D. Pedro II. Em 2017, então, passou a integrar a lista do Patrimônio Mundial da Organização das Nações Unidas para a Educação, Ciência e Cultura (UNESCO). A arqueóloga e professora do Museu Nacional da Universidade Federal do Rio de Janeiro, Tânia Andrade Lima, principal encarregada pelas escavações, afirma que encontrar o cais não foi inesperado e, sim, o objetivo. Segundo a pesquisadora:

Não se tratava, então, de privilegiar um determinado momento da história em detrimento de outro, mas sim que a realeza se fez suficientemente lembrar, como testemunha a coluna comemorativa da chegada da imperatriz ao Brasil, até hoje existente na praça. Porém, não os africanos que por ali chegaram, em um momento da trajetória da humanidade em que se considerou aceitável e justificável aprisionar, torturar e condenar a extenuantes trabalhos forçados indivíduos considerados inferiores em virtude da cor de sua pele. Seu local de desembarque foi aterrado para a construção do novo cais destinado à princesa e os que chegaram pelo Cais do Valongo foram deliberadamente esquecidos, configurando um fenômeno de amnésia social. Topônimos foram substituídos, a rua do Valongo passou a se chamar rua da Imperatriz e o Cais do Valongo passou a se chamar Cais da Imperatriz. Suas evidências materiais foram soterradas, de modo que nada restasse ou lembrasse esse vergonhoso capítulo de nossa história. (LIMA, 2013, p.181).

Após um longo processo de avaliação e reconhecimento, o monumento também passou a fazer parte do Circuito Histórico e Arqueológico da Celebração da Herança Africana. Ainda, de acordo com Honorato, o Valongo era “transcendendo em termos de ancestralidade afro-brasileira passando a ser referência para toda a diáspora africana como o maior símbolo preservado do tráfico transatlântico fora da África” (HONORATO, 2019, p.28). O Cais sofreu um apagamento sem tamanho a ponto de não ser lembrado e retirado de qualquer discussão nacional. Com base nisso, a quem interessa o soterramento da história do Valongo? Sabemos que as sociedades e suas formulações escolhem o que deve ser lembrado ou não, mas comumente a parte mais vulnerável da população não participa dessas discussões. Estudar o passado histórico-social da população negra se

traduz em uma maneira de planejarmos o nosso futuro e, ao mesmo tempo, construirmos novas formas de lidar com o passado. Já sabemos que apagar fatos importantes da história não contribui para qualquer melhoria nas condições de vida da população negra, ao contrário, tende a acentuar sua invisibilidade. Inclusive, Geny Guimarães reforça que “a invisibilidade das populações negras, seus legados e culturas se apresentam por meio de desvalorizações socioeconômicas, políticas e históricas” (GUIMARÃES, 2015, p. 293). O apagamento do Cais do Valongo é uma das formas de depreciação das culturas negras. Aponto, inclusive, que os escravizados trazidos para o Brasil além de construir o Valongo literalmente, trouxeram também sua força ancestral, seus saberes e epistemologias, mantendo sua resistência ao ocidentalismo colonial.

Os objetos encontrados durante a construção do Porto Maravilha e no Cemitério dos Pretos Novos (Figura 1) já nos dão pistas do que representou o Cais do Valongo e a riqueza cultural desses povos aportados no Rio de Janeiro. Esses materiais fazem parte, atualmente, da preservação da memória diaspórica africana, sendo considerado de valor inestimável para a humanidade. Em *O Crime do Cais do Valongo*, Muana assegura: “Eu podia identificar apenas por seus dentes limados ou marcas nas faces se eram Rebollos, Casanges, Monjollo, Benguelas, Fulas, Iorubas ou patrícios Moçambiques” (CRUZ, 2018, p.16). A autora Eliana Alves Cruz, em uma entrevista dada à *Revista Mahin*, da Editora Malê, afirma que: “É um desafio apresentar a história de forma orgânica no texto, de uma maneira fluida e instigante para o leitor. [...]. Não se trata apenas de recontar o passado, mas também de imaginar futuros e apresentar outra mirada sobre o presente (CRUZ, 2020, p.6). A importância dessa obra não se dá apenas por tratar de um tema caro para o Brasil, mas por fazê-lo de modo a nos dar esperança de um outro futuro saudável para a população negra, ao abrir um leque de discussões sobre o papel dessas pessoas na constituição desse país e os legados cruéis da escravidão.

FIGURA 1 – Alguns objetos encontrados nas escavações do Cais do Valongo

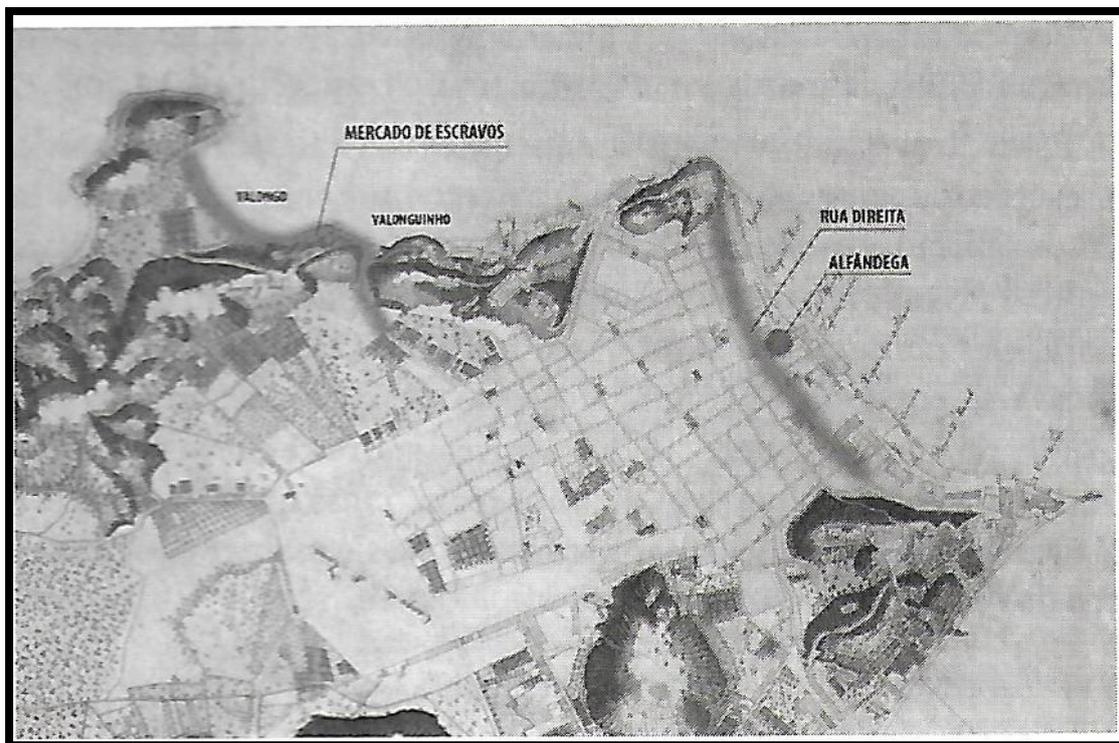


Fonte: https://istoe.com.br/129103_HISTORIA+SOTERRADA/ - acesso 31/08/2021

3.1 Escavando os ossos

Até meados do século XVIII, o comércio de escravizados era feito nos armazéns próximos à Rua Direita, onde ficava também a alfândega e o local de desembarque de escravizados. Essa rua tinha ligação direta com repartições públicas, armazéns e residências; era a via principal da cidade, onde também estava localizado o Palácio do Governador. Diante dessa constituição, a discussão acerca da mudança desse espaço, por onde milhares de escravizados africanos passavam, se tornou uma arena de guerras. De um lado a elite carioca, e do outro, os comerciantes de escravizados que buscavam as suas melhorias. Desde 1637, já havia o interesse de levar esse caminho de escravizados para os subúrbios da cidade e em 1758, reafirmando a preocupação com a saúde pública da população, acordou-se a necessidade de buscar um outro local para esse objetivo. Dessa feita, o Valongo foi escolhido para esconder a chaga da escravidão da sonhadora metrópole que buscava ter proximidade estética e social com a Europa. Na imagem a seguir, é possível compreender o salto de localização que se daria na organização da cidade para evitar a visualização da principal renda do Rio de Janeiro.

FIGURA 2 – PLANO DA CIDADE DO RIO DE JANEIRO ELEVADO EM 1791



HONORATO (2019, p. 90).

Somente após dez anos de conflitos de interesses de distintas personalidades públicas, em 1779, o Marquês de Lavradio, Paulo Fernandes Viana, ordenou que o comércio dos pretos novos, escravizados recém-chegados, fosse transferido para o outro lado da cidade. Assim, o marquês reduziu a área de circulação desses homens: “depois de dada visita da saúde, sem saltarem em terra, sejam imediatamente levados ao sítio do Valongo [...] e lá se lhes dará saúde e se curarão os doentes e enterrarão os mortos [...]” (HONORATO, 2019, p.98). No Valongo chegariam e, caso morressem, lá seriam enterrados. Mesmo diante das manifestações de desgosto dos comerciantes, o Cais do Valongo foi construído em 1811 fora dos eixos centrais da cidade, como estratégia para evitar incômodos à elite. Essa localidade ficava na freguesia de Santa Rita, numa estreita faixa de terra entre as águas da Baía de Guanabara e uma pequena parede montanhosa. É significativo atentarmos para a importância das freguesias, pois além da função religiosa também tinham responsabilidades administrativas. O litoral, inclusive, já era bastante recortado por diversas enseadas, como os sacos do Valongo, da Gamboa e do Alferes. Segundo Muana: “O Valongo não era nada bem-visto. Ficava um tanto fora da cidade,

que tinha uma costa com muitas enseadas e ilhotas repletas de trapiches e escritórios” (CRUZ, 2018, pp. 14-15). Todos esses empecilhos se juntavam às dificuldades de acesso porque os morros que o circundavam acabavam formando obstáculos de difícil solução.

FIGURA 3 – RIO DE JANEIRO EM 1820

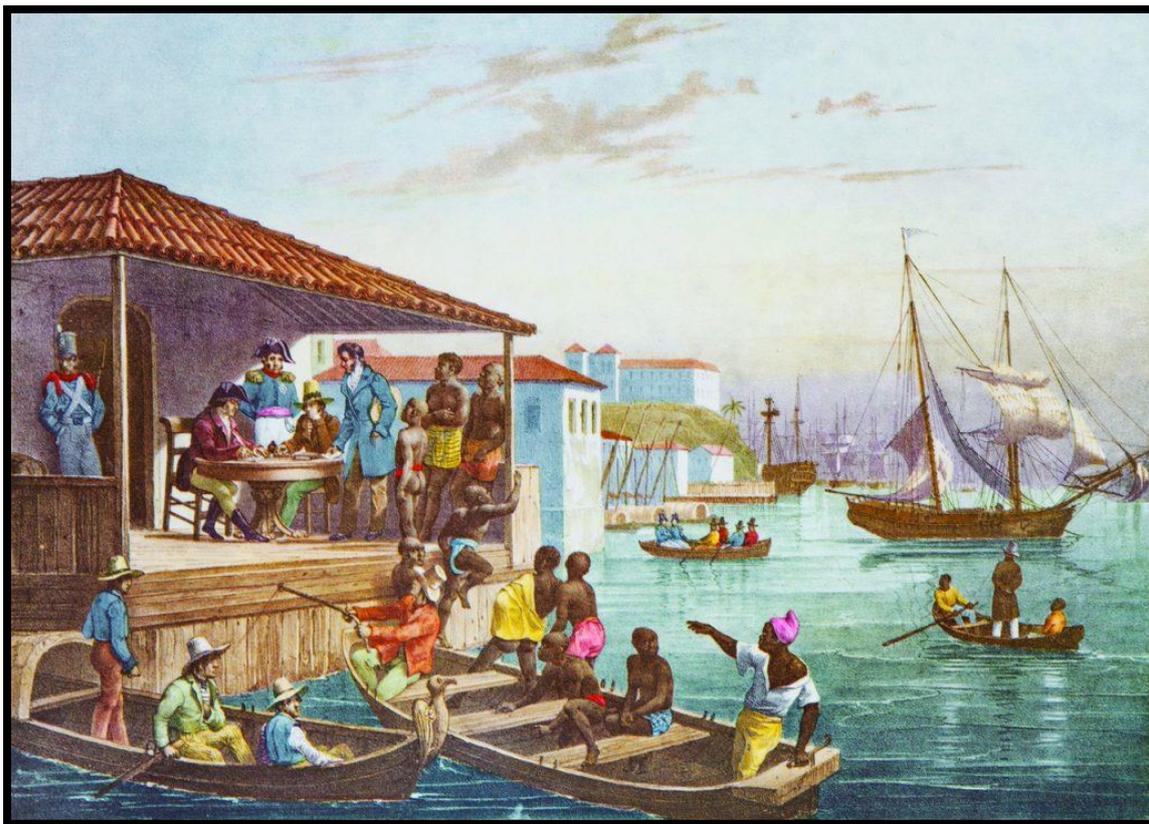


Fonte:

http://www.inepac.rj.gov.br/application/assets/arquivos/pdfs/Cais_do_Valongo_UNESCO_1499804347.97.pdf – acesso 01/09/2021

A região portuária era formada por quatro espaços importantes: o Cais do Valongo; o Cemitério dos pretos novos, atual rua Pedro Ernesto; o Lazareto, fundado em 1810, hospital para os cativos africanos que chegavam com enfermidades; e a Rua do Valongo, atual rua Camerino, onde ficava localizado o mercado para venda de escravizados. A moçambicana indica: No outro lado da rua, no número 23, havia um enorme armazém para leilões, onde cabiam trezentos, quatrocentos pretos” (CRUZ, 2018, p. 14). O Valongo é considerado um dos mais importantes entrepostos negreiros durante a intensa comercialização de africanos escravizados no Brasil (1774-1831), pois cerca de um milhão de cativos aportaram, e a maioria era remetida para as minas de ouro ou as fazendas de café no Vale da Paraíba.

Figura 4 - Desembarque



Johann Moritz Rugendas (1835) - Fonte: <http://www.pordentrodaafrica.com/cultura/sao-paulo-recebe-exposicao-rugendas-um-cronista-viajante> - acesso 31/08/2021

Mesmo com as dificuldades de deslocamento, o Valongo passou a ser parte de uma logística que mantinha vivo o comércio escravagista de africanos. Com a descoberta de ouro, a mineração acaba por contribuir com o desenvolvimento urbano do Rio de Janeiro. Abriu-se caminhos que facilitavam o escoamento de mercadorias humanas e materiais, aproximando e movimentando o intercâmbio entre Minas Gerais e a Metrópole.

Inicialmente Minas foi servida tanto pelo porto de Salvador quanto pelo Rio de Janeiro, e contribuiu para que ambos despontassem como os maiores receptores de escravizados africanos no mundo atlântico dos Setecentos. Até cerca de 1730, Salvador foi a praça que mais forneceu braços africanos para a região de mineração. [...] Quanto ao Rio, a sua praça mercantil conheceu um crescimento enorme em resposta às demandas do mercado mineiro; em função da maior proximidade aos centros mineradores, seus negócios negreiros acabariam ultrapassando os de Salvador a partir da década de 1730. (LIBBY, 2018, p.314).

Os navios metropolitanos passaram a ser vistos frequentemente no porto da cidade e tinha-se, então, a necessidade de melhores condições de funcionamento do porto. A

atividade mineradora serviu também para a expansão física e demográfica da cidade. Honorato mostra que “quanto à população, em 1713, era de 12 mil habitantes, passando a cerca de 30 mil em 1760” (HONORATO, 2019, p. 48). Em 1763, o Rio de Janeiro tornou-se a capital da colônia e mais à frente seria a sede do vice-reinado. Essas novas atribuições vão suprir as consequências da decadência da atividade mineradora ainda no século XVIII. Esse vigor dado pela atividade mineradora movimentou a expansão das atividades portuárias, o que vai desembocar em um aumento de ocupação e povoamento da região do Valongo. Honorato continua:

Segundo Noronha Santos, muito antes de 1800 iniciou-se um notável crescimento e edificação de prédios no litoral entre a prainha e a Saúde. Ali se instalaram depósitos e armazéns de produtos agrícolas e industriais importados; também na mesma época para lá foram armadores e traficantes de escravos, pescadores e embarcações. As atividades portuárias e comerciais nessa área estão relacionadas também ao aumento do tráfico de mercadorias – sobretudo açúcar – que dependia da navegação no interior da Baía de Guanabara, realizada por escravos, responsáveis também pelo transporte marítimo de passageiros. (HONORATO, 2019, p. 49).

Ainda havia as dificuldades para o transporte terrestre. Dessa forma, a locomoção marítima era estimulada, sendo sustentada por mão de obra escrava. Para se desembarcar dos navios, por exemplo, eram necessários pequenos barcos para auxiliar a chegada dos africanos.

Transferir o mercado de escravizados para a região do Valongo contribuiu para a dinamização das atividades comerciais e portuárias no Rio. Além disso, houve a especialização de um espaço com uma atividade de interesse colonial. Com um “golpe” certeiro, as atividades comerciais escravagistas ficariam confinadas em apenas um lugar e tiraria da visão da elite algo que os incomodava, além de manter seus ganhos crescentes. E dessa forma, a partir da década de 1770, o Valongo tornou-se o centro do comércio dos pretos novos, aqueles recém-chegados dos portos africanos.

Vale salientar que o mercado carioca de escravizados não tinha uma grande estrutura, mas era formado por várias casas, onde o comércio se desenvolveu ao redor com alimentos e materiais que mantinham aquele espaço ativo, além de ter ali as casas que serviam como “vitrines” de almas humanas. Apesar de terem olhares eurocêntricos, são os diversos viajantes europeus que vão descrever o Valongo, deixando relatos que nos permitem reconstituir esse espaço. Deste modo, Honorato destaca alguns pontos importantes do cotidiano do mercado de escravizados: “Logo que esses escravos chegam ao Rio de Janeiro, são aquartelados em casas alugadas para tal fim na Rua do Valongo,

junto do mar. Veem-se ali crianças, desde os seis anos de idade, e adultos de ambos os sexos, de todas as idades [...] (HONORATO, 2019, p. 105-106). Esse relato nos confirma a presença de crianças entre as “peças” importadas e como a faixa etária dos africanos variava, além dos escassos e precários cuidados. Além disso, o nome da protagonista da obra de Cruz se chama Muana e não ocorre despretensiosamente.

Mwana quer dizer criança no idioma *Xona*, falado em Moçambique, Zimbábue e Zâmbia. O *Xona* (grafado algumas vezes como *Xhona*) pertence ao tronco linguístico bantu – origem de diversas línguas africanas que existem ao sul da linha do Equador no continente e que, pela história da travessia atlântica de cativos, marcaram fortemente o Português falado no Brasil. Nosso vínculo com o termo *mwana* situa-se, mais além do parentesco dos termos bantu no vocabulário que usamos, na presença desse universo cultural de matriz africana nos formando como sociedade. (LIMA, 2017 (B)).

A escritora já se interessava diretamente pelo crescente número de crianças cativas vindas da África nos tumbeiros para o Valongo. Em *O Crime do Cais do Valongo*, Nuno, um dos narradores, afirma: “Olhei para o antigo píer e os vi. [...] Milhares de homens, mulheres e crianças. Muitas crianças! Nosso delito a ser purgado é contra os miúdos, contra a infância” (CRUZ, 2018, p.194). O importante historiador Manolo Florentino já apontava esse quesito na obra *Em costas negras*, bem como os próprios cronistas e viajantes como apontado mais acima. Nas pesquisas feitas no Instituto dos Pretos Novos (IPN) também foram encontradas ossadas de crianças em meio a incontáveis restos mortais dos pretos novos.

Após a planificação da estrutura do Cais do Valongo, destaco a importância de tratarmos da formulação comercial do cais e de tudo que era comercializado ali, já que sua estrutura fazia parte da logística do comércio escravagista do Brasil. Muana confirma: “[...] mesmo observando de longe, eu conseguia identificar cada um destes barcos, e não apenas eles, mas o que ia dentro: rapé francês, marfim, azeite doce, atum de fino trato, fazendas, temperos e também suas gigantescas levas de escuras figuras iguais a mim” (CRUZ, 2018, p. 16). Como já explanado anteriormente, o crescimento do comércio de escravizados no porto carioca se dá por causa da mineração em Minas Gerais e ainda, na segunda metade do século XVIII, pela agricultura mineira voltada para o mercado interno, o que provoca um maior deslocamento de mão de obra escrava e de outros insumos. De acordo com Florentino, “Minas Gerais [...] aparecia como polo de absorção de 40% a 60% dos escravizados que saíam do Rio de Janeiro” (FLORENTINO, 2014, p.36).

Ainda na segunda metade do século XVIII, a partir de 1763, o Rio se torna o maior centro de comércio do Brasil por ter se tornado capital da colônia e, logo após, sede do vice-reinado, o que contribuiu para a elevação demográfica da região, principalmente pelo crescente tráfico escravagista. Apesar das dificuldades em se saber exatamente o número de africanos desembarcados no porto do Rio de Janeiro, Florentino destaca:

Designado pelas fontes coevas por “praça mercantil do Rio de Janeiro”, o centro mercantil formado pela capital e por sua periferia imediata constituía-se em outro grande polo de demanda por negros. Entre **1760 e 1780** (grifo nosso), sua população cresceu 29%; índice ainda maior ocorreu entre **1799 e 1821** (grifo nosso), quando chegou a 160%. Observando a província como um todo, nota-se que sua população passou de 169 mil habitantes em 1789 para 591 mil em 1830, um crescimento de 250%. Por certo o próprio tráfico contribuiu para esse aumento. Assim, não é impossível que em 1830 os escravos representassem mais de 40% da população provincial e que superassem os homens e mulheres livres na Corte [...]. (FLORENTINO, 2014, p.38).

Africanos de diversas localidades aportavam no cais de pedra, tal como Costa da Mina, de portos próximos ao rio Congo, Angola, Benguela e Moçambique. No século XIX, a tendência foi seguida e o impacto do tráfico na região foi ainda maior. Em 1808, a Corte Portuguesa foi transferida para o Rio de Janeiro, e com isso houveram mudanças políticas, administrativas e sociais na cidade, o que demandou uma maior quantidade de mão de obra africana. Honorato acrescenta que “[...] entre 1808 e 1856, o Rio de Janeiro recebeu 1.047.000 africanos, sendo a maioria esmagadora de Angola. Número significativo veio também da África oriental, especialmente Moçambique” (HONORATO, 2019, p. 85). Mesmo após a finalização legal do tráfico de africanos no Brasil, devido à pressão inglesa, nunca se importou tantos homens, mulheres e crianças africanos na tentativa de manter o comércio de escravizados em dia. Manolo Florentino mostra:

Depois de receber de 100 a 1.200 escravos por ano entre 1831 e 1834, o Brasil conheceu desembarques anuais de mais de 40 mil africanos de 1838 e 1839, cifra que oscilou de 14 mil para 23 mil anuais durante a primeira metade da década de 1840. Chegou-se a uma média anual de quase 50 mil africanos desembarcados entre 1846 e 1850. Pautados nesses números, poder-se-ia considerar o fim do tráfico em 1830 como mero engodo. Tratar-se-ia, enfim de uma “lei para inglês ver”. (FLORENTINO, 2014, p. 42).

Nesse intento, os comerciantes escravistas passaram a comprar africanos desenfreadamente para ter seu estoque garantido. Muana declara:

Nunca, nunca se comerciou tanto preto quanto agora. A cidade cresceu, expandiu-se, o píer do cais do Valongo foi construído e finalmente desativado, mas seguimos entrando por todos os poros desta cidade. Sim, o país de Mr. Toole proibiu este tráfico, mas eu estava certa. Isso não importaria nada para este lugar. Eu desci aqui, eu pisei na areia desta praia e depois vi os meus pisarem as pedras deste cais. E ainda vejo a massa esquelética que chega em ondas sucessivas. A cada um que chega penso nos tantos que ficaram no caminho. (CRUZ, 2018, p.190).

O Tratado de 23 de novembro de 1826 foi assinado e tinha como prerrogativa que, após a assinatura dos ingleses, o que só ocorreu em 1827, após três anos, o tráfico seria considerado ilegal pelo governo brasileiro e pelo inglês. Diante dos números, e como afirmado pela protagonista, percebemos que ocorreu exatamente o contrário, pois o tráfico se tornou um negócio ainda mais lucrativo.

Para o comércio de almas, a criação de um outro espaço próprio para a venda dos pretos novos foi um vetor para o desenvolvimento da região que por seu distanciamento era pouco explorada. Criou-se, ao redor, atividades econômicas que serviram para expandir as atribuições portuárias. O que fica perceptível é a presença, em um mesmo espaço, de ações que buscavam a proximidade do Rio de Janeiro à Europa, mas sempre pautado no trabalho escravo. O fato de retirar, do seio da cidade, a presença dos pretos novos não faz com que desapareçam, ao contrário, a população negra continuou em crescimento, chegando a ser em maior número do que a população de brancos. Segundo Tania Lima:

O Valongo exala opressão, racismo, intolerância, desigualdade e marginalidade no limite. Ele evoca um passado pesado e opressor, cujas consequências se fazem sentir até hoje e serão sentidas ainda por muito tempo no Brasil. Por isso mesmo, impregnado do sentido de lugar, ele por certo estimula a reflexão e inspira consciência social, o que favorece sua transformação em espaço de engajamento e diálogo cívicos, (...). Em nosso ponto de vista, sua força e poder simbólico podem ser colocados a serviço das causas da militância negra contra a desigualdade social, política, econômica, assim como do ativismo político que luta pelos direitos humanos mais fundamentais e pelo respeito à diversidade étnica. Ao trazê-lo de volta, foi nosso propósito devolver aos escravizados do Valongo – ignorados ou esquecidos pelas narrativas dominantes e que ficaram à sombra por dois séculos – o direito de serem lembrados. É preciso lembrar, lembrar sempre e em qualquer circunstância.

[...]

E, nessa circunstância, a materialidade desses erros trazida à tona pela arqueologia no Cais do Valongo constitui um alerta constante e uma denúncia permanente, de tal forma que o confronto direto com a violência ali praticada estimula no presente um sentido de justiça social (...). Ele é um símbolo de um passado que jamais poderá se repetir na trajetória da humanidade e sua exposição ao público, como um local destinado à reflexão e à lembrança, pode contribuir para inspirar a tolerância e o respeito às diferenças. (LIMA, 2013, p.188-189 apud IPHAN, 2016, p.26-27).

O ressurgimento do Cais do Valongo representa a importância de preservar a ancestralidade daqueles que foram arrancados de seus países de origem para serem massacrados de diversas formas, inclusive culturalmente. Posteriormente esses viriam a formar grande parte da população brasileira. As pedras soterradas só mostram como a dominação racial e a desigualdade social foram formadas e ainda permanecem no dia a dia da população afrodescendente, seja pelas dificuldades sociais ou pela morte de tantos homens negros. Muana continua: “Eu via apenas aquele píer de pedras “pés de moleque” onde tantas vezes testemunhei a chegada dos milhares que vinham de muito longe e ali desciam, desfilando excrementos, feridas e solidão debaixo de nosso inclemente astro rei” (CRUZ, 2018, p. 195). Ali nossos ancestrais pisaram, trazendo suas histórias, objetos, crenças, músicas, costumes que contribuíram para a formação das diversas culturas brasileiras. A redescoberta do cais tira do silêncio e da invisibilidade as vozes desses sujeitos, em busca de superarmos as adversidades trazidas pelo racismo.

FIGURA 5 – CAIS DO VALONGO (dias atuais)



Fonte: <http://www.rio.rj.gov.br/web/muhcab/cais-do-valongo-e-pequena-africa> – ACESSO 01/09/2021

3.2 Morte e vida para os bantu

O Crime do Cais do Valongo nos traz discussões importantes acerca do tráfico escravagista transatlântico, e detalhes valiosos da obra não podem estar ausentes. Dentre os diversos povos que foram exportados estão os bantu. Nessa discussão, destacamos esse grupo por ter feito parte ainda no século XIX da maior parte dos escravizados aportados

no Cais do Valongo, no Rio de Janeiro. Além disso, Muana, personagem principal, é bantu e de origem moçambicana. Atesto ainda a necessidade de tratarmos desse período do comércio de almas, já que se tem uma maior gama de construções acerca da África centro-ocidental, mais particularmente Angola. No entanto, os africanos orientais também fazem parte desses milhares que aportaram no Brasil e constituem importantes grupos culturais. O diferencial quanto ao comércio escravagista da parte oriental é que ele tem um maior desenvolvimento no século XIX, quando o lado ocidental africano já sofria a fiscalização da Inglaterra pressionando pela finalização da comercialização de africanos, havendo redução nos números. Antes de tratarmos diretamente sobre a participação de Moçambique no tráfico, é interessante salientarmos a importância e participação dos bantu culturalmente.

Inicialmente, o termo bantu é utilizado para determinar “o grande conjunto de povos agrupados por afinidades linguísticas e culturais, localizados nos atuais territórios da África Central, Centro-Occidental, Austral e parte da África Oriental” (LOPES, 2021, p.97). Indo além das proximidades linguísticas, buscamos a pluralidade desses povos. O termo bantu, inclusive, não pode ser restrito a apenas um grupo, pois além de serem vários, têm também tradições heterogêneas, mas que comungam algumas narrativas comuns. Os proto-bantu, como são chamados seus ancestrais, tinham subsistência agrícola e viviam há 5500 anos nos limites entre Nigéria e Camarões. No entanto, essa proximidade será interrompida pelas diversas migrações que vão enriquecer o desenvolvimento da história bantu. Em *África Bantu* (2019), quanto às migrações, a obra elenca pelo menos cinco fases que vão de 3500 a.C. a 1800 d. C. Dentre essas fases há pontos de encontro. As pesquisadoras destacam:

Além disso, é preciso considerar que essas terras, novas para os Bantu, já eram habitadas e utilizadas por povos com outras origens linguísticas, tradições culturais e economias. Evidências linguísticas, arqueológicas e orais revelam que esses encontros eram momentos de intercâmbio cultural que incluíam o compartilhamento, o empréstimo e até mesmo a imposição de ideias, práticas e linguagem. Nesses processos, em graus variados, povos Bantu e não-Bantu incorporaram uns aos outros às suas respectivas comunidades e redes de parentesco. (FOURSHEY; GONZALES; SAIDI, 2019, p.38)

Yeda Pessoa de Castro também contribui nos estudos etnolinguísticos dos povos bantu. A grande presença desses indivíduos mostra como o tráfico funcionava em terras africanas e de onde a maioria dos escravizados eram retirados. Segundo Castro:

As evidências linguísticas, alargadas pela informação histórica existente quanto à direção do tráfico nos dois lados do Atlântico, revelaram a predominância do elemento bantu em todos os ciclos de desenvolvimento econômico do território colonial brasileiro, em razão da densidade demográfica e amplitude geográfica alcançada pela sua distribuição humana ao longo de três séculos consecutivos. Dentre eles, os bacongos, falantes de quicongo, do Congo-Brazzaville, Congo-Kinshasa e norte de Angola, numa área geográfica correspondente ao antigo reino do Congo, os ambundos, falantes de Quimbundo, na região central de Angola e Luanda, nos limites do antigo reino de Ndongo, os ovimbundos falantes de umbundo, corrente na região do antigo reino de Benguela no sudoeste de Angola. (CASTRO, 2012, p.51).

As práticas culturais dos bantu são resultado também desses compartilhamentos formados durante as migrações desses povos e os encontros com outros, mesmo daqueles não falantes da mesma língua. Saliento que esses encontros nem sempre foram pacíficos, por adentrarem em territórios que já eram partilhados por outros povos.

Foi provavelmente durante a quinta fase bantu de migrações (500 d.C. – 1800 d.C) que parte desses povos chegaram ao Índico. As pesquisadoras demonstram:

Aproximadamente entre 800 e 1200 d.C., em função das oportunidades de comércio no Oceano Índico, dois grupos descendentes dos Mashariki Bantu criaram sociedades centralizadas e urbanas. Os primeiros foram os falantes de Sabaki. Um grupo Sabaki que se estabeleceu no litoral do Oceano Índico, os Swahili, criou pelo menos setenta e cinco cidades-estados ao longo da costa. Eles construíram um sistema de comércio de longa distância, de um lado a outro dos recifes de corais da África Oriental e através do Oceano Índico. (FOURSHEY; GONZALES; SAIDI, 2019, p.63).

O que diferencia essa fase das outras é a opção por áreas próximas do oceano e a incorporação de novos hábitos advindos de outros povos, além de “povoamento de áreas preteridas pelas gerações anteriores, a urbanização, [...], e uma espécie de hibridismo cultural não encontrado em outras épocas” (FOURSHEY; GONZALES; SAIDI, 2019, p.61-62). Vimos que as interações já faziam parte da realidade bantu há séculos, e nessa última fase migratória, houve uma provável intensificação.

A colonização em Moçambique e a exploração de seus povos também se dão a partir de associações com alguns dirigentes locais. Em nosso percurso, nesse momento, é a presença bantu que vai nos interessar, bem como a passagem desses africanos para a colônia brasileira. Zamparoni afirma que:

A presença portuguesa na costa oriental da África, na região que viria a constituir Moçambique, relacionou-se à expansão para o Oriente em busca de especiarias no século XVI, e assentou-se no sistema de feitorias e portos para abastecimento desta nova rota. A região, notadamente acima do Zambeze,

mantinha desde há séculos relações comerciais e culturais com o Índico, sendo comum a presença de populações islamizadas pelo contato com comerciantes levantinos. Os portugueses integraram-se como um dos elementos neste espaço, não sem oposição do capital mercantil representado pelos comerciantes árabes e swahílis anteriormente instalados e que contavam com a retaguarda dos capitais mais sólidos de origem indiana sediados em Zanzibar. (ZAMPARONI, 2012, p.25).

Portugal estava presente em Moçambique, mas possuía fortes concorrentes, como os árabes e franceses. É interessante atentarmos também para a existência de árabes na ilha. Eles já estavam presentes no norte da África e na África Oriental há séculos antes do surgimento do Islã, já que mantinham relações comerciais para o abastecimento da Índia. Segundo Lopes, a partir de 622, os árabes adentram o continente com objetivos mais comerciais do que religiosos e utilizam de duas rotas “uma pela costa oriental, da Somália até Moçambique; e outra por terra, do Egito até Magrebe, e chegando até as bordas da floresta equatorial” (LOPES, 2021, p. 23). Apesar disso, no século XIX, com o aumento de necessidade de mão de obra para as ilhas produtoras de açúcar no Índico, os árabes e africanos islamizados andavam em caravanas no interior do continente em busca de “mercadorias”, principalmente em acordo com alguns grupos, o que foi fundamental para o crescimento dessa atividade na Costa Oriental. Em *O Crime do Cais do Valongo*, as caravanas de árabes passam em busca de pessoas para abastecer o mercado de escravizados:

O mascate Faruk queria que nosso povoado servisse de ponto de apoio para caravanas de vendedores de gente que passassem por ali, dando suporte aos condutores com comida, água e hospedagem por um dia ou dois. Em troca, receberíamos uma cota de aguardente, borracha, sal, fumo, cobre, armamentos e outros produtos. Meu pai não estava de acordo. E sabia que sua posição contrária era uma sentença de perseguição e morte. (CRUZ, 2018, p.84).

Mutandi não concordava com a rendição da aldeia em troca de alguns objetos, até porque ele não confiava nem nos árabes, nem nos portugueses. Por vingança, Faruk faz com que o pai de Muana seja acusado de traição a seu grupo pelo sumiço de um osso do dedo mínimo do chefe; como firmado pela tradição, ele deveria ser morto. Dessa maneira, foge com sua família em busca de proteção. Durante a fuga, o pai acaba se convertendo ao Islamismo, o que faz sua família, por extensão, também aceitar a conversão. A mãe da protagonista não adota a conversão e tem dificuldades em aceitar seus ensinamentos. Muana descreve: “Nurdin dizia que sua crença significava paz e submissão. Muana descreve: “Um dia meu pai disse “*Ash-Hadu na la ilaha il-la Allah, wa ash-hadu na-na*

Muhammadan rassu-lu Allah” (Não há outro deus senão Allah, e Muhammad é o mensageiro de Deus). E estava completa a sua conversão... e a nossa” (CRUZ, 2018, p.89). A pretensa conversão do pai era também uma forma de proteção que deveria ser levada a sério. No entanto, deixar a sua fé e crenças abruptamente acabava sendo uma forma dolorosa de resistência. A protagonista descreve:

A família de Kareema ia ensinando a minha mãe os hábitos e passamos a frequentar a mesquita local com assiduidade. Minha mãe pouco falava, mas eu sentia que ela não estava dentro daquilo. Eu notei que uma tristeza muito grande morava dentro dela. Ela não passou a acreditar como meu pai. Ele parecia sinceramente convertido. No entanto, ela sabia que estávamos em perigo se resolvesse contestar. Se calou, mas não deixou de cultivar suas crenças secretamente. Ela fazia isso ou morreria de desgosto. Uma mulher do meu povoado jamais poderia deixar seus antepassados de lado. Eles eram parte dela mesma. (CRUZ, 2018, p. 101).

Para os bantu, qualquer descuido com seus ancestrais acarretaria infortúnio para a comunidade, não se tratava apenas de problemas particulares. Lopes sinaliza que o africano “[...] em geral, só adotou do Islã as práticas mais exteriores, simplificando os rituais, adaptando-os à sua realidade e a seu modo de ser” (LOPES, 2021, p. 56). Já os governantes acabavam se aproveitando da situação e fazendo negócios lucrativos. Assim, o islã negro, quanto a sua religiosidade, utilizava de elementos da religião tradicional africana juntamente com os requisitos islâmicos (LOPES, 2021, p. 59).

O fato de o comércio atlântico moçambicano ter iniciado mais cedo, a expressiva pressão da Inglaterra, em 1808, para a finalização do tráfico na África Central, principalmente em Angola, pode ter feito os portugueses olharem com mais atenção para esse território, pois o baixo preço de africanos escravizados em Moçambique e a transferência da Família Real Portuguesa para o Rio de Janeiro contribuíram para esse impulso do tráfico. Já que o tráfico central não estava mais rendendo como deveria, os portugueses buscam Moçambique como fornecedora de mão-de-obra, além de levar a uma “corrida” em busca de mais cativos, no intento de evitar ficar sem a principal fonte de renda. De acordo com Muana:

Meu pai sabia que ao Macuas-Lómuês estavam espremidos e acuados. [...] Caravanas e mais caravanas de homens *akuya* (brancos), e também vários macuas do litoral entravam cada vez mais fundo no território atrás de gente, que também era um tesouro tão ou mais valioso quanto os enormes dentes dos elefantes, o cobre ou o ouro. E nós, os agricultores do interior, os filhos das montanhas, éramos as presas mais apetitosas e lucrativas. Roubavam nossa gente, nossa força, nosso sangue... Eram morcegos sugadores. (CRUZ, 2018, pp. 50-51).

Chamo a atenção para o pouco interesse de Portugal em explorar Moçambique anteriormente devido à distância e à ocorrência de grande número de mortes durante o traslado de navios negreiros vindos do Índico. A rota Angola – Brasil era muito mais interessante para os olhares comerciais dos europeus. Florentino destaca:

A África Oriental se consolidou como grande fonte abastecedora do porto do Rio depois de 1811. Até então, somente a Ilha de Moçambique exportava cativos, sendo ínfima sua participação entre 1795 e 1811 (apenas 4% das entradas). Foi a abertura dos portos brasileiros que determinou o crescimento das exportações da área do Índico, as quais passaram a conhecer um ritmo de expansão muito superior ao das exportações dos portos da costa atlântica: de apenas quinze expedições a Moçambique entre 1795 e 1811, passou-se para 235 depois desse último ano, ou seja, um estupendo crescimento da ordem de 1.567%, contra 271% registrados para as exportações da África Ocidental. No bojo desse processo consolidou-se a posição da Ilha de Moçambique e dos portos do Sul, em especial o de Quilimane, o qual, junto com a primeira, exportou mais de 93% dos escravos provenientes do Índico para o Rio de Janeiro. (FLORENTINO, 2014, p.83).

Na contramão do tempo, Moçambique se destaca como principal porto de exportação de escravizados, juntamente com Quelimane, porto, inclusive, onde Muana e sua família foram embarcadas. A narradora confirma: “Caminhamos, caminhamos e caminhamos até que finalmente depois de mais quatro dias chegamos a Quelimane e até hoje não sei traduzir meu choque” (CRUZ, 2018, p.89). Os tempos caldosos do comércio com a África Ocidental, mais precisamente Congo e Angola, despencam, a ponto de não ter condições de concorrer em números com Moçambique no século XIX imediatamente. Não obstante, o controle de Portugal sobre a ilha era considerado fraco, pois, ainda em 1820, eles estavam relegados à costa e não tinham a permissão de entrar em determinados territórios, como os dos *Yaôs* e *Macuas* (ALPERS, 1975 apud HALL, 2017, p.269). Quanto ao comércio escravagista, Muana continua: “[...] Comerciantes brasileiros fizeram uma sociedade e montaram negócios em Moçambique. A esta empresa deu-se o nome de Casa do Rio de Janeiro. Compravam e vendiam de tudo, mas o principal comércio éramos nós, as gentes que faziam de escravizados” (CRUZ, 2018, p. 126). Com a redução do comércio escravocrata centro-ocidental e a fiscalização da Inglaterra, traficantes brasileiros buscam Moçambique como escape para a legislação inglesa.

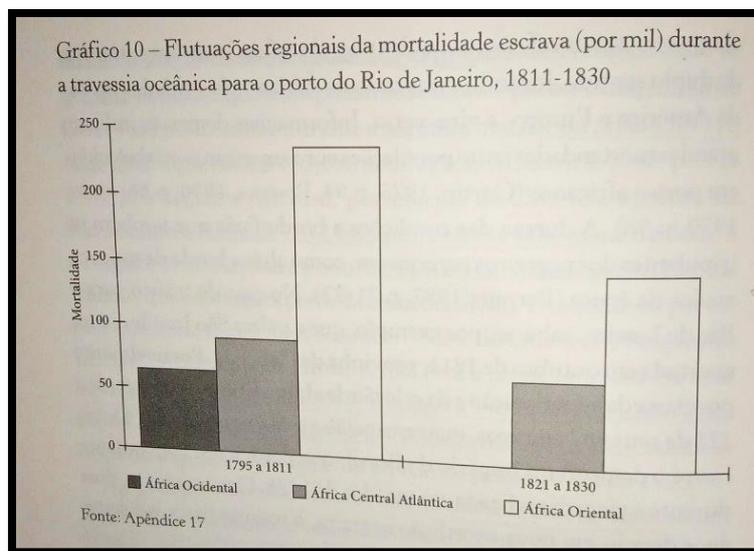
Mesmo com a preocupação dos traficantes com a distância do tráfico Índico, no século XIX, há o aumento do comércio, mas a mortalidade da viagem nos tumbeiros não é reduzida, o que imputava prejuízos aos donos da “carga”. Segundo Florentino, há a “tendência ao aumento da mortandade de acordo com o crescimento da distância entre o

porto carioca e a região africana de embarque” (FLORENTINO, 2014, p. 154). O autor destaca:

Em todos os períodos perdiam-se quase três vezes mais escravos entre os cativos embarcados no Índico do que na área congo-angolana, fato perfeitamente explicável pela duração da travessia: enquanto os negreiros provenientes desta última região levavam de 33 a 40 dias no mar até o Rio de Janeiro, os daquela podiam navegar até durante 76 dias. (FLORENTINO, 2014, p. 154).

Vejam os gráficos abaixo:

Figura 6 – Gráfico



FLORENTINO (2014, p.154)

Observamos uma crescente redução nos números referentes à mortalidade de africanos tanto na área congo-angolana como na moçambicana. Na África oriental, o porto da Ilha de Moçambique é o principal responsável por esse feito. Florentino ainda salienta que isso ocorre provavelmente pelas modificações nas navegações, evitando-se passar tantos dias em tráfego e uma maior quantidade de mortes. Muana aponta: “Muita gente que vem de Angola e da minha terra padece com o maculo. Outra coisa comum é a “bexiga” [...] (CRUZ, 2018, p. 125). É importante não pensarmos as mortes de escravizados apenas enquanto estavam no navio. As mortes aconteciam também ao finalizar a viagem, quando aportavam no Valongo, por exemplo. Anteriormente, já chamei a atenção quanto à existência do Lazareto, um “hospital” voltado para aqueles africanos que chegavam em péssimas condições de saúde. Assim, a morte segue o rastro dessas pessoas.

Aqueles recém-chegados e sobreviventes eram denominados “moçambiques”, uma denominação genérica que não mostrava a multiplicidade do povo bantu. Mais a seguir, iria se tornar um estereótipo para esses povos, permitindo aos europeus classificar os africanos segundo características físicas. Alpers contribui:

Eram, em sua maioria, conhecidos como “moçambiques”, termo que não revela absolutamente nada sobre suas etnias e identidades. Embora o Rio de Janeiro fosse, sem dúvida, o principal porto de desembarque no Brasil dos africanos orientais escravizados, os estudiosos não se detiveram muito em sua distribuição regional no país. Os únicos dados quantitativos significativos que existem são de Pernambuco, pelos quais se vê que os “moçambiques” passaram do pico de baixa de 1% de todos os escravos pernambucanos na década de 1811-1820 para um pico de alta de 3,2% em 1851-1860, e de Minas Gerais, onde os “moçambiques” constituíam 2,5% de todos os escravos de origem conhecida entre 1715 e 1888. No entanto, há indicações históricas, etnográficas e linguísticas que sugerem que os “moçambiques” estavam mais espalhados no Brasil do que apontam tais dados, e também que representam uma “nação” mais complexa do que apresentam à primeira vista. (ALPERS, 2018, p. 86).

A partir dessa denominação, inclusive, foram forçados a conviverem com essa divisão, e eram os colonizadores que os enquadravam nessas regras. A intenção dos europeus era dividir e criar fronteiras entre os diversos povos aqui presentes. Sabemos que nem sempre esse plano deu certo, já que os “moçambiques” se juntavam a outros grupos. Uma outra possibilidade de classificação era a partir do porto de origem. Então, havia aqueles chamados de “quilimanes” ou “inhabanes”, como importantes portos moçambicanos. Em *O Crime do Cais do Valongo*, a narradora-personagem, Muana aponta:

Chamo-me Muana Lómuè, sou filha de Mutandi e Atinfa. Aqui em São Sebastião do Rio de Janeiro deram-me outro nome, mas toda a gente me conhece apenas por Muana. Nasci numa aldeia bem próxima a um enorme e lindo maciço de pedra. É o segundo mais alto de toda Moçambique. [...] Não quero ser apenas “Moçambique” como usam para chamar os que chegam de minha terra. Sou Lómuè. Este nome – Lómuè – eu o adotei porque fala de onde vim e do que sou: uma Macua-Lómuè. Existem vários macuas. Somos como os galhos da mesma imensa árvore, e nossas línguas apresentam algumas diferenças, mas são todas bastante próximas. (CRUZ, 2018, p.43).

As origens africanas mais identificadas por pesquisadores são os *Macuas*, maior grupo étnico presente no norte de Moçambique; os *Mucenas*, presentes no vale do rio Zambeze; e os *Yaos*, que viviam na África centro-oriental e abasteciam os portos entre a ilha de Moçambique e *Kilwa*. Essas identidades foram extremamente importantes para que esses povos mantivessem a ligação com sua terra natal antes que passassem por

qualquer outra tentativa de desconstrução cultural. Muana aponta sua origem como uma forma de fortalecer seu pertencimento e identidade em uma situação totalmente adversa e cruel, como em: “Eu sou uma filha da montanha. [...] para não me perder de quem eu era, repetia por horas de olhos cerrados: “*Miyo kokhuma o Namuli*” (fui gerada no monte Namuli)” (CRUZ, 2018, p.45).

O Rio de Janeiro foi o principal destino dos africanos orientais, mas como já citado, não foi o único. O tráfico interno levou muitos desses escravizados vindos de Moçambique para outras regiões do Brasil, no século XIX, como fazendas cafeeiras no interior do Rio de Janeiro e de São Paulo e nas minas de ouro e pedras preciosas em Minas Gerais, levando à saída desses da capital.

Em detrimento de sua história, é importante conhecer o modo de vida dessas pessoas. Passar da simplificação dada pelos portugueses ao nomeá-los apenas por características físicas ou pelo porto de onde veio é cruel e perverso por ser proposital. Conhecê-los é uma forma de respeitar as diversas culturas vindas de inúmeras regiões do continente africano, bem como reconhecer as contribuições sociais aqui deixadas e formadas também. Com os bantu, não é diferente. Apesar de o comércio de africanos orientais ter iniciado de maneira mais tímida, nos séculos seguintes viria a ter uma maior expressividade, mas não podemos pensar em povos passivos e que apenas viveram a escravidão em silêncio.

Diante disso, vamos refletir como as cosmopercepções africanas desses povos traduzem a sua relação com a vida e morte, no contexto bantu e não só, pois veremos que apesar de povos distintos, bantu e iorubás possuem conexões que os aproximam. Com isso, não queremos simplificar ou generalizar essas existências, ao contrário, nosso intuito é de pensar as diversas culturas africanas como uma busca coletiva que os relacionam, apesar de possuir suas particularidades. Além disso, apontamos a necessidade da retomada e valorização dos saberes tradicionais africanos, em busca de denunciar e evitar o epistemicídio dessas tecnologias. Lopes afirma que:

[...] o racismo herdado do colonialismo se manifesta explicitamente – e com mais furor – a partir das características físicas, mas não apenas aí. A discriminação também se estabelece a partir da inferiorização dos bens simbólicos daqueles a quem o colonialismo tenta submeter: crenças, danças, comidas, visões de mundo, formas de celebrar a vida, enterrar os mortos e educar as crianças. (LOPES, 2020, p.16).

Diante das tentativas epistemicidas, trazer para essa roda conhecimentos pautados em olhares africanos se traduz em apontar e salientar a estrutura de pensamentos que foram transplantados para o Brasil e Américas, além de serem ressignificadas pelas circularidades e encruzilhadas em diáspora.

Para nos referirmos às noções de morte e vida para os bantu é necessário retornarmos às tradições africanas e ao mesmo tempo especificá-las, as quais não foram esquecidas mesmo em condições adversas. Para os falantes do proto-Bantu, ancestrais desses povos, suas identidades e visões de mundo eram pautadas na experiência da linhagem e da vida em coletividade. Essa linhagem era concebida não apenas por aqueles ancestrais vivos, mas “aos vivos, mortos e ainda não nascidos” (FOURSHEY; GONZALES; SAIDI, 2019, p.89). Mesmo com as diversas mobilizações, a linhagem ainda era parte constituinte da transmissão de valores da vida em comunidade. Muana acentua:

[...] Deixe-me lhe contar algo sobre a morte, senhor advogado. Para nós ela não existe. Apenas vamos viver em outro lugar, junto aos ancestrais, mas para isso precisamos de sepultura digna ou continuaremos vagando aqui, onde não é mais nossa morada, assombrando os vivos e o mundo. Naquela altura, apenas com 13 estações das chuvas, eu já possuía dois ancestrais sem residência e errantes nesta Terra de dores. Isto me agulha a alma, me corrói o espírito até hoje. Eles me visitam com o grupo dos que não foram, me suplicam e não sei o que fazer para que encontrem a casa dos nossos mais velhos. (CRUZ, 2018, p. 138).

A linhagem para esses indivíduos era fundamental, pois incluía a família e a comunidade, tudo estava interligado. Dessas relações dependia o bom caminhar da vida, da morte e da coletividade. Nesse quesito, a ancestralidade está ligada à continuação dessa linhagem, mesmo em outro plano espiritual.

[...] a linhagem significa a interseção entre a família, o pertencimento e a prática espiritual. O pertencimento se refere à forma como os povos de língua Bantu identificavam e definiam as suas relações e as responsabilidades decorrentes, que os ligavam a redes de pessoas vivas e ancestrais. A heterarquia retrata a complexa mistura e interação de estruturas sociais e políticas que, ao longo do tempo e do espaço, moldaram os entendimentos e as práticas de poder nas e entre as comunidades de língua Bantu. (FOURSHEY; GONZALES; SAIDI, 2019, p.91).

A interligação entre família, organização, pertencimento e a espiritualidade bantu configura a forma como esses povos vivenciam a ancestralidade. Inclusive, o próprio universo, para eles, não era formado por partes isoladas e, sim, por esferas inter-

relacionadas e complementares, de modo que assim percebemos a complexidade de se entender a filosofia de uma realidade distante da visão ocidental. Um outro ponto quanto à linhagem é a organização bantu em matrilineagens. Em *África Bantu* vemos a importância do pertencimento: “Os antigos Bantu se organizavam em matrilineagens – eles seguiam a linha materna da família para definir a identidade e a herança. Nas matrilineagens, as relações familiares e de autoridade eram determinadas principalmente pela senioridade; desse modo, anciãs e anciãos tinham influência e autoridade” (FOURSHEY; GONZALES; SAIDI, 2019, p.92). Muana relata: “Para o meu povo todos nós descendemos de uma Grande mãe que habita as montanhas do Namuli. Uma Deusa! O nome dela – da Grande Mãe Macua – é *Nipele*. Um nome maravilhoso, pois quer dizer ‘o seio que alimenta, que dá a vida’... Outro nome para a Grande Mãe seria ‘*Errukhulu*’ (O ventre)” (CRUZ, 2018, p. 46). A religiosidade bantu também acompanhava a linha matrilinear, onde o ser humano descendia de uma mulher. Esse dado não nega a existência de uma divindade masculina: “Algumas outras aldeias macuas dão um nome masculino ao ser único, *Muluku*, mas eu amo especialmente a versão feminina e posso provar que ela existe” (CRUZ, 2018, p.46).

Essa é também uma marca da heterarquia, pois o poder em comunidades africanas não está restrito às mãos de um indivíduo. Pensando ainda em matrilineagem, esse poder pertence aos mais velhos. Vale salientar que esse sistema de organização não impossibilitou o poder do homem, não se trata disso. De acordo com Fourshey, “significa que a identidade e o acesso a recursos eram obtidos pela linhagem da mãe” (FOURSHEY; GONZALES; SAIDI, 2019, p.109). Lembramos as diversas expansões bantu e as locomoções e, nesse caso, mesmo onde os bantu constituíram a patrilinearidade, as matrilineagens estavam presentes.

Nos lugares onde os falantes Bantu historicamente construíram sociedades patrilineares, e mesmo onde elas persistem nos dias atuais, ainda assim é comum encontrar cosmologias, ideias e práticas matrilineares que foram mantidas e que se tornaram essenciais para o sucesso do modelo patrilinear. Essas ideias e práticas frequentemente diziam respeito ao acesso ao poder matrilinear dos espíritos ancestrais e territoriais, que continuavam sendo fontes de segurança potencial para as patrilineagens. As formas matrilineares e patrilineares de organização não eram, necessariamente, diametralmente opostas. Na maioria das vezes, quando uma forma de organização patrilinear predominava, os legados matrilineares ainda permeavam as relações de parentesco e eram vitais para o seu sucesso, evidentes na ampla manutenção dos princípios do pertencimento e da heterarquia.. (FOURSHEY; GONZALES; SAIDI, 2019, p.117).

Assim, elementos contrários convivem em um mesmo ambiente, mas sem dicotomias. O que há é a complementaridade dos papéis sociais. Mesmo onde houve uma reformulação do papel do homem, as mulheres mantiveram grande influência e a autoridade nas relações sociais. Muana questionava:

Nunca pude entender essa vida por aqui. Como pode uma família vir de um homem? Como saberão se aquele chefe é mesmo filho do que veio antes dele? Em nossa aldeia, a mãe é o centro da família. Todo mundo vê o filho saindo de dentro dela. Os reis e as dinastias descendem dela, da mãe! No meu povo, a mulher tinha total poder sobre seus filhos. Os homens só poderiam ter influência nos filhos de sua irmã. (CRUZ, 2018, p.48).

As matrilineagens eram formadas a partir das mães e avós e essas tinham a responsabilidade de cuidar dos alimentos, manter a linhagem e estavam diretamente ligadas aos cuidados com os ancestrais.

Para que essa movimentação cíclica e ancestral ocorresse, os bantu criam em uma força vital presente e necessária para que a vida no universo visível e invisível se realizasse de maneira positiva. A falta dela, inclusive, acarretaria morte, doenças, desgraças, aborrecimentos, pois “influenciavam a existência cotidiana dos descendentes vivos, incluindo a fertilidade e a fecundidade da comunidade” (FOURSHEY; GONZALES; SAIDI, 2019, p.94). Conforme as tradições africanas, tanto o ser humano quanto os não-humanos e os mortos são constituídos por energia vital e, essa é responsável por manter a força das linhagens e a ancestralidade vivas. Lopes considera o funcionamento dessa energia:

Todo ser humano constitui uma parte viva, ativa e passiva, na cadeia das Forças Vitais, ligado, acima, aos vínculos de sua linhagem ascendente, e, sustentando abaixo de si, a linhagem de sua descendência. Seguindo-se às forças humanas, vêm as forças animais, vegetais e minerais, também hierarquizadas segundo sua energia. Todos esses elementos não humanos da natureza são prolongamentos e meios de vida daqueles a que pertencem. Como todas as forças estão inter-relacionadas, exercendo interações que obedecem a leis determinadas, um ser humano pode diminuir outro em sua Força Vital. A resistência a esse tipo de ação só é obtida por meio do reforço da própria potência, recorrendo-se a outra influência vital. A Força Vital humana pode influenciar diretamente animais, vegetais ou minerais. (LOPES, 2020, p.28).

As filosofias africanas, pensando em outras formas de saberes, respeitam inclusive o poder da natureza como algo complementar ao ser humano e vice-versa. Não se trata

de melhor ou pior, um necessita do outro para manter sua força vital em coletividade. Pensar coletivamente, para os africanos, dá sentido à vida, leva a tradição à frente e possibilita a continuação de nossos antepassados além de regar a esperança de nossos descendentes contar as nossas histórias.

Mesmo na morte, os antepassados possuem sua importância. Segundo Bunseki Fu-Kiau, cientista congolês: “No mundo bantu [...] a morte de um ser humano é entendida como a chegada e o pouso de um sol vivo no *ku mpemba*, o mundo espiritual dos ancestrais, a comunidade dos mortos” (LOPES, 2020, p.35). Semelhantemente, o nascer também é também a chegada de um sol vivo ao *ku nseke*, o mundo físico dos vivos. Os bantu não reverenciam a morte e, sim, a energia deixada por aquele que se foi e a reconexão da Força Vital no mundo espiritual. O morto permanece um ser social com papel assegurado nas sociedades africanas. É ele quem guia os ainda vivos em direção ao futuro mantendo a energia vital coletiva ativa e o bem-estar dessa comunidade.

Dessa maneira, os bantu constituem grupos linguísticos-culturais importantes para a formação do Brasil. Apesar de no século XIX ter sido o período de maior rotatividade desse grupo pelo comércio escravista brasileiro, não dá para negar a importância desses povos. Diante do quantitativo, o mínimo que se pode fazer para evitar a continuação do apagamento desses indivíduos é conhecer a história além da contada oficialmente. Levar humanidade a povos tão desumanizados pelos europeus revela a necessidade de reconstituir os passos desses ainda em África.

3.3 A morte de escravizados na colônia

Vários portos africanos forneciam escravizados para o comércio no Valongo e cada um deles tinha características próprias. Um dos principais era o porto de Luanda, em Angola, responsável por mais da metade do comércio na África Ocidental. No entanto, outros portos como os de Moçambique, no século XIX, com a crescente demanda por mão de obra, a pressão inglesa para exaurir o tráfico, fez com que os portugueses fossem buscar presas cada vez mais distantes, como na África Oriental e mais precisamente, em Moçambique, no seu interior. A presença portuguesa na Costa do Índico não iria suprir suas necessidades, já que o comércio com Angola já não representava numericamente sua importância como nos séculos XVII e XVIII. A partir dessas conexões, é perceptível que as regiões bantu são as que mais sofrem baixas populacionais com os diversos avanços do tráfico. Slenes é assertivo quando afirma que no século XIX “a escravidão no centro-

sul era africana e bantu” (SLENES,1995 apud PEREIRA, 2014, p. 146) Moçambique, inclusive, possuía vários portos, como os de *Mombassa*, *Quilimane*, *Inhambane* e o de Moçambique, sendo que todos participaram de alguma maneira no fornecimento de cativos para o Brasil.

Com o aumento de venda de escravizados e a passagem desses pelos oceanos, a mortandade desses seguia o mesmo rumo, crescia conjuntamente. No Brasil, esse acréscimo leva também ao aumento de sepultamentos de cativos no Cemitério dos Pretos Novos, no Rio de Janeiro. É válido falar sobre as diversas formas de mortalidade desses indivíduos em meio a travessias tão difíceis. Pereira destaca:

As agruras do tráfico negreiro contribuíram de forma definitiva para o aumento da mortalidade entre os escravos e, por conseguinte, do grande número de cativos sepultados no Cemitério dos Pretos Novos. A região do Caribe, o maior entreposto de escravos africanos que foram introduzidos na América do Norte, também passou por problemas semelhantes. Segundo Kenneth Kiple, para se evitar o prejuízo com a alta mortalidade durante a travessia ou no desembarque, os compradores caribenhos se especializavam na identificação de icterícias e das febres. Dentes, gengivas e línguas eram examinados. Os especialistas em comprar escravos diziam que os indicadores de um cativo saudável poderiam ser vistos a olho nu: dentes brancos, língua vermelha, joelhos fortes e barriga pequena, mas alguns examinadores seguiam apenas este último indício. (PEREIRA, 2014, p. 146-147).

Em semelhança com o Caribe, o Brasil também se preocupava com suas “mercadorias”, não com as pessoas. A fiscalização em busca de possíveis doenças era uma suposição de que essas existissem antes do navio negreiro e, já se sabe que as condições de viagem nessas embarcações eram precárias e condizentes com a infestação de enfermidades. No entanto, com isso evitava-se que houvesse um número ainda maior de baixas de mercadorias. Pensar na morte de escravizados não se dá somente no navio, vai além. O período de adaptação também era extremamente problemático pela dificuldade com alimentos locais, alimentação precária, baixa nutrição, ao lado de doenças como “amebíase, a varíola e as febres completavam o quadro de morte” (PEREIRA, 2014, p. 147). A protagonista afirma: “Os dois que comigo vieram do armazém número sete não demoraram na Vale Longo. Ele caiu numa das muitas epidemias. Não teve a sorte de ser vacinado” (CRUZ, 2018, p.150). Quanto à outra companheira de Muana, suicida por não aguentar os sucessivos abusos sexuais de Bernardo (CRUZ, 2018, p.151). Ainda em comparação com o Caribe, apesar de lá haver uma mortalidade maior, não dá para desprezarmos os números do Brasil, já que chegava

a 5% de óbitos, sem contar com aqueles que eram jogados no mar antes do desembarque ou daquelas viagens sem qualquer registro.

Diante de tristes números, não podemos simplesmente deixá-los de lado e seguirmos sem analisarmos quem eram e conhecer as suas histórias, antes de aportarem no Brasil e que simbologias e cosmopercepções utilizavam para pensar em vida e morte. É nesse giro que seguiremos, inquirindo como os povos bantu se comportavam diante de trajetos de vida e morte.

É necessário abordar as distinções encontradas quando se trata da finalização da passagem de vida de um africano. Conhecer as concepções de morte e vida do povo bantu, por exemplo, é uma maneira de compreender algumas tradições culturais dos vários outros grupos étnicos que foram trazidos para o Brasil no tráfico transatlântico. As inúmeras formações culturais dos bantu são embasadas na proximidade familiar e ancestral e na constituição coletiva. Não se vive e forma-se só, é preciso viver em coletividade e a vida só tem sentido a partir dessa. Para os bantu, morrer não significa a não-existência, mas a continuação, seja de sua linhagem bem como de sua continuação em outro plano. Dessa feita, há força vital (*axé*) em outras formas de criação, não somente na humana e é nessa consonância que vida e morte não se confundem e ao mesmo tempo não são adversárias, como dito em meio ocidental. Segundo Oliveira:

A filosofia bantu é uma filosofia da energia. Focada mais no movimento que na racionalidade, os bantu dão ênfase ao movimento do ser, não ao ser metafísico. A existência é o movimento da Força Vital. O que constitui o mundo são energias. A matéria não é nada em si mesma senão o acúmulo de energia. É uma espécie de metafísica da energia a filosofia bantu. Placide Tempels, missionário belga na República do Zaire, afirmava que o pensamento bantu é constituído por “uma filosofia fundamentada numa metafísica dinâmica e numa espécie de vitalismo que fornecem a chave da concepção do mundo” para esta população cultural. (OLIVEIRA, 2003 apud OLIVEIRA, 2021, p.206).

É a partir do movimento que se é criada a força vital e ela move o ciclo ancestral. Acredita-se, então, que a força vital só pode ser criada coletivamente, e pede uma rígida organização que deve ser seguida. Quando esse ciclo por algum motivo se perde, essa energia pode cair no esquecimento. Imaginemos, então, o que ocorre quando uma parte desse ciclo ancestral não tem sua circunferência acertada, como seguir o caminho dos antepassados? Veremos que o ciclo bantu não para e, assim, uma outra formação vital segue em frente.

A palavra *Kalunga* pode ter sentidos distintos para os bantu, entre eles: oceano e morte. Quando tem o sentido de mar, “é um portal entre esses dois mundos [terrestre e

espiritual]” (BUNSEKI FU-KIAU, 1980). Para a narradora: “O mar... ao mesmo tempo que emanava beleza e riquezas, também podia ser o palco da crueldade, pois era por onde vinham eles, os que tinham a chave para abrir a boca salgada do fim do mundo” (CRUZ, 2018, p.102). A proximidade de sentido desses termos para esses africanos tinha a ideia do que seria uma “má morte”, uma travessia para o mundo espiritual. Provavelmente, “tornar-se escravo deveria ser cair em desgraça, uma desventura causada por uma diminuição de força” (PEREIRA, 2014, p.163). Bem ao contrário do que seria o “bem morrer”: estar velho, muitos filhos e cumprir o ciclo. Morrer fora desse contexto, seria considerado uma má morte. Cláudia Rodrigues pontua:

Segundo Robert Slenes, os negros que compartilhavam do conjunto simbólico e cultural bantu associavam a viagem através do oceano à travessia/passagem da vida para a morte. Atravessar a *Kalunga* – simbolicamente representada pelas águas do rio, do mar ou por uma superfície reflexiva, como a de um espelho – significava “morrer”, se a pessoa se encontrava no estágio da vida, ou “renascer”, se o movimento fosse no outro sentido. (RODRIGUES, 1997, p. 156).

Desse modo, o sentido de movimento em meio a ciclos distintos permanece quando se trata de atravessar a *Kalunga*. O espelho é a visualização do outro lado ao rever seus ancestrais. A morte era considerada um caminho para o reencontro da África distante, de seus ancestrais, da qual foi retirada para o regime de servidão e à qual dificilmente retornaria.

Ao lembrarmos do contexto do Cemitério dos Pretos Novos, a esperança de seguir em frente em paz tinha as possibilidades reduzidas, já que ser escravizado era, para os bantu, uma forma de perda de energia vital. Segundo Pereira: “Os escravos também não poderiam receber os ritos fúnebres. Já que tais ritos significavam reforçar os laços de amizade com os antepassados e inserir o morto em sua nova morada, não havia nenhuma intenção em se preservar a memória do escravo nem de alçá-lo ao patamar de antepassado” (PEREIRA, 2014, p.163).

Era imprescindível enterrar os mortos, pois havia perigo caso os ritos fúnebres não fossem realizados. Os bantu criam que os corpos insepultos não se desprenderiam do mundo físico e atormentariam aqueles que não os sepultaram. Para o colonizador, não realizar um enterro digno significava apenas menos custos. Para os pretos novos, era o impedimento de seguir seu caminho em meio ancestral e evitava a transmissão ou restituição de saberes, ou seja, “reverenciar os ancestrais significa, realmente, reverenciar a vida, sua continuidade e mudança” (THIONG’O, 1997 apud MARTINS, 2002).

Vida e morte são movimentos distintos que se cruzam em algum momento do nosso ciclo vital. Para os bantu, essa movimentação segue diretamente. No cosmograma bakongo, *Bunseki Fu-kiau* explica como as forças de distintas direções se cruzam, determinando o caminho seguido e o que viria a seguir:

A vida de um ser humano é um contínuo processo de transformação, um ir ao redor e ao redor. Muntu ye zingu kiândi i madié ye n'zûngi a nzila. O ser humano é kala-zima-kala, um ser-vivo-de-vida-e-morte. Um ser de movimento ininterrupto, através das quatro etapas de equilíbrio entre uma força vertical e uma força horizontal. A força horizontal é fundamental porque é a chave para abrir e fechar, para entrar ou sair do mundo diurno, nza a mwini, ya ku nseke ou do mundo noturno, nza ya mpimpa, ya ku mpemba, e vice-versa. A força vertical, aquela perigosa e dominante, é secundária no equilíbrio exigido para a vida da comunidade [kinenga kia kimvuka], de suas relações religiosas. (BUNSEKI FU-KIAU, 1980 apud SANTOS, 2019).

Tanto as forças verticais quanto horizontais constituem a vida. Essa concepção cósmica entrelaça ancestralidade e a morte de modo a estarem em constante processo de transformação. Em *O Crime do Cais do Valongo*, Muana pontua:

Como em muitas noites, eu olhava para a escuridão e via todos aqueles que não conseguiram retornar para os ancestrais. Assim que o breu chegava, eles apareciam, me olhavam, falavam de suas dores, davam alguns avisos e partiam na bruma antes do nascer do sol. Quando não vinham, até estranhava. O escravo escaldado do engenho Tamarineiras era o mais novo no triste grupo que me visitava com olhos suplicantes [...]. (CRUZ, 2018, p. 26).

Diante dessa narrativa, vimos a importância dos ritos fúnebres na religiosidade bantu. Sem eles, a própria vida em comunidade, tão prezada pelos africanos, não é possível. O ente não passa à categoria de antepassado, seguindo os passos de grandes guerreiros e honrando sua linhagem. Nega-se aos mortos a capacidade de ter sua continuidade preservada, apagando-o da existência. Em *O Crime do Cais do Valongo*, Muana, em virtude da quebra do ciclo vital de milhares de africanos, é o elo que vai representar a comunicação entre o meio terrestre e espiritual. É a ela que eles procuram para que não sejam esquecidos e tenham as suas histórias continuadas.

Muana representa nos ciclos bantu a intermediadora de dois tempos e estados: vida e morte, presente e passado. Ela faz parte de uma encruzilhada de diferentes saberes e sistemas simbólicos. A personagem é procurada pelos mortos em busca de paz e possibilidade de seguirem seu caminho. A protagonista detalha suas rotas:

O vice-rei ordenou que nenhum negro poderia sair do Valongo, ou seja, entrar na cidade antes da venda. Se morressem, lá mesmo ficavam no cemitério dos novos. Aquele pedaço de chão, com o grande pedregulho separando o resto da cidade, seria tudo o que conheceriam desta terra. Ficava sempre a pensar que eu era como a Pedra do Sal, pois vivia entre dois mundos. Todas as quartas e sábados eu saía da terra dos mortos ou semimortos do lado de cá para a dos vivos, do lado de lá, dentro da cidade. Eu era um elo desta corrente estranha. Eu e a pedra repleta de negros que carregavam aquele material cortante que era o sal. (CRUZ, 2018, p.16).

Como *Exu*, ela transita por esses processos de modo a centralizar e descentralizar o cosmograma circular bantu para que a fase não permitida pelo colonizador, bem como os ritos fúnebres africanos e toda a sua simbologia, possa ter sua representação assegurada. Eduardo Oliveira explica que “*Exu* é o elo de ligação entre o *aiyê* e o *orun*. É ele que indica o caminho” (OLIVEIRA, 2005). Sodré reforça ainda essa noção de continuidade ao afirmar: “Com *Exu*, não há começo nem fim, porque tudo é processo e, ao se constituir, cada realidade afeta outra para além do espaço-tempo. Em termos cíclicos ou solares, o nascente coexiste com o poente por causa da força do agora” (SODRÉ, 2017, p.187). Vale salientar que a protagonista era responsável por levar os anúncios feitos por Bernardo Guimarães à *Gazeta do Rio de Janeiro*, um importante jornal da época. Ela lia os anúncios e tinha medo de que descobrissem o seu segredo. Muana revela: “Lia avidamente a *Gazeta*. Precisava saber o dia que meu senhor Bernardo decidiria vender por “preços cômodos” a hospedaria com suas cadeiras, camas, mesas e negros, ou mesmo quando decidiria vender apenas um de nós três” (CRUZ, 2018, p. 17). Quando a narradora faz essa passagem entre a Vale Longo e o centro da cidade para levar os anúncios, acaba constituindo uma transitoriedade entre o centro e a sua realidade de escravizada. No entanto, o domínio da leitura e da escrita representa o uso coletivo que se pode fazer com as “armas” coloniais. Nesse caso, ela usava seus saberes para ajudar seus companheiros, inclusive induzindo a fugas como fez com o Nathanael, ao evitar que ele fosse para o temido engenho Tamarineiras (CRUZ, 2018, p. 19). Muana vive em diáspora, mas mantém ligação com seus conhecimentos ancestrais coletivos, os quais compreendem a vida a partir da comunidade.

Nessa concepção, Sodré nos leva a entender que tempo e espaço se encontram e se confundem. Na organização simbólica nagô/bantu, o presente coexiste com o passado e cada fase da vida tem correlação com outra e, assim, há a necessidade de respeito a cada uma das mesmas. O tempo é constituinte de cada fase do cosmograma e é representativo das diversas ancestralidades presentes em diáspora. O tempo em meio ocidental é algo finito; em meio africano, indica continuidade.

Outra referência importante na protagonista é *Oya*, de origem iorubá, é o orixá que transita entre a vida e a morte. Além disso, está presente no culto a *Egúngún*, seu filho. Elbein explica: “*Oya*, única *òrìsà*-filha, herdeira do princípio feminino do vermelho, representa o poder do pássaro, é o princípio genitor feminino que é a base da existência de *Égún* [...] é a rainha e a “mãe” dos *Égún* [...] e é quem comanda o mundo dos mortos” (ELBEIN, 2012, p.130). Muana, como elo, se posiciona em meio à narrativa, abrindo caminho para as continuidades ancestrais, para a libertação dos corpos, mantendo a comunicação entre o mundo espiritual e o físico. A narradora continua:

Passei pela pequenina saleta que separava a sala de refeições da cozinha – onde eu recebia Mr. Toole – e ele estava lá. Não o inglês, mas o senhor Bernardo. Imundo de lama como no dia da morte. Ele não me via. Entendi que ficaria ali. Eu precisava sair. Tive uma súbita ideia. Fui até o quintal, abri a terra e fiz um enterro simbólico de todos eles, com os poucos objetos que possuía. Eles vieram. O chefe levantou sua mão e seu dedo estava no lugar outra vez. Minha família reunida, abraçada, com meu pai orando em seu *mabasha*, ajoelhado e voltado para a Meca. Mr. Toole acenava dizendo adeus. (CRUZ, 2018, p. 191).

O que Muana defende em *O Crime do Cais do Valongo* é o dever de repensarmos a memória e a manutenção das ancestralidades, levando em conta as diversas estratégias de não esquecer partes importantes da nossa trajetória, como as diversas bio-narrativas que aqui foram perdidas. Esse dever não é opressor, mas faz parte da reconstrução da história escravocrata no Brasil partindo do olhar dos seus descendentes, trazendo as particularidades dos povos e levando à população afrodescendente a vislumbrar um futuro e reconhecer parte dos problemas que vivemos ainda hoje como resquício social desse período.

A moçambicana vive para levar a continuação a outros e preservar a ancestralidade de povos africanos distintos, inclusive dos recém-chegados que nem mesmo existiam juridicamente por não haver qualquer registro oficial deles nem das suas subjetividades sendo jogados nas valas do Cemitério dos Pretos Novos. Aqueles espíritos que buscavam Muana queriam a justiça de ter suas individualidades respeitadas, traço totalmente rechaçado pelo tráfico escravagista. Milhares de mulheres, homens, crianças e antepassados foram deixados ali para serem esquecidos pela história. Trazer o Cais do Valongo e cemitérios repletos de práticas desumanas para o ciclo de discussões, resgatando a memória transatlântica, é uma maneira de não apagar a nossa ancestralidade e daqueles que vieram antes e lutaram pela conservação de seus costumes em meio à violência cultural colonial.

Morrer na colônia era estratificado assim como viver. Em um país colonizado por Europeus e com formulações racistas, os funerais se davam de acordo com a classe social do morto. Como faz notar Cláudia Rodrigues:

No Brasil escravista, a morte e os ritos fúnebres não estiveram dissociados da vida. Fomos conquistados e colonizados por um reino católico, que naturalizava as desigualdades e hierarquias sociais e possuía uma cultura na qual os privilégios pautavam o cotidiano. Várias foram as estratégias criadas com o objetivo de alcançar mobilidade social. Ou seja, na América portuguesa, a entrada do cativo africano trouxe ainda maior complexidade. Mais que como uma forma predominante de trabalho, a escravidão se instituiu como importante elemento de distinção jurídica e social. A maior ou menor proximidade da escravidão ou da liberdade exerceria significativo impacto sobre ações do cotidiano, visões de mundo e rituais, a exemplo dos funerais. Os diferentes tipos de cerimônia – inclusive sua ausência – expressavam a diversidade de posições, origens e vínculos sociais daquele que deixava o mundo. (RODRIGUES, 2018, p.322).

Nesse modelo de camadas sociais, havia as pessoas e sepultamentos pertencentes às elites (nobres, proprietários de terras, grandes mercadores e aqueles que tinham cargos de poder). Esses utilizavam pompa fúnebre e ostentação, e era atestado pelo elevado número de sacerdotes, testamento, distribuição de bens. Rodrigues ainda assegura: “a lógica era a de quanto mais melhor” (RODRIGUES, 2018, p. 323). Enquanto isso, nos funerais destinados aos pobres, indigentes, escravizados, suicidas e executados, quando existiam, essas cerimônias eram destituídas de qualquer luxo. Rodrigues afirma:

Se se tratasse de indigente, suicida, justicado ou “preto novo” (recém-chegado/a da diáspora africana, encontrado/a sem vida quando do desembarque do navio nos portos ou que morresse no mercado onde aguardava ser comprado/a), o destino seria os cemitérios descolados dos templos católicos, como aqueles mantidos como obras de caridade pela Santa Casa de Misericórdia da respectiva localidade. Exemplos eram o cemitério que ficava atrás do Hospital da Misericórdia, no Rio de Janeiro; o dos Aflitos, em São Paulo; o Campo da Pólvora, em Salvador. (RODRIGUES, 2018, p. 323).

No Rio, o Cemitério dos Pretos Novos era específico para aqueles que não sobreviveram à degradante viagem e morreram logo após o desembarque ou no Lazareto, quando tentavam se recuperar. Foi criado para auxiliar o mercado do Valongo, bem como evitar que os senhores deixassem corpos espalhados em terrenos baldios da cidade, como acontecia frequentemente. O espaço era tão deteriorado a ponto de animais adentrarem o cemitério e devorarem os corpos mal enterrados. Eram enterrados em covas coletivas e rasas, sem qualquer rito funerário. O Cemitério do Campo da Pólvora, em Salvador, por exemplo, era interdito para o enterro de cristãos, mesmo se fosse um escravizado

batizado. Nesses casos, deveriam ser levados para os adros ou a igreja. Ao mesmo tempo que, em caso de escravo, já estabelecido no Brasil e, estivesse associado a uma Irmandade, o destino seria diferente. Reis afirma que:

O medo de acabarem nesses cemitérios levou muitos escravos a se associarem a irmandades, com vistas a um local decente para sepultura. Não era o mesmo que um túmulo na própria casa, como acontecia na África dos nagôs, jejes e tapas, por exemplo. No ritmo de redefinição da noção de parentesco, também se transformaram as noções de espaço doméstico, e a irmandade substituiu a casa de linhagem. Para o africano, viver entre parentes reais tornara-se difícil pelo trauma da escravidão, mas morrer numa família ritual, e com ela passar ao além, tornou-se possível com a irmandade. O túmulo coletivo da confraria de negros no Brasil, substituiria, embora imperfeitamente, o túmulo doméstico da África. (REIS, 1991, p. 246).

As irmandades eram destinadas a distintas classificações de africanos, conhecidos como “homens de cor”. Elas reuniram africanos, pretos, pardos e mulatos, de acordo com a associação seguida. No Rio, as igrejas recebiam africanos dependendo da devoção de cada um. Então, as igrejas de “Nossa Senhora do Rosário, Santo Elesbão e Santa Efigênia, São Domingos, Nossa Senhora da Lampadosa, Nossa Senhora da Conceição e Boa Morte” possuíam restrições quanto à cor e à procedência dos ingressantes, ou poderia repelir “angolas, moçambiques, nagôs, haussás, daomés, minas ou benguelas” (RODRIGUES, 2018, p. 325). Em Salvador, as irmandades de pretos e pardos eram bastante procuradas, muito levado também por estar em uma cidade majoritariamente negra. Reis continua:

Na freguesia do Passo destacava-se o Rosário dos Pretos; na da Sé, Nossa Senhora dos Pretos; na da Sé, Nossa Senhora dos Pardos de Guadalupe; na freguesia de Santo Antônio, o Rosário dos Pretos dos Quinze Mistérios e Nossa Senhora dos Pardos do Boqueirão; na de São Pedro, o Rosário dos Pretos de João Pereira e Nossa Senhora da Barroquinha. Essas seis igrejas sepultaram dez vezes mais gente do que todas as ordens terceiras e a igreja da Misericórdia reunidas, mais um indicativo do caráter elitista destas. (REIS, 1991, p.237).

O local de sepultamento dizia socialmente quem era o morto, de onde vinha, o que possuía. No caso dos pretos novos apenas tinham simbolicamente sua cultura, ancestralidade e costumes. Ancestralidade que não foi respeitada ao serem jogados nas valas rasas do Cemitério dos Pretos Novos.

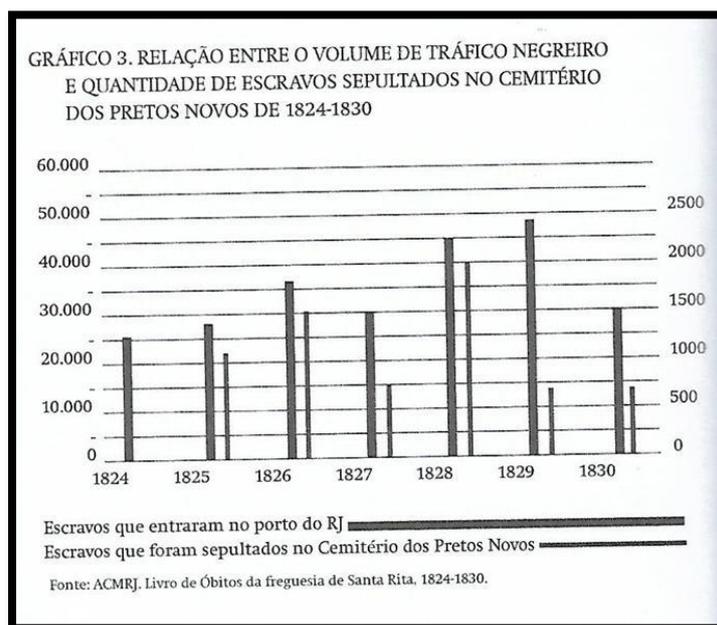
Para foco do trabalho é importante ressaltar o funcionamento do Cemitério dos Pretos Novos e chamo a atenção para a relação entre a venda de escravizados e a existência de um cemitério que basicamente servia também para limitar o espaço de

circulação destinado ao comércio escravagista. A protagonista informa: “O vice-rei ordenou que nenhum negro poderia sair do Valongo, ou seja, entrar na cidade antes da venda. Se morressem, lá mesmo ficavam no cemitério dos novos” (CRUZ, 2018, p. 16). E assim, o Marquês de Lavradio determina:

Os negros novos, que vêm dos portos da Guiné e Costa da África, ordenando, que tanto os que se acharem nela, como os que vieram chegando de novo daqueles portos, de bordo das mesmas embarcações que os conduzirem, depois de dada a visita da saúde, sem saltarem à terra, sejam imediatamente levados ao sítio do Valongo, onde se conservarão, desde a Pedra da Prainha até a Gamboa e lá se lhes dará saída e se curarão os doentes e enterrarão os mortos, sem poderem jamais saírem daquele lugar para esta cidade, por mais justificados motivos que hajam e nem ainda depois de mortos, para se enterrarem nos cemitérios da cidade. (ANRJ¹, códice 70 Apud PEREIRA, 2014).

Observemos, ainda, o gráfico e suas indicações:

Figura 7 - Gráfico



PEREIRA (2014, p.114)

Assim, percebemos que o Valongo e sua extensão eram o início e o fim para os escravizados. O cemitério era uma extensão e resultado do tráfico escravagista no Brasil. O avanço desse comércio levava ao aumento do número de vítimas durante do traslado.

¹ Arquivo Nacional do Rio de Janeiro.

O Cemitério dos Pretos Novos foi criado em 1722, próximo à Igreja de Santa Rita. Essa localização não acontece ao acaso, mas pelo fato de estar fora do centro da cidade, próximo à região portuária e trazia comodidade aos comerciantes para enterrarem os escravizados novos, mortos por ocasião do desembarque. Em 1769, o cemitério foi trasladado para o Valongo, com acesso direto ao porto. As práticas fúnebres do cemitério eram bastante criticadas pelos moradores do entorno e por alguns governantes, mas essas queixas não se davam por causa do comércio escravocrata e sim pela tentativa de afastar da visão da elite carioca os males da escravidão. Os sepultamentos realizados ali se davam de maneira irregular, já que os corpos negros eram amontoados e jogados em valas rasas ou “à flor da terra”. Muitas vezes, inclusive, quando chovia, pedaços de corpos podiam aparecer em meio à rua. O cheiro também é um ponto em questão. Em *O Crime do Cais do Valongo*, lê-se e quase é possível sentir o cheiro do cemitério – “A polícia foi chamada por alguns moradores incomodados com o cheiro. Eu era um privilegiado, pois a garapa sempre me deixava imune aos odores da cidade, quase sempre pútridos (CRUZ, 2018, p. 12). A narrativa de Eliana Alves Cruz nos dá um panorama de como a falta de práticas fúnebres faziam parte da desumanização dessa população africana.

Uma outra preocupação era com a saúde pública, questões sanitárias e a prevenção de doenças, já que o cheiro exalado do cemitério era bastante incômodo para aqueles que viviam ao redor. O estudioso João José Reis mostra que o cheiro dos defuntos era algo que já incomodava no século XVIII, na Europa:

Durante o século XVIII, desenvolveu-se uma atitude hostil à proximidade com o moribundo e o morto, que os médicos recomendavam fossem evitados por motivos de saúde pública. [...] Essa nova atitude se fundamentava na doutrina dos miasmas, desenvolvida pela ciência do século XVIII. Acreditava-se que matérias orgânicas em decomposição, especialmente de origem animal, sob a influência de elementos atmosféricos – temperatura, umidade, direção dos ventos – formavam vapores ou miasmas daninhos à saúde, infectando o ar que se respirava. (REIS, 1991, p.75).

No Brasil, além da preocupação sanitária, havia também a tentativa de forjar uma realidade distinta para a elite e para os estrangeiros. Dessa maneira, as referidas ações levariam às várias queixas a respeito do cemitério. Vale salientar que as práticas cadavéricas inaceitáveis já eram praticadas desde quando o cemitério estava localizado nas imediações da Igreja de Santa Rita e era administrado pela mesma instituição. A presença religiosa ali mostra que não era um espaço clandestino e sim, aceito pela igreja

católica. A própria estrutura denunciava também os maus tratos antes e depois da morte de pretos novos. A narradora continua:

As pessoas de bem fugiam deste lugar, mas para muitas eram esses negócios “sujos” que fingiam não ver que pagavam seu rapé, finos tecidos, aulas de música, livros raros e carruagens. O Cemitério dos Pretos Novos foi transferido da Santa Rita para um ponto bem mais acima da rua da hospedaria Vale Longo. Em alguns momentos tínhamos que fechar as janelas, pois o cheiro ficava opressivo. Eu só passava perto se não tivesse outro jeito e nunca olhava para o lado. Um religioso ficava defronte, rezando em um livro pequeno pelos que se foram. (CRUZ, 2018, p. 15).

Mesmo com a presença da igreja, já vimos que isso não colabora para qualquer traço de respeitabilidade pelas histórias ali jogadas. Ao contrário, é um reforço para o completo caos: uma esteira ao fundo delimitava o terreno do cemitério e pelo baixo muro era possível ver corpos insepultos e outros que viriam a ser sepultados por dois escravizados e muitas vezes espalhadas partes de corpos humanos expostas à luz do sol o que denunciava a falta de “decência do lugar”. O pouco espaço e o grande volume de mortes, ocasionado também pelo aumento do tráfico negreiro, levavam aos precários sepultamentos.

Até mesmo os ritos católicos eram insuficientes e bem distintos daqueles ligados à “boa morte”. O alemão *G. W. Freireyss* relata sua visão acerca do Cemitério dos Pretos Novos, em 1814:

Nus, estavam apenas envoltos numa esteira, amarrados por cima da cabeça e por baixo dos pés. Provavelmente procede-se o enterramento apenas uma vez por semana, como os cadáveres facilmente se decompõem, o mau cheiro é insuportável. Finalmente chegou-se a melhor compreensão, queima de vez em quando um monte de cadáveres semidecompostos. (FREIREYSS, 1982 apud PEREIRA, 2014, p. 77).

Assim, o alemão relata a presença de um religioso no local provavelmente para um ritual simplificado por causa do grande volume de corpos de escravizados que adentravam o cemitério, sem a possibilidade de preces individuais. No entanto, em 1820, um juiz de crime visitou o cemitério para averiguar as queixas de reclamantes e nem mesmo um pároco havia ou qualquer religioso para “encomendar as almas”. Dessa maneira, é perceptível que nem mesmo as ritualidades católicas eram realizadas com afinco no Cemitério dos Pretos Novos.

Saliento, ainda, que as dificuldades em práticas fúnebres não se davam apenas no Cemitério dos Pretos novos, no Rio de Janeiro. Salvador, uma das capitais do Brasil que também foi porto de recebimento de milhares de escravizados africanos, igualmente

possuía entraves para o enterro dos recém-chegados. Assim, chegamos à história do Cemitério do Campo da Pólvora, em Salvador. Esse cemitério era destinado a suicidas, criminosos, indigentes e escravizados em sua maioria, pagãos. Inicialmente, era administrado pela Câmara de Salvador e, em meados do século XVIII, pela Santa Casa de Misericórdia da Bahia. O caráter desse cemitério tinha fortes semelhanças com o Cemitério dos Pretos Novos, no Rio de Janeiro. João José Reis afirma:

A origem deste [*Cemitério do Campo da Pólvora – grifo nosso*] é incerta. Várias posturas da Câmara de Salvador, desde a primeira década do século XVIII, mencionam que o “Campo [...] saindo do portão da casa da Pólvora” se destinava ao enterro de “negros pagãos”. Elas encarregavam os responsáveis pela limpeza pública de ali enterrar seus cadáveres, frequentemente abandonados pelos senhores, para evitar a “corrupção nos ares, ou os cães despedaçarem os corpos como se tem achado por várias vezes”. (REIS, 1991, p. 241).

Dessa maneira, percebemos o mesmo descaso das autoridades quanto ao funcionamento desse espaço fúnebre, já que os corpos jogados ali eram levados por aqueles que cuidavam da limpeza pública da cidade e eram tratados literalmente como lixo. Vejamos, ainda, que a origem do cemitério é incerta. O que nos faz pensar onde a história da escravidão de Salvador se encontra.

Esse espaço também se tornou um problema de saúde pública pela existência de corpos desenterrados e à mercê de animais. Com o crescimento da população escrava em Salvador e sob o comando da Santa Casa de Misericórdia, instituição católica, o Campo da Pólvora passaria a ser o destino daqueles escravizados pagãos ou não. Reis complementa:

Um grande número dos inquilinos do Campo da Pólvora era negros novos que não sobreviviam à quarentena anterior ao desembarque dos tumbeiros. Em maio de 1817, por exemplo, foram enterrados 113 africanos trazidos no navio Alexandre, de Domingos José de Almeida Lima e Antônio Ferreira Coelho. Ali também se enterravam os condenados à morte – a força estava convenientemente erguida no Campo da Pólvora –, como os líderes da rebelião pernambucana de 1817, entre os quais Domingos José Martins. (REIS, 1991, p. 244).

Dezenas de africanos que foram dizimados durante a Revolta dos Malês, em 1835, foram também sepultados lá. Ainda de acordo com o trabalho de Reis, entre 1835-1836, foram para o Cemitério do Campo da Pólvora 639 cativos, sendo o maior número entre todos os cemitérios de Salvador que poderiam receber africanos pagãos ou não-pagãos.

Ser levado para o Cemitério dos Pretos Novos ou para o do Campo da Pólvora era um temor para os escravizados que aqui viviam. Além de não haver qualquer rito fúnebre,

era considerado uma desonra para os africanos diante de suas tradições, que não foram descartadas em diáspora. Me refiro aqui, mais precisamente, aos pretos novos, porém aqueles escravizados que já estavam em terras brasileiras, para escapar desse cruel destino buscavam as irmandades como uma forma, dentre outras coisas, de terem um local de sepultura decente.

4. OS GIROS DA ANCESTRALIDADE

A ancestralidade é o ponto central desse estudo e, a partir dela, *O Crime do Cais do Valongo* gira a sua narrativa. A história de Muana é permeada pelas circularidades ancestrais afrodiaspóricas que contribuem para sua sobrevivência física e simbólica. O respeito aos ritos e mitos traduzem a importância desses efeitos como forma de fortalecimento da população negra ainda hoje, principalmente, em meio cosmológico.

Inclusive, é no terreiro que a ancestralidade tem seu brilho em destaque. Os corpos giram em transformação, fundindo uma força vital capaz de manter as tradições vivas e em constante movimentação, mesmo em território ocidental. Essa movimentação reflete a não estabilidade da tradição, além de possibilitar a própria sobrevivência em relação ao colonialismo. Nesse intento dispendioso, o culto aos ancestrais é uma manifestação do poder dos antepassados, aqueles que vieram antes e abriram caminho para capacitar nossa existência hoje. Contemporaneamente, esse culto tradicional nagô ainda é praticado como forma de enaltecimento de nossa negritude em busca do reconhecimento da ancestralidade coletiva dos descendentes de povos escravizados, bem como a manutenção e conhecimento da história da negritude no Brasil.

Muana, personagem que destaque nessa construção, é um veículo de ancestralidade, seja pelo respeito aos antepassados, seja pela manutenção de costumes trazidos do além-mar, de acordo com as possibilidades existentes. A partir disso, é possível destacar como a protagonista utiliza de elementos distintos do contexto brasileiro, criando outros que utiliza também as bases africanas, mantendo, assim, uma relação. Édouard Glissant, em *Poética da Relação* (2021), de maneira sagaz, tensiona a possibilidade de essa relação ultrapassar os limites coloniais, tornando o sujeito negro um composto de culturas diversas a partir de suas experiências. O escritor vai de encontro aos conceitos ocidentais que consideram o diferente como algo subalterno e destituído de qualquer valor. Dessa maneira, a seguir, veremos como o culto aos ancestrais se posiciona contemporaneamente em diáspora.

4.1 Ancestralidade africana e negro-brasileira

A gira ancestral da diáspora brasileira é resultado das migrações forçadas e da travessia do Atlântico, bem como das diversas historicidades desses povos em África.

Essa ancestralidade, formada a partir do cruzamento de distintas culturas, é marcada pela resistência e pela tentativa de sobrevivência desses povos. Milhares de pessoas foram transportadas de maneira forçada a ponto de abandonarem suas histórias, seus familiares, seus códigos culturais e comunidade rumo à América.

O navio traduz a dura experiência de ser deportado ao desconhecido. Glissant traduz essa ação como abismos. A escuridão, nesse caso, marca o apagão da viagem. Segundo o estudioso: “A primeira escuridão foi ser arrancado do país cotidiano, dos deuses protetores, da comunidade defensora. Mas isso ainda não é nada. [...] A segunda noite foi a da tortura, a da degeneração do ser, vinda de tantos impensáveis suplícios” (GLISSANT, 2021, p.29). O abismo transporta, nesse caso, vidas formadas por distintas histórias que transparecem a riqueza das culturas africanas, bem como, leva essas pessoas a um espaço totalmente distante e desconhecido.

O pensador ainda nos apresenta outra noção de abismo vivido pelos escravizados africanos. De acordo com o pensador, há três abismos vivenciados pelos deportados: o navio negreiro, o mar e as lembranças. Glissant explica:

O aterrorizante vem do abismo, três vezes amarrado ao desconhecido. *Uma primeira vez*, inaugural, quando você cai no ventre da barca. Uma barca, segundo sua poética, não tem ventre, uma barca não engole, não devora, uma barca toma a direção do céu pleno. Mas o ventre dessa barca te dissolve, te atira num mundo em que você berra. [...] *O segundo abismo* é o insondável do mar. Quando as regatas acossam o navio negreiro, o mais simples a fazer é aliviar a barca, atirando a carga ao mar, amarrada em balas de canhão. [...] *A terceira forma do abismo* projeta paralelamente à massa de água a imagem inversa de tudo o que foi abandonado, que, por gerações, só será reencontrado nas savanas azuis da lembrança ou do imaginário, cada vez mais desgastado. (GLISSANT, 2021, pp. 30-31).

Trazer a noção de abismo para essa discussão nos auxilia a visualizar, no mínimo, um terço da vivência dos nossos antepassados. O abismo é uma construção discursiva que propõe mostrar as perdas deferidas pela colonização, mas não só. O navio negreiro é a primeira marca de distanciamento da terra de nascimento dessas pessoas. A barca dissolve o que eram anteriormente. O mar segue o roteiro e se torna o caminho de vida e de morte. Em *O Crime do Cais do Valongo*, o abismo está presente na angústia de viver aquele misto de violências: “Quem chega a este lugar por um tumbeiro, senhor Toole, passa a ocupar o pior lugar neste mundo, mas ocupa. Onde ficam os que não são mais de onde vieram e não chegaram a existir aqui? Seria isto o que o padre e os livros de vocês chamam

de limbo?” (CRUZ, 2018, p.142). As violências sofridas por essas pessoas são tamanhas a ponto de sentir-se um não-ser. Quanto àqueles que eram jogados ao mar durante a viagem é como se nunca tivessem existido, o que torna os dados de números de escravizados, ainda hoje, inconsistentes.

Aqueles que sobreviveram à travessia chegaram ao terceiro abismo, onde as lembranças de outrora ficaram longe e, no caminho desconhecido, serão construídas outras narrativas. Nesse dissertar sobre os abismos de Glissant juntamente com a história é possível pensarmos até onde esse fosso foi difundido. Os abismos são caminhos desconhecidos e são vivenciados antes, durante e depois da travessia. A protagonista Muana destaca: “Estávamos prestes a mergulhar no abismo salgado do fim do mundo. Em breve estaríamos soltos no gigantesco rio chamado mar” (CRUZ, 2018, p.108). Ainda sobre a noção de abismo, o filósofo da *Poética da Relação* pondera:

A experiência do abismo está no abismo e fora dele. O tormento daqueles que nunca saíram do abismo é ter passado diretamente do ventre do navio negreiro para o ventre roxo do fundo do mar. Mas sua provação não morreu, foi reavivada nesse contínuo-descontínuo: o pânico do novo país, a assombração pelo país de outrora e, finalmente, a aliança com a terra imposta, sofrida, redimida. A memória desconhecida do insondável serviu de lodo para tais metamorfoses. Os povos que então se constituíram, por mais que esquecessem o abismo, por mais que não soubessem imaginar a paixão daqueles que afundaram nele, teceram ainda assim uma vela (um véu) com a qual, sem retornar à Terra de Antes, cresceram nessa terra, repentina e estupefata. [...] E assim o desconhecido-absoluto, que era projeção do abismo, e que trazia em eternidade o abismo-matriz e o abismo insondável, no fim tornou-se conhecimento. (GLISSANT, 2021, p. 31-32)

O autor destaca que a experiência da diáspora construiu conhecimento, pois a chegada ao desconhecido possibilitou a construção de relações que viriam a formar, por exemplo, o Brasil atual. Para isso, devemos acrescentar que os povos africanos contribuíram com seu conhecimento a partir de seus sistemas simbólicos, mesmo tendo a colonização portuguesa promovido a destituição da humanidade desses homens, mulheres e crianças e ter levado a cultura europeia como modelo, desconsiderando, assim, a história milenar da África. Vale salientar que essas relações não se deram de maneira pacífica, mas aconteceram com a formalização da resistência desses povos frente à visão eurocêntrica e etnocêntrica colonial.

A chegada desses povos caracteriza outra visão de mundo, que foi colocada em meio ao sistema capitalista colonial, porém sendo desqualificada. As culturas africanas foram consideradas “atrasadas, animistas, folclóricas, bárbaras, primitivas, o que evidencia o racismo a que foram historicamente submetidas a população africana e seus descendentes” (OLIVEIRA, p. 28, 2021). A cosmo percepção africana é formada por elementos antagônicos ao regime ocidental. Segundo Oliveira:

O sistema do capital, pretensamente universal e realmente imposto ao mundo todo, tem como fundamento uma cosmovisão essencialista, excludente e individualista, calcada no princípio da identidade, nos processos de legitimação formal e na política de dominação. A exclusão econômica e social é legitimada por princípios abstratos que, no plano do discurso, justifica ideologicamente o estado de coisas que preserva e aumenta a injustiça social em todo o planeta e no Brasil particularmente (OLIVEIRA, p. 25, 2021).

Esse sistema que excluiu as populações africanas e suas culturas contribuiu para a perpetuação do racismo e dos agravamentos sociais dos negros brasileiros. A imposição de valores ocidentais a essas populações elevou o desconhecimento acerca desses povos, seus modos de vida, ocultando, inclusive, a contribuição deles na construção das brasilidades. Os africanos redefinem a identidade nacional, mas são apagados da história como se não tivessem grande participação no processo. Teorias como a do embranquecimento e a da mestiçagem, por exemplo, acabam levando ao desconhecimento da real situação dos negros e seus descendentes no Brasil.

A escravidão é um ponto comum na história desses povos, mas não constitui o todo; porém, ela contribui historicamente para amplificar as vertentes da vivência de nossos antepassados. Dessa feita, não queremos generalizar a experiência dos africanos. Inclusive, marcadamente, ressaltamos a diversidade de povos que aportaram no Brasil. Além disso, é importante observar também que mesmo entre diferentes configurações haviam pontos culturais confluentes desses povos. Nesse caminho, é importante pensarmos como a cosmo percepção africana era exercida antes da diáspora brasileira ainda em África. Essa forma de pensar o ciclo de vida (físico e espiritual) acaba por ser encontrado em diversos grupos africanos, cada um com suas particularidades, porém adentram uma mesma linha. Lopes especifica:

Nossa finalidade é apontar e salientar a presença, no saber africano tradicional, anterior ao colonialismo europeu, de uma estrutura de pensamento homogênea,

que fundamenta práticas e ações transplantadas para o Brasil e as Américas, as quais até hoje influenciam, redimensionadas pelas circularidades culturais e as encruzilhadas diaspóricas, o cotidiano de comunidades afrodescendentes e eventuais agregados. [...]. (LOPES, 2020, p.15).

Ao trazermos a cosmopercepção africana, estamos nos desconectando das estruturas racistas e epistemicidas, pois nessa leitura, a África não é discípula da Europa, ao contrário, ela é construtora de saberes próprios presentes na diáspora. Os pensamentos africanos se baseiam nas suas experiências como sujeito anterior ao colonialismo. Assim, a discriminação e inferiorização dos bens simbólicos africanos se tornaram mais uma faceta do discurso colonizador europeu. Lopes continua: “o discurso colonizador europeu em relação aos africanos consagrou a ideia de que estes seriam naturalmente atrasados, despossuídos de História” (LOPES, 2020, p.16). A tentativa de homogeneização teve o propósito de apagar a validade da história africana, levando a ideia de uma história e valores únicos para falar da humanidade. Nesse sentido, seguimos mostrando a sofisticação do conceito e vivência da ancestralidade para as comunidades africanas. Saberes esses, inclusive, que possuem a possibilidade de serem partilhados como modo de vida e uma alternativa para a destruidora faceta do capitalismo ocidental.

A África é um continente de múltiplos olhares e, o colonialismo europeu desconsidera totalmente a sua história grandiosa em prol de uma unificação discursiva e cultural. Esse intento de apagamento, durante um bom período da história, levou-nos ao total desconhecimento acerca de nossos antepassados, dando-lhes somente a nomenclatura de escravizados. Hoje já sabemos que esses povos foram sequestrados de suas terras e condicionados como mercadorias. No entanto, nosso papel hoje é elevar nosso olhar a essas pessoas, mostrando a importância delas para nossa formação. Fu-Kiau indica: “Compreender a cosmovisão de um povo é o alicerce para entender-lhe a cultura” (FU-KIAU, p.96, 1980). Diante disso, é de suma importância trazer uma parte da história cultural de alguns desses sujeitos. Saliento que nessa construção não é possível abranger a totalidade de povos africanos, mas focamos, principalmente, nos povos bantu devido à obra literária em questão. Como dito anteriormente, apesar da pluralidade de saberes, há pontos culturais que se tocam e estabelecem relações entre essas populações.

A constituição de mundo para os africanos advém de comunidades repletas de sagrado. Essa conjunção não é originada de apenas um criador, mas de diversos “elementos vegetais, minerais e animais” (OLIVEIRA, 2021, p.49). O homem também

faz parte dessa formação e é resultado de uma síntese microcósmica, inclusive, do criador. Eduardo Oliveira descreve:

O universo está preñado do sagrado. O segredo faz parte do universo tanto quanto o revelado. Tudo o que se manifesta ou oculta-se, segundo a cosmovisão africana, compõe o universo. Para estes povos o universo não pode ser entendido sem um múltiplo de correspondências, analogias e interações com o Homem e com todos os seres que compõem essa totalidade. (OLIVEIRA, 2021, p. 48).

As colocações de Eduardo Oliveira poetizam a vivência africana ao tê-la como uma teia de aranha, totalmente interligada e onde o toque em um elemento movimenta toda a estrutura. Nesse contexto, é notável o cuidado com o outro, principalmente com o bem-estar pessoal. Como o homem é formado a partir dos elementos naturais, desrespeitar a natureza é o mesmo que desrespeitar a comunidade. Para a tradição africana, isso é muito sério.

O sagrado, para o africano, é impregnado de força vital. Essa força é constitutiva da vida em comunidade. A vibração de força acontece a partir do fortalecimento dessa energia. É o axé formado pelas comunidades africanas que as mantém interligadas e vivas.

O sagrado, na verdade, permeia todos os espaços do universo africano. Ele impregna com sua força vital qualquer esfera da vida comunitária dos negros, tanto em África como nos outros continentes para onde tenham ido os negros da Diáspora. Esse sagrado, porém, no caso da África, emana da ancestralidade. A ancestralidade, então, está no cerne da concepção de universo. O universo interliga todas as coisas. Logo, a ancestralidade permeia todos os seres que compõem esse universo. Se a ancestralidade é a expressão do sagrado, este sagrado manifesta-se através da força vital [...]. (OLIVEIRA, p. 50, 2021).

A força vital permeia diversos setores, como a relação da comunidade com a natureza e com o sobrenatural. “Ela é o suporte comum para que todas as coisas se conectem e formem um elo universal que, sem ela, jamais poderiam manter a sua unidade – fundamental na concepção de mundo africana” (OLIVEIRA, 2021, p.51). Ela é tão abrangente que está presente também na natureza e assim forma um todo juntamente com os seres humanos. Segundo Muana:

Soube que Nîetí era uma fon do Daomé. Falei a ela sobre Nipela e ela, sobre suas crenças. Ela era uma sacerdotisa, uma vodunsi de Sakpatá e estava horrorizada, pois era claro pelas “bexigas” no navio que ele estava muito

aborrecido e ninguém tomava providências para apaziguá-lo. No culto fon, esta poderosa divindade é dona da Terra e senhora da bexiga e de outras doenças contagiosas. [...] Bastou um único olhar da sacerdotisa treinada e nascida dentro do culto a *Sakpatá* para ela saber que ele [Faruk], embora ainda não manifestasse os sintomas, estivesse com a temida doença. (CRUZ, 2018, pp.139-140).

As doenças eram vistas pelas comunidades africanas como punição, por isso o espanto da sacerdotisa. O culto a *Sakpatá*, divindade da varíola (bexiga) daomeana, tinha suas próprias formas de tratamento, totalmente desconsideradas em meio ocidental, mas os sobreviventes da viagem acabavam se valendo desses saberes. É essa força que constitui a motricidade das comunidades e natureza africanas e, precisa ser cultuada no dia a dia, principalmente na manutenção da unidade do homem com o meio em que vive.

O tempo africano não é linear como o ocidental. É um tempo ancestral em que o passado tem a mesma importância que os outros períodos, principalmente por estar ligado à ancestralidade. Oliveira destaca:

Dá-se mais ênfase ao passado que ao futuro quando se trata da concepção de tempo na cosmovisão africana. A referência mor é o passado. É nele que residem as respostas para os mistérios do tempo presente. É no passado que está toda a sabedoria dos ancestrais. Somente no passado o africano encontra a sua identidade. (OLIVEIRA, 2021, p.55).

Quanto às temporalidades, utilizo o plural como uma provocação à cronologia linear ocidental, onde buscamos um futuro imediato e não recordamos o nosso passado. Muana explica:

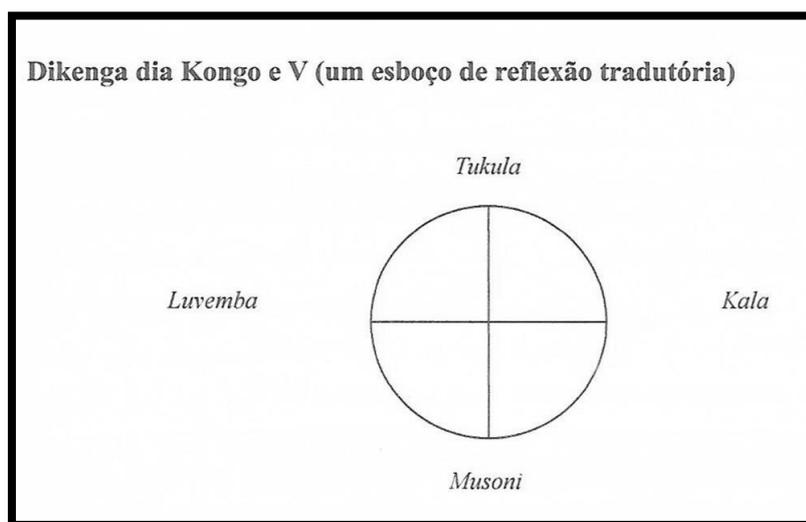
Fechei os olhos para ver as imagens dentro de mim e elas surgiram límpidas como cristal fino de uma taça da cristaleira do engenho Tamarineiras. Como diz um provérbio da minha “é melhor perder a vista que a alma” [...] pois esse céu de escuridão quase clara faz meu espírito enxergar meu povoado num momento mágico em que apenas três coisas havia: a imensidão úmida da planície verde, o silêncio de doer os ouvidos e o monte dominante na paisagem. (CRUZ, 2018, p. 44).

É no passado que Muana se reencontra, ao pé do monte Namuli. Durante a narrativa, são essas recordações que mantém a protagonista interligada à ancestralidade vivida em sua terra natal. No presente ela vive sua reconstituição que tem o passado como complementaridade de suas identidades. Com isso, não queremos pregar uma busca

estagnada ao pretérito, mas ao fato de respeitarmos a história dos escravizados e a nossa, na qual o passado é constituinte também.

Tiganá Santana, em sua tese “*A cosmologia africana dos bantu-kongo por Bunseki Fu-Kiau: tradução negra, reflexões e diálogos a partir do Brasil*” (2019), traz a tradução de uma importante obra do filósofo congolês *Fu-Kiau: Cosmologia africana dos Bantu-Kongo – Princípios de vida & Vivência* (1980). Nesse contexto, Santana destaca a importância do tempo para os bantu-kongo, a partir do cosmograma bantu a seguir:

Figura 8 – Cosmograma bantu-kongo



SANTANA (2019, p. 126)

O tempo, nesse sentido, não é linear e, sim, circular. Nele as temporalidades não param e não são estanques, se cruzam. O passado, como já dito, representa o tempo ancestral em que os humanos (físicos ou espirituais) circulam sob as linhas cruzadas. Em *O Crime do Cais do Valongo*, o tempo avança e retrocede. Essa característica é importante para a constituição da personagem. Em diáspora, Muana mantém sua circularidade, já que o passado complementa seu presente e fortalece a esperança no futuro. Segundo Santana:

Da conformação complexa do cosmograma (*dikenga*) podem-se extrair vários princípios e leis que são de grande relevância para a vida cotidiana numa comunidade *kongo*, haja vista o que nos lembra Fu-Kiau (2001^a): “Nada na vida diária da sociedade kongo está fora das suas práticas cosmológicas (p.38-39). O cosmograma é, como parece claro, um registro, uma leitura cosmológica inscrita. (SANTANA, 2019, p.127).

Nesse circuito ancestral, é a força vital, a mola propulsora dessas circularidades no tempo. Inicialmente, pode ser um processo incompreensível para uma dada tradição ocidental, mas é necessário fazer esse caminho como ponte para conhecer a história sob uma perspectiva africana. Santana, ainda, detalha:

[...] Seguindo o que explica Fu-Kiau (2001a), há um primeiro estágio de ser, *Musoni* (a guardar o radical sona: registrar, gravar, ter a memória de), que não se dá a ver ao *ku nseke* (mundo físico). *Musoni* é, em linhas gerais, não ser ainda físico, tangível. *Kala*, que vem a significar, literalmente, ser (em sua acepção principalmente verbal), corporifica o estágio em que este ser como ação torna-se ente “visível”. Num terceiro estágio, encontramos *Tukula* (do verbo *kula*: crescer, amadurecer, desenvolver [-se]) e as coisas e situações em seu estado de zênite, de mais ativa proficuidade, de ação propriamente dita. Por fim, *Luvemba* vem a ser o estágio de desintegração física, o morrer, o findar-começar, as grandes transmutações das coisas que são, ou seja, o desintegrar-se da dimensão tangível e ir a um plano insondável. (SANTANA, 2019, p. 128-129).

Assim, o tempo africano segue sua circularidade e se constitui de processos não finalizados. Essa descontinuidade e a simultaneidade do presente, passado e futuro têm no corpo uma base de movimento. Quando trato da importância do passado ancestral, diante do explanado aqui, não é um passado fossilizado, mas potência a transformação das temporalidades. Continua Oliveira: “O tempo africano, tal como o universo africano, está prenhe de ancestralidade” (OLIVEIRA, 2021, p.58). Trata-se de um tempo em movimento e contrário ao *chronos* ocidental. É no ir e vir e na não linearidade que o tempo espiralar se destaca pelas várias instâncias, onde presente, passado e futuro se encontram. Essa temporalidade entende que “tempo e memória são imagens que se repetem” (MARTINS, 2021, p.23 (a)). Tendo como base o corpo e sua experiência, o tempo espiralar não é excludente e nem cria dicotomias, ao contrário, reconhece em sua formação diferentes elementos sem hierarquização.

Dessa maneira, ancestralidade move a cosmopercepção africana. É ela que dá sentido às práticas diárias em comunidade e está presente em todos os setores da vida dos povos africanos como base norteadora. No romance, Muana explica o papel das peneiras em sua aldeia: “Uma peneira servia para transportar comida, separar os grãos de cereais depois de pilados e moídos e era símbolo de estabilidade. Uma casa sem uma peneira era uma casa sem equilíbrio e dependente de outra (CRUZ, 2018, p. 49). Para o pensamento ocidental, uma peneira é um simples objeto doméstico; na visão africana, ela constitui

valores que vão além do seu uso prático. Assim, a textualidade ancestral, em diáspora, segundo Leda Maria Martins:

Na complexidade de sua textualidade oral e na oralitura da memória, os rizomas africanos inseminaram o corpus simbólico europeu e engravidaram as terras das Américas. Como o imbondeiro africano, as culturas negras nas Américas constituíram-se como ligares de encruzilhadas, intersecções, inscrições e disjunções, fusões e transformações [...]. (MARTINS, 2021, p.31(b)).

A ancestralidade transforma a simbologia negro africana no Brasil, atravessando uma dada tradição ocidental e mantendo as culturas africanas nesse território. Pensando em elementos complexos, as culturas africanas no Brasil são reconstruídas a partir das novas experiências. Por meio de diversos processos de restauração e resistência, esses povos garantiram a sobrevivência de valores e costumes africanos. Manter a ancestralidade em um contexto de violências, reforça a resistência como escolha política. Freitas destaca:

Os afrorizomas relacionam-se com a torção dos rizomas deleuzianos para se pensar no processo de dispersão, pluralidade e invenção das tradições negras que envolveram a diáspora africana, recusando a teleologia. A África, nesta perspectiva, não é nem bloco monolítico nem origem estática ou destino fechado. A encruzilhada, [...], torna-se o conceito-mor por meio do qual se tensiona a mimese, a dialética, o real, seja na literatura negro-brasileira, seja em algumas produções africanas elaboradas sob este viés ético-estético-ritual (FREITAS, 2016, p.57).

A encruzilhada, também formada pela travessia do Atlântico, retoma a diversidade de saberes que os africanos trazem ao Brasil e são transformados de acordo com a possibilidade do contexto. A ancestralidade se traduz como principal ponto de manutenção histórico e identitário dos povos escravizados. As culturas encruzadas, inclusive, permitem a movimentação do conhecimento, sem se esperar de a tradição ser estática.

4.2 O cortejo (in)visível

A ancestralidade é uma categoria semântica que resiste, ainda hoje, às tentativas de aniquilação de nossa cultura por séculos. Diante da diáspora negra brasileira, repleta

de travessias, os africanos tiveram seus corpos em constante movimento de vida e morte, sejam físicos ou culturais. Para Martins: “[...] os africanos que sobreviveram às desumanas condições da travessia marítima transcontinental foram destituídos de sua humanidade, desvestidos de seus sistemas simbólicos, menosprezados pelos ocidentais e reinvestidos por um olhar alheio, o do europeu” (MARTINS, 2021, p. 30 (a)). No entanto, o sistema escravocrata não conseguiu apagar desse corpo negro os signos culturais, textuais e simbólicos. Leda Martins continua: “As culturas negras que matizaram os territórios americanos [...] evidenciam o cruzamento das tradições e memórias orais africanas com todos os outros códigos e sistemas simbólicos, escritos e/ou orais [...]” (MARTINS, 2021, p.32 (b)). Nessa multiplicidade de saberes, as culturas negras se instalaram construindo relações de interseção, fusão, transformação e ruptura, dando caminho às encruzilhadas epistemológicas. Ao partilharmos as culturas diaspóricas como parte de uma encruzilhada, já constatamos os jogos simbólicos pelos quais precisaram passar em prol da sobrevivência física e de seus conhecimentos.

Assim, a ancestralidade negro-africana sobrevive em diáspora tendo, principalmente, o suporte cosmológico. O terreiro é o local de manutenção da força vital ou axé. Sodré declara: “[...] o terreiro, enquanto guardião do axé, revela-se como uma contrapartida à hegemonia do processo simbólico universalista, exibindo um segredo: o de deter forças de aglutinação e solidariedade grupal. É uma solidariedade [...] com raízes na divindade (princípios cósmicos) e na ancestralidade (princípios éticos) (SODRÉ, 2019, p.110). O terreiro partilha o chão-força com o povo negro, preservando a energia vital.

Deve-se considerar que a cosmopercepção africana não está fora da realidade, ao contrário, é a movimentação da vida que fortalece o axé e a comunidade. Oliveira delinea que quando se trata de cosmovisão africana, estamos resgatando uma dimensão política, pois além de regatar o passado também o recria (OLIVEIRA, 2021, p.82). O intento de retirar a visão de vida do africano desse lugar distante da realidade se trata de uma escolha política, bem como uma demonstração de respeito a culturas que foram negadas o direito de existir. Também pode ser considerada, hoje, como outra escolha de vida, até porque o *modus* ocidental não se sustenta diante de tamanhas atrocidades e exclusões realizadas com tudo o que seja distinto do europeu. A ancestralidade respeita os elementos naturais, minerais e os seres vivos em geral. Nessa categoria, conhecer a cultura do outro é uma maneira de mantê-la viva e significativa.

A ancestralidade sobrevive no Brasil por meio dos ritos realizados no espaço plural do terreiro. Espaço que carrega dualidades e está em um entre lugar e, segundo Sodré, é “uma zona de interseção entre o invisível (*orun*) e o visível (*aiê*) – habitado por princípios cósmicos (orixás) e representações de ancestralidade” [...] (SODRÉ, 2019, p.77). O terreiro é o principal representante da ancestralidade no Brasil, além de mantê-la viva em contexto diaspórico. Nesse sentido, situo também a ancestralidade em meio a outros espaços de cosmopercepção africana, como o Culto a *Egúngún*, em solo brasileiro.

O Culto a *Egúngun* é de origem nagô e foi transplantado ao Brasil pelos povos trazidos de *Ketu* e *Oyó*, no século XIX, regiões onde o culto a Xangô também está presente. Inclusive, Xangô é o fundador do culto e somente ele pode controlá-lo. Essa tradição tem como foco os ancestrais masculinos chamados de Baba Egún. Nesse sentido, o pai é a referência, seja por ser progenitor como por ser responsável pela continuidade geracional. Assim, relaciono o culto, predominantemente masculino, a mais uma manifestação da ancestralidade em África e diáspora.

Como dito anteriormente, a ancestralidade já é cultuada nos terreiros de Candomblé. No entanto, é no culto a *Egúngún* que o ancestre é o centro de atenção, pois tudo começa e termina nele. Elbein distingue: “Para os Nàgô, os òrisà não são égún” (ELBEIN, 2012, p.109). Há diferenciações nas práticas litúrgicas, nas instituições, pois há os terreiros voltados ao culto a Orixás e aqueles responsáveis pelo culto a Egún, porém são complementares, já que a fortificação da força vital também passa pelos Orixás. Há um provérbio dos terreiros *Egúngún* que diz: “*Oto ni Egún, Oto ni Orixá = Cultua-se Égún ou cultua-se Orixá*” (SANT’ANNA, 2021, p.53). Nesse sentido, cada um tem seu papel, mas sem a construção dicotômica.

Dada sua importância, José Sant’anna destaca o papel desses ancestrais: “Os *babá Égún* dão sentido às nossas vidas, pais nossos que se foram para o mundo do além, *orun*, e que, quando são solicitados, chegam e respondem aos nossos pedidos e ansiedades humanas” (SANT’ANNA, 2021, p.41). A ancestralidade presente nesses espíritos, sejam familiares ou coletivos, acompanham o desenvolvimento dos descendentes, da comunidade e seus representantes. De acordo com Muana:

A morte nem sempre é algo natural. Alguém quando não é ancião, está bem e simplesmente não acorda só pode ter sido alvo de uma coisa: feitiçaria. E foi disso que logo desconfiaram quando o Soba *Mamatundu* não despertou aquela manhã. Rapidamente um processo de investigação aconteceu para descobrir o

feiticeiro. Cumprindo os rituais necessários quando um chefe morre, seu corpo foi posto em esteiras com cabaças embaixo para que a matéria se precipitasse nelas, suas vísceras foram retiradas e o corpo ficou ali até ressecar completamente e apenas restarem os ossos. Tudo isso era vigiado por guardas constantemente, pois feiticeiros poderiam retirar algum pedaço do corpo, principalmente ossos do chefe, e fazer com eles encantamentos poderosos. Esse processo durava no máximo duas semanas até que os ossos aparecessem, pudessem ser finalmente enterrados e o morto partisse em paz para a terra dos ancestrais. Esse era um tempo de recolhimento para todos, pois ele – o chefe – estava entre nós. Não tinha ido para a sua morada e nos poderia assombrar.

[...]

Antes do enterro, a ossada era cuidadosamente examinada. Se faltasse um osso, um único ossinho, os guardas responsáveis eram decapitados acusados de feitiçaria [...]. (CRUZ, 2018, pp.84-85).

Nesse trecho, é possível perceber a seriedade dos ritos fúnebres para o africano. Em *O Crime do Cais do Valongo*, do corpo do rei eram retiradas algumas partes e o restante era colocado em meio à comunidade já em busca do retorno à terra. Quando esse ritual não se dava de maneira adequada, esse espírito não iria seguir para a ancestralização, pois assombraria a comunidade. Durante esse tempo, a aldeia deveria manter-se em recolhimento como forma de respeito ao ente. No romance, vemos que se trata de uma autoridade, mas quando a morte se dava com um familiar, os ritos adequados também deveriam ser realizados em prol do bom andamento da comunidade. Diante dessa explanação, podemos pensar: como todo esse processo ocorreria no caso dos pretos novos, no Valongo? Pelas circunstâncias da falta dos ritos fúnebres e por estarem distantes da sua comunidade, a tendência era vagar pela terra, assombrando os vivos e desequilibrando todo um sistema. O culto aos ancestrais resiste no Brasil como forma de manutenção de saberes e para cuidar e homenagear os ancestrais, de forma a manter o equilíbrio do tempo.

O mais antigo terreiro de Culto a *Egúngún*, no Brasil, é o *Ilê Babá Agboulá*, localizado em Ponta de Areia, Itaparica, Bahia. Foi fundado por um descendente de africanos, o Sr. Daniel de Paula, por volta de 1935. No entanto, Juana Elbein chama a atenção para a existência de terreiros ancestrais em 1820, como o Terreiro de Vera Cruz, fundado pelo africano Tio Serafim; em 1830, há o Terreiro do Mocambo; em 1840, o Terreiro de Encarnação; e em 1850, o Terreiro de Tuntun. Percebe-se que nesses terreiros, a linhagem vai levando a tradição à frente, pois os descendentes acabam agregando o ancestral da família e criando outros terreiros. Sant'anna chama a atenção para a existência de terreiros de Culto a *Egúngún*, em Salvador. Com a urbanização, esses espaços foram extintos. Sant'anna recorda que, até 1967, ainda havia terreiros de culto

ancestral em Salvador, mas com urbanização e a fusão de alguns terreiros, restaram apenas os da Ilha de Itaparica (SANT'ANNA, 2021, p.50-51).

É importante chamar a atenção para a participação das mulheres na sociedade masculina. Enquanto os homens são os responsáveis pelos ritos e obrigações do Culto a Egúngún, as mulheres (*Egbé Obirin*) também têm a participação confirmada. Além de receberem os convidados que farão oferenda a Egúngún, a cozinha de todo o ritual também faz parte de suas atribuições. Ademais, o princípio feminino no culto masculino é representado por *Oyà Igbalé*, “rainha dos Egúngún” (SANT'ANNA, 2021, p.52). *Oyá* é cultuada juntamente com os Egún e é detentora de poder dentre os mortos. De acordo com Sant'anna, a cozinha, a limpeza e as tarefas referentes ao culto a Xangô são tarefas femininas (SANT'ANNA, 2021, p.108). Assim, apesar de o *Culto a Egúngún* ser basicamente masculino não exclui a mulher na sua constituição. Elas estão presentes em altos cargos no terreiro, como *Yiá Egbé* (responsável por todos da casa, inclusive os visitantes); *Iyá Modé* (responsável pelos *Egúngún* da casa); *Yiá Dagan* (responsável por iniciar o *orô* (ritual)); *Iyá Lodê* (inicia as rodas dos *orixás*). Todos são voltados para as mulheres mais velhas do terreiro. Dessa forma, os poderes masculinos e femininos mostram-se complementares.

No culto a *Egúngún*, a morte não é um problema, mas um ciclo necessário para a restituição da energia vital. “A morte e a vida formam o círculo que se completa com os dois mundos, comunicáveis através dos rituais, do jogo de búzios, do sagrado mítico-religioso e dos ancestrais. Os mortos dão continuidade à vida” (SANT'ANNA, 2021, p.64). Essa visão de morte foge ao olhar ocidental de que morrer é o final. Elbein ainda explica que:

[...] para o *Nagô*, a morte não significa absolutamente a extinção total, ou aniquilamento, conceitos que verdadeiramente os aterram. Morrer é uma mudança de estado, de plano de existência e de status. Faz parte da dinâmica do sistema que inclui, evidentemente, a dinâmica social. Sabe-se perfeitamente que *Ikú* deverá devolver a *Ìyá-nlá*, a terra, a porção símbolo de matéria de origem na qual cada indivíduo fora encarnado; mas cada criatura ao nascer traz consigo seu *orí*, seu destino. Trata-se, portanto, de assegurar que este se desenvolva e se cumpra. (ELBEIN, 2012, p.254).

Dessa maneira, pensar a escravidão, no contexto do Valongo, diante de tantas mortes prematuras, significa quebrar o ciclo e seu destino de sujeitos que já sofriam mortes diversas pela colonização.

A ancestralidade feminina também tem lugar na cosmopercepção africana iorubá e é transplantada ao Brasil por meio dos trânsitos culturais em diáspora. É o caso da Sociedade *Geledé* e o Culto às *Iya-mi* (minha mãe). Essas manifestações estão entrelaçadas, já que o *Geledé* cultua as *Iya-mi*. A partir desses pontos, o culto ancestral feminino tem por objetivo exaltar a feminilidade e sua constituição, além disso, fortalece a importância da mulher para essas sociedades. Segundo Elbein: “O propósito da Sociedade *Geledé* é propiciar os poderes místicos das mulheres... cuja boa vontade deve ser cultivada porque é essencial para a continuidade da vida e da sociedade” (ELBEIN, 2012, p.125). Assim, *Geledé* apazigua as adversidades, dando condições de restituir o equilíbrio da comunidade. Em *O Crime do Cais do Valongo*, Muana é a protagonista da narrativa e juntamente com Nuno faz a narração dessa potente obra. Ela é naturalmente uma líder, seja pela sua postura ou pelos saberes demonstrados, mas principalmente por modular suas vivências em busca da circularidade sistêmica. Um exemplo disso é o fato de a moçambicana saber ler e escrever. Para os senhores, os africanos tinham condições apenas de fazer trabalhos braçais, mas Muana além de dominar esses conhecimentos, também tinha certeza de que muitos dos senhores não sabiam. A narradora nos conta: “[...] pensava que eu era sem letras como ele e quase todos os outros. Muito senhor também não sabia. [...] pois eles não toleram ver um preto ou uma preta saber alguma coisa que eles não sabem e que não é trabalho de força dos braços (CRUZ, 2018, p.23).

Geledé representa um culto à mulher simbolizando-a como o ventre do mundo: o início, a continuação da comunidade. Ao contrário do culto masculino, as *Iya-mi* representam a coletividade, “simbolizado pelo *igbá* – cabaça” (ELBEIN, 2012, p.112). Vale salientar que o termo mãe é usado em acepção a qualquer mulher, devido ao poder reprodutivo. Para compreender a ancestralidade feminina nesse culto, é importante conhecer alguns elementos de sua história. Vanda Azevedo afirma:

Iyá Nlá permanece um enigma. Isto porque ela é a mãe natureza, ela é *Yewajobí*, *Ìyami*, *Ìya* (a mãe de tudo e a mãe das mães) compendiando o princípio materno no cosmo ioruba, combinando na sua natureza os atributos de todas as deidades femininas principais – *Yemoja* (a mãe de todas as águas), *Olókun* (deusa do mar), *Oxum* (deusa do rio Oxum), *Odú* (a fundadora da feitiçaria), *Oòduá* (deusa da Terra), *Ilé* (deusa da Terra) e *Oya* (deusa do rio Níger). Pouca coisa ioruba do Brasil mostra *Yemoja* como *Odú-Ìyàmi*, enquanto os iorubá de Cuba, uma vez, celebram *Gèlèdè* em honra de *Yemoja-Olókun*. Como *Olókun* (espírito do mar) e *Yemoja* (a mãe de todas as águas), *Ìyá Nlá* era o mar primevo do qual a terra habitável emergiu em *Ilé-Ifé*, o berço da civilização dos ioruba. Como *Ilè* (a Terra) venerada pelo *Ogboni*, ela

sustenta a vida, a humanidade e a cultura. Como incorporação de bem e do mal do mundo físico, ela é *Olúwayé* (senhora do mundo), e *Ìyàmi Òsòròngà*, a primeira mulher a quem o Ser Supremo deu um poder especial (*axé*) na forma de um pássaro incluso em uma cabaça, cópias das quais ela apresentou as suas discípulas, as *ajé*, mães poderosas. (LAWAL, 1996, p.25 apud AZEVEDO, 2006, p. 19).

Geledé evidencia o poder ancestral dessas mulheres destacando a presença delas, inclusive, no culto aos orixás. O poder de dar a vida está presente em várias fases do ciclo terrestre. A mãe, nesse caso, é um veículo que traz a vida à comunidade, seja por meio de paz ou como prosperidade. No entanto, não se deve pensar apenas em energia positiva, pois, como toda mãe, também pode punir a filhos ingratos. Dessa forma, as energias contrárias, bem e mal, andam juntas na força das *Iya-mi*. O culto feminino intenta agradar as mais velhas da comunidade para acalmar uma possível ferocidade de *Iya-mi*. Nesse quesito, na sociedade iorubá, mantém-se o respeito e consideração às grandes mães em cerimônias com muita dança. As máscaras *Geledé*, usadas durante os cultos, representam a ligação do culto com a vida na terra, como natureza, nascimentos, alimentação, saúde, por isso têm diversos formatos, bem como apresentam conotações sociais e espirituais.

O homem está presente no culto feminino como poder necessário para que o ciclo ancestral tenha seguimento. Nesse sentido, Elbein indica: “Homens e mulheres podem fazer parte da sociedade *Geledé*, mas sua cúpula constitui uma sociedade secreta feminina e sua função consiste em cultuar as *Ìyá-àgbà*” (ELBEIN, 2012, p.124). Inclusive, é o homem que manifesta espiritualmente *Íya-mi*, como forma de homenagear o papel feminino na comunidade.

No século XIX, a Sociedade *Geledé* no Brasil reverenciava as mais tradicionais divindades femininas africanas dos iorubá. Infelizmente, por “desentendimentos internos desfizeram o culto a *Geledé*, colocando-o no esquecimento” (SANT’ANNA, 2021, p.68), ainda no século XX. Elbein declara:

A sociedade *Geledé* existiu no Brasil. Sua última sacerdotisa suprema foi *Omóniké*, que tinha o nome católico de Maria Júlia Figueiredo, uma das *Ìyá-làse* do mais antigo “terreiro” Nàgô, o *Ilé Ìyá-Nàsó*. Com sua morte, cessaram-se de celebrar os festivais anuais bem como a procissão que se realizava no bairro da Boa Viagem. Uma parte dos objetos rituais, entre eles interessantes paramentos de cabeça esculpidos, foram levados ao *Àse Òpó Àfònjá* e as oferendas e ritos eram celebrados todos os dias 8 de dezembro, aproveitando o feriado em louvor a Nossa Senhora da Conceição da Praia, associada a *Òsun*.

Nesse dia, cultuavam-se não só as *Ìyá-mi* mas também a *Onilè*, símbolo coletivo dos ancestris masculinos. (ELBEIN, 2012, p.123).

O Culto a *Egùngùn* e a Sociedade *Geledé* são experiências coletivas e representativas de povos africanos trazidos para a diáspora. Diante das diversas batalhas empenhadas para manter as tradições africanas, é possível pensar a importância desses ritos para a sobrevivência física desses sujeitos. É importante também chamar a atenção para o fato da complementaridade dos ritos. Em meio ocidental, é natural pensar em dicotomias quanto ao Culto a *Egùngùn* e a Sociedade *Geledé*. Inclusive, pelo fato de, nesse estudo, o foco principal ser a protagonista Muana, em *O Crime do Cais do Valongo*. Pode-se, também, questionar por que a discussão de um culto predominantemente masculino, diante de um protagonismo feminino. Nesse sentido, é necessário atentarmos para a complementaridade dos dois eventos. Tanto no culto masculino quanto no feminino, os elementos contrários estão presentes como forma de equilibrar as energias. Além disso, a preocupação em construir dicotomias desse tipo para o estudo de sociedades africanas é bastante ocidental e resultado da colonização racista no Brasil. Oyèrónké Oyewùmí destaca:

[...] já que nas construções ocidentais os corpos físicos são sempre corpos sociais, não há realmente distinção entre sexo e gênero. Na sociedade iorubá, pelo contrário, as relações sociais derivam sua legitimidade dos fatos sociais e não da biologia. Os meros fatos biológicos da gravidez e parto importam apenas em relação à procriação, como devem ser. Fatos biológicos não determinam quem pode se tornar monarca ou quem pode negociar no mercado. Na concepção autóctone iorubá, essas questões eram questões propriamente sociais, e não biológicas; portanto, a natureza da anatomia não definia a posição social de uma pessoa. Conseqüentemente, a ordem social iorubá requer um tipo diferente de mapa, e não um mapa de gênero que pressupõe a biologia como a base do social. (OYEWUMI, 2021, p.42).

É o patriarcado colonial que vai produzir discursos que pressupõem a lógica masculina dominante em detrimento dos saberes plurais distantes de questionamentos de gênero. Aqui, ressalto a importância de empreender outras formas de sentir a cosmopercepção africana, indo além da nossa vivência ocidentalizada e fugindo de qualquer hierarquização e produção de diferenças. Pensando contemporaneamente, o giro ancestral está no nosso dia a dia. Trazer a ancestralidade para pensar a comunidade negra hoje pode contribuir para reconstituir as nossas narrativas.

4.3 Quando o tempo não fecha

Durante o desenvolvimento dessa pesquisa sobre necropolítica no Brasil, eu estava em busca de outros materiais para desenvolver o presente estudo. Encontrei uma monografia intitulada "O tempo não fecha quando morre um adolescente: a naturalização do homicídio de jovens negros no Brasil" (2019), de Pollyana Costa Penoni, da UFMG. Na leitura do texto citado, a expressão que intitula essa seção foi usada pelo adolescente chamado ficticiamente de João, apreendido em Belo Horizonte. Depois de idas e vindas ao sistema de correção, ele chega à conclusão:

Ao relatar um dos assassinatos, dizendo da crueldade em que o mesmo havia acontecido e paralelamente fazendo um retrospecto de tudo que estava vivenciando, faz um cálculo “perdi 5 amigos no crime em menos de um mês” (sic). A todo o momento, João ponderava que ele poderia ser um desses jovens assassinados caso ainda estivesse envolvido com a criminalidade “poderia ser eu, eu andava com ele” (sic). E foi nesse contexto que interpela a técnica com a seguinte questão: “Você já notou que quando morre um adolescente assim, tipo eu, de favela e envolvido com o crime, *o tempo nem fecha*”? [grifo meu] Ao questionarmos o que seria a expressão “o tempo nem fecha” João nos ilustra dizendo “quando morre uma pessoa do bem, fica tudo cinza e parece que até chove, fica sinistro. Quando morre alguém do crime o sol continua lá, fica tudo igual” (sic). (PENONI, 2019, p. 7).

Ao ler o texto, fiquei pensando na potência da expressão presente na fala do jovem: “Você já notou que quando morre um adolescente assim, tipo eu, de favela e envolvido com o crime, *o tempo nem fecha*”? (PENONI, 2019, p.7). Assim como na narrativa de João, morte e vida estão presentes diariamente como consequência mútua: quando o tempo/ciclo de um jovem negro não fecha, a finalização é antecipada e precoce, paralisa o ciclo ancestral. Nesse sentido, é possível pensarmos o sistema racista brasileiro como propulsor de diversas violências à população negra e, principalmente a dizimação crescente de jovens/homens negros nas periferias. A morte prematura dessas pessoas faz parte do contrário da “boa morte” para os bantú, é a interrupção de memórias, histórias, desenvolvimentos que são impedidos pelos resquícios da violência colonial. Assim, nada mais justo que trazer essa articulação à roda de conversa.

No capítulo anterior, houve a discussão a respeito de como a morte fazia parte da rotina escravocrata no Brasil, bem como todas as formas de desrespeito aos ritos fúnebres dessas populações. Desde os maus tratos durante a viagem no navio negreiro até a

chegada ao Cais do Valongo, no Rio de Janeiro, já era possível perceber como a morte rondava os escravizados. Não bastando a morte violenta dessas pessoas, a colonização não se contentou com a “finalização” do ciclo escravocrata, e tenta contemporaneamente manter os resquícios das relações de subordinação negra. Abdias Nascimento, importante estudioso brasileiro, mostra as diversas formas de morte da população negra extremamente condizentes com o período colonial. A sociedade brasileira foi fundada tendo como base o trabalho escravo. Segundo Nascimento:

O papel do negro escravo foi decisivo para o começo da história econômica de um país fundado, como era o caso do Brasil, sob o signo do parasitismo imperialista. Sem o escravo, a estrutura econômica do país jamais teria existido. O africano escravizado construiu as fundações da nova sociedade com a flexão e a quebra da sua espinha dorsal, quando ao mesmo tempo seu trabalho significava a própria espinha dorsal daquela colônia. (NASCIMENTO, 2016, p.59).

Um país que ainda vive nesse esquema de subordinação e relega seu passado escravocrata, leva à frente uma continuação indevida e velada. É como se os grilhões da escravidão estivessem presentes até então. O que vemos é uma nova roupagem para essa estrutura igualmente racista. A dissimulação das práticas escravocratas brasileira deu-se de maneiras distintas, como através da leitura da inferioridade africana, tirando a humanização desses povos; também há a teoria da Democracia racial, cunhada por Gilberto Freire, em que a formação da população brasileira tendo o negro escravizado, sob o peso do cativo, fosse benéfica a esses povos. No entanto, por outro lado, buscava-se o embranquecimento da população para “limpar” o sangue brasileiro. Sabe-se, conjuntamente, que a finalização da escravidão, com a Lei Áurea, relega os trabalhadores africanos às regiões periféricas das cidades portuárias, sem qualquer auxílio do Estado. Nascimento declara:

Depois de sete anos de trabalho, o velho, o doente, o aleijado e o mutilado – aqueles que sobreviveram aos horrores da escravidão e não podiam continuar mantendo satisfatória capacidade produtiva – eram atirados à rua, à própria sorte, qual lixo humano indesejável; estes eram chamados de “africanos livres”. Não passava a liberdade, sob tais condições, de pura e simples forma de legalizado assassinato coletivo. As classes dirigentes e autoridades públicas praticavam a libertação dos escravos idosos, dos inválidos e dos enfermos incuráveis, sem lhes conceder qualquer recurso, apoio, ou meio de subsistência. Em 1888, se repetiria o mesmo ato “liberador” que a história do Brasil registra com o nome de Abolição ou de Lei Áurea, aquilo que não passou de um assassinato em massa, ou seja, a multiplicação do crime, em menor escala, dos “africanos livres”. (NASCIMENTO, 2016, p.79).

O objetivo era tirar da visão dos brancos a escravidão, eximindo a responsabilidade dos senhores, do Estado e da Igreja (NASCIMENTO, 2016, p.79). Dessa maneira, com a construção do processo de liberdade dos escravizados pelos europeus, se finda qualquer suposto resquício de “solidariedade” e “cuidados” forjados para escamotear as relações escravagistas enraizadas nas relações sociais.

A morte da população africana e em diáspora se dá também pela negação de suas epistemologias, seus saberes. Além da negação da existência do sistema escravocrata no Brasil que sustentou a colônia e seus dirigentes, as construções culturais mantidas como forma de resistência ainda hoje são vistas como marginais em contraponto à cultura europeia. O apagamento e silenciamento de referenciais teóricos africanos tiram da população afrodescendente o direito de conhecer sua história, levando a um total distanciamento de práticas ancestrais. Segundo Sueli Carneiro:

Para nós, porém, o epistemicídio é, para além da anulação e desqualificação do conhecimento dos povos subjugados, um processo persistente de produção da indigência cultural: pela negação ao acesso a educação, sobretudo de qualidade; pela produção da inferiorização intelectual; pelos diferentes mecanismos de deslegitimação do negro como portador e produtor de conhecimento e de rebaixamento da capacidade cognitiva pela carência material e/ou pelo comprometimento da autoestima pelos processos de discriminação correntes no processo educativo. Isto porque não é possível desqualificar as formas de conhecimento dos povos dominados sem desqualificá-los também, individual e coletivamente, como sujeitos cognoscentes. E, ao fazê-lo, destitui-lhe a razão, a condição para alcançar o conhecimento “legítimo” ou legitimado. Por isso o epistemicídio fere de morte a racionalidade do subjugado ou a sequestra, mutila a capacidade de aprender etc. (CARNEIRO, 2005, p. 97).

A aniquilação de africanos ocorreu além de fisicamente, estendeu-se também a meios simbólicos, negando acesso ao sistema educacional e integração social real a esses grupos e seus descendentes. Os resultados dessas ações conjuntas são vistos presentemente, mantendo, também, o sistema de negação dos resquícios da escravidão no Brasil contemporâneo.

É necessário atentar-nos para as mortes de sujeitos negros hoje nas periferias das cidades brasileiras. Como resultado do abandono do Estado desde o período colonial, temos um dos maiores índices de violência de diversas modalidades bem como a alta letalidade das operações policiais recheando os noticiários. Vistos como inimigos do

Estado, a população negra é a principal vítima das excludentes políticas públicas e do racismo institucional, levando à escalada da violência no Brasil. Segundo Dornellas:

O conceito de inimigo parte exatamente dessa diferenciação dos cidadãos em relação ao estrangeiro, que não era titular de direitos posto que não pertencia à comunidade, em relação a quem é sempre colocada a possibilidade de guerra como negação absoluta do outro, visto como desconhecido, que inspira desconfiança por ser potencialmente perigoso. Assim, o genocídio se apresenta como o aniquilamento total dos inimigos, com quem não é possível negociação, apenas o uso da violência, para destruí-los ou reduzi-los à impotência total. (ZAFFARONI, 2007 apud DORNELLAS, 2018, p. 212).

O conceito de inimigo, antes utilizado apenas em contexto de guerra, passou a ser utilizado também desde a colonização, colocando os africanos e seus descendentes como o Outro, estruturalmente deslocado e prejudicial à nação. Atualmente, vê-se semelhante noção quando a solução para a violência no Brasil encontra-se apenas na aniquilação dessas pessoas, sem pesar o papel ausente do Estado desde o período colonial.

A ausência do Estado vem coroada com o ódio a essas pessoas, deixando de lado qualquer reflexão que mostre sensibilidade ao sofrimento das famílias. Essa insensibilidade, inclusive, permite ações violentas serem vistas como normais e necessárias. O racismo enxerga apenas a elite como vítima, mas a violência é resultado de ações racistas e excludentes de pessoas privilegiadas socialmente que tentaram apagar a escravidão da história do Brasil, mas vivem ainda das riquezas construídas nas costas negras. De acordo com Borges:

O racismo engloba as ideologias racistas, as atitudes fundadas nos preconceitos raciais, os comportamentos discriminatórios, as disposições estruturais e as práticas institucionalizadas que provocam a desigualdade racial, assim como a falsa ideia de que as relações discriminatórias entre grupos são moral e cientificamente justificáveis; manifesta-se por meio de disposições legislativas ou regulamentárias e práticas discriminatórias, assim como por meio de crenças e atos antissociais; cria obstáculos ao desenvolvimento de suas vítimas, perverte a quem o põe em prática, divide as nações em seu próprio seio, constitui um obstáculo para a cooperação internacional e cria tensões políticas entre os povos; é contrário aos princípios fundamentais ao direito internacional e, por conseguinte, perturba gravemente a paz e a segurança internacionais. (FLAUZINA, 2006, apud BORGES, 2019, p.39-40).

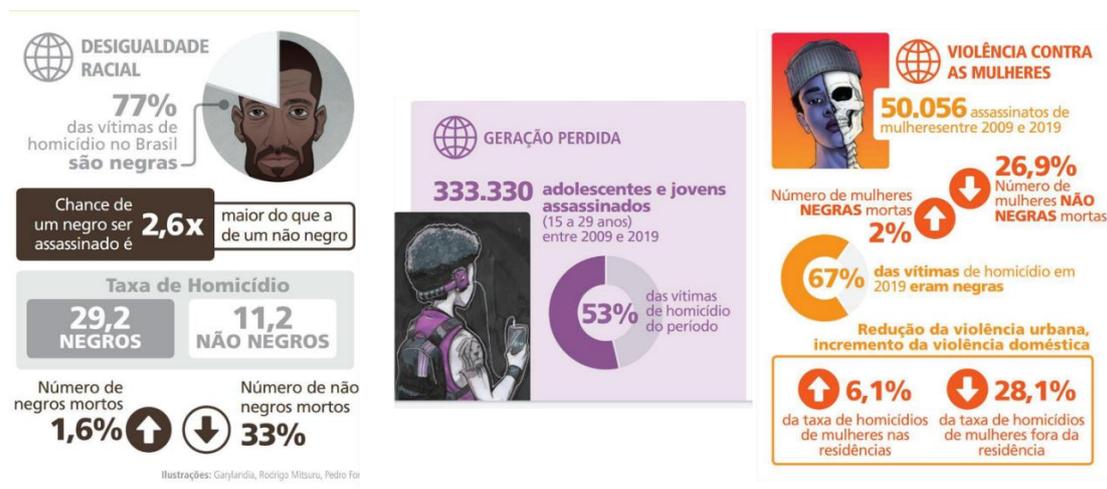
Assim, o racismo brasileiro apresenta aprimoramento diário, sutilezas que nos forçam a enxergar o racismo externamente, percebendo seus impactos sobre os corpos negros. Ele atravessa os tempos e se apresenta de diversas formas a ponto de alguns

acreditarem na sua inexistência. O genocídio da população negra, hoje, ainda é resultado do desequilíbrio causado pela sociedade escravocrata. Mbembe destaca:

Qualquer relato histórico do surgimento do terror moderno precisa tratar da escravidão, que pode ser considerada uma das primeiras instâncias da experimentação biopolítica. Em muitos aspectos, a própria estrutura do sistema de colonização e suas consequências manifesta a figura emblemática e paradoxal do estado de exceção. Aqui, essa figura é paradoxal por duas razões. Em primeiro lugar, no contexto da colonização, figura-se a natureza humana do escravo como uma sombra personificada. De fato, a condição de escravo resulta de uma tripla perda: perda de um “lar”, perda de direitos sobre seu corpo e perda de status político. Essa perda tripla equivale a dominação absoluta, alienação ao nascer e morte social (expulsão da humanidade de modo geral). (MBEMBE, 2020, p 27).

Diante do explanado, os dados do Atlas da Violência de 2019 atestam a maior possibilidade de a violência atingir a vida de pessoas negras em comparação aos não negros. Além disso, segundo o diagnóstico apresentado a partir dos dados, os motivos desse assassinio planejado vão desde as condições sociais até o racismo estrutural e a ausência de políticas públicas para essa população.

Figura 9 – Atlas da violência 2021 em infográficos



Fonte: <https://www.ipea.gov.br/atlasviolencia/arquivos/artigos/3956-dashboard-atlas-2021.pdf> - acesso 26/10/2022

Quando a polícia sobe os morros, no Rio de Janeiro ou desce a Gamboa, em Salvador, por exemplo, está em busca daqueles que são constituídos os inimigos. Todos ali são representantes desse grupo e um alvo em potencial. Não se trata de uma visão pessoal dos agentes do Estado, mas uma construção identitária estereotipada que constitui a veia do Estado nacional. Os corpos jogados ao chão na chacina do Cabula, na cidade de

Salvador, em 6 de fevereiro de 2015, por exemplo, são a marca do descaso do Estado com a história dessas pessoas e de todo o respeito à ancestralidade dos que vieram antes. Marca, inclusive, o menosprezo a esse ser considerado o inimigo.

Jovens que são tirados do ciclo de vida ancestral sem qualquer chance de melhoria de vida e sem o menor olhar do Estado, além das paredes da penitenciária ou de um cemitério. Não é à toa que a população negra sofre com a política racista até então. São séculos de fuga à história da escravidão no último país a terminar o comércio de almas. Espíritos que não têm o direito nem mesmo a retornar ao *Ayiê*, presos nesse lado tão castigado da história de suas vidas. Essa energia fica represada não permitindo a constituição do ancestral, pois nem tempo para isso teve. São pessoas que muitas vezes não completam nem os trinta anos e são enterrados, muitas vezes, sem o alento familiar. Como vimos, a comunidade é parte essencial dessa constituição.

Dessa maneira, pensar a escravidão, no contexto do Valongo, diante de tantas mortes prematuras, significa quebrar um ciclo e seu destino. Mbembe destaca que o escravo tem uma tripla perda: “[...] perda de um lar, perda de direitos sobre seu corpo e perda de estatuto político” (MBEMBE, 2020, p.27). Perder a vida no Cais ou no navio negreiro representa o início aniquilação social, já que os escravizados africanos não possuíam nem os seus corpos. Mbembe continua:

[...] Por isso, em grande medida, o grau mais baixo da sobrevivência é matar. [...] Mais radicalmente, o horror experimentado sob a visão da morte se transforma em satisfação quando ela ocorre com o outro. É a morte do outro, sua presença física como um cadáver, que faz o sobrevivente se sentir único. E cada inimigo morto faz aumentar o sentimento de segurança do sobrevivente. (MBEMBE, 2020 p.62).

Cumprir o ciclo de vida de maneira adequada é o que se chama, para o africano, de uma “boa morte”. Além disso, é o que leva à preparação de um ancestral. Os rituais mortuários são pertinentes para esse caminho transformar o ancestre em um *Egún* respeitado. Em *O Crime do Cais do Valongo*, Muana aponta: “Meus pais e irmãos vagavam agora na Terra, sem destino, insepultos, e eu era um corpo solto flutuando naquelas águas havia seis luas” (CRUZ, 2018, p.142). O desrespeito à cosmopercepção africana interfere na circularidade ancestral. Trazendo para o contemporâneo, Mbembe se torna relevante, pois quando ligamos a TV e vemos as diversas cenas de massacres pela polícia, tendo pessoas negras mortas nas comunidades periféricas e nas ruas por situações banais, podemos pensar que a falta de respeito à morte de negros já ocorria

desde a colonização escravocrata. Quando um jovem negro é encontrado numa vala qualquer no Brasil, reaparecem as cenas da escravidão presentes ainda hoje, onde, muitas vezes, os familiares não têm o direito de enterrar o corpo. Há a quebra do dever do Estado de manter as condições respeitadas de vida a essas pessoas, bem como há ações violentas e racistas que promovem a aniquilação da população negra de diversos modos, sejam físicas ou simbólicas.

5. PARA ALÉM DO ROMANCE HISTÓRICO: GENEALOGIAS DA NARRATIVA NEGRO-FEMININA NO BRASIL

A escrita literária das mulheres negras sempre foi realizada diante de diversos empecilhos, de sociais a políticos. Como resistência, a literatura negra brasileira permanece em prontidão buscando manter-se no rol de debates, saindo da condição de objeto para assumir o discurso, dando voz aos silenciados, resgatando fatos históricos e pessoas apagadas da história. Além desses pontos, a literatura negra feminina também resgata os valores das diversas culturas africanas presentes na diáspora brasileira e dá à mulher negra outras possibilidades narrativas, pois até então não tinha voz e era mero objeto de descrição, fruto de séculos de escravização.

Essa literatura é formada por traços próprios da vida da população negra em suas linhas, pois não se abstém do extenso histórico de vivências distintas desses sujeitos. Viver, nesse sentido, é recheado de encruzilhadas. Assim como Exu, a comunicação literária desses sujeitos abarca tempos, histórias e memórias espiralares que contemplam a afrodiasporicidade brasileira, utilizando outras epistemologias.

Destarte, aqui a escrita feminina é produto de diversos cruzos, sejam culturais ou simbólicos, e tem a escrevivência, também, como outro dispositivo de conhecimento. A história, nas obras elencadas a seguir, vão além da História oficial, contrapondo o discurso do Estado em busca da reconstrução da narrativa nacional a partir de vozes coletivas.

Pensando nessas questões, serão utilizadas algumas obras de importantes escritoras negras brasileiras, como *Úrsula* (1859), de Maria Firmina dos Reis; *Quarto de despejo: diário de uma favelada* (1960), de Carolina Maria de Jesus; *Ponciá Vivência* (2003), de Conceição Evaristo; *Um Defeito de cor* (2006), de Ana Maria Gonçalves. Essas escritoras fazem parte de uma genealogia de escrita negro-feminina e de narradoras negras que desestruturam o gênero romance e o próprio ato de narrar. Com base nessas obras e no contexto de construção da escrita negra feminina, refletiremos a escrita dessas mulheres a partir da forja de multiplicidade de saberes, refletindo como a encruzilhada perpassa os discursos dessas construções, nos levando a compreender as distintas escritas como meio de transcender o cânone literário brasileiro, através da inserção de vozes coletivas que não admitem o silenciamento epistemológico de seus discursos.

5.1 A encruzilhada como narrativa

A literatura brasileira é um território de lutas, ou como diz a pesquisadora Regina Dalcastagné “é um território contestado” (DALCASTAGNÉ, 2012, p. 5). Assim, é imprescindível trazermos o romance para essa conversa, considerando como a autoria negra o utiliza de forma a “balançar” suas bases canônicas em busca de também estar inserido no campo minado da literatura brasileira.

Em um país como o Brasil, formado a partir do jugo colonial a diversas culturas africanas que atracaram nos principais portos escravistas, como o Valongo, no Rio de Janeiro, não é aceitável o rechaçamento das produções culturais do povo negro ainda contemporaneamente. Dessa forma, além de todos os tipos de violência ocorridos na *plantation* brasileira, os descendentes dessa multiplicidade de saberes ainda hoje recebem o olhar enviesado às suas produções, pois enquanto escritores brancos são automaticamente aceitos e vistos como intelectuais; os negros/as são desacreditados pela reprodução de estereótipos racistas e redutores de conhecimento e espaço. Dessa maneira, a disputa também se dá pela busca do direito de contar a sua própria história, a partir de sua ancestralidade.

Quando se trata de mulheres negras, o fosso é ainda maior. Historicamente vista como objeto sexual do senhor e de caráter subalterno, a autoria negra feminina luta no seu dia a dia em prol de deixar de ser objeto da História, quebrando as barreiras políticas, econômicas, culturais e raciais impostas pela colonialidade ainda existente. Nessa construção, o romance é o gênero que fará parte dessa exposição por ainda ser menos representativo em números, mas de grande importância pela sua plasticidade. Com isso, não deixo de levar em conta a importância da poesia na constituição da literatura negro-brasileira, pois foi a partir dela que as identidades negras passam a constituir a produção literária brasileira com maior presença. Segundo Miranda:

Tomar a autoria de mulheres negras, interseccionada ao gênero romance, como centro de organização do corpus textual implica em assumir que este corpo fala por si, mas, pelas suas próprias nuances discursivas, perceptíveis na leitura comparada, essa fala produz um campo dictional que interpela a própria nação e a posiciona no lugar da escuta de atos-de-fala que dialogam com a História, posicionando a História no centro duma arena discursiva onde se ginga com ela, atravessando-a e recompondo-a: vias produtivas que rompem o silêncio nacional constitutivo. (MIRANDA, 2019, p.45).

A literatura de autoria negra foge ao cânone literário por estar atrelada a um sujeito também apagado da sua oficialidade. Assim, o romance mantém-se ligado à literatura

brasileira produzida por homens brancos e na qual somente eles podem falar. Esse ideal foi construído e mantido como forma de conservar o poder de narrar a sua história e a de outros com a propriedade única, além de dominar a possibilidade de circulação dessas obras. Miranda destaca:

De fato, o romance está em sua origem europeia atrelado à enunciação do mundo burguês, no Brasil ele surge no século XIX como um gênero requestado pela elite nacional, e permanece sendo uma forma um tanto quanto nobiliárquica, elitista. [...] A partir dessa pesquisa, conclui-se que a representatividade negra no romance brasileiro é absolutamente restrita e imersa ainda em grandes estereótipos. (MIRANDA, 2018, p.55).

Apesar desse contexto, a escrita negra feminina está presente desde o século XIX, no mínimo. Estamos falando do apagamento dessas vozes, evitando a inserção dessas na literatura brasileira, como se não fizessem parte das identidades aqui constituídas. No entanto, ela “transcende e questiona seus pressupostos formativos, inscrevendo em seu território uma gama de problemáticas, em razão da potência que possui em acender fagulhas nos falsos consensos que historicamente foram sendo inscritos no arquivo discursivo nacional [...]” (MIRANDA, 2019, p.46). Os romances brasileiros de autoria feminina negra têm todas as prerrogativas e importantes epistemologias para serem parte do seleto grupo da literatura nacional, conservando, inclusive, suas diferenças. Isso não ocorre pelo olhar eurocêntrico ainda persistente no cânone literário. Um exemplo oportuno é a candidatura da aclamada escritora Conceição Evaristo à ABL (Academia Brasileira de Letras), em 2018. Mesmo após forte mobilização popular, obteve apenas um voto, e Cacá Diegues (cineasta) foi empossado, demarcando a continuação dos valores europeus e a exclusão da escrita negro-feminina dos centros de discussão. Mais recentemente, em 5 de setembro de 2022, Evaristo tomou posse como titular da Cátedra Olavo Setúbal de Arte, Cultura e Ciência. Vale salientar que, a aprovação Evaristo já tem, pelos diversos estudos no espaço acadêmico, bem como por seus leitores que se identificam e são afetados pelo conceito de escrevivência. O que falta é a mudança de olhar das instituições de prestígio, além da inserção de sujeitos de múltipla constituição.

Assim, a disputa no território literário é constante e a mulher negra busca a visibilidade em busca de múltipla representatividade no Brasil. Nesse quesito, o romance mantém sua pertinência pela sua plasticidade ao reconstituir-se a partir de novos olhares e saberes. Para Miranda, o romance:

[...] é uma forma que pode elaborar conscientemente a realidade e construir um sistema imaginário durável, é fundamental para compreender as dinâmicas que falam no romance brasileiro. Em termos desse sistema imaginário, o romance de autoras negras disputa narrativas desde o momento de formação das ficções de fundação. Disputa a narrativa de imaginação da nação. Disputa a narrativa da memória que seleciona o passado a ser lembrado, impondo-se ao arquivo pretérito que apaga o negro ou o mantém escravo. Disputa a História oficial enquanto projeção das elites dominantes, inscrevendo as temporalidades da experiência negra na narração da nação. Qual terra preta, fértil e generosa, o romance é uma forma uterina – capaz de conceber/pro-criar o/um mundo. (MIRANDA, 2019, p.56).

Assim, o romance consegue abarcar outras realidades, indo além dos fatores socialmente acordados, como ter sido concebido pela elite para narrar identidades que estavam a serviço dessa constituição.

A partir desse olhar e da proximidade do romance com o contexto colonial, é necessária a reelaboração de processos subjetivos dessas narrativas para amplificar o campo literário brasileiro. A escravidão é um fator complexo que ainda constitui as distintas construções identitárias, pois transcende o tempo e ainda é possível perceber como as relações coloniais pautam nosso cotidiano. Em *O Atlântico Negro*, Morrison indica:

[...] a vida moderna começa com a escravidão... Do ponto de vista das mulheres, em termos de enfrentar os problemas que o mundo enfrenta agora, as mulheres negras tinham de lidar com problemas pós-modernos no século XIX e antes. [...] A escravidão dividiu o mundo ao meio, ela o dividiu em todos os sentidos. Ela dividiu a Europa. Ela fez deles senhores de escravos, ela os enlouqueceu. Não se pode fazer isso durante centenas de anos sem que isto cobre algum tributo. Eles tiveram de desumanizar, não só os escravos, mas a si mesmos. Eles tiveram de reconstruir tudo a fim de fazer este sistema parecer verdadeiro. (GILROY, 2012, p.412).

Essas subdivisões causadas pelo tráfico escravagista não passam despercebidas pelas vítimas desse processo. Ao mesmo tempo que os colonizadores promovem a auto desumanização, também colaboram com “[a] escolha da elite de apagar e silenciar a existência do escravo no cerne da sua própria fundação, no centro da nação” (MIRANDA, 2019, p.67). No entanto, esse apagamento não se dá por completo, pois os povos africanos mantiveram em seu cerne costumes e culturas, dentro dos limites da sobrevivência, como forma de resistência. Inclusive, nos romances aqui estudados, a escravidão e o legado dessa aparecem de maneiras distintas, seja pelo cativo literal ou mesmo por questões sociais que acometem a população negra ainda hoje. Os cruzos interseccionais se encontram em distintas autoras a partir de construções que passam a ser um solo fértil para desenvolvimentos que se diferenciam no sistema literário brasileiro.

As narrativas a seguir vão mostrar como os cruzos interseccionais funcionam na escrita de mulheres negras e como contribuem para a criação de uma literatura que tem objetivos distintos da canônica, bem como traz para o centro de discussão uma parte da população apagada da constituição da nação brasileira.

5.1.1 Maria Firmina

Maria Firmina dos Reis nasceu em 11 de março de 1822, em São Luís, Maranhão. A biografia de Firmina até pouco tempo era quase desconhecida, mas são os estudos críticos sobre essa autora que delineiam novos fatos sobre sua trajetória. Ela, além de ser considerada a primeira romancista brasileira, também é uma das primeiras intelectuais negras do país. Miranda informa:

Maria Firmina dos Reis foi uma das primeiras intelectuais negras brasileiras. Trabalhou com a escrita, o ensino, a construção de pensamento crítico. Tornou-se professora primária aos vinte e dois anos, aprovada em primeiro lugar no concurso público estadual para Mestra Régia em 1847, tornando-se a primeira professora efetiva a integrar oficialmente os quadros do magistério maranhense, função que ocuparia até o início de 1881. Aposentada, funda a primeira escola mista [...] gratuita do país (Morais Filho, 1975), que funcionou até 1890. (MIRANDA, 2019, p.75).

Percebe-se que como intelectual, Firmina manteve o compromisso com a educação que estava atrelado à escrita. Sua primeira obra é *Úrsula* (1859), e apesar dos diversos comentários e repercussão, o texto ficou esquecido voltando a ser republicado em 1975. É importante salientar que a obra foi publicada no século XIX, sem o nome da autora. Se mulheres brancas tinham dificuldades de inserção no sistema educacional e no mundo literário, para mulheres negras, os questionamentos eram maiores. No entanto, marque-se que ela não se escondeu, ao contrário, escreveu um prólogo questionando o engessamento discursivo, bem como as estruturas patriarcais. Vejamos um trecho do prólogo:

Mesquinho e humilde livro é este que vos apresento, leitor. Sei que passará entre o indiferentismo glacial de uns e o riso mofador de outros, e ainda assim o dou a lume.

Não é a vaidade de adquirir nome que me cega, nem o amor-próprio de autor. Sei que pouco vale este romance, porque escrito por uma mulher, e mulher brasileira, de educação acanhada e sem o trato e a conversação dos homens ilustrados, que aconselham, que discutem e que corrigem; com uma instrução misérrima, apenas conhecendo a língua de seus pais, e pouco lida, o seu cabedal intelectual é quase nulo.

Então por que o publicas? – perguntará o leitor.

Como uma tentativa, e mais ainda, por este amor materno, que não tem limites, que tudo desculpa – os defeitos, os achaques, as deformidades do filho – e

gosta de enfeitá-lo e aparecer com ele em toda a parte, mostrá-lo a todos os conhecidos e vê-lo mimado e acariciado. (REIS, 2018, p.12).

Ser mulher negra e escrever são coisas que não eram possíveis no século XIX, pois, como dito anteriormente, os africanos e seus descendentes apenas podiam trabalhar em funções braçais. Ler e escrever não cabiam no contexto deles, pois sempre se constituíram como objetos de poder. Firmina, no prólogo, tinha consciência desse olhar estereotipado que dava ao homem branco o direito automático de contar histórias dos outros. A escritora mantém sua ousadia ao reivindicar seu lugar no campo literário brasileiro.

Úrsula é considerado um romance de formação por abrir passagem para outras escritas que dão espaço para a subjetividade do negro, retirando-o do lugar de subalterno e animalesco. O romance conta a história de Úrsula, uma jovem que foi aprisionada pelo tio Comendador em uma fazenda, no Maranhão. O mesquinho parente mata Tancredo, grande amor da menina, enquanto a mãe dela estava bastante doente. O Comendador também é suspeito de matar o pai da protagonista.

Diante do contexto da escravidão, Reis foge aos modelos de escrita da nação, onde o negro não era representado. Úrsula é um romance heterogêneo, “pois ali o sujeito negro falava em primeira pessoa e estancava na superfície do texto experiências ainda não pronunciadas, que davam a ver toda a desumanidade e violência da escravidão por meio da fala em primeira pessoa do sujeito que vivia no território nacional (MIRANDA, 2019, p.91). Nessa obra, ao contrário de *Vítimas Algozes*, de Bernardo Guimarães, por exemplo, o escravo é um modelo de moralidade e tem voz direta no discurso. Ao colonizador, sobra a animalidade e a deturpação moral. No romance:

Dois negros de cabeça baixa, e humilhados, que lhe vieram pegar as rédeas, ouviram em silêncio essa exclamação desesperada, e pela contração dos supercílios do comendador tremeram involuntariamente.

Depois subiu para a varanda, e logo uma multidão de escravos se lhe veio aproximando; mas ele, erguendo a voz imperiosa, perguntou: – Onde está o padre F.?

— Saiu ainda há pouco, meu senhor – animou-se a responder o menos tímido entre os que ali estavam.

— Saiu? – interrogou Fernando, enrugando a testa.

— Para onde foi?

— Ignoro-o, meu senhor – tornou o mesmo escravo com voz convulsa pelo medo. – E creio que o mesmo acontece aos mais parceiros. Tomou a sua mula azeitonada, e há pouco o vimos desaparecer pela estrada do cemitério.

Os negros acabavam apenas de tirar a sela ao cavalo fatigado, quando o comendador, descendo de um salto as escadas, foi-lhes golpeando com o chicotinho que trazia, e gritando:

— Eia, que fazem, animais! Outro cavalo imediatamente selado. E os meus dois pajens, que me sigam.

Os míseros escravos gemeram de ódio e de dor; mas nem a mais leve exprobração, nem um sinal de justa indignação se lhes pintou no rosto. Eram escravos, estavam sujeitos aos caprichos de seu bárbaro senhor. (REIS, 2018, p.105).

O Comendador está inserido em quase todas as tramas da narrativa e se coloca como “o elo de morte” (MIRANDA, 2019, p.95). Pelo seu autoritarismo, próprio de senhores escravagistas, ele detém o poder de mudar a direção das vidas de outros personagens.

O que Maria Firmina faz em *Úrsula* é produzir uma contranarrativa, pois expõe aquilo que a História quer tanto esconder. Chama a atenção como a animalização colonial está presente em narrativas oficiais de maneira naturalizada, tendo também como meta apagar a negritude da representação da nação. Essa tentativa de escamoteamento apenas empurra os resquícios da violência colonial racializada para os dias atuais.

5.1.2 Carolina Maria de Jesus

Carolina Maria de Jesus nasceu em Minas Gerais, em 14 de março de 1914. Em busca de melhores condições de vida, vai para São Paulo, e lá passou a catar materiais recicláveis como meio de sobrevivência. Foi morando na favela do Canindé que o repórter Audálio Dantas a conhece e descobre seu talento da escrita. O jornalista ficou surpreso com a qualidade do texto e a auxiliou na publicação. Assim, *Quarto de despejo* é publicado, em 1960, e se tornou uma das principais obras de Carolina e muito conhecida no Brasil.

O livro trouxe fama à escritora, mas não solucionou outras questões, como as ligadas à pobreza material. Essa obra impressiona por ser um diário, gênero ainda não visto em grande número. No entanto, é importante salientar que nessa construção, Carolina descreve um outro lado da história que o Estado brasileiro não se interessa. A obra já foi traduzida para, pelo menos, 15 países. Miranda destaca: “Considera-se *Quarto de despejo* uma obra fundante da fala em primeira pessoa do sujeito negro periférico na literatura brasileira, no sentido de ser a primeira na qual se fala desde dentro da experiência narrada, isto é, onde o sujeito periférico sai da condição de tema e torna-se autor da sua história (MIRANDA, 2019, p.163).

A textualidade de *Quarto de despejo* denuncia o racismo das instituições, bem como o descaso com a população carente. Além disso, os sujeitos marginalizados são inseridos na literatura nacional, como um desmonte da clássica narrativa. Mostra como o

desenvolvimento convive com os arcaísmos mantidos nas desigualdades da cidade de São Paulo.

Uma outra questão é o enquadramento racista dado à obra e à autora, como se a Carolina apenas fosse possível a escrita de autobiografias. As temáticas engendradas, nesse caso, deveriam estar ligadas às dificuldades próprias e daqueles ao redor dela. Ao ser colocada nesse contexto, Carolina acaba sendo considerada à margem e, ao mesmo tempo, tem a sua literariedade questionada. Assim, parece que a autora não tem condições de criar, somente copia a sua realidade, sendo relegada totalmente ao quarto de despejo da história. A voz de Carolina, sob o olhar elitista, é válida se mantida a sua subalternidade.

Apesar de ser o mais conhecido, *Quarto de despejo* não foi a única obra de Jesus. Em 1963, ela publicou um pequeno livro chamado *Provérbios*, mas não obteve o mesmo sucesso que o diário, porém isso não tira a importância. Os provérbios, para a população africana, são literatura. Eles são poderosos materiais de sabedoria secular. Em *O Arco e a Arkhé*, Freitas considera: “O provérbio ainda é visto como algo menor. Nas comunidades-terreiro não é necessário se reiterar sua importância, inclusive literária (FREITAS, 2016, p.61). Mãe Stella de Oxóssi, na mesma obra, destaca:

As características dos ditados populares fazem deles excelentes instrumentos de trabalho educacional. São características como: Brevidade – frases curtas que facilitam o registro e memorização da verdade embutida neles; Agudeza – fazem uma crítica da vida, usando uma dose de ironia, que facilita a reflexão sobre o tema criticado; Fontes de prazer, não só pela agudeza, mas também por possibilitar o registro e fixação de uma sábia mensagem, tendo a energia mental economizada. (SANTOS, 2012 apud FREITAS, 2016, p.61).

O mesmo acontece com a publicação de *Pedaços da fome*, pois, segundo a autora, houve pesadas intervenções na edição do livro, “consertando” a escrita da autora. Nesse quesito, ainda hoje é possível vermos os reducionismos relacionados à obra de Carolina. Em livros didáticos, quando há menção a Carolina Maria de Jesus, há atenção maior à escrita do que ao caráter literário da obra. Esse fator acaba tirando a vida e importância desse conjunto de obras. O papel da Academia e das pesquisas atuais deve ser retirar Carolina Maria de Jesus do enquadramento narrativo canônico, dando-lhe voz a partir de discussões críticas sobre sua produção.

Em *Quarto de despejo*, Carolina está atenta a seu contexto. Inclusive, narra fatos que infelizmente voltaram à tona em 2022, como o retorno do Brasil ao Mapa da fome. A escritora defende: “10 de maio [...] ... O Brasil precisa ser dirigido por uma pessoa que

já passou fome. A fome também é professora. Quem passa fome aprende a pensar no próximo, e nas crianças. (JESUS, 2014, p.29). Essa realidade é dela, mas também de uma coletividade. Apesar de diário, não se prende apenas ao pessoal; ela é a porta voz de milhares que passam pela mesma situação.

Em outro trecho, Carolina faz alusão ao 13 de maio:

13 de maio

Hoje amanheceu chovendo. É um dia simpático para mim. É o dia da Abolição. Dia que comemoramos a libertação dos escravos.

... Nas prisões os negros eram os bodes expiatórios. Mas os brancos agora são mais cultos. E não nos trata com desprezo. Que Deus ilumine os brancos para que os pretos sejam feliz.

Continua chovendo. E eu tenho só feijão e sal. A chuva está forte. Mesmo assim, mandei os meninos para a escola. Estou escrevendo até passar a chuva, para eu ir lá no senhor Manuel vender os ferros. Com o dinheiro dos ferros vou comprar arroz e linguiça. A chuva passou um pouco. Vou sair.

... Eu tenho tanto dó dos meus filhos. Quando eles vê as coisas de comer eles brada:

- Viva a mamãe!

A manifestação agrada-me. Mas eu já perdi o hábito de sorrir. [...]

E assim no dia 13 de maio de 1958 eu lutava contra a escravatura atual – a fome! (JESUS, 2014, pp. 31-32).

Os trechos destacados acima produzem crítica e, também, são uma forma de desabafo da autora diante das atrocidades sociais vividas por ela e por parte da população brasileira. Quando Carolina conta sua realidade, está narrando uma pluralidade de vida, traduzindo literariamente suas vivências.

Carolina não se permite entrar no quadrado da literatura canônica, ela vai além do lugar de escritora. Segundo Osato: “Carolina Maria de Jesus não foi somente escritora. Além de narrativas que assumem a forma de romances, poemas, crônicas, contos, letras de música e peças de teatro, a mineira gravou um disco como cantora e realizou experimentações têxteis na composição de fantasias e vestidos (OSATO, 2021). A multiprodutora era persistente e utilizava de seus diversos saberes para lutar alguns de seus maiores algozes: a fome, a desigualdade social e os silenciamentos impostos. Ela foge da subalternização determinada pela mídia da época, bem como por artistas e outros escritores. Carolina nunca se contentou em manter-se dentro dos paramentos da elite cultural: a escritora favelada. Escrever foi o primeiro passo para Carolina reescrever seu mundo, abrindo portas para mulheres negras que viriam também a narrar no futuro.

5.1.3 Conceição Evaristo

A escritora Maria da Conceição Evaristo nasceu em Belo Horizonte, em 1946. Em 1970, ela seguiu para o Rio de Janeiro e lá sua vida acadêmica destaca-se por trazer consigo vozes que vieram antes e as que hoje resistem. Ela estreia na literatura em 1990 ao publicar poemas e contos nos Cadernos Negros, importante coletânea que apresenta muitos dos escritores negros conhecidos atualmente. E em 2003, publica seu primeiro romance, *Ponciá Vivêncio; Becos da memória vem a seguir*, em 2006.

Conceição costuma dizer que escreve, desde criança, poesia, mas sua primeira publicação acontece nos Cadernos Negros, ao levar seus versos para a coletânea. Percebe-se que há um intervalo entre as primeiras publicações e o primeiro romance. Miranda destaca: “[...] Esse imenso intervalo corresponde à concretude do silenciamento historicamente imposto à voz autoral da mulher negra; silenciamento que Evaristo transforma em revide [...]” (MIRANDA, 2019, p.272). Nesse quesito, anteriormente, tratei do fato de ainda haver um menor número de romances de autoria negra. Na maioria dos casos, acontece pela necessidade de tempo, formação e a possibilidade de dedicação para a escrita de narrativas desse gênero. Ainda há dificuldades pertinentes, pois a mulher negra tem a imposta tradição de cumprir diversos papéis sociais, inclusive como provedora e mãe solo, levando obstáculos à estabilização da atividade de escritora.

Na produção de Evaristo, a escrevivência abre diversos caminhos de leitura das obras da autora, bem como de outras mulheres negras. Inicialmente, foi pensado como método de trabalho próprio, e positivamente passou a ser um “instrumento cognitivo para a leitura de seus próprios textos” (MIRANDA, 2019, p. 272). A escrita, em Conceição Evaristo, utilizando o conceito de escrevivência, tornou-se um direito, inclusive de sermos lidos na literatura brasileira. Fernanda Miranda continua:

[...] A partir de tal orientação, assume-se no texto a experiência vivida como fonte de construção literária e, ao mesmo tempo, assume-se tempo, assume-se que a vivência, embora parta da realidade, é elaborada/tecida/significada no ato da escrita.

A escrevivência articula em seu bojo uma dialética estratégica entre escrita e experiência. Estratégica, justamente porque se destina a enunciar tessituras de sujeitos que têm sido mantidos em silêncio, e cujas experiências não são vertidas em arquivo – permitindo o sono tranquilo “dos da casa grande”. E também porque gera um espaço de reflexão sobre o fundamento da escrita na organização subjetiva das mulheres negras. (MIRANDA, 2019, p.272).

A humanidade presente nos personagens de Evaristo faz com que escrita e experiência os tirem do papel. É possível nos vermos em Ponciá Vivêncio e percebermos como a solidão opera nas distintas narrativas; ou como a violência física à mulher interfere em distintos fatores, como o psicológico. Conceição explica:

Creio que é a humanidade das personagens. Construo personagens humanas ali, onde outros discursos literários negam, julgam, culpabilizam ou penalizam. Busco a humanidade do sujeito que pode estar com a arma na mão. Construo personagens que são humanas, pois creio que a humanidade é de pertença de cada sujeito. A potência e a impotência habitam a vida de cada pessoa. Os dramas existenciais nos perseguem e caminham com as personagens que crio. E o que falar da solidão e do desejo do encontro? São personagens que experimentam tais condições, para além da pobreza, da cor da pele, da experiência de ser homem ou mulher ou viver outra condição de gênero fora do que a heteronormatividade espera. São personagens ficcionalizados que se con(fundem) com a vida, essa vida que eu experimento, que nós experimentamos em nosso lugar ou vivendo con(fundido) com outra pessoa ou com o coletivo, originalmente de nossa pertença. (EVARISTO, 2020, p.31).

Escrever traz a experiência atrelada às vivências, não se trata de elementos dicotômicos. Nesse sentido, a escrita reforça a vida e vice e versa. Ao contrário de personagens idealizadas, há personalizações que reafirmam a origem dos milhares que chegaram aqui nos tumbeiros. Em diáspora, o legado desse sistema permanece em nossa constituição. Em *Ponciá Vivêncio*:

Quando Ponciá Vivêncio resolveu sair do povoado em que nascera, a decisão chegou forte e repentina. Estava cansada de tudo ali. De trabalhar o barro com a mãe, de ir e vir às terras dos brancos e voltar de mão vazias. De ver a terra dos negros coberta de plantações, cuidadas pelas mulheres e crianças, pois os homens gastavam a vida trabalhando nas terras dos senhores, e, depois, a maior parte das colheitas serem entregues aos coronéis. Cansada da luta insana, sem glória, a que todos se entregavam para amanhecer cada dia mais pobres, enquanto alguns conseguiam enriquecer a todos os dias. Ela acreditava que poderia traçar outros caminhos, inventar uma vida nova. E, avançando sobre o futuro, Ponciá partiu no trem do outro dia, pois tão cedo a máquina não voltaria ao povoado. Nem tempo de se despedir do irmão teve. E agora, ali deitada de olhos arregalados, penetrados no nada, perguntava se valera a pena ter deixado a sua terra. O que acontecera com os sonhos tão certos de uma vida melhor? Não eram somente sonhos, eram certezas! Certezas que haviam sido esvaziadas no momento em que perdera o contato com os seus. E agora feito morta-viva, vivia. (EVARISTO, 2017, p.30).

Nesse trecho, Ponciá tenta se desvencilhar de uma infância e vida adulta de tristezas causadas pelas agruras sociais. No entanto, é importante dizer que a personagem não é apenas sofrimento. Ela é também afeto pela sua família e ancestralidade. O retorno à família traduz-se na necessidade de fortalecer-se de sua comunidade. A herança africana está presente na figura do avô e no sobrenome advindo do senhor de escravizados. Os

resquícios escravocratas, mais uma vez, estão inscritos nos corpos dessas pessoas, inclusive pela continuação da exclusão social. O direito à cidadania negada pela falta de acompanhamento médico, pelo sistema de segurança injusto, pela fome fazer parte de grande parte da população negra. Em Ponciá, vemos “quanto o passado escravocrata impregna os rumos da modernização que atrai a personagem [...]” (DUARTE, 2020, p.90). Esses fatos que nos afastam de nossas raízes e ancestralidade, fragmentando, inclusive, nossa memória comunitária.

A escrita de Evaristo está vivificada entre a ficção e a realidade, pois a personagem é pautada nas vivências de mulheres negras. Na introdução da obra, a escritora afirma: “Para saber mais sobre Ponciá Vivêncio, é preciso ir ao encontro dela. Não vou dizer mais nada, apenas afirmo que a história que ofereço a vocês não é a minha história e sim a de Ponciá, mas, quando trocam o meu nome pelo dela, orgulhosamente respondo: presente!” (EVARISTO, 2017, p.30).

Aqui os limites entre ficção e realidade são deslocados. A ampliação se dá também quando a ficção desenvolve nosso conhecimento da história passada, e os tempos, passado e presente se encontram, dando a possibilidade da mutabilidade de realidades subalternas.

5.1.4 Ana Maria Gonçalves

A mineira Ana Maria Gonçalves nasceu em 1970, em Ibiá. Por 13 anos, morou em São Paulo e é publicitária por formação. Em busca de novas possibilidades, viaja para Itaparica, Bahia, e acaba fixando moradia na ilha. Nesse período, ela conseguiu se dedicar à escrita de narrativas. Em 2002, ela publicou *Ao lado e à margem do que sentes por mim*, mas foi um texto de circulação restrita. Em 2006, a autora publica *Um defeito de cor*, uma narrativa de 952 páginas e, assim, ela se torna conhecida.

Um defeito de cor é contado por Kehinde, mulher nascida no Benin (Daomé, atualmente). A narradora e protagonista conta a sua trajetória a partir de seus oito anos, quando é levada, até décadas posteriores, ao retornar à África, já mulher livre. Uma das principais sagas da história é o fato de ter perdido seu filho ao ser vendido pelo pai para pagar uma dívida de jogatina.

Além de sua grandiosidade, pois possui dez capítulos e quase mil páginas, *Um defeito de cor* é constituído a partir de pesquisas feitas pela escritora e essas são referenciadas no final do livro. Dessa forma, a obra acabou se tornando também base para outras pesquisas, como por exemplo: temáticas relacionadas à sociedade escravista do

século XIX ou sobre as diversas culturas dos africanos em diáspora. Com a referenciação, a autora acaba argumentando que a obra mistura ficção e realidade, o que dá a *Um defeito de cor* um caráter narrativo misto. No prólogo, a escritora afirma: “Esta é uma obra que mistura ficção e realidade. Para informações mais exatas e completas sobre os temas abordados, sugiro as seguintes leituras [...]” (GONÇALVES, 2013, p.949). Kehinde narra a sua história e, ao mesmo tempo, traz outras referências, como a Revolta dos Malês, em 1835, ocorrida em Salvador, como importante marco histórico temporal dessa escrita. Além disto, o prólogo é um valioso documento que dá pistas marcantes a respeito da composição textual, evitando as limitações entre ficção e realidade. Nesse contexto, a obra de Gonçalves chegou a ter sua autenticidade literária questionada. Segundo Miranda: “Durante algum tempo, a autora precisou insistir em declarações que confirmavam a ficcionalidade da História, pois muitos creditaram ao prólogo o valor de uma descoberta documental de proporções monumentais, afinal, fontes históricas que registraram a vida dos negros no passado são raras e escassas, principalmente escritas pelos próprios sujeitos negros” (MIRANDA, 2019, p.298). Ficcionalizar toma o papel, nesse romance, de criação conciliadora em que tempos e comunidades distintas se encontram. Inclui, também, a presença da ancestralidade nas relações da afrodiáspora. As questões ponderadas no romance, colocam a mulher negra em destaque, seja no seu papel social, bem como por trazer mulheres negras de importante papel social que reverberam até hoje, como Luiza Mahin. É importante salientar que, nas fronteiras entre ficção e realidade, Gonçalves tenta solucionar as lacunas encontradas nos manuscritos encontrados em Itaparica.

O leitor de uma obra desse porte vai além do que se espera da decodificação leitora. Para esse fim, tem-se um leitor pesquisador, pois ao término da leitura, é quase impossível não querer saber mais sobre Luiza Mahin e seu filho, Luiz Gama, ou sobre a presença de escravizados africanos islamizados. As numerosas páginas ainda são poucas diante das possibilidades de pesquisa em *Um defeito de cor*.

O prólogo também enuncia vozes coletivas trazidas no romance. A autora busca diversos documentos sobre a escravidão e pode-se perceber que eles serviram de base para a própria construção dos personagens. Acredita-se também que acaba servindo de contradiscurso diante de informações estereotipadas, como a aceitação passiva da escravidão.

Diante dessa leitura de experiências negras femininas coloniais, Gonçalves não deixa, aquém da narrativa, as vivências coletivas. Os anúncios de jornais, em busca de

escravizados que fugiram, também serviram de base para a composição de *Um defeito de cor*. No romance:

Aquela não tinha sido a primeira fuga do Jacinto, como pude ver pelo F que tinha gravado no rosto. Ele percebeu que eu estava olhando e disse que não aceitava ser escravo e vinha fugindo desde que tinha chegado ao Brasil, havia mais de dez anos. Às vezes fugia por poucos dias e depois voltava, aproveitando o tempo para se divertir ou participar de rebeliões. Orgulhava-se de ter participado de pelo menos cinco grandes, inclusive no Recôncavo. Disse que até conhecer o padre Heinz e dona Maria Augusta, tinha vontade de matar todos os brancos que encontrava pela frente, porque era exatamente isso que eles faziam com os pretos. Quando não matava de uma vez, matavam aos poucos, com trabalho, humilhação e castigo, além de tristeza. (GONÇALVES, 2013, p. 281).

As experiências de Kehinde são pautadas nas histórias não contadas pela história oficial. A narrativa tira do apagamento esses homens e mulheres que fugiam em busca de sua liberdade, deixavam de representar apenas um papel, um anúncio colado em uma parede. Eles contam a sua visão da história e aproveitam o espaço narrativo como possibilidade de visibilidade.

A linha entre literatura e história é tênue, apesar de tradicionalmente, o campo dos estudos literários ainda busca enquadrar conceitos. Em *Um defeito de cor*, é a diferença que compõe seu direcionamento. No romance, história e narrativa se entrelaçam, constituindo um gênero híbrido, em que a História é questionada pela literatura. Linda Hutcheon chama de metaficção historiográfica. Segundo a estudiosa:

[...] Entretanto, é essa mesma separação entre o literário e o histórico que hoje se contesta na teoria e na arte pós-modernas, e as recentes leituras críticas da história e da ficção têm se concentrado mais naquilo que as duas formas de escrita têm em comum do que em suas diferenças. Considera-se que as duas obtêm suas forças a partir da verossimilhança, mais do que a partir de qualquer verdade objetiva; as duas são identificadas como construtos linguísticos, altamente convencionalizadas em suas formas narrativas, e nada transparentes em termos de linguagem ou de estrutura; e parecem ser igualmente intertextuais, desenvolvendo os textos do passado com sua própria textualidade complexa. Mas esses também são os ensinamentos implícitos da metaficção historiográfica. Assim como essas recentes teorias sobre a história e a ficção, esse tipo de romance nos pede que lembremos que a própria história e a própria ficção são termos históricos e suas definições e suas inter-relações são determinadas historicamente e variam ao longo do tempo [...]. (HUTCHEON, 1991, p.141).

Em *Um defeito de cor*, a História é recontada a partir do olhar daqueles silenciados por seus validadores. Ainda, abre caminho para que narrativas dispensadas sejam vistas por outro viés, indo além da colonialidade. A história é inquirida a se reconstituir como

um objeto volátil, mostrando como a população negra transpassa os julgamentos estereotipados e também é produtora de conhecimento.

A protagonista reverencia pessoas que vieram antes e aqueles que estão em seu dia a dia. Ela não existe sozinha, é rodeada pela comunidade e fala pela coletividade. As histórias contadas entrelaçam memórias, histórias e tempos distintos. Aqui, como dito por Fernanda Miranda (2019, p.203), há “uma circulação de mundos” que constitui a escrita de Gonçalves. No romance:

Assim como a minha avó, a Agontimé tinha saído de Abomé quando o rei Adandozan subiu ao trono do reino do Daomé. Ela tinha sido uma das esposas do rei Agongolo, morto havia vinte e cinco anos, em um mil setecentos e noventa e sete, um rei bom, justo e generoso, com quem teve um filho chamado Gakpé. Quando o rei Agongolo pressentiu a proximidade da morte, consultou o oráculo sobre o que fazer quanto à sucessão, pois tinha um filho mais velho com a primeira esposa, chamado Adandozan, que, pelas leis, era quem deveria ser coroado. Mas o Adandozan não era como o pai, muito pelo contrário, era frio, cruel, injusto e sanguinário, e o bondoso rei não queria ver seu povo governado por alguém assim [...]. (GONÇALVES, 2013, p.131).

Aqui percebe-se a estrutura política, social e econômica que ocorre em território africano que com a colonização tem suas disputas acentuadas, rendendo-se, também, ao poder colonial.

A ancestralidade é um dos pontos centrais da narrativa. Kehinde passa por inúmeras experiências negativas, mas a ancestralidade familiar e comunitária não é descaracterizada. A protagonista declara:

Quando eu disse que me chamava Kehinde, o nosso dono pareceu ficar bravo, e um dos empregados perguntou novamente, em iorubá, que nome tinham me dado no batismo. Eu repeti que meu nome era Kehinde e não consegui entender o que diziam entre eles, enquanto o empregado procurava algum registro na lista dos que tinham chegado no dia anterior. O que sabia iorubá disse para eu falar o meu nome direito porque não havia nenhuma Kehinde, e eu não deveria ter sido batizada com este nome africano, devia ter um outro, um nome cristão. [...] A Tanisha tinha me contado o nome dado a ela, Luísa, e foi esse que adotei. Para os brancos, fiquei sendo Luísa, Luísa Gama, mas sempre me considerei Kehinde. O nome que minha mãe e a minha avó me deram e que era reconhecido pelos voduns, por Nanã, por Xangô, por Oxum, pelos ibêjis e principalmente pela Taiwo. Mesmo quando adotei o nome de Luísa por ser conveniente, era como Kehinde que eu me apresentava ao sagrado e ao secreto. (GONÇALVES, 2013, pp.72-73).

A narradora retrata o primeiro ato de tentativa de destruição identitária: a mudança de nome. Após isso, há o batismo cristão e o uso da língua portuguesa. Dessa forma, retirava-se dessas pessoas a sua condição de sujeito pelo apagamento de sua identidade.

Kehinde resiste ao utilizar o nome de Luísa, porém mantém em seu dia a dia o nome dado por sua comunidade em África. Nesse quesito, percebe-se a importância do nome. Não se trata apenas de registrar a criança, como em meio ocidental, nele está registrado o passado, presente e futuro agrupados. Significado esse que também é usado em cerimônias ritualísticas diante dos espíritos.

Kehinde não se afasta das práticas cosmológicas vividas em África. São esses ritos que a irão proteger na diáspora. A Oxum de madeira a acompanha durante toda sua trajetória até a libertação. Símbolo de amor e fertilidade, a yabá transfere a linguagem do amor e do cuidado próprio e com os outros. As águas de Oxum levam Kehinde a resguardar-se dos percalços causados pela desterritorialização. A personagem está sempre em movimento, e na circulação de mundos, assim, Miranda destaca:

Através de sua diversidade de experiências, a trajetória da protagonista vai-se constituindo inteiramente no trânsito – desde a primeira infância no Daomé, até os roteiros vividos pela Bahia, Maranhão, Rio de Janeiro, São Paulo, África do Sul, voltando para outros lugares do continente africano e retornando novamente pelo Atlântico para o Brasil – a personagem é constituída pelo signo da itinerância. (MIRANDA, 2019, p.310).

Mbembe continua:

Visto a partir da África, o fenômeno da circulação dos mundos possui ao menos duas faces: aquela da dispersão e aquela da imersão. Historicamente, a dispersão das populações e das culturas não foi somente o fenômeno de vinda de estrangeiros para se instalar em nossa casa. Na verdade, a história pré-colonial das sociedades africanas foi, de ponta a ponta, uma história de povos incessantemente em movimento através do conjunto do continente. Trata-se de uma história de culturas em colisão, tomadas pelo turbilhão das guerras, das invasões, das migrações, dos casamentos mistos, de religiões diversas que são trocadas e de mercadorias que são vendidas. A história do continente praticamente não pode ser compreendida fora do paradigma da itinerância, da mobilidade e do deslocamento. [...] Além disso, nossa maneira de ser no mundo, nossa maneira de “ser-mundo”, de habitar o mundo – tudo isso sempre se efetuou sob o signo da mestiçagem cultural ou pelo menos da imbricação dos mundos, numa lenta e, às vezes, incoerente dança dos signos, a qual não tivemos praticamente a autonomia de escolher livremente, mas que conseguimos, de uma maneira ou de outra, domesticar e fazer uso. (MBEMBE, 2015, pp. 69-70).

Kehinde é múltipla, seja em espaços e tempos, memórias e histórias; ela é plural. Da exposição da protagonista e narradora emerge uma rede variada de relações de comunidades que se cruzam a partir do olhar da personagem. A colonização é um veículo de encruzilhamento de mundos distintos em um mesmo território, quebrando a sua pretensa unicidade.

Um defeito de cor produz uma narrativa que nos leva a outra, construindo um tecido contradizente da História oficial. Nele, aqueles homens e mulheres arrancados de sua terra têm a palavra para contar a sua versão e a de seus povos. A protagonista usa a sua construção para reverenciar aqueles que vieram antes ou ficaram pelo caminho, mas que mantêm seu papel social na ancestralidade carregada por ela. O romance transita pela História oficial e aquela contada pelos ignorados pela tradição ocidental. Bem como, tira essa tradição da ideia de unicidade discursiva, ao contrário, em *Um defeito de cor*, ela é questionada a se recompor.

5.2 Todos em seus mundos

As narrativas que foram referenciadas aqui possuem condições e tempos distintos de produção. No entanto, são obras escritas por mulheres negras que mesmo em temporalidades distintas conseguem se comunicar. Não é à toa que as obras contemporâneas tendem a reverenciar as mais velhas que começaram todo esse movimento de construção literária de autoria negra feminina.

Susana, Carolina, Ponciá, Kehinde, Muana, Roza e outras personagens traduzem o ato vivo da leitura e da escrita ao terem vida própria, indo além do caráter narrativo. Susana, em *Úrsula*, é a vertente que coloca o romance em evidência. Nele, a experiência histórica tem valiosa importância, fugindo do foco romantizado. Susana e Túlio, ambos escravizados, morrem devido os conflitos entre os próprios brancos.

Carolina é a própria protagonista da sua narrativa. No diário, ela sai do lugar da favelada relegada ao quarto de despejo social. Carolina vai além daquilo que se espera de uma mulher negra periférica, ela é uma combatente à pobreza, fome e o racismo impregnado na sociedade brasileira. Inclusive, quebra os limites demarcados à literatura negra; ela fala de si, mas se trata de outros também, muitos outros. O fato de não ter o resultado editorial esperado não a faz desistir de sua rota, contrariamente, se torna seu combustível de vida. Hoje, mesmo tardiamente, Carolina obtém o reconhecimento de sua escrita de gêneros distintos. Ela transcende seu tempo.

Ponciá é emoção da ancestralidade. Evaristo constrói uma protagonista que pode ser uma de nós, uma vizinha ou a própria Conceição. A emoção trazida nas vivências de Ponciá nos leva a compreender a vida de outras mulheres negra sob outras facetas. Penso também como as continuidades familiares reportam nas vidas a seguir e, no caso da família preta, a ancestralidade ferida precisa ser revista. Os resquícios da escravidão estão

presentes na vida da população negra até hoje, principalmente nas indignas condições de vida. Ponciá transita entre o ontem, hoje e amanhã, buscando compreender a sua história.

Kehinde traz em si a circulação de mundos e tudo que foi deixado para atrás e o que viria a ser. A partir de suas cartas e sua oralidade, é possível conhecermos importante parte da história do Brasil e sua constituição. O relato sobre os Malês ainda possui muito a ser revelado, além de trazer a importância desses povos pela liberdade e a não aceitação da escravidão. Esse regime escravocrata significa, também, a queda de energia vital dessas comunidades. É o amor de mãe e mulher preta que assegura a Kehinde o lugar de manutenção da ancestralidade.

Muana retira do baú colonial a história do Cais do Valongo e dos que por lá passaram. A moçambicana circula entre as temporalidades diferentes e complementares, ela está entre o *ayê* e o *orum*. Morte e vida se encontram nas páginas de *O Crime do Cais do Valongo*. Morrer, nessa concepção, não é uma situação negativa e, sim, pertinente para a continuação do ciclo ancestral dos povos bantu. O que não é aceitável é o fato de tantas mortes de jovens ainda no Atlântico, no Cais ou, ainda hoje, em becos de bairros periféricos, sem o direito de um enterro digno. Muana é aquela que, com sua visão, tem o necessário para entender as circularidades do tempo. É ela que conduz sua comunidade à continuação ancestral.

As escritoras e suas narrativas elencadas constituem uma encruzilhada de saberes e são interseccionadas por condições diferentes, pois como visto anteriormente, elas fazem parte de contextos distintos. Mesmo sendo feitas por mulheres de um determinado grupo, não se trata de sujeitos semelhantes. Segundo Miranda (2019, p.311): “Na diáspora, os encontros e encruzilhadas constituem o plural, multiplicam os centros, desconstruindo qualquer ideia de matriz una, conforme enseja a imagem eurocêntrica”. Os romances em questão trazem mulheres negras que mantêm as suas diversidades, localizadas em relações de buscas, negociações, ancestralidade, alegrias, raivas, amores, escravidão e, estão abertas a outras leituras. A encruzilhada não se fecha em si própria, nela formam-se outras. Miranda destaca:

A roda nos abre caminhos. De entender e se movimentar. Cada personagem, tessituras cujos sentidos dialogam com o real – e com os imaginários que nos atravessa(m) agora. A roda não é de hoje, e só aumenta quando entramos nela. A roda (em movimento) articula uma inteligibilidade insubmissa: torna visível e supera a tradição da colonialidade brasileira, por meio da escrita ficcional da mulher negra. (MIRANDA, 2019, p.322).

Os corpos dessa literatura produzida por mulheres negras em diáspora são resultado das vidas cruzadas por um passado escravocrata em busca de um futuro em que a memória possa ser reconstituída. A figura abaixo mostra exatamente como as vivências das personagens se encontram no corpo negro, inclusive no que tange às escritoras. Essas narrativas combatem os efeitos da colonialidade e as desigualdades da nação brasileira, por isso confrontam a realidade, aquilo que o discurso colonial racista soterrou, configurando mais um local de resistência. Nelas, a história é questionada e retirada de seu sono tranquilo.



Nas obras, é possível observar o encontro de uma espiral que retoma memórias, enquanto as personagens já estão em outro tempo; mostram como a realidade social atual tem ligação com o passado escravocrata, dando-lhe novos olhares, até então não interessantes para elite. As continuidades acabam mantendo os lugares historicamente dados aos poderosos; também é possível perceber como a resistência à história única se dá desde as rebeliões contra o regime colonial, mas as lutas são permanentes. Essas escritas não tratam somente sobre os sujeitos negros, elas constituem diversas leituras do nosso país, da elite, das feminilidades e masculinidades brancas, construindo visões multifacetadas. As escritoras dessas histórias retomam memórias que exigem a insubmissão e usam a sua escrita para adentrar as encruzilhadas presentes nos corpos negros.

5.3 Exu (des)equilibra o ciclo

As narrativas que fazem parte desse capítulo foram construídas sob a episteme da encruzilhada. Nessa perspectiva, elas não permitem a unicidade de forma, conhecimento ou se referem a apenas um modelo de corpo. A encruzilhada dessas histórias traduz a multiplicidade de vivências que cruzaram o Brasil diaspórico. Apesar de o colonialismo ter tentado apagar os africanos e seus descendentes da história brasileira com, por exemplo, o apagamento ou a distorção do sujeito negro da literatura nacional, os saberes produzidos e vivenciados por essa população produzem frestas no discurso racista, dando lugar a resistências culturais e de sobrevivência. Com a proteção de *Exu*, encruzar significa movimentar e multifacetar as unicidades produzidas em meio colonial.

Exu é o orixá da comunicação e do movimento. Ele não está relacionado a qualquer gênero específico, ao contrário, interliga representações coletivas, sejam femininas ou masculinas. Nessa produção, *Exu* é convocado a todo momento, como forma de trazer à baila o primeiro, aquele que movimenta o sistema e a comunicação. Além disso, é um elemento constitutivo de tudo que há, mantendo relações com os seres terrestres e os espirituais. De acordo com Elbein:

[...] *Èsù* não pode ser isolado ou classificado em nenhuma categoria. É um princípio e, como o *àse* que ele representa e transporta, participa forçosamente de tudo. Princípio dinâmico e de expansão de tudo o que existe, sem ele todos os elementos do sistema e seu devir ficariam imobilizados, a vida não se desenvolveria. [...] *Èsù* é o princípio da existência diferenciada em consequência de sua função de elemento dinâmico que o leva a propulsionar, a desenvolver, a mobilizar, a crescer, a transformar, a comunicar. (ELBEIN, 2012, p. 141).

Assim, *Exu* desloca os centros, abrindo caminho para outras direções que se imbricam e se repelem, mantendo a dinâmica exusíaca do equilíbrio. Elementos contrários, na encruzilhada, não são dicotômicos, mas fazem parte desse sistema de maneira complementar. *Exu* é o senhor das possibilidades e, com ele, os contrários são imprescindíveis para a manutenção do equilíbrio do ciclo. Rufino afirma:

Assim o que considero como outros caminhos possíveis na perspectiva do ser em encruzilhadas reinscreve o desvio existencial em um gingar entre as capacidades de resilir e de transgredir como uma potência inventiva de novas presenças. Uma sapiência própria da potência transmutadora de Yangí. A encruzilhada, nos termos exusíacos, emerge como o tempo/espaço das invenções cruzadas entre um imaginário em África e as suas reverberações criativas, circunstanciais e inacabadas na diáspora. Essa potência, advinda da caoticidade diaspórica, similar ao caráter ontológico de *Exu* (Yangí), traz a

potência do imaginário em África como uma força plástica, poética e mítica de inúmeras possibilidades de recriação. (RUFINO, 2019, p. 28).

O colonialismo ocidental buscou retirar a possibilidade de diversidade dos povos subalternizados. Exu permanece em diáspora como o desordenador das continuidades, transgredindo os discursos unificados. Rufino (2019, p.28) continua: “A intenção é direta: sucatear a lógica colonial”. Nesse contexto, a encruzilhada vai contra à manutenção de uma visão única que nega qualquer noção fora do esperado. A colonialidade permanece em nossos dias regulando os saberes que podem ser legitimados ou não. Quando um saber está ligado ao ser, mantem-se a visão colonial individualista indo de encontro a vivências comunitárias, eliminando sabedorias outras. O epistemicídio ainda conduz a hierarquização de saberes e de pessoas. No entanto, mesmo diante desses carregos, a transmigração africana propiciou o cruzamento de culturas, memórias orais, tradições que tecem as identidades negro brasileiras. Na interação de povos distintos, as tradições foram revitalizadas, mantendo suas diferenças e constituindo suas singularidades. Martins argumenta:

Nessa concepção religiosa e filosófica da gênese e da produção espiralada do conhecimento, a encruzilhada é um princípio de construção retórica e metafísica, um operador semântico pulsionado de significância, ostensivamente disseminado nas manifestações culturais e religiosas brasileiras de predominância nagô e naquelas matizadas pelos saberes bantu. O termo encruzilhada, utilizado como operador conceitual, oferece-nos a possibilidade de interpretação dos trânsitos sistêmico e epistêmico que emergem dos processos inter e transculturais, nos quais se confrontam e dialogam, nem sempre amistosamente, registro, concepções e sistemas simbólicos diferenciados e diversos. (MARTINS, 2021, p. 34).

A encruzilhada discursiva, tal como *Exu*, tem em si trânsitos nem sempre concordantes, mas são essenciais para equilibrar o sistema vital. Esse equilíbrio possibilita o giro ancestral. Sem a encruza, mantem-se a unicidade de tempos, histórias, sujeitos que não são interessantes para a multiplicidade de saberes produzidos pelos povos africanos em diáspora. O papel de *Exu* é o de desequilibrar o equilíbrio imposto para manter o equilíbrio necessário: aquele que desconserta o centro.

A literatura brasileira canônica é vista como única possibilidade de leitura que focaliza um grupo específico de pessoas e apaga outros. Quando Firmina, Carolina, Ana Maria Gonçalves, Eliana Alves Cruz e Conceição Evaristo são convocadas, a literatura produzida por elas e outras mulheres negras desloca o olhar e as vivências para outro patamar de saber. Elas encruzam novas e distintas simbologias pautadas em outras

realidade que a História oficial quis esconder. *Exu*, com sua ginga, entra na roda como um transformador de mundo. Aquele que se permite o viver exusíaco compreende a dinâmica da existência.

6. MAIS UM GIRO NA RODA BANTU – CONSIDERAÇÕES FINAIS

Quando o ciclo bantu gira, significa a vida em seu movimento normal, necessário. Nesse trecho da caminhada, o mestrado veio como forma de amadurecimento em diversos sentidos. Também foi o tempo de retorno às minhas raízes ancestrais, muito levado pelos solavancos da minha narrativa. Lembro de uma aula em que a docente afirmava que a vida não pararia para o mestrado passar, e era verdade. Segundo a professora, seria necessário equilibrar as nossas atividades em diversos campos cotidianos. Equilíbrio foi a palavra da vez.

O estudo resultante de “Morte e ancestralidade em *O Crime do Cais do Valongo*” revelou como a morte, apesar de ser algo certo para o ser humano, ainda nos desconserta. Passou a ter mais sentido pensar essa relação durante a pandemia, seja pelo meu luto ou por ter sido um período em que ela estava rondando mais fortemente o nosso mundo. Até 15 de novembro, no Brasil, houve quase 689.000² óbitos causados pela Covid-19, fora as mortes causadas por outros fatores. Tantos se foram sem nem terem a oportunidade de se despedirem ou reverem seus familiares, por uma doença que até então estamos aprendendo a lidar com seus resquícios.

A relação entre morte e ancestralidade é possível quando não vemos a morte como o final de tudo, e saímos da visão judaico cristã. *O Crime do Cais do Valongo* exige esse outro caminho, pois ao trazer a discussão no contexto dos pretos novos no Valongo, revela o quanto ainda desconhecemos as culturas dos escravizados. A história do Cais do Valongo, para nós, ainda é recente, apesar de ter sido construído no século XIX, mas foi literalmente soterrado pela História oficial. Essas pessoas, se morriam no mar, nem direito a qualquer registro tinham, tornavam-se inexistentes. O Cemitério dos Pretos novos era a continuação da desumanização. Local onde os corpos dos pretos novos eram jogados, caso sobrevivessem à viagem. A existência do IPN (Instituto dos Pretos Novos) e do monumento do Cais do Valongo, contemporaneamente, mantêm viva a história de um período que o Brasil tenta esquecer. A obra literária reforça a necessidade de trazer a justiça a essas narrativas perdidas nos porões dos navios negreiros e nos armazéns de venda de carne viva.

Em uma obra como *O Crime do Cais do Valongo*, em que a ancestralidade está impregnada na narrativa, foi necessária a busca por bibliografias que tivessem o corpo

² <https://covid.saude.gov.br/> - acesso 16/11/2022.

como um texto. Muana vive uma realidade em que a experiência faz um trajeto além do cotidiano. A ancestralidade é viva desde África, com sua família e comunidade. Inclusive, falamos de uma vivência que só faz sentido vivendo e pensando em grupo, bem distinta da tradição ocidental. Dessa feita, autorxs como Tiganá Santana, Leda Maria Martins e Eduardo Oliveira, dentre outros, foram importantíssimos na elaboração dessa dissertação, pois consideram saberes que vão além da escrita.

Exu, orixá do movimento e comunicação, nos conduz nesse gingado desde a afrodiáspora colonial. Muana é reconcebida no tráfico transatlântico e a partir desse ponto, ela continua em trânsito, mesmo em contexto desfavorável. Esses trânsitos possibilitam as transformações da personagem, bem como seus posicionamentos políticos, culturais e femininos. Quando os mortos a visitam, buscam exatamente esse ir e vir: um corpo em movimento entre o *Ayé* e o *Orun*. Nessa circularidade, Muana auxilia para a possibilidade de os pretos novos se ancestralizarem. Muana vive hoje em meio a movimentos sociais que não permitem o esquecimento dos mortos das periferias do Brasil sejam esquecidos, na briga por leis e instituições que busquem a justiça social ao invés do extermínio. Para os bantu, a morte tem papel social: ele permite o bem viver da comunidade. Por isso, não pensamos a morte como algo ruim, mas necessário para a renovação do ciclo. Atualmente, para a parcela negra da população negra, morrer se tornou um problema, pois estão se indo cada mais jovens, o que desestabiliza o equilíbrio do ciclo vital. Corpos são jogados em rios, ruas e vielas sem direito a um enterro digno, fruto das diversas violências sofridas, como acontecia com os pretos novos no Valongo.

Em *O Crime do Cais do Valongo*, a relação com a morte é de importância ancestral. A mesma cosmo percepção foi transplantada para a diáspora e adaptada, e o *Culto a Egúngún* constitui a possibilidade de honrar os ancestrais negro brasileiros e africanos fora da África. O morto, no Culto, é o centro. Nele, são festejados todos os dias e são reverenciados para fortalecerem a história da comunidade. A morte não é o fim, e sim, o começo de uma nova fase.

A produção de Eliana Alves Cruz me chamou a atenção pela pesquisa histórica detalhada aliada a uma escrita leve e fluida que se atenta à necessidade de a literatura de autoria negro feminina levar às suas linhas o protagonismo a personagens esquecidos por narrativas canônicas. Diante das caracterizações encontradas durante a pesquisa, as narrativas de Maria Firmina, Carolina Maria de Jesus, Conceição Evaristo e Ana Maria Gonçalves também não podem ser lidas a partir de um aporte teórico tradicional projetado para a literatura brasileira canônica, até porque a literatura brasileira de autoria negra

feminina está fora desse rol. Tratam-se de autorias que vão além das páginas do livro, escrevem desde o corpo negro e de suas vivências. É importante reforçar que são experiências distintas de escrita, mas que partem do fato de se ser negro no Brasil. Elas trazem potenciais diferentes, mas complementares. São geridas por escrevivências que fogem à unicidade e se rendem à encruzilhada.

O crime do Valongo é muito maior que a morte de Bernardo Guimarães, pois seus vestígios são vistos ainda hoje, quando as notícias jornalísticas mostram as mortes de sujeitos negros nas periferias do Brasil. Muitos são encontrados sem qualquer identificação e, dessa forma, o ciclo ancestral dessas pessoas e famílias são interrompidos, desestabilizando todo um sistema. A população negra brasileira já possui o desequilíbrio trazido pela colonização europeia por ter quebrado os laços ancestrais com sua terra. Os escravizados fizeram da ancestralidade, em diáspora, a maneira de se reconectar à sua cosmopercepção, mesmo diante dos impedimentos dados pelo colonizador.

Finalizo e aguardo o recomeço para que os próximos possam manter a circularidade das narrativas negras femininas em constante giro ancestral. Sigamos.

REFERÊNCIAS

ALPERS, Edward A. **Africanos orientais**. In: SCHWARCZ, Lilia M.; GOMES, Flávio. (Orgs.) *Dicionário da escravidão e liberdade*. São Paulo: Companhia das Letras, 2018. p.84-91.

AZEVEDO, Vanda Alves Torres. **Ìyàmi: Símbolo ancestral feminino no Brasil**. Dissertação. São Paulo: PUC SP, 2006. Disponível em: http://www.livrosgratis.com.br/download_livro_76338/iyami-_simbolo_ancestral_feminino_no_brasil. Acesso em 28/07/2022

BORGES, Juliana. **Encarceramento em massa**. São Paulo: Pólen, 2019.

BRASIL. **Atlas da violência**. nº8, set/2021. Disponível em: <https://www.ipea.gov.br/atlasviolencia/arquivos/artigos/9619-b8atlasviolenciaversaodivulgacao.pdf> - acesso em 05/08/2022

CASTRO, Yeda Pessoa de. **Localização e origem da população negra escravizada em território colonial brasileiro: as denominações banto e iorubá**. Revista Eletrônica: Tempo - Técnica - Território, v.3, n.2 (2012), p. 48-62. Disponível em: <https://periodicos.unb.br/index.php/ciga/article/view/15442> – acesso 12/11/2022

CARNEIRO, Aparecida Sueli. **A construção do outro como não-ser como fundamento do ser**. São Paulo: Universidade de São Paulo, 2005. Disponível: <https://ayalaboratorio.com/2020/09/17/a-construcao-do-outro-como-nao-ser-como-fundamento-do-ser-sueli-carneiro/> - acesso em 02/08/2022.

CARRASCOSA, Denise. **Traduzindo no Atlântico Negro: Cartas Náuticas Afrodiaspóricas para Travessias Literárias**. Salvador: Ogum's Toques Negros, 2017.

CRUZ, Eliana Alves. **O Crime do Cais do Valongo**. Rio de Janeiro: Malê, 2018.

_____. **Entrevista com a escritora Eliana Alves Cruz**. Entrevista concedida à Livraria Blooks, 2018 (b). Disponível em: <https://medium.com/blooks/entrevista-com-eliana-alves-cruz-d339656eb6bd> - acesso em 15/11/2022.

_____. **Destaque no romance brasileiro**. Entrevista concedida a Vagner Amaro. Revista Mahin. Malê, Ano 2, Número 2, Junho 2020. p. 4-9. Disponível em: www.revistamahin.com.br – acesso 03/10/2021

DALCASTAGNÈ, Regina. **Literatura brasileira contemporânea: um território contestado**. São Paulo: Editora Horizonte, 2012.

DUARTE, Eduardo de Assis. **Escrevivência, Quilombismo e a tradição da escrita afrodiaspórica**. DUARTE, Constância Lima, NUNES, Isabella Rosado (orgs.). *Escrevivência: a escrita de nós – reflexões sobre a obra de Conceição Evaristo*. Rio de Janeiro: Mina Comunicação e Arte, 2020.

ELBEIN, Juana. **Os nagô e a morte: Páde, Àsèsè e o Culto Égun na Bahia**. Rio de Janeiro: Vozes, 2012.

EVARISTO, Conceição. **A escrevivência e seus subtextos**. DUARTE, Constância Lima, NUNES, Isabella Rosado (orgs.). *Escrevivência: a escrita de nós – reflexões sobre a obra de Conceição Evaristo*. Rio de Janeiro: Mina Comunicação e Arte, 2020.

_____. **Ponciá Vivêncio**. Rio de Janeiro: Pallas, 2017.

FOURSHEY, Catherine Cymone; GONZALES, Rhonda M.; SAIDI, Christine. **África Bantu. De 3500 a.C. até o presente**. Rio de Janeiro: Vozes, 2018.

FLAUZINA, Ana P. **Corpo negro caído no chão: sistema penal e o projeto genocida do Estado brasileiro**. Dissertação de Mestrado. Brasília: UNB, 2006.

FLORENTINO, Manolo. **Em costas negras**. São Paulo: Editora Unesp, 2014.

FREITAS, Henrique. **O Arco e a Arkhé: Ensaio sobre a Literatura e Cultura**. Salvador: Ogum's Toques Negros, 2016.

GILROY, Paul. **O Atlântico Negro: modernidade e dupla consciência**. São Paulo: Editora 34, 2012.

GOMES, Laurentino. **Escravidão: Da independência do Brasil à Lei Áurea**. Volume 3. Rio de Janeiro: Globo Livros, 2022.

GONÇALVES, Ana Maria. **Um defeito de cor**. Rio de Janeiro: Record, 2013.

GUIMARÃES, Geny Ferreira. **Rio Negro de Janeiro: olhares geográficos de heranças negras e o racismo no processo-projeto patrimonial**. Tese (Doutorado - Programa de Pós-graduação em Geografia) -- Universidade Federal da Bahia, Instituto de Geociências - Departamento de Geografia. Salvador, 2015.

GLISSANT, Édouard. **Poética da Relação**. Rio de Janeiro: Bazar do Tempo, 2021.

HALL, Gwendolyn Midlo. **Escravidão e etnias africanas nas Américas: Restaurando os elos**. Rio de Janeiro: Vozes, 2017.

HONORATO, Cláudio de Paula. **Valongo: o mercado de almas da praça carioca**. Curitiba: Appris editora, 2019.

hooks, bell. **Erguer a voz: pensar como feminista, pensar como negra**. São Paulo: Elefante, 2019.

HUTCHEON, Linda. **Metaficção historiográfica: o passatempo do tempo passado**. In: *Poética do pós-modernismo*. Rio de Janeiro: Imago, 1991.

IPHAN. **Sítio Arqueológico Cais do Valongo: Proposta de inscrição na lista do patrimônio mundial**. Prefeitura do Rio de Janeiro. Rio de Janeiro, 2016. IN: http://portal.iphan.gov.br/uploads/publicacao/valongo4_07mai_web.pdf – acesso em 03/09/2021.

JESUS, Carolina Maria de. **Quarto de despejo: Diário de uma favelada**. São Paulo: Ática, 2014.

KILOMBA, Grada. **Memórias da plantação: Episódios de racismo cotidiano**. Rio de Janeiro: Cobogó, 2019.

LIBBY, Douglas Cole. **Mineração escravista**. In: Dicionário da escravidão e liberdade: 50 textos críticos/Organização: Lilia Moritz Schwarcz e Flávio dos Santos Gomes (Orgs.) - 1ªed. São Paulo: Companhia das Letras. 2018.

LIMA, Tania Andrade. **Arqueologia como ação sóciopolítica: O caso do Cais do Valongo, Rio de Janeiro, século XIX**. Vestígios – Revista Latino-americana de arqueologia histórica. Volume 7, número 1. Janeiro – Junho de 2013. Disponível em: <https://doi.org/10.31239/vtg.v7i1.10617> – acesso em 14/07/2020. (A)

LIMA, Mônica. **Mwana**. 2017. Disponível em: <https://conversadehistoriadoras.com/2017/10/23/mwana/> - acesso em 03/10/2021 (B)

LOPES, Nei. **Bantos, Malês e identidade negra**. Belo Horizonte: Autêntica, 2021.

LOPES, Nei; SIMAS, Luiz Antonio. **Filosofias africanas: uma introdução**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2020.

MBEMBE, Achille. **Necropolítica**. São Paulo: n-1 Edições, 2020.

_____. **Afropolitanismo**. *Áskesis*, v. 4, n. 2, julho/dezembro – 2015. Disponível em: <https://www.revistaaskesis.ufscar.br/index.php/askesis/article/view/74> - acesso em 18/10/22.

MARTINS, Leda. **Performances do tempo espiralar: poéticas do corpo-tela**. Rio de Janeiro: Cobogó, 2021. (a)

_____. **Afrografias da memória: o Reinado do Rosário no Jatobá**. São Paulo: Perspectiva, 2021. (b)

MIRANDA, Fernanda R. **Silêncios prescritos**. Estudo de romances de autoras negras brasileiras (1859-2006). Rio de Janeiro: Malê, 2019.

NASCIMENTO, Abdias. **O genocídio do negro brasileiro**. São Paulo: Perspectivas, 2016.

NITIDADAÉ. **O MONTE NAMULI: ÁREA DE CONSERVAÇÃO COMUNITÁRIA NA REPÚBLICA DE MOÇAMBIQUE**. Moçambique: 2021. Disponível em: https://www.nitidae.org/files/a16f0cf8/o_monte_namuli_area_de_conservacao_comunitaria_na_republica_de_mocambique.pdf - acesso 19/10/22

OLIVEIRA, Eduardo. **Cosmovisão africana no Brasil: elementos para uma filosofia afrodescendente**. Rio de Janeiro: Ape'ku, 2021. Versão Kindle (a)

_____. **Filosofia da ancestralidade: corpo e mito na filosofia da educação brasileira.** Rio de Janeiro: Ape'ku, 2021. Versão Kindle (b)

OYĚWÙMÍ, Oyèrónkẹ́. **A invenção das mulheres: construindo um sentido africano para os discursos ocidentais de gênero.** 1. ed. Rio de Janeiro: Bazar do Tempo, 2021

OSATO, Tiemi. **Exposição apresenta Carolina de Jesus para além de “Quarto de despejo”.** 2021. Disponível em: https://www.geledes.org.br/exposicao-apresenta-carolina-de-jesus-para-alem-de-quarto-de-despejo/?gclid=Cj0KCQjwnP-ZBhDiARIsAH3FSRfIkx5wVvtMr6d0JW9MBrF2ZAL6VW_TI7peQxZkM8E4KHM-hk59i78aAnToEALw_wcB – acesso em 07/10/2022

PENONI, Pollyana Costa. **"O tempo não fecha quando morre um adolescente": a naturalização do homicídio de jovens negros no Brasil.** Disponível em: <https://repositorio.ufmg.br/handle/1843/34727> - acesso em 29/07/22

PEREIRA, Júlio César Medeiros da Silva. **À flor da terra: o cemitério dos pretos novos no Rio de Janeiro.** Rio de Janeiro: Garamond, 2014.

REIS, João José. **A morte é uma festa: ritos fúnebres e revolta popular no Brasil do século XIX.** São Paulo: Cia. das Letras, 1991.

REIS, Maria Firmina dos. **Úrsula e outras obras: Maria Firmina dos Reis.** Brasília: Câmara dos Deputados, Edições Câmara, 2018. Disponível em: https://bd.camara.leg.br/ursula_obras_reis – acesso em 08/10/22.

RODRIGUES, Cláudia. **Lugares dos mortos na cidade dos vivos: tradições e transformações fúnebres no Rio de Janeiro.** Rio de Janeiro: Secretaria Municipal de cultura, 1997. Disponível em: http://www.rio.rj.gov.br/dlstatic/10112/4204210/4101381/lugares_mortos_cidade_vivos.pdf – acesso em 11/12/2020.

_____. **Morte e rituais fúnebres.** In: SCHWARCZ, Lilia M.; GOMES, Flávio. (Orgs.) **Dicionário da escravidão e liberdade.** São Paulo: Companhia das Letras, 2018. p. 322-327.

RUFINO, Luiz. **Pedagogia das encruzilhadas.** Rio de Janeiro: Mórula Editorial, 2019.

SANTOS, Tiganá Santana Neves. **A cosmologia africana dos bantu-kongo por Bunseki Fu-Kiau: tradução negra, reflexões e diálogos a partir do Brasil.** 2019. Tese (Doutorado em Letras) - Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2019.

SANT'ANNA, José. **Terreiros Egúngún: um culto ancestral afro-brasileiro.** Salvador: EDUFBA, 2021.

SODRÉ, Muniz. **Pensar nagô.** Rio de Janeiro: Vozes, 2017.

_____. **O terreiro e a cidade: a forma social negro-brasileira**. Rio de Janeiro: Mauad, 2019.

ZAMPARONI, Valdemir. **De escravo a cozinheiro. Colonialismo e racismo em Moçambique**. Salvador: Edufba, 2012. Disponível em:
<https://repositorio.ufba.br/ri/bitstream/ri/16764/1/de-escravo-a-cozinheiro.pdf>