

UNIVERSIDADE FEDERAL DO RIO DE JANEIRO

FACULDADE DE LETRAS

PARALAXE DA ENCRUZILHADA:

EXÚ COMO FUNDAMENTO DO CÓDIGO LINGUÍSTICO DA AFRODIÁSPORA

STÉPHANE MARÇAL SABINO

2022

STÉPHANE MARÇAL SABINO

PARALAXE DA ENCRUZILHADA:

EXÚ COMO FUNDAMENTO DO CÓDIGO LINGUÍSTICO DA AFRODIÁSPORA

Monografia submetida à Faculdade de Letras da Universidade Federal do Rio de Janeiro, como requisito parcial para obtenção do título de Licenciatura em Letras na habilitação Português/Literaturas da Língua Portuguesa.

Orientador: Prof. Dr. João Camillo Barros de Oliveira Penna

2022

Boca do mundo

S.



*“O mundo é para quem tem coragem, minha filha.
E Oxum só tem filhos corajosos!”*

Mãe Marli de Oxum

“Um corpo inerte é um corpo morto.”

Eduardo Oliveira

“Jogando uma pedra ontem, ele matou o pássaro hoje.”

Oriki de Exu

“A filosofia do paradoxo que rege Exú é o logos da encruzilhada.”

Henrique Freitas

Ô meu corpo, faça sempre de mim um ser que questiona!

Frantz Fanon

Agradecimentos

Escrevo aqui um agradecimento às forças do caminho que me fizeram permanecer de pé. Em primeiro lugar, sempre à Exú. Aquele que é o meu melhor amigo e que, através do qual, tudo se tornou possível. **Laroyê**, Bará Onã. *Mo dupé* por me mostrar o caminho.

Agradeço aos meus pais, Elizabeth Marçal e Romildo Sabino, pelo amor, ensinamentos, afeto, companheirismo, escuta e acolhimento. Por serem presentes da ancestralidade para a minha vida. Eu caminho para honrá-los. A bença, mãe e pai!

Agradeço a minha Iyalorixá, Marli de Oxum, por me ensinar a ser forte, por me ensinar a olhar para os meus atos, honrando a minha ancestralidade, de forma honesta, encantadora e segura do que quero e de quem eu sou. Sou filha do seu encanto e feitiço. A bença, mãe!

Agradeço ao meu padrinho espiritual, Caboclo Boiadeiro Seu João Divino (Pai Alexander de Xangô), por ser amigo, padrinho e protetor, que me dá tanto o acalanto quanto a palavra que preciso para manter o equilíbrio dos meus passos. Obrigada por me fazer acreditar na minha valiosa herança. Aproveito para agradecer a todos os protetores que fazem parte do meu caminho. Salve as suas coroas!

Em especial, agradeço ao meu terreiro, Ilê Axé Oju Omí, e ao meu barco de iniciação. Agradeço a Ogun, Oxum e a Xangô, pela minha vida e pela vida de Ronald e Yasmim, que escolheram renascer ao meu lado. Que os espinhos nunca nos paralisem e que estejamos sempre unidos para acompanhar as conquistas que sonhamos juntos. A benção, meus irmãos!

Agradeço ainda aos meus familiares, amigos e irmãos de santo, que constroem comigo memórias inesquecíveis, feitos do presente que se tornarão herança no futuro. Que eu possa envelhecer ao lado de vocês, contando cada uma das nossas histórias. Obrigada por cada momento marcante ao meu lado, ao longo da minha graduação e fora dela: Tia Regina, Mirella, Yasmin, Alice, Carol, Gabriel, Azizi, Alex, David, Dandara,

Shirley, entre tantos outros que carrego no coração e na memória, os que chegaram há pouco e os que decidiram por outros rumos.

Além desses, agradeço ao meu orientador, Camilo, pela amizade e pelos ensinamentos. Que as nossas reflexões sejam como sementes plantadas com o destino de se tornarem árvores frutíferas.

Aproveito para agradecer a todos os professores e professoras que fizeram parte da minha trajetória e que me inspiraram a escolher o caminho da educação. Registro para a posteridade o meu “muito obrigada”.

À minha vó, Conceição Evaristo, que me escolheu como uma de suas netas do coração. Obrigada por me ensinar a riscar no chão a minha própria história para convidar o Sol a ser fogo novamente. Que os meus “olhos d’água” possam sempre refletir o encanto por suas palavras.

Obrigada a todes, os que aqui foram nomeades e os que não, mas que carrego comigo, hoje e sempre.

*Dedico este trabalho à minha vó,
Maria do Carmo Marçal (in memoriam) e a Xangô Ayrá.*

Aqueles que me ensinam a desejar uma vida longa
e a dançar com o fogo.

Sumário

Agradecimentos	4
Introdução	9
Capítulo 1: Linguagem <i>em paralaxe</i>	
Palavra como princípio dinâmico	16
Capítulo 2: Corpo <i>em paralaxe</i>	
Análises de “O Sol na cabeça”, de Geovani Martins	32
Considerações finais	40
Referências Bibliográficas	44
Iconografia	47

Introdução

Queríamos escrever este trabalho à semelhança de um rio com os seus múltiplos afluentes. Só que escrevê-lo nos soa profundamente aterrorizante. Não sabemos ainda se pela profundidade do rio ou se pelas infinitas afluências que dele se desdobram. Afluências essas um tanto turvas e encantadoras. Outro tanto, desafiadoras e impetuosas. E, principalmente, incontroláveis; tendo a tendência a nos arrastar com a força da correnteza. Só que não acreditamos ser esta a verdadeira razão do terror. Na verdade, um forte palpite faz morada no fato de não sabermos nadar. E o trabalho, ele próprio, já se introduz como um possível produto do nosso afogamento. Possível, apenas. Reivindicamos a chance de tentar aprender a nadar, enquanto o texto deságua por essas terras desconhecidas. Antes de tudo, somos coragem. E criados à margem, acompanhamos a correria do leito desde quando nos percebemos vivos.

Contrariando um movimento intermitente, nós não paramos. As águas narram as histórias de como os outros nos dividiram, nos confundiram, nos ensinaram e nos condicionaram a nos perder de nós mesmos. Perdidos, continuamos a correr na margem, aguardando o desembocar no mar e o retorno à terra que um dia foi nascente. Aterrorizados, temendo a nossa própria sombra, tropeçamos e caímos. A margem nos trouxe até aqui. Onde os afluentes se encontram, o rio vira texto e risca ponto, gerando encruzilhada. Ainda embriagados da vertigem provocada pelo impacto da queda, ensaiamos um levantar lento e nos damos conta de que a água virou estrada, caminho encruzilhado, que nos levou direto ao início. E, *no princípio de tudo, não havia nada: só farofa, cachaça e dendê!*¹ Da infinita escuridão, renascemos. A boca do mundo me pariu no meio da encruzilhada. Enfim, nos reencontramos.

A partir do vazio, surgimos. (Re)encontramo-nos no círculo ininterrupto da existência. Por este fato, esse trabalho se pretende contínuo pela simples razão de existir. Não daremos às suas vestes a falsa pretensão de conclusivo ao seu fim. Inclusive, porque este próprio poderá vir a ser um recomeço. Então, pedindo licença e a benção aos

¹ FREITAS, Henrique. *O arco e arkhé: ensaios sobre literatura e cultura*. Salvador: Ogum's Toques Negros, 2016.

nossos mais-velhos, filosofemos. Sob a ordem do encantamento² como condição do exercício de filosofar, a nossa linguagem carrega em si a intenção de seduzir. Ou, ao menos, os convoca à arte da sedução. Decidimos co-criar novos olhares possíveis, tendo o campo da linguagem como ponto de partida. Filosofemos co-criando crítica, política, estética e culturalmente novas possibilidades de *existir*. Embebidos pela Filosofia da Ancestralidade, em grande diálogo com o professor e filósofo Eduardo de Oliveira, compreendemos que mais do que filosofar sobre o corpo, existe agora a urgência de filosofar *desde* o corpo. Instrumentalizando o corpo como mote para a fomentação de novos paradigmas e novas perspectivas. “É preciso filosofar desde o corpo e reconhecer que o corpo é filosofia encarnada e cultura em movimento”³.

Desse modo, pensar desde o corpo nos exigirá sentir a sua textura, a sua rugosidade e a sua estrutura. Será preciso dar significado à carne, à respiração limitada, ao olhar nublado, ao olfato, à cabeça e à pele. Este é um exercício de uma filosofia em movimento contínuo de significação. Os sentidos aqui incorporados não se limitam ao seu caráter biológico, humano. Eles refletirão a multiplicidade imanente ao signo da encruzilhada. Partem de corpos plurais, corpos difusos, corpos-textos, corpos-caminhos, corpos-raízes e muitos outros ainda não apreendidos pelas amarras dos significantes. O convite é o de adentrar nessa dimensão pluriversal de signos e *comover-se* diante do caminho.

Èmi kò ni kan. Èmi ni egbé.

“Eu não sou um. Eu sou uma comunidade!”⁴

Este é um trabalho escrito pela pluralidade. Característica fundamental do pensamento africano, que se figura tanto como norte, quanto como alicerce, do nosso filosofar. *Co-criamos* porque não caminhamos sozinhos. Essa pluralidade é também recurso e instrumento, à medida que enaltece a coletividade em detrimento do narcisismo da individualização eurografocêntrica. Embora correndo o risco indesejado de fomentar ainda mais dicotomias e de tropeçar num – também inventado –

² OLIVEIRA, Eduardo David. *Filosofia da Ancestralidade: corpo e mito na filosofia da educação*. Curitiba: Gráfica Popular, 2007

³ Idem.2.

⁴ Provérbio em yorubá.

essencialismo negro, ressaltamos a importância da contraposição entre essas duas categorias: comunidade e indivíduo. Categorias essas que se enfrentarão recorrentemente, ao longo da escrita, ao passo que construirão nesse movimento uma filosofia do paradoxo. E o exercício de filosofar a partir de tal eixo paradoxal também parte de um corpo. O corpo que é o princípio e o fim de todo paradoxo. O corpo que se expressa pelo logos da encruzilhada e que é a matéria-prima, na cosmovisão africana yorubá, de tudo o que existe. O corpo que existe antes de tudo e que *está* em tudo. O corpo que é poli, ao mesmo tempo em que é uno. O corpo que constitui os corpos. EXÚ. (*Laroyê!*)

Exu é o princípio de individuação que está em tudo e a tudo empresta identidade. É, concomitante, o mesmo que dissolve o construído; aquele que quebra a regra para manter a regra; aquele que transita pelas margens para dar corpo ao que estrutura o centro; é aquele que inova a tradição para assegurá-la. Exu é assim o princípio dinâmico da cosmovisão africana presente na cultura yoruba. Dessa maneira, ele mantém um equilíbrio dinâmico baseado no desequilíbrio das estruturas desse mesmo sistema filosófico-ético. Exu, aquele que viola todos os códigos é o mantenedor, por excelência, do código. É assim, que o paradigma Exu se expressa na forma de uma filosofia do paradoxo. (OLIVEIRA, 2007, p. 77)

Exú é a polissemia, a polidialogia e a policromia. É aquele que abre o caminho e que é o próprio caminho. É o corpo-encruzilhada que a tudo dá corporeidade e sentido. É aquele que provoca a vertigem para dar equilíbrio ao corpo. É mandinga ancestral africana que dá sentido ao caminho e ao retorno. Exú é o fundamento, o princípio e a escuridão da qual tudo surge e na qual tudo ganha vida. É o múltiplo, que também representa o binário. Diverso em seus nomes e em suas concepções, ele representa a própria variedade do existir. É a *boca do mundo* que dá corpo a tudo no universo, a partir do seu comer e do seu falar. É a matéria que possibilita a fala. É o princípio da comunicação e do movimento. Exú é aquele que não tem fim. E, como inventa o seu próprio tempo⁵, o paradigma Exú é o princípio, o caminho e o destino do nosso exercício filosófico neste trabalho. Sendo assim, se concordamos que refletir sobre o

⁵ SODRÉ, Muniz. *Pensar Nagô*. Petrópolis, RJ: Vozes, 2017.

corpo não é o bastante, perceberemos que Exú nos convida a *sentir o mundo* desde o seu próprio corpo – porém, apenas se formos capazes.

Mestre da ginga na roda da capoeira dos sentidos, Exú risca diagonais, bissetrizes, círculos e triângulos no plano cartesiano eurocêntrico; ensinando-nos a observar o mundo sob a ótica multifacetada da sua existência. A sua pluralidade é expressa no movimento múltiplo de criação. É uma teia infinita de possibilidades. É um corpo cultural em movimento ininterrupto. Entrecruza os conceitos e dá alimento às dialéticas afrorizomáticas⁶ ancestrais. “Exú é a síntese da sabedoria produzida pela experiência africana⁷”. Dessa forma, é aquele que fundamenta os corpos germinados por esta sabedoria. Múltiplo e extenso na sua própria apresentação, Exú é aquele a quem alimentamos primeiro. Nessa oferenda epistemológica, as palavras sacralizam o ritual, pois emanam o seu *axé*. No ato sagrado da fala, a oralidade é territorializada na boca que tudo cria.

Sentados à margem do leito ancestral, as águas-griots nos contaram as histórias de Exú. Seus itans e orikis teceram fios éticos, políticos, filosóficos e culturais que nos permitiram compreender a poética do seu dinamismo. Experiência poética plural de criação. Aquilo que nos possibilitou condensar aqui – nesse exercício contínuo de dar corpo às sensações – como um ímpeto ancestral de *filosofar desde o útero*. Criando e sendo criados ao mesmo tempo. No nosso caso, pisando no solo extenso e escorregadio da linguagem, nos permitiremos mapeá-lo, desvendá-lo e reconstruí-lo, através da dinamicidade deste nosso paradigma. O corpo-encruzilhada será o nosso território; múltiplo, vertiginoso e sempre em movimento. Encruzilhada epistemológica, que nos seduz a adentrá-la e a observá-la a partir dos seus múltiplos pontos de vista.

Neste sentido, acreditamos que todo fazer científico depende da velocidade e da posição daquele que olha. Reconhecendo que o olhar sobre um corpo jamais é estático; é também um olhar dinâmico. “Pesquisar é, sobretudo, saber dosar a velocidade com a posição de quem olha⁸”. Este trabalho propõe um olhar que constrói movimento e que,

⁶ FREITAS, Henrique. *O arco e arkhé: ensaios sobre literatura e cultura*. - Salvador: Ogum's Toques Negros, 2016.

⁷ Idem.

⁸ OLIVEIRA, Eduardo David. *Filosofia da Ancestralidade: corpo e mito na filosofia da educação*. Curitiba: Gráfica Popular, 2007

simultaneamente, é movimento. Nesta perspectiva, “aponta para uma mudança relacional constante tanto do “objeto” quanto do “ponto de vista” numa múltipla afetação nos exercícios do ver.” É um olhar em paralaxe na encruzilhada.

Pedindo *agô*⁹ aqueles que nos antecedem, escrevemos a fim de recriar um mundo capaz de abarcar as experiências dos corpos-textos descendentes de uma matriz desterritorializada de sua origem e territorializada em si mesma. Anteriormente à escrita deste corpo, Sérgio Vaz nos alertou: “a arte que te libertará não virá da mão que te escraviza”. Como num aviso escondido nas cantigas aos ouvidos daqueles que não conseguem nos compreender, é uma obrigação não se esquecer desse enunciado. Ele nos ensina. Assim como a ética, a estética, a dança, a capoeira, o jongo, o samba, o funk, a favela e o corpo. Resta-nos aprender continuamente e filosofar enquanto aprendemos. Aprender a discorrer como um rio e a delimitar no mergulho em si mesmo, o limiar das suas margens. De forma abusada e desobediente, discorrer sobre como ensinar movimenta os corpos e como a educação é um corpo em movimento por si só. Interconectando o universalismo semântico das minhas experiências à subjetividade própria das mesmas, o corpo-palavra será tateado, ouvido, observado e percebido sensorialmente pelo meu corpo africano diaspórico. Os olhares sobre diferentes processos de letramento, a leitura da escrita na/ da e para a margem, a escuta do território, o tato da espessura das raízes que conectam nossos conhecimentos com a nossa própria ancestralidade. Ancestralidade viva em nosso *ofô*¹⁰. Ancestral que funda e que é o corpo.

Entretanto, não se engane! Esse é um trabalho muito menos sobre o tema e muito mais sobre as referências. É um processo irritadiço de rompimento de silêncios e de construção de novas realidades. Ou, pelo menos, uma tentativa. É processo criativo em ação; são corpos em movimento, sentindo o movimento e criando movimento. É tecelão de novos rizomas, que recriam novos rumos, enquanto retornam a si mesmos. Sem definir ponto de partida e nem de chegada. É um trabalho sobre o caminho. Não se limita a contar a história, como é a história. Não apenas fala sobre o corpo, como é o

⁹ Vocábulo em yorubá, comumente utilizado pelo povo de santo no Brasil, que significa "licença".

¹⁰ Palavra yorubá de amplo e complexo significado que pode ser compreendida como o sopro existencial.

próprio corpo. Não se esforça em explicar quem é Esú, acima de tudo, bate cabeça a Ele. *Laroyê!*

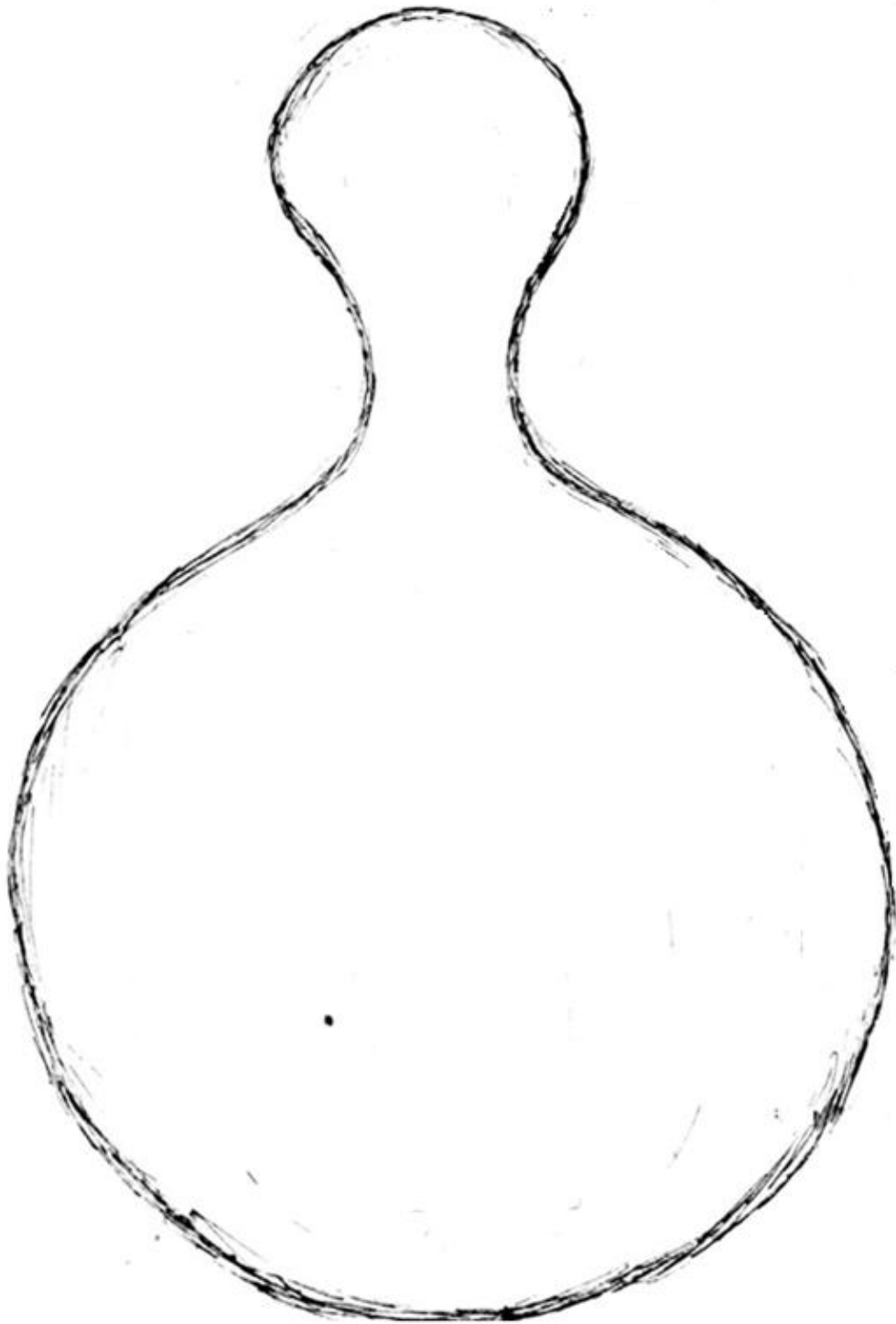


Figura 2: Stéphane Marçal, 2020 - A cabaça

Em um processo de experimentação, “a cabaça” traduz uma investigação acerca do mito yorubá sobre a criação do mundo.

CAPÍTULO 1

A palavra como princípio dinâmico

*“Exú diz:
aquele que vai a um mercado de troca e não leva nada, está roubando.”*

Toda a dinâmica da linguagem funciona através do jogo da encruzilhada. A cada ato comunicativo um novo movimento é criado, sendo subscrito dentro da lógica da transmutação do Tempo e da continuidade da História. O caráter social, ideológico e histórico do signo linguístico esbarra com a visão neutra dos estruturalistas e desprestigia a crença na língua como uma “entidade” meramente abstrata. O mundo das ideias passa a não mais nos interessar, quando é o chão e a realidade que nos impelem a senti-los.

Desse modo, a língua é criada e transformada incessantemente todos os dias, envolvida pela necessidade pulsante da humanidade de *negociar* com as atividades cotidianas. Ousaremos aqui, então, ao dizer que a língua foi a primeira moeda existente. Item necessário em qualquer escambo, mercado ou princípio comunicativo. No contexto econômico, uma moeda é um meio pelo qual são efetuadas transações monetárias. Nessa perspectiva filosófica, essa é a dinâmica na qual está inscrita a linguagem. No jogo ininterrupto da troca e da negociação.

Essa reflexão sobre a linguagem não tem como intenção dialogar com as noções acerca do capital e nem com os fatores que o figuram como cripta viva das relações de acúmulos capitalistas. Ao invés disso, ela fomenta a reflexão sobre as similaridades existentes entre o âmbito mercantil e o signo linguístico; similaridades provocadas pelo tema central do nosso aprofundamento: “Olojá – O Senhor do Mercado”.

Olojá é um título dado em muitos candomblés a Exu, como o senhor do mercado. É a divindade responsável pela circulação desses elementos (de troca), que além de compensar um trabalho pelo outro, pode também fazer com que esse movimento de compensação crie laços de sociabilidade. E é aí que o mercado iorubá se distingue do mercado capitalista: enquanto este é um lugar de acumulação que, muitas vezes, passa pela expropriação e exploração. Os primeiros são

responsáveis por criar laços de responsabilidade pelo trabalho das outras pessoas que produziram, produzem e produzirão aquilo que eu preciso, mas não sou capaz de produzir em um determinado momento.
(NASCIMENTO)

Nessa perspectiva, somos convidados a preencher os espaços do jogo proposto pela encruzilhada. Como um território, a encruzilhada (em yorubá, *Ikorita*) é um espaço de passagem e de permanência. Ao atravessá-la, é preciso ter algo a oferecer, assim como, é preciso saber exatamente o que dela se pretende levar. Em seu eixo, nada se mantém fixo, nenhum corpo é imutável, nenhuma verdade é inquestionável e nenhum dogma ou regra são eternos. Compreendida como moeda, a língua figura o eixo deste *pluriverso* de trocas e negociações, pertencente à lógica mercantil. A língua está para a moeda, assim como a encruzilhada está para o mercado. Compreender o signo linguístico como um elemento pertencente ao negócio encruzilhado nos exigirá apreender a linguagem como um território de disputa, na mesma medida que é um campo a ser disputado.

Na transação linguística, isto é, no ato comunicativo, a língua é o meio através do qual se torna possível estabelecer uma conexão entre elementos distintos. Esse contato consolidado pelo signo linguístico tece relações sociais, políticas, históricas e ideológicas, que demarcam a existência de diferentes povos e culturas, em um mesmo espaço geográfico e período histórico. A negociação proposta pela linguagem mapeia a disputa desse campo político e assertivamente dá à língua o destaque inerente a sua propriedade inata: *o poder de fabricar novas realidades*. Essa característica torna a “moeda” linguística extremamente valiosa dentro dos negócios das dinâmicas sociais. Por essa razão, a colonização sobre um povo e sua cultura só acontecem, de fato, quando se passa a ter o domínio sobre o campo imagético-lexical do mesmo.

Na maneira de pensar, classificar e imaginar os mundos distantes, o discurso europeu, tanto o erudito como o popular, com frequência recorreu a procedimentos de fabulação. Ao apresentar como reais, certos e exatos fatos muitas vezes inventados, escapou-lhe justamente o objeto que buscava apreender, mantendo com ele uma relação fundamentalmente imaginária, mesmo quando sua pretensão era desenvolver saberes destinados a apreendê-lo objetivamente. As principais características dessa relação imaginária ainda estão longe de ser elucidadas, mas os procedimentos graças aos quais o trabalho de fabulação pôde

ganhar corpo, assim como os seus efeitos violentos, são hoje bem conhecidos. (MBEMBE, 2018, p.31)

Conceituar a palavra como princípio dinâmico nos implica observá-la como o elemento fundamental para a construção ou metamorfose de tudo o que existe na sociedade. Para os yorubás, todas as coisas existem em potencialidade e é pela *palavra* que adquirem a materialidade existencial. É a partir desse sopro da existência, Ofó¹¹, que o ser estabelece, para com o Outro, linhas de alteridade. O *pensador* Frantz Fanon acredita que a dialética entre o Eu e o Outro é a base da vida ética. Dialogando com o autor, afirmamos que é preciso ter coragem para reivindicar a liberdade inerente à condição do humano, através das dimensões críticas do ato de questionar a interação com o Outro, a partir de si próprio. “A liberdade requer um mundo de outros”¹².

O colonizador, em busca do domínio político, social e econômico sobre povos diferentes do seu, rompe com a dialética e força um grupo de pessoas a sair dessa relação ética de alteridade. O racismo e a história da escravidão revelam as conseqüências dessa expulsão. Naturaliza-se todo tipo de violência contra essas pessoas e essa permissão é “frequentemente aceita com um zelo sádico”. Aqui, parafraseamos Frantz Fanon, ao retomar as suas palavras na introdução de *Pele Negras, Máscaras Brancas*: “A luta contra o racismo anti-negro não é, portanto, contra ser o Outro. É uma luta para entrar na dialética do Eu e do Outro.” Para que, dessa forma, o sujeito possa voltar a assumir a sua condição de humano e explorar a liberdade dessa interação.

Em outras palavras, é através da língua que as fronteiras entre o Eu e o Outro são demarcadas. Por ação do colonizador, a linguagem transforma-se num mecanismo de fabulação e de autoficção, cuja força torna o verdadeiro e o falso indissociáveis e “a significação do signo não é necessariamente mais adequada à coisa significada.” Achille Mbembe, em *Crítica da Razão Negra*, nos alerta que o mundo das palavras e das coisas autonomizou-se a tal ponto que não se tornou apenas uma tela para apreensão do sujeito, de sua vida e das condições de sua produção, mas uma força em si, capaz de se

¹¹ Palavra yorubá de amplo e complexo significado que pode ser compreendida como o sopro existencial.

¹²FANON, Frantz. *Pele negra, máscaras brancas*. Tradução de Renato da Silveira. Salvador: EDUFBA, 2008

libertar de qualquer vínculo com a realidade. E, conclui, afirmando que a razão desse fato, no contexto colonial, pode ser atribuída à legitimação da lei da raça.

Essa etapa do trabalho tem como intenção estar aquém da prática enunciativa, em seus pormenores. A proposta aqui não está condicionada às ideologias performativas do ato comunicativo. A sedução está presente na reflexão de como a própria estrutura da linguagem é capaz de estabelecer conexões nos processos de significação, que interferem em todos os aspectos do campo social. “Nos fatos, o próprio dizer encerra e determina, poderosamente, o dito.”¹³ Nas ciências sociais, as opções ideológicas condicionam a escolha do objeto, a argumentação científica e o valor cognitivo do discurso. E, como afirmamos acima, “língua e ideologia nutrem-se reciprocamente, em um contexto em que a primeira representa o principal veículo da segunda, que, do seu modo, se materializa na e se alimenta incessantemente da língua.”

Diferente do que se poderia imaginar, talvez esse estudo seja mais sobre a forma do que sobre o conteúdo. Ou, podemos ir além, e compreender que esse trabalho busca assimilar, num ato de ruminação, o encontro entre esses corpos. Em “A necessidade da arte”, Fischer nos diz que: “o que chamamos de forma é o relativo estado de equilíbrio de uma determinada organização, é a expressão da estabilização temporária de condições materiais”; enquanto o conteúdo é corpo que representa o movimento. “O conteúdo incessantemente se transforma: às vezes imperceptivelmente, às vezes em ação violenta.” Em seu pensamento, o que de fato nos interessa são os atos de convergência e de colisão entre ambos. O autor diz que “o conteúdo entra em conflito com a forma, fá-la explodir, e criar novas formas nas quais o conteúdo transformado encontra, por sua vez, a nova e temporária expressão estável.” (FISCHER: 1967, p. 143)

Essa é a prova de que impulsionamos um ato de coragem. Dissecamos a forma da palavra que carrega em si o conteúdo afrodiaspórico, ou seja, a linguagem de origem africana em incessante metamorfose, em contextos distintos, que se entrecruza com outros signos e se reproduz em uma existência plural. Culturalmente, filosoficamente, artisticamente, afetivamente e, sobretudo, linguisticamente. É um estudo sobre a colisão

¹³ CARBONI, Florence & MAESTRI, Mário. A Linguagem Escravizada. Língua, História e Poder. Revista Espaço Acadêmico. Ano 2, n. 22.

entre corpos estáveis e mutáveis. É um estudo que nasce do caos. Nasce desse vazio primordial de caráter informe, ilimitado e indefinido, que precedeu e propiciou o nascimento de todos os seres e realidades do universo. Novamente, reafirmamos: não nos cabe a dicotomia, mas sim, a multiplicidade dos frutos dessa colisão.

Multifacetada, essa palavra negroafricana transformada pelos deslocamentos da diáspora encontra em cada território o seu potencial de expansão. Nesse momento, tropeçamos nos rizomas, ou, como melhor diria o professor Henrique Freitas, nos afrorizomas que traçam o caminho. A botânica diria que essa é uma raiz de crescimento polimorfo, que se expande horizontalmente, sem uma direção clara e definida. Entretanto, nos faremos valer da leitura de Deleuze e Guattari (2011), em *Mil Platôs*: “o rizoma é um modelo genealógico da epistemologia.” Sendo assim, o afrorizoma é um método de leitura que injeta o afro como uma forma de reversão à condição subalterna projetada pelo epistemicídio¹⁴. A linguagem e o corpo negroafricano se expandem polimorfologicamente, nas diásporas em todo o mundo, e sendo afrorizomas – ricos em nutrientes e reservas ancestrais – não cessam em espalhar novos ramos.

Um rizoma não cessaria de conectar cadeias semióticas, organizações de poder, ocorrências que remetem às artes, às ciências, às lutas sociais. Uma cadeia semiótica é como um tubérculo que aglomera atos muito diversos, lingüísticos, mas também perceptivos, mímicos, gestuais, cogitativos: não existe língua em si, nem universalidade da linguagem, mas um concurso de dialetos, de patoás, de gírias, de línguas especiais. Não existe locutor-auditor ideal, como também não existe comunidade linguística homogênea. A língua é, segundo uma fórmula de Weinreich, "uma realidade essencialmente heterogênea". Não existe uma língua-mãe, mas tomada de poder por uma língua dominante dentro de uma multiplicidade política. A língua se estabiliza em torno de uma paróquia, de um bispado, de uma capital. Ela faz bulbo. Ela evolui por hastes e fluxos subterrâneos, ao longo de vales fluviais ou de linhas de estradas de ferro, espalha-se como manchas de óleo.¹⁵ (MALMBERG, p. 97)

¹⁴ Conceito utilizado pela escritora Sueli Carneiro (2005) para dar significação ao processo de apagamento de conhecimentos e saberes específicos de ou produzidos por uma determinada comunidade.

¹⁵ Cf. Bertil Malmberg, *Les nouvelles tendances de la linguistique*. P.U.F. (o exemplo do dialeto castelhano), pp 97 sq.

“A língua é uma realidade essencialmente heterogênea”. Como os rizomas – corpos pivotantes com ramificação numerosa, lateral e circular, não dicotômica – a língua se constrói. Poliforme, multifacetada e heterogênea. A língua, quando decomposta estruturalmente pela lógica rizomática, deve ser analisada como uma proposta de descentramento. A linguagem não deve se fechar em si mesma, senão em uma função de impotência. “Pesadelo do pensamento linear, o rizoma não se fecha sobre si, é aberto para experimentações, é sempre ultrapassado por outras linhas de intensidade que o atravessam.”

Como um mapa que se espalha em todas as direções, se abre e se fecha, pulsa, constrói e desconstrói. Cresce onde há espaço, floresce onde encontra possibilidades, cria seu ambiente. Se trata de ciência? Isso importa? São apenas agenciamentos, linhas movendo-se em várias direções, escapando pelos cantos, o desejo segue direções, se esparrama, faz e desfaz alianças. Chame do que quiser então: “riacho sem início nem fim, que rói suas duas margens e adquire velocidade no meio”. (DELEUZE; GUATTARI, 2011, p. 22-23)

Como o rizoma, a língua é viva. Respira, se reproduz e se alarga para evitar o desgaste provocado pelos enfrentamentos culturais sofridos pela sua comunidade de fala. A língua se molda aos tempos, consome as modificações das gerações e gera movimento. Ela subscreve em si o cruzamento entre povos, sons, sotaques, regiões, gerações etc. Ela é o princípio dinâmico da existência de um povo, de uma sociedade e de uma nação. É um conceito amplo e dinâmico, que engloba o que a finitude dos significantes é incapaz de captar.



Figura 3: Stéphane Marçal, 2021 - A queda do coto

“Não existem pontos ou posições num rizoma como se encontra numa estrutura, numa árvore, numa raiz.
Existem somente linhas”

“O rizoma é um modelo de resistência ético-estético-político, trata-se de linhas e não de formas. Por isso o rizoma pode fugir, se esconder, confundir, sabotar, cortar caminho.”¹⁶ Na busca de fazer contato com outras raízes, desenha linhas de fuga e escapa da racionalidade totalizadora, seguindo outras direções. A palavra em diáspora propõe movimento através dessas linhas de fuga. Linhas que cortam caminhos, delineando as suas próprias margens. São linhas de alteridade, entre o Eu e o Outro, que fogem das amarras de significantes estáticos. São linhas de alteridade, que esboçam a colisão entre a forma e o conteúdo. “Não é uma forma fechada, não há ligação definitiva. São linhas de intensidade.”

¹⁶ DELEUZE e GUATTARI, 2011.

Na linguística, tanto um traço distintivo quanto uma cadeia semiótica são conectados a modos de codificação muito diversos, que colocam em pauta o regime dos signos, a questão da arbitrariedade e o estatuto das coisas, na dinâmica social. Para o autor Mikhail Bakhtin (1999), a linguagem deve ser concebida em aspecto contínuo de construção, rompendo com a crença unificadora e superficialmente representativa da arbitrariedade estruturalista. As línguas estão postas como meios de interação verbal, atinentes às esferas do exercício de poder.

O pensamento de Bakhtin é uma fonte rica para esta reflexão. O sociolinguista toma como unidade de base da língua a enunciação. Isto é, a realidade da língua. Outra corrente linguística moderna que também dialoga com os termos aqui apresentados é a cognitiva. A Linguística Cognitiva parte do pressuposto da representação do sujeito falante como uma cognição corporificada baseada na experiência, por acreditar em uma realidade experienciável. Como um arquipélago, reúne um conjunto de teorias sob a mesma perspectiva: partem da ideia de que a motivação para o significado tem como ponto de partida a experiência do indivíduo e do meio cultural.

O signo e a situação social estão indissolúvelmente ligados.” Ora, todo signo é ideológico. Os sistemas semióticos servem para exprimir a ideologia e são, portanto, modelados por ela. A palavra é o signo ideológico por excelência; ela registra as menores variações das relações sociais, mas isso não vale somente para os sistemas ideológicos constituídos, já que a “ideologia do cotidiano”, que se exprime na vida corrente, é o cadinho onde se formam e se renovam as ideologias constituídas. (BAKHTIN, 1999)

Esse é o eixo da nossa encruzilhada. Um ponto central composto por perspectivas assumidamente corpóreas. Óticas analíticas distintas que se encontram na colisão entre os seus corpos-corpus. Como moeda, linhas ou rizomas, a língua é um signo corporificado que se expande através da liberdade da experiência comunicativa dos seus falantes. É um corpo fasciculado que se dispõem em feixes em direção a outros corpos. Ou em finas lâminas, como diria a escritora Lêda Maria Martins. Feixes-lâminas que propõem uma alteridade de ruptura, de disputa e de combate.

Girando em torno de um mesmo ponto, as diferentes abordagens aqui apresentadas acerca do fenômeno da linguagem nos servem de aporte para a conexão

que desejamos empreender. Ainda que em movimentos transversais de análise, reconhecemos de todos os pontos de vista experimentados possuem a mesma concepção: “a fala está indissolúvelmente ligada às condições da comunicação, que, por sua vez, estão sempre ligadas às estruturas sociais.”¹⁷ Deleuze e Guattari (2011) também diriam que, na lingüística, mesmo quando se pretende ater-se ao explícito e nada supor da língua, acaba-se permanecendo no interior das esferas de um discurso que implica ainda modos de agenciamento e tipos de poder sociais particulares. Sob o mesmo prisma, sendo mais uma ilha nesse arquipélago teórico, apenas nos cabe reforçar que a neutralidade do discurso já fora superada.

Também não podemos deixar de dizer que o filósofo e lingüista suíço Ferdinand de Saussure, ainda no início do século XX, já estimulava o estudo da linguagem considerando o fato social. Em *Curso de Linguística Geral* – obra composta a partir das anotações feitas por seus alunos de seus cursos ministrados em Genebra entre 1907 e 1910 –, Saussure propõe um princípio epistemológico determinante ao estudo da língua: a ideia de que “é o ponto de vista que cria o objeto” (CLG 2006 [1916]: p. 15). Foi a interpretação livre sobre a sua tese e hipóteses que deu suporte à geração estruturalista, para utilizar posteriormente o texto do pensador suíço, como base para defender a lógica da significação como uma convenção meramente abstrata. Esse princípio proposto pelo linguista nos ajuda a reforçar a tese sobre as fronteiras políticas do pesquisador. Aquele que observa constrói, a partir das suas hipóteses e premissas, o “objeto” de pesquisa. Ao analisar o campo da linguagem, um pesquisador determina as fronteiras entre aquilo que representa o uno, da sua perspectiva, e o múltiplo, das esferas sociais e dialógicas. Pesquisar a língua significa necessariamente traçar linhas de alteridade, ainda que haja a pretensão de se esconder em função da – também ilusória – universalidade do discurso.

Com efeito, não discordamos de Saussure quando o lingüista afirma que “todo meio de expressão aceito numa sociedade repousa em princípio num hábito coletivo.” (CLG 2006[1916]: p. 82) Ao contrário, expandiremos o seu pensamento e diremos que o signo linguístico repousa em princípio, meio e fim (se esse de fato existisse) na

¹⁷ BAKHTIN, Mikhaïl. *Marxismo e filosofia da linguagem*. São Paulo: Hucitec, 2004.

coletividade. “É a partir das interações no mundo que se pode construir perspectivas sobre a realidade, e é por meio da língua que esses pontos de vista emergem.”

Em outras palavras, para a Linguística Cognitiva, a constituição da realidade depende da forma como a delimitamos. (Vanin 2012: 51).

Dentro de uma comunidade de fala, esse recorte acaba tornando-se uma realidade intersubjetiva por meio das interações que o constituem, em que as crenças compartilhadas suportam certas visões de mundo semelhantes, de modo que seus valores semânticos sejam compreendidos por todos.

A relação sentido e referência, portanto, parece ser indissociável, já que a linguagem molda a realidade: [...] a linguagem ajuda a construir um conjunto de modelos que traduzem uma realidade que sabemos existente, aceitando simultaneamente que o produto dessa modelização não se restringe ao linguístico, mas é qualquer coisa que faz a ponte entre a língua e uma realidade a ela exterior (TEIXEIRA, 2001, p.133).”

O produto dessa modelização, citada por Teixeira (2001), estabelece uma conexão entre a língua e a realidade extralingüística de uma comunidade de fala, traduzindo a realidade em que vivem e conduzindo o pensamento dessa sociedade dentro das dinâmicas sociais existentes nela. Essa tradução da realidade pode ser verídica ou imagética, como já elucidamos anteriormente com o pensamento de Mbembe acerca do processo de fabulação do colonizador - voltaremos a refletir sobre isso no próximo capítulo. De qualquer forma, tanto o campo ideológico-semântico da linguagem (do conteúdo) quanto o estrutural (da forma) sofrem modificações com os conflitos no interior de um sistema social. Como já sabemos que todo signo é ideológico, sabemos que toda modificação na ideologia da sociedade encadeia necessariamente uma modificação da língua, em forma ou conteúdo.

O signo dialético, dinâmico, vivo encontra na fala o motor das suas transformações. A palavra se torna arena onde se confrontam os valores sociais. “A comunicação verbal, inseparável das outras formas de comunicação, implica conflitos, relações de dominação e de resistência, adaptação ou resistência à hierarquia, utilização da língua por aqueles que dominam para reforçar seu poder etc.” A forma linguística,

que nem sempre é percebida como um signo mutável, dá às caras e se revela produto das metamorfoses do Tempo e da História.

Faremos uma pausa aqui para respirar.

Poderíamos exemplificar essas metamorfoses linguísticas através de muitos instrumentos, mas nenhum nos interessa mais do que a rachadura no português brasileiro provocado pela palavra (forma e conteúdo) negroafricana em diáspora. Justificamos a escolha desse campo lexical, imagético, lúdico, literário e filosófico pelo – nada – simples fato de que ele condensa em si todos os signos e sentidos propostos por esse trabalho. É o signo que se encontra no eixo dessa narrativa-encruzilhada. Ele está em movimento, enquanto exige que nos coloquemos em movimento também ao analisá-lo. Seja sobre a ideologia que o circunda e que está inscrita nele; ou sobre as perdas, acréscimos e empréstimos em sua forma. Representa a rebentação de uma estrutura linguística dominante dentro de uma multiplicidade política. E, como nos contou um dia a escritora Conceição Evaristo, estilhaça com seus feixes-lâminas a máscara de Anastácia e se infiltra nas brechas do sistema colonizador português, como forma de sobrevivência.



Figura 4: Yhuri Cruz, 2019 – Monumento à voz de Anastácia

Solidifiquemos um compromisso estabelecido ainda na Introdução desse trabalho: *não desejamos cair num inventado essencialismo negro*. A unicidade é uma armadilha da qual pretendemos escapar. Entretanto, nos faremos valer dos eixos das narrativas afrodiaspóricas. A partir de agora, não reivindicaremos mais o lugar das margens. É no meio do rio que mergulharemos. A reflexão sobre a linguagem que nasce na diáspora, no continente americano, necessariamente precisará assumir um caráter de intersecção entre os afrorizomas. Isto não representa o uno, nem o binário, mas a infinitude dos pontos de encontro.

Como uma língua de dominação econômica, a língua portuguesa se firmou através do colonizador europeu como um instrumento de opressão sobre os povos nativos e africanos. Pesquisadores etnolinguísticos, como o professor Dante Lucchesi e a professora Yeda Pessoa de Castro, aprofundam as suas investigações sobre a influência que o contato entre línguas no território – dito – brasileiro, desde o longo período colonial, teve na constituição do português brasileiro até os dias atuais. A fala de algumas comunidades rurais isoladas serviu de testemunho, para a pesquisa

etnolinguística, acerca dos processos históricos que marcaram a formação dos padrões de fala da maioria da população do país e que refletem genuinamente o caráter pluriétnico da sociedade brasileira.

Lucchesi (2009) acredita que as variedades populares do português brasileiro, formadas em situações de multilinguismo, são marcadas por processos de variação e mudança derivadas do processo de transmissão linguística irregular, que ocorre com a socialização de uma variedade de segunda língua adquirida precariamente por falantes adultos em situações de sujeição e com a nativização desse modelo defectivo de segunda língua entre os descendentes desses grupos escravizados. O estigmatizado e racializado "pretuguês", de Lélia Gonzalez, ganha corpo, tão disforme quanto o seu próprio processo de formação. Observa-se aí uma forçosa africanização do português europeu, derivada da obrigatoriedade do uso dessa língua nas relações escravocratas fomentadas pelo colonizador. Assim como, em movimento inverso, estas provocam o apagamento (aportuguesamento) das línguas africanas no continente americano.

A denominação dada por Lélia, "pretuguês", ganha sentido quando se identificam as características linguísticas e os traços sócio-históricos que particularizam a sua existência, mesmo no cenário já marcado da norma popular brasileira.

É engraçado como eles gozam a gente quando a gente diz que é Framengo. Chamam a gente de ignorante dizendo que a gente fala errado. E de repente ignoram que a presença desse *r* no lugar do *l* nada mais é que a marca linguística de um idioma africano, no qual o *l* inexistente. Afinal, quem que é o ignorante? Ao mesmo tempo, acham o maior barato a fala dita brasileira, que corta os erres dos infinitivos verbais, que condensa você em cê, o está em tá e por aí fora. Não sacam que tão falando pretuguês.

E por falar em pretuguês, é importante ressaltar que o objeto parcial por excelência da cultura brasileira é a bunda (esse termo provém do quimbundo que, por sua vez, e juntamente com o ambundo, provém do tronco linguístico bantu que "casualmente" se chama bunda). E dizem que significante não marca... Marca bobeira quem pensa assim. De repente bunda é língua, é linguagem, é sentido, é coisa. De repente é desbundante perceber que o discurso da consciência, o discurso do poder dominante, quer fazer a gente acreditar que a gente é tudo brasileiro, e de ascendência europeia, muito civilizado etc. e tal. (GONZALEZ, 1983)

Mais à frente, voltaremos a dar atenção aos traços distintivos do “pretuguês”, porém aqui nos cabe apresentá-lo de forma inicial ao modo como o vemos: uma forma de subversão à estrutura lingüística dominante e um movimento de infiltração nas entranhas do português europeu pelas línguas africanas. É uma disputa por território e por alteridade, que se manifesta tanto na forma, quanto no conteúdo das inúmeras produções afrodiaspóricas no Brasil. Produções artísticas literárias, litúrgicas, musicais, intelectuais, visuais etc. Produções afrorizomáticas que encontraram no deslocamento da diáspora as intersecções dialógicas entre os seus corpos.

Em suma, lidamos com corpos-diáspora em constante deslocamento, conscientes de toda a violência do trajeto. Sendo ilhas, mesmo cercados por terra. Emparedados¹⁸ pelas dinâmicas sociais necropolíticas¹⁹, mas de olhos e corpos mergulhados no caminho. O retorno à origem não está necessariamente atrelado à volta ao espaço geográfico, mas principalmente à esfera imagética-lúdico-psíquica e principalmente cultural. Através da linguagem, esses corpos confrontam fronteiras “invisíveis”, mas palpáveis, no território brasileiro e encontram na própria língua o instrumento paradoxal de resistência. Passam a interessar-se pelo domínio da língua estrategicamente com o propósito de fabricar uma realidade existencial possível para si.

Quando pensamos no contexto dos povos e comunidades tradicionais de matrizes africanas em nosso país, reconhecemos que as suas experiências atravessam a fronteira entre dois mundos: o legado das tradições africanas e a realidade proposta pelo encontro com o mundo ocidental, que se moderniza e estabelece outras relações com a cultura, o trabalho e a economia. Nesse cenário, o caráter Olojá (“senhor do mercado”) de Exu pode trazer imagens interessantes para que possamos pensar em modos de entender as relações humanas, quando atravessadas por questões envoltas no campo econômico, sem necessariamente assumir as suas vestes. Essa é uma proposta de leitura sobre a relação que os descendentes, de africanos e indígenas escravizados no Brasil, estabeleceram com a língua portuguesa no contexto colonial e pós-colonial. De forma estratégica, esses povos em grande maioria completamente desmembrados pelo deslocamento escravocrata encontraram modos de negociação com a língua utilizada

¹⁸ Referência ao poema “Emparedado”, de Cruz e Souza.

¹⁹ Referência ao conceito de “necropolítica”, utilizado pelo escritor e filósofo Achille Mbembe.

pelo colonizador, com o objetivo de garantir a sua própria sobrevivência e a dos seus ritos e costumes.

Isso não necessariamente passa por uma narrativa romântica, mas reforça a necessidade de pôr em paralaxe aquele que observa. Os desdobramentos que nascem dessa violenta miscigenação no Brasil nos envolvem em um emaranhado plurilingüístico, que põe todas as linguagens conjugadas nessas interações “como pontos de vista específicos do mundo, com diferentes formas de interpretação verbal, perspectivas referenciais, semânticas e axiológicas.” (BAKHTIN: 1999, p. 113)

Nesse sentido, já conscientes em relação ao chão que pisamos, salientamos o empreendimento ousado que propõem releituras críticas acerca da linguagem, baseadas nos movimentos inerentes ao próprio objeto de pesquisa e ao próprio ato de analisar. Consideramos uma nova forma de análise linguística, partindo da teorização do paradigma Exu e do signo da encruzilhada, como princípios metodológicos analíticos. Experimentando compreender a expansão da linguagem, em reflexo ao crescimento de rizomas, somos convocados a nos comunicar em deslocamento, em busca de evasão e rupturas.

“Aquele que não der a volta ao meu redor, nunca me conhecerá.”



Figura 5: Stéphane Marçal, 2021 - A queda do coto

"A cabaça do Sèkèrè de minha mãe é o corpo que resgato na minha memória ancestral, que ecoa a frequência daquilo que já fui e de quem retornei para ser. É o buraco redondo que existe no meio das minhas extremidades. A cicatriz fasciculada que anuncia o nascimento. O eixo de uma encruzilhada de raízes corajosas, que no desejo de alcançar o abismo de solos férteis, pendem como um coto ainda preso ao corpo aguardando a iminência da queda. E a queda não é o fim, mas sim o marco de um novo início."

"A queda do coto" nasce múltipla, feito rizoma. Infinita e crescente, que se retroalimenta na espiral do tempo. É um corpo pivotante com ramificações numerosas, circular e não dicotômico. Como um coto umbilical que irrompe em inúmeras direções, rasga, quebra, pulsa, seca, racha e cai. Cresce onde há espaço. Poliforme, multifacetada e heterogênea. Se manifesta na experiência do encaixe entre as dimensões do visível e do invisível, na rachadura do meio do caminho e na expansão do meu corpo-cabaça-umbigo, em confronto com formas estáticas e inertes. E no sopro da sua circularidade anuncia: "Aquele que não for capaz de dar voltas ao meu redor, nunca me conhecerá."

Capítulo 2

“A disputa principal é sempre pelo território.”

No presente capítulo, nos deteremos a refletir acerca dos aspectos da linguagem afrodiaspórica presentes nos contos “Rolézim” e “Espiral”, de *O Sol na Cabeça*, do autor Geovani Martins²⁰. A escolha justifica-se pela interlocução dos contos com a ideia defendida aqui nesse trabalho. Quando pensamos em uma linguagem de diáspora, que carrega a característica de ser transeunte tanto na forma quanto no conteúdo, precisamos encontrar modos de exemplificá-la. Nesse sentido, ao narrar um dia comum de um menino favelado, que desce o morro com os amigos para ir à praia, o conto “Rolézim” nos dá a oportunidade de construir imagetivamente essa realidade, a partir do seu próprio falar e da sua descrição crítica e detalhista. Assim como no anterior, o conto “Espiral” tem como voz narrativa o personagem que experimenta, utilizando o próprio corpo como instrumento de medição, os limites da alteridade entre o corpo favelado e o corpo “do asfalto”.

Os contos escolhidos para esta análise relatam o realismo cotidiano que pessoas negras e faveladas vivem, por mais que não haja demarcação de cor/raça em nenhum dos treze contos de *O Sol na Cabeça*. Inclusive, a quebra de expectativa e o rompimento com o estereótipo social acerca das características de um corpo favelado são contribuições muito importantes da escrita de Geovani Martins para a literatura brasileira. A omissão intencional da questão racial, já confirmada pelo próprio autor em entrevistas, serve como um laboratório de pesquisa sobre a compreensão desse corpo marginalizado pelo leitor. Nesta lógica, vale o questionamento acerca do imaginário construído: como este corpo marginalizado, porém sem marcas, é pensado, sendo ele um corpo que é submetido às experiências que um corpo negro sofre na cidade? Portanto, traçaremos uma relação da realidade descrita na ficção com a diáspora africana em razão da proximidade entre as experiências de um corpo negro e de um

²⁰ O escritor Geovani Martins nasceu em 1991, em Bangu, no Rio de Janeiro.

corpo favelado, na sociedade carioca. Somando-se a isto, o fato de que a população negra é e sempre foi maioria nas favelas do Rio de Janeiro.

E aqui, eu falo como um corpo de dentro. Um corpo negro e favelado, cria do Morro do Borel, que carrega em si as marcas do sequestro colonial, tentando superar com medo e coragem a dor que o estar em trânsito na cidade me impõe. Sendo um corpo multifacetado, que nasce da linguagem encruzilhada do estar no mundo. Falo sobre ser um corpo que expressa através de incontáveis poros as ferramentas dialógicas herdadas dos meus ancestrais. Sendo parte de uma corporalidade coletiva que desenha e inscreve no próprio corpo as estratégias de fuga e de resgate. Mais do que isso, é ser um sujeito questionador que experimenta traduzir os limites da alteridade na descoberta dessas pistas deixadas no corpo-caminho, pelos que foram capazes de sobreviver resistindo como puderam nos quilombos.

Através do narrador de “Rolézim”, cria do morro (para os de fora: aquele que é nascido e criado em determinada comunidade), podemos constatar a escrevivência²¹ como uma ferramenta que garante a existência do “ser” na realidade empírica em que vivemos. Como nos diz Pimentel (2020), em seu artigo “O sol na cabeça, de Geovani Martins: a literatura do morro”, com a palavra crua, objetiva e sem floreios, Martins propõe uma renovação na perspectiva temática sobre a favela. O autor se apropria da oralidade dos moradores do morro para desconstruir e descentralizar a palavra literária, inserindo-a em uma nova sintaxe, única e territorializada em si. Inclusive, identificamos aqui a sua proximidade com a escrita de Carolina Maria de Jesus.

Uma das maiores escritoras brasileiras, Carolina foi reconhecida nos últimos anos pela sua importância para a literatura. Ficou conhecida mundialmente na década de 60, por inaugurar um novo modo de uso da linguagem. De dentro da favela, através do seu olhar questionador enquanto catadora de papel, descrevia a sua realidade da fome e da pobreza criticamente. Carolina estreou um novo formato estético na literatura, que compreende essa palavra afrodiáspórica e favelada, antes estigmatizada, como uma nova sintaxe transgressora da normatividade excludente que lhe fora imposta. É o

²¹ Aqui utilizo o conceito de escrevivência, da autora Conceição Evaristo (minha avó).

exemplo do *pretuguês* vivo na literatura brasileira, se permitindo ser compreensível enquanto carrega nas nuances as suas estratégias de escape.

Ao apresentar de modo cru, sem atenuações, o falar próprio dos moradores das favelas do Rio de Janeiro, Martins opera uma radicalização na linguagem e um descentramento da gramática normativa dada como correta e culta – um trabalho de linguagem iniciado por seus predecessores, como, por exemplo, Carolina Maria de Jesus e Paulo Lins. Com isso, Martins rompe deliberadamente com duas perspectivas tradicionais da visão sobre o morro que até hoje encontram ressonâncias em nossa literatura brasileira contemporânea. De um lado, temos o mundo do morro descrito de modo romantizado, pitoresco e carnavalesco, com todos os tipos que se tornaram referência no imaginário popular, cito os três mais constantes: o malandro boêmio, a mulata com o gringo e os meninos que sonham em ser jogadores de futebol, mas que entram para o crime e/ou para o tráfico. E, do outro lado, temos o morro visto de fora, a partir do ponto de vista de um escritor que observa quase cientificamente os hábitos, os movimentos e as características de uma parte da população que se encontra excluída da sociedade por questões de raça, de cultura e de trabalho. (PIMENTEL, 2020, p. 254)

No romper com essas tipificações estereotipadas, as histórias narradas rompem igualmente com os moldes normativos literários. Em *O Sol na Cabeça*, a estrutura e organização textual assimilam sintática e semanticamente o tema das narrativas. Forma e conteúdo colidem e se expandem na intenção de pôr, tanto o narrador quanto o leitor, em paralaxe. Participando da história com um olhar que se desloca, que experimenta ângulos distintos no observar e que assume, em termos estéticos, uma postura de dentro voltada para o próprio eixo, através da linguagem.

É foda sair do beco, dividindo com canos e mais canos o espaço da escada, atravessar valas abertas, [...] ver seus amigos de infância portando armas de guerra, pra depois de quinze minutos estar de frente pra um condomínio, [...] e então assistir adolescentes fazendo aulas particulares de tênis. É tudo muito próximo e muito distante. E, quanto mais crescemos, maiores se tornam os muros. (MARTINS, 2018, p. 18).

Nesse trecho do conto “Espiral”, podemos constatar a demarcação que o narrador faz entre os mundos pelos quais ele transita: o do morro e o do asfalto. O narrador-cria de Martins provoca um “desvio violento do olhar”²², implodindo esses muros que separam o que é narrado, da estrutura narrativa em si. As escolhas lexicais, assim como toda a estrutura textual, assimilam a corporalidade favelada convocando o

²² Eixo Roda, Belo Horizonte, v. 29, n. 2, p. 252-273, 2020.

leitor para dentro do seu mundo. Inclusive, as desigualdades social e econômica escancaradas nos relatos do trânsito do cria entre o morro e a rua, posicionam a narrativa sob o olhar crítico daquele que costuma ser observado. Restam ao leitor o estranhamento ou a identificação, desde a linguagem ao tema.

Acordei tava ligado o maçarico! Sem neurose, não era nem nove da manhã e a minha caxanga parecia que tava derretendo. [...] O que não dava era pra ficar fritando dentro de casa. Calote pra nós é lixo, tu tá ligado, o desenrolo é forte (MARTINS, 2018, p. 9).

O signo dialético, dinâmico e vivo encontra na oralidade a sua potência crítica narrativa. A palavra, enquanto força vital para a fabricação de imagens, rompe, em *O Sol na Cabeça*, com as fabulações do discurso classificatório eurocêntrico/colonial denunciadas anteriormente por Mbembe (2018). Essa é a principal justificativa para a escolha da obra de Martins neste trabalho. Na construção do objeto do seu próprio racismo, a branquitude inventa em seu imaginário a corporalidade estereotipada daquele que deve temer, animalizar, catequizar, violentar, civilizar, dominar, explorar, infantilizar etc. Nesse caso, a palavra favelada, que desenha a diáspora cotidiana desse corpo marginalizado na sociedade, engendra as estratégias de escape dessas classificações garantindo ao sujeito-narrador a sua sobrevivência enquanto primeira pessoa do discurso.

Os narradores dos contos de *O Sol na Cabeça* articulam modos de linguagem, que descrevem a própria realidade, carregando a incompreensibilidade nata à oralidade de uma língua que acontece nas frestas. Essa linguagem viva que flui nas brechas da normatividade do português traduz códigos linguísticos de uma corporalidade encruzilhada. A intromissão desse modo de uso da linguagem - que de novo não tem nada - no território hegemônico de poder da literatura forja um impulso de coragem para se autonear. Criando o próprio mundo, estética, filosófica, ética e politicamente. Filosofando sobre o que vê, acerca do que sente. Denunciando o script do absurdo das desigualdades e racismos que vive. Caminhando na linha bamba das alteridades que a sua corporalidade atravessa.

Nesse sentido, ao utilizar o poder da palavra de criar mundos, Martins propõe uma narrativa da vida favelada que confronta as formas estáticas classificatórias sobre o

morro. Como se seguisse o conselho de Sérgio Vaz: “A arte que o libertará não virá da mão daquele que o escraviza”; rasura o que está posto e assume a palavra que lhe cabe. Transgride a norma e o monologismo apresentando práticas de oralidade que apontam a existência de mundos fora do imaginário do discurso dominante.

Práticas de leitura e escrita que indicam uma opressão dos contornos das letras “domadas” registram a necessidade - contemporânea - de “colonizar” a linguagem castrando os seus variados “desvios” como erros. Seguindo a lógica rizomática, a inércia da normatividade linguística é a assassina de corpos, que tem como paradigma epistemológico Exu, enquanto matéria-prima. É preciso propor movimentos que desviam do signo hegemônico para narrar realidades ignoradas e postas à margem. Com a própria voz, é preciso encontrar modos de escape daquilo que se garante como centro. E lembrar que: se o eixo aqui não é o da encruzilhada, isto é, aquele que convida ao fluxo e ao movimento, a centralidade defendida é apenas uma ilusão enclausurada e claustrofóbica colonial, com as vestes da ideia de universalidade.

Na fórmula poética do português, encontro a primeira pista do estar-sendo africano: “Para mim ser é admirar me de estar sendo”. É um existir encantado. Força do viver mediante o assombro do existir. Assombro encantado, sem susto. Acontecimento do existir – inelutável. Experiência singular com brechas para o universal. Experiência universal com linhas de fuga para o singular. Não nego o português que há em mim. Devoro-o. Traduzo experiências africanas em língua portuguesa para trair ambas as culturas. O pesquisador é um tradutor e todo tradutor um traidor. Assim segue a tradição... (OLIVEIRA, 2007)

No conto “Rolézim”, o narrador em primeira pessoa traduz a sua experiência diaspórica na sociedade, de certo modo, injetando na narrativa elementos imagéticos da própria memória que conectam as noções de território, tempo e corporalidade. A história narrada é a de um rapaz que, juntamente com o seu bonde, sai em direção à praia da Zona Sul carioca. Após muitos perrengues, conseguem aproveitar a onda da maconha em vários mergulhos no mar e em observações sobre o fluxo da praia. Sendo mais um corpo favelado, se depara com a urgência por garantir a própria liberdade, na volta para a casa, quando se depara com um grupo de policiais dando uma “dura” em todos aqueles que passavam e se pareciam com ele: “Quando nós tava quase passando pela fila que eles armaram com os menó de cara pro muro, o filho da puta manda nós

encostar também. [...] Não pensei duas vezes, larguei o chinelo lá mesmo e saí voando” (MARTINS, 2018, p. 15).

Ao caminhar na linha tênue que une a ficção e a realidade, os contos servem como megafones que potencializam o alcance de vozes faveladas, que não costumam ter as suas realidades descritas na literatura brasileira. Na mudança de perspectiva proposta nesta obra, o convite é o de adentrar o espaço da favela ou o olhar do favelado, como um meio de articular as diferenças entre o Eu e o Outro, implodindo os muros simbólicos e reais que impedem os que são de fora de verem o outro lado.

“A disputa principal é sempre pelo território” foi uma frase que ouvi de uma grande amiga, em Salvador, há uns anos e que nunca deixou de ecoar em mim. Então, faremos nos valer da reflexão acerca da ideia de lugar/território para analisar alguns elementos relevantes das narrativas apresentadas. A relação do corpo com o espaço é um ponto-chave dessa discussão. É preciso ter em mente a premissa do olhar pesquisador em paralaxe, isto é, que se põe em movimento em relação a um determinado objeto, para compreender a dimensão do lugar enquanto criação da percepção do corpo.

O que é um lugar? É tão simplesmente o que nossa percepção nos diz dele. Ao menos no plano fenomênico. É o que está ali e interage conosco enquanto interagimos com ele. É uma integração com o meio. (OLIVEIRA, 2007)

Como escreve o professor Eduardo de Oliveira, nada é criado sem um corpo. Vai além ao dizer que “nada que se cria deixa de ser corpo. Toda criação é corpórea”. Nesse sentido, compreendemos que a linguagem é a reprodução do corpo como metáfora. Ou seja, como uma mimese dos corpos. Ao ser metáfora desterritorializada de um corpo, a linguagem territorializa-se num mundo que ela mesma cria. Ali reinventa corpos. (OLIVEIRA, 2007)

Ainda que os corpos antecedam à linguagem, eles não poderiam ser identificados sem ela; a linguagem modela o corpo. Logo, a interação com um território pressupõe a construção de uma perspectiva sobre o mesmo, assim como de uma linguagem que seja capaz de observá-lo. Cria-se ao interagir com um lugar uma linguagem que o modele,

que o reconheça e permita que outros o conheçam a partir do seu olhar. E falar sobre um lugar com o qual interajui é também falar sobre si, pois é “impossível conhecer aquilo que eu sou se eu não conheço aquilo com o qual eu interajo. Eu sou o meio com o qual interajo. Eu sou aquilo com o qual me relaciono.”²³

Desse modo, a relação da memória narrativa com o território nos impulsiona a observar como o trânsito do favelado, entre o morro e o asfalto, caracteriza os espaços percorridos de modo tão subjetivo e intrínseco a cada personagem, que interfere diretamente na linguagem assumida em cada contexto. Aqui, tanto em forma quanto em conteúdo, o pretuguês de Lélia Gonzalez ganha corpo e se apresenta desde as interjeições às descrições complexas sobre as relações interpessoais entre as personagens. Cada narrador descreve o espaço que transita, oferecendo ao leitor a possibilidade de ver o mundo através da sua ótica, completamente contaminada de si e de suas lembranças.

Além disso, a própria estrutura textual, em desacordo com os estudos linguísticos de Saussure, que compreendia a linguagem como uma estratégia que pretende estabelecer uma única regra correta do falar e do escrever, se transforma em uma ferramenta que limita as dimensões da ideia de corpo e território. O campo lexical dos termos utilizados dentro da favela igualmente é cercado por um muro e estigmatizado pela sociedade normativa. Dessa forma, o próprio texto também é favelado. E, como refletimos no capítulo anterior, o texto (isto é, a palavra/linguagem), enquanto lugar de disputa, é território.

Nessa disputa de território, Martins insere em sua narrativa “Espiral” uma reflexão sobre as mais variadas formas de poder provocadas pelo medo. Por simples “pesquisa, estudo sobre relações humanas” (MARTINS, 2018, p. 19), o narrador do conto empreende uma perseguição cotidiana contra um “morador da pista”. Nesse jogo de poder, o narrador-favelado experimenta a sensação de prazer ao perceber o sentimento que o seu corpo gerava aos que não se pareciam com ele. Na ânsia da curiosidade no experimento do *ser*, o narrador provoca os moradores da pista na mesma medida em que se sente provocado. Retomando Fanon (2008), o narrador nesse conto

²³ OLIVEIRA, Eduardo David. *Filosofia da Ancestralidade: corpo e mito na filosofia da educação*. Curitiba: Gráfica Popular, 2007

parece relatar a necessidade e o prazer em entrar na dialética estabelecida entre ele e o Outro. Assumindo, nesse caso, o papel que lhe é socialmente imposto: aquele que dá medo; a quem devo temer.

Começou muito cedo. Eu não entendia. Quando passei a voltar sozinho da escola, percebi esses movimentos. Primeiro com os moleques do colégio particular que ficava na esquina da rua da minha escola, eles tremiam quando meu bonde passava. Era estranho, até engraçado, porque meus amigos e eu, na nossa própria escola, não metíamos medo em ninguém. Muito pelo contrário, vivíamos fugindo dos moleques maiores, mais fortes, mais corajosos e violentos. Andando pelas ruas da Gávea, com meu uniforme escolar, me sentia um desses moleques que me intimidavam na sala de aula. Principalmente quando passava na frente do colégio particular, ou quando uma velha segurava a bolsa e atravessava a rua pra não topar comigo. Tinha vezes, naquela época, que eu gostava dessa sensação. Mas, como já disse, eu não entendia nada do que estava acontecendo. (MARTINS, 2018, p. 17) (...) “Por mais que às vezes me parecesse loucura, sentia que não poderia parar, já que eles não parariam. As vítimas eram diversas: homens, mulheres, adolescentes e idosos” (MARTINS, 2018, p. 19).

Nesse ponto, a estratégia de Martins é a de apostar nas experimentações de poder para estabelecer uma reflexão sobre as camadas existentes nas relações interpessoais da sociedade brasileira que escancaram as heranças das fabulações eurocêntricas da colonização. Nesse jogo de perseguição, a crítica social ganha camadas mais sofisticadas e mais atualizadas, operando no leitor a possibilidade de experimentar através da pele/perspectiva do narrador o que ele sente. Um jovem adolescente, estudante da rede pública, morador de uma favela da zona sul. Um corpo que provoca medo à sociedade racista por simplesmente existir. Um corpo, assim como, àquele *Outro*, de Rubem Fonseca, em *Feliz Ano Novo*. Um corpo inventado para provocar medo, que não provoca medo em nenhum dos seus. Um corpo temido e forjado pelas fabulações de terror de um discurso amplamente enraizado na sociedade racista brasileira. Mais uma vez, um corpo de um menino.

Na luta pela própria sobrevivência (referência ao conto “Rolezim”) ou na experimentação dos limites de interação do seu corpo com o mundo (referência ao conto “Espiral”), o narrador-favelado carrega em si o questionamento acerca do que é de seu pertencimento. Vivendo nas faixas de confrontos territoriais, cabe ao “cria” desenvolver estratégias de deslocamento que possam garantir a própria vida. O conhecimento

empírico sobre os becos, caminhos e saídas pelos quais pode transitar é essencial à vida, em meio às operações e invasões dentro da favela, assim como acontece no campo da linguagem.

A língua é um corpo fasciculado que se expande na experiência comunicativa dos seus falantes e permite que os seus falantes traiam a sua própria estrutura, traduzindo realidades de múltiplas formas. Por exemplo, aqui encontramos uma conexão entre a ideia de *oralitura*, de Leda Maria Martins, e as narrativas de *O Sol na Cabeça*. Nesse sentido contido nas práticas orais, sobre o registro de saberes ancestrais, a capacidade de utilizar a língua para garantir a manutenção de certos conhecimentos é fundamental para a cultura. Nesse processo, as corporalidades vão provocando fissuras no código linguístico inscrevendo, quase subliminarmente, as suas marcas. Caberia, então, aos arqueólogos da linguagem a pesquisa pelos resquícios deixados pelo Tempo e pela História para a posteridade. Nesse sentido, os neologismos encontrados em “Rolézim” (“caô”, “bolação”, “belengo”, “menó”, “mó”, “x9”, “xisnovar”), por exemplo, demarcam a importância da conquista do território da palavra e do registro oral passado através do tempo para comunidades “marginalizadas”.

Além disso, é necessário grafar que a tradução dos termos não é interessante de ser feita por quem os utiliza aos que não os compreendem; o processo de “alfabetização” aos termos da favela acontece de forma tão fluida quanto qualquer outro processo de aprendizado, por aqueles que são criados nesses contextos. Por essa razão, a prática de transmissão de conhecimento através da oralidade é e continuará sendo uma herança ancestral, característica vívida do processo diaspórico.

A linguagem multifacetada é esta que se apresenta sob códigos linguísticos dissociados da norma, nos esconderijos semânticos das falas cotidianas. É a palavra que se forma de outras, ligadas às memórias e experiências coletivas de uma mesma comunidade de fala. É o signo linguístico que demarca pertencimento a determinado território e inscreve em si mesmo as múltiplas facetas que pode assumir. Conta histórias, marca o tempo, narra a vida e risca ponto. Do eixo, para o próprio eixo; da margem para a própria margem; o pretuguês como corpo vivo que respira criando novas formas estratégicas de sobrevivência.

Considerações Finais

*“Papai velho é falador,
Fala pra qualquer entender,
É língua de Nêgo-véio do Congo,
Fala pra eu e pra vós suncê!”*

Eu nasço dos estilhaços de memória da minha existência. Vivo entre os feixes, lapsos e colagens que me compõem. Sou um tecido de retalhos e de reparos. Eu nasço da multiplicidade, da colisão entre as formas limitadoras impostas a mim e da coragem de me autoneoear múltipla. Eu nasço do movimento, confrontador nato da inércia que me põe em paralaxe e que me convoca a ser multifacetada. Na experimentação de encontrar tantas outras “eus” pelo caminho, nunca me perco da origem. Um elo, como um fio quase invisível mas extremamente elástico, me conecta com os lugares-lembranças do meu princípio.

“Exú, como o guardião do axioma, é aquele que propõe uma *Verdade transeunte*”²⁴, em movimento. A palavra, o discurso verbal ou não verbal e o enigma são inscrições das presenças daqueles que enunciam e praticam os jogos da comunicação de maneira plurilinguista (RUFINO, 2014). Dessa forma, comunicar sem que seja percebido, dizer utilizando-se da multiplicidade de formas dialógicas existentes é comunicar conforme o eixo encruzilhado, perfurando as máscaras, bifurcando as línguas selvagens e falando pelas frestas. Essa é a linguagem afrodiaspórica que nasce de Exu. É a linguagem que rompe a norma, construindo o seu próprio código, recodificando os seus saberes em si mesma.

Assim, propõe-se uma transgressão das formas enunciativas impostas pelo discurso civilizatório, engolindo a palavra do Outro para uma nova territorialização do Eu e da minha própria palavra. Violando a lógica dicotômica colonial, ao incorporar-se numa terceira, quarta ou quinta forma, afrorizomática em si, que se reproduz disforme e múltipla. Não-cartesiana e nem binária. É o corpo-neologismo, baseado em

²⁴OLIVEIRA, Eduardo David. *Filosofia da Ancestralidade: corpo e mito na filosofia da educação*. Curitiba: Gráfica Popular, 2007.

fundamentos ancestrais. Nasce da fusão e da colisão de outras formas, dando origem a elementos de sentidos distintos. Que se unem nos contextos comunicativos das margens ou do meio da encruzilhada. De forma dialógica, polifônica e ininterrupta.

Influenciados por Gilroy (2001), compreendemos que os discursos da afrodíaspóra, assumem inúmeras textualidades e a todo o tempo escapam e contrariam os estereótipos impostos, caracterizando-se como textualidade que desempenha um papel social, sempre provido de intenção - através do corpo, do som e da palavra - e de conteúdo político (RUFINO, 2014). Nesse sentido, os contos “Rolézim” e “Espiral”, de *O Sol na Cabeça*, de Geovani Martins, foram escolhas pensadas criteriosamente para dar corpo às reflexões propostas na Introdução e no primeiro capítulo deste trabalho.

Na temporalidade espiralar sob a qual inscrevemos a nossa escrevivência, os narradores de Martins reencontram afrografias da minha própria memória e se infiltram nas lembranças e atravessamentos do meu corpo, através dos relatos com os quais me identifico. Nas brechas da língua, encontram modos de inscrever os seus segredos e encantamentos, jogando com a capacidade de comunicar sem dizer de fato, de utilizar a linguagem com manha e gingado, evitando a rasteira da norma que se pretende única.

Assim como o pajubá/bajubá, a língua do povo de santo nos candomblés, o samba, o funk, o jongo, a capoeira etc, a palavra literária afrodiaspórica se manifesta na polifonia e assim é, porque nasce de Exu, que é anterior a própria linguagem. Que a fundamenta e lhe empresta identidade. É uma textualidade que brota do encontro encruzilhado entre culturas e povos, que sobreviveram à mesma experiência de desterro, escondendo na linguagem os saberes que garantiriam a sua continuidade. É possível ouvir, ver, até mesmo tocar, sem saber do que verdadeiramente se trata. Esse é o mistério. Como diz Exú: é preciso dar a volta completa.

Assim como o som existe em diálogo com o silêncio, a encruzilhada também é um lugar de pausa, um momento parado no tempo que leva à mudança de um estágio a outro ou, simplesmente, de uma situação a outra.²⁵ Aqui, batemos cabeça e agradecemos pela continuidade no caminhar. Aguardando o Tempo do caminho, escapo da margem e

²⁵ SANTOS, Stella de Azevedo. *Meu tempo é agora*. 2. ed. Salvador: Assembleia Legislativa do Estado da Bahia, 2010.

mergulho no rio, portanto, começo aqui a aprender a nadar. Chegamos ao eixo da encruzilhada e, enfim, nos reencontramos.

Referências Bibliográficas

ACHUGAR, Hugo. *Planetas sem boca: Escritos efêmeros sobre arte, cultura e literatura*. Tradução de Lyslei Nascimento. Belo Horizonte: Editora da UFMG, 2006.

BÂ, Amadou Hampatê. *A tradição Viva*. A Palavra, Ofô.

BAKHTIN, Mikhaïl. *Estética da criação verbal*. Tradução de Paulo Bezerra. São Paulo: Martins Fontes, 2003.

_____. *Marxismo e filosofia da linguagem*. São Paulo: Hucitec, 2004.

CARBONI, Florence & MAESTRI, Mário. *A Linguagem Escravizada*. Língua, História e Poder. Revista Espaço Acadêmico. Ano 2, n. 22.

CASTRO, Yeda Pessoa de. *Os falares africanos na interação social do Brasil Colônia*. Salvador, Centro de Estudos Baianos/UFBa., 1970. n° 89.

_____. *Das línguas africanas ao português brasileiro*. Afro-Asia, Salvador, 14. 1983.

_____. *A língua mina-jeje no Brasil: um falar africano em Ouro Preto do século XVIII*. Belo Horizonte: Fundação João Pinheiro / Secretaria da Cultura do Estado de Minas Gerais. 240 p.

CASTRO, Yeda Pessoa de CASTRO, Guilherme de Souza - *Culturas africanas nas Américas: um esboço de pesquisa conjunta de localização dos empréstimos*. Afro-Asia, Salvador, CEAO (13): 27-50, abr. 1980.

DELEUZE, Gilles; GUATTARI, Félix. *Mil platôs: capitalismo e esquizofrenia 2*. Tradução de Ana Lúcia de Oliveira, Aurélio Guerra Neto e Célia Pinto Costa. São Paulo: Editora 34, 2011. v. 1

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

FERREZ (Org.) *Literatura Marginal: Talentos da Escrita Periférica*. Agir, 2005.

FONSECA, Rubem. *Feliz Ano Novo*. - [Ed. especial]. - Rio de Janeiro : Nova Fronteira, 2012.

FOUCAULT, Michel. *A ordem do discurso*. São Paulo: Edições Loyola, 2005

FOUCAULT, Michel. *Nascimento da biopolítica*. Curso no Collège de France (1978 - 1979), São Paulo: Martins Fontes, 2008.

FREITAS, Henrique. *O arco e arkhé: ensaios sobre literatura e cultura*. - Salvador: Ogum's Toques Negros, 2016.

FISCHER, Ernest. *A necessidade da arte : uma interpretação marxista*. 2ª . ed. Rio de Janeiro: Zahar, 1967.

GILROY, Paul. *O Atlântico Negro: modernidade e dupla consciência*. São Paulo: Ed. 34. Rio de Janeiro: Universidade Cândido Mendes, Centro de Estudos Afro-Asiáticos, 2001.

GONZALEZ, Lélia. *Racismo e Sexismo na Cultura Brasileira*. In: Revista Ciências Sociais Hoje, Anpocs, 1984.

HALL, Stuart. *A Identidade Cultural na Pós-Modernidade*. 6.ed. Rio de Janeiro: Editora DP&A, 2001.

KILOMBA, Grada. *Memórias da Plantação*. Trad. Jess Oliveira. Rio de Janeiro: Cobogó, 2019.

LUCCHESI, Dante; BAXTER, Alan & RIBEIRO, Ilza (organizadores). *O português afro-brasileiro*. Salvador: EDUFBA, 2009. 576 p.

MARTINS, Geovani. *O sol na cabeça*. São Paulo: Companhia das Letras, 2018.

MBEMBE, Achille. *Crítica da Razão Negra*; traduzido por Sebastião Nascimento. - São Paulo: n-1 edições, 2018.

_____. *Necropolítica*. São Paulo: n-1 edições, 2018.

NASCIMENTO, Wanderson Flor Do. *Olojá: Entre encontros - Exu, o senhor do mercado*.

OLIVEIRA, Eduardo David. *Filosofia da Ancestralidade: corpo e mito na filosofia da educação*. Curitiba: Gráfica Popular, 2007.

_____. *Cosmovisão africana no Brasil: elementos para uma filosofia afro-descendente*. Fortaleza: LCR, 2003.

PIMENTEL, Davi Andrade. *O sol na cabeça, de Geovani Martins: a literatura do morro*. O Eixo e a Roda: Revista de Literatura Brasileira: UFMG. 2020. v. 29, n. 2.

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

QUIJANO, Aníbal. *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas Latinoamericanas*. Edgardo Lander (org) Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales: Buenos Aires, 2000.

SANTOS, Stella de Azevedo. *Meu tempo é agora*. 2. ed. Salvador: Assembleia Legislativa do Estado da Bahia, 2010.

SALOMÃO, M.M.M. 2010. Entrevista com Margarida Salomão. In: Revista Investigações, vol. 23, n.2. _____. 2009. “Teorias da linguagem: a perspectiva sociocognitiva”. In: MIRANDA, N.S.; SALOMÃO, M.M.M. *Construções do português do Brasil: da gramática ao discurso*. Belo Horizonte: Editora UFMG.

SAUSSURE, F. de. 2006 [1916]. *Curso de Linguística Geral*. Cultrix: São Paulo.

SILVA, A. S. da. 1997. “*A Linguística Cognitiva: uma breve introdução a um novo paradigma em linguística*”. In: Revista Portuguesa de Humanidades, vol. I (1-2), 59-101.

SODRÉ, Muniz. *Pensar Nagô*. Petrópolis, RJ: Vozes, 2017.

VAZ, Sérgio. *Manifesto da antropofagia periférica*. Disponível em: <https://vermelho.org.br/prosa-poesia-arte/sergio-vaz-manifesto-da-antropofagia-periferica/>. Acesso em 10 de jul. de 2020.

Iconografia

- Figura 1: Boca do mundo
- Figura 2: Cabaça
- Figura 3: A queda do coto
- Figura 4: Anastácia Livre
- Figura 5: A queda do coto