

**“A PALAVRA QUE MOVIMENTA A EXISTÊNCIA”:
ANCESTRALIDADE, MEMÓRIA E RESISTÊNCIA EM “AYOLUWA,
A ALEGRIA DE NOSSO POVO”, DE CONCEIÇÃO EVARISTO**

*“THE WORD THAT MOVES THE EXISTENCE”: ANCESTRY,
MEMORY AND RESISTANCE IN “AYOLUWA, A ALEGRIA DE
NOSSO POVO”, BY CONCEIÇÃO EVARISTO*

Dossiê:

Literatura negra e indígena no Brasil:
oralidades, ancestralidades, resistências



ORGANIZADORES:

Dr. Paulo Petronílio Petrot



Dr. Pedro Mandagará



Dr^a. Luciana Borges



CERRADOS
REVISTA DO PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM LINGUAGEM E LINGÜÍSTICA

v. 33, n. 65, ago. 2024
Brasília, DF
ISSN 1982-9701





FLUXO DA SUBMISSÃO

Submetido em: 24/04/2024

Aceito em: 12/06/2024

DISTRIBUÍDO SOB



Amanda Nunes do Amaral Silva  

UFG | amanda.nunes.amaral@hotmail.com

Flávio Pereira Camargo  

UFG | flaviocamargo@ufg.br

Resumo/Abstract

Este estudo objetiva analisar o conto “Ayoluwa, a alegria de nosso povo”, que integra a coletânea Olhos d’água (2014), da escritora Conceição Evaristo. Utilizando a ancestralidade e a escrevivência – conceito de Conceição Evaristo – como principais bases da análise, veremos, no conto, como as mulheres irão fundar uma nova cosmogonia, restaurando seus vínculos com a ancestralidade africana e dando um sentido decolonial e revolucionário para o surgimento de outra realidade para os povos negros.

Palavras-chave: ancestralidade, escrevivência, literatura-negra.

This study aims to analyze the short story “Ayoluwa, a alegria de nosso povo”, which is part of the collection Olhos d’água (2014) by the writer Conceição Evaristo. Using ancestry and “escrevivência” – a concept by Conceição Evaristo – as the main bases of analysis, we will see in the story how women will establish a new cosmogony, restoring their connections with African ancestry and giving a decolonial and revolutionary meaning to the emergence of another reality for black peoples.

Keywords: ancestry, “escrevivência”, black literature.

INTRODUÇÃO

“Ayoluwa, a alegria de nosso povo” é a narrativa que encerra o célebre livro de contos *Olhos d'água* (2014), da escritora e teórica brasileira contemporânea Conceição Evaristo. O título do conto traz um nome próprio feminino, na língua iorubá, seguido da tradução de seu significado, em língua portuguesa. O resgate do nome de origem africana no título – bem como a recorrência de termos da língua banta e de vocábulos de origem linguística africana ao longo de todo o conto – revela o trabalho estético, e sobretudo político, que articula, na narrativa, memória e resistência, reconstituindo a identidade negra através do seu vínculo com a ancestralidade africana. Essa identidade se constitui, pois, enquanto uma identidade diaspórica, que se posiciona na contranarrativa da história oficial.

Podemos observar, de forma patente neste conto, como a escrita de Evaristo é fundamentada a partir de uma perspectiva afroidenticada, na qual a autoria negra feminina é materializada no texto enquanto uma “constante discursiva”, por meio de uma semântica e vocabulário próprios, que resgatam e enaltecem sentidos e valores identitários étnico-raciais oriundos da cultura africana. Tal característica é apontada por Eduardo de Assis Duarte (2010) enquanto elemento que distingue a literatura negro-brasileira da literatura brasileira no geral.

Ao assumir a narração em primeira pessoa do plural, indicando a presença de mais de um emissor no discurso, a narradora se coloca enquanto porta-voz de uma coletividade, de uma geração. Isto é, ao narrar, ela não fala apenas por si, mas por toda a sua comunidade, e a sua fala vem de dentro, não de fora. O título “Ayoluwa, a alegria de nosso povo” se constitui enquanto um ato político tanto por resgatar o significado do nome próprio em iorubá quanto por reaver o seu simbolismo, atribuindo à alegria o sentido de fundamento/base da vida/existência de um povo, do povo negro.

Na literatura negra, tal narração revela um movimento transgressor, no qual o(a) narrador(a) se desvencilha do anonimato, bem como das tentativas de degradação dos seus modos de ser e estar no mundo, e assume o papel de autor e autoridade da sua própria história, passando de objeto descrito a sujeito da enunciação. Temos, aqui, a noção de escrita como ato político, desenvolvida por Grada Kilomba, segundo a qual o(a) narrador(a), ao se declarar negro e falar a partir de tal identidade, se torna a “[o]posição absoluta do que o projeto colonial predeterminedou” (KILOMBA, 2019, p. 27-28).

Dessa forma, o eu-individual que fala no texto se entrelaça ao nós-coletivo. Trata-se de um ato de desmantelamento do passado escravocrata, uma forma de autoinscrição no mundo. Estamos falando da escrevivência, conceito cunhado por Conceição Evaristo, que nasce da atuação de mulheres negras que, desde a diáspora, se apropriaram da letra escrita para nomear suas experiências, suas histórias, suas vidas. Uma escrita que está amparada na memória e na ancestralidade negras. Trata-se de uma escrita individual que se estende ao corpo social, fundindo vida e arte.

Na literatura, a escrevivência ficcionaliza a realidade para mostrar em nosso presente, a marca do passado que não passa. A realidade de violência e extermínio raciais que reitera e atualiza uma história iniciada há quinhentos anos. Nesse sentido, a narrativa de Evaristo desempenha o papel de resgatar a ancestralidade africana, recuperando a genealogia negro-brasileira, sobretudo, negra feminina, e consolidando a ancestralidade enquanto mecanismo de liberdade para enunciar a si mesma e contar a história com suas próprias palavras, uma história na qual quando se fala “eu”, está dizendo, ao mesmo tempo, “nós”.

Assim, ao assumir, discursivamente e gramaticalmente, uma voz coletiva no texto, a narradora de “Ayoluwa, a alegria de nosso povo” traz à tona essa “escrita de nós”, escrita que tem o poder de se apropriar da história oficial e (re)contá-la. Trata-se da escrevivência, essa escrita atravessada por uma diversidade de pessoas. No texto de introdução de *Olhos d'água* (2016), Jurema Werneck afirma que:

É assim que as mulheres, nós mulheres negras, buscamos formas de ser no mundo. De contar o mundo como forma de apropriarmo-nos dele. De nomeá-lo. De *nommo*, o axé, a palavra que movimenta a existência. É assim que Conceição Evaristo inventa este mundo que existe. (WERNECK, 2016, p. 13).

É, pois, através da escrevivência: a palavra que movimenta a existência.

Tendo isso em vista, o objetivo desse estudo é analisar o conto “Ayoluwa, a alegria de nosso povo” tendo como baliza a ancestralidade, instrumento poético e político, com o qual Conceição

Evaristo viabiliza a humanização de suas personagens negras e potencializa a valorização de suas identidades. Veremos, em nossa análise, a articulação da memória, da resistência e da ancestralidade africanas na reconstrução de identidades negras para a fundação de uma nova cosmogonia. Neste conto, teremos a afirmação da vida, e não da morte, como forma de salvação do mundo.

ANCESTRALIDADE, MEMÓRIA E RESISTÊNCIA NA CONSTRUÇÃO DE UM NOVO MUNDO

Neste conto, temos a construção de uma nova cosmogonia, isto é, uma nova origem para o mundo, fundamentada nos sentidos da alegria e da esperança enquanto modos de existência que se contrapõem ao sofrimento e, sobretudo, à morte. A alegria e a esperança são, pois, palavras-desígnios que – representadas pelas duas personagens principais do conto, Ayoluwa e Bamidele – fundam essa nova cosmogonia dentro de uma ação circular, na qual tempo e espaço são elementos múltiplos e imprecisos.

Alegria e esperança/ Ayoluwa e Bamidele são as destinações fundadoras de uma nova realidade para o povo negro. E operam, ao mesmo tempo, enquanto estratégias de resistência e combate ao racismo, à marginalização, à violência, à subalternidade, à aculturação, ao assujeitamento e a todas as formas de desumanização promovidas pelo colonialismo.

O conto se inicia com a notícia do nascimento de Ayoluwa, na sequência, a narração suspende o tempo presente e transporta a(o) leitor(a) de volta ao passado, ao tempo anterior ao nascimento da criança. Tempo no qual faltava essência para o mundo e energia vital para as pessoas. Tempo no qual “[c]ada dia era sem quê nem porquê”; tempo em que o sol não aquecia, “a natureza minguava” e até a chuva era escassa (EVARISTO, 2016, p. 111). A regressão temporal é feita no conto para descrever a crise que assola toda uma comunidade negra antes do nascimento de Ayoluwa, a menina que viria para devolver a alegria ao mundo.

No princípio, as pessoas se encontravam desamparadas e desmotivadas, suas existências estavam marcadas por um sentimento implacável de não pertencimento e desconexão com a realidade. “E então, deu de faltar tudo: [...] matéria para os nossos pensamentos e sonhos, palavras para as nossas bocas, cantos para as nossas vozes, [...] desejos para os nossos corpos” (EVARISTO, 2016, p. 112).

Os membros da comunidade não possuíam sustância para erguer seus corpos, pois seus espíritos estavam enfraquecidos, eles não conseguiam se reconhecer naquele mundo, “[s]uas lutas, seu fazer e saber, tudo parecia ter se perdido no tempo” (EVARISTO, 2016, p. 122). Percebendo, na vida, a fissura entre passado e presente, os membros mais velhos passam, então, a clamar pela morte.

Com a diáspora africana, a racialização e a conseqüente exploração do corpo negro, as populações colonizadas tiveram as suas identidades originais solapadas. A escravização retirou-lhes a humanidade, e, portanto, a possibilidade de amar, de sonhar e de viver. O corpo escravizado é, pois, um corpo sem matéria, sem substância, sem movimento. Um corpo que não tem permissão para existir, pois trata-se tão somente de um corpo que *não é*.

Subjugados, violentados e arrancados de suas terras e culturas, os sujeitos escravizados não conseguem se conectar com a realidade, não conseguem se reconhecer no mundo e tudo o que possuem perde o sentido e se perde no tempo. Tempo que, para eles, também perde o sentido, pois deixa de pertencer-lhes.

E mesmo com a abolição legal da escravatura, a experiência do racismo continua a violentar e excluir comunidades negras, destituindo-as de um lugar no mundo. E assim, sem conseguir reconhecer o seu lugar no mundo, os membros mais velhos da comunidade, no conto, começam a partir. E os jovens, para escapar da realidade, começam a usar drogas: “Puseram-se a [...] atentar contra a própria vida, bebendo líquidos maléficos ou aspirando um tipo de areia fininha que em poucos dias acumulava e endurecia dentro de seus pulmões” (EVARISTO, 2016, p. 112).

A narrativa conta com uma diversidade de personagens cujos nomes, em sua maioria, possuem origem africana, trazendo significados potentes relacionados à força, alegria, paz, saúde etc. No conto, é recorrente a estratégia de associar um nome próprio em língua africana ao seu significado traduzido em português, como vemos em: vô Moyo, o que trazia boa saúde; tio Masud, o afortunado; o velho Abede, o homem abençoado; vovó Anima, a pacífica; tia Sele, a mulher forte como um elefante; mãe Asantewaa, a guerreira; Malika, a rainha; Mandisa, a doce; Kizzi, a que veio para ficar; Zola, a produtiva; Nyame, o criador; Lutalo, o guerreiro; Bwerani, o bem-vindo (EVARISTO, 2016, p. 112 – 113).

Bem como os termos de origem africana, como “macambúzia” (p. 113), é frequente no conto, ainda, a presença de vocábulos de origem banta, como “pitimbava” e “sambango” (p. 111). A recorrência de expressões de origem linguística africana, assim como da cultura iorubana e banta, confere ao texto de Evaristo uma poética engajada, fazendo ressoar a memória negra por meio de seu vínculo com a ancestralidade.

As línguas e as linguagens dos povos africanos – silenciadas na história linguística do Brasil colônia (ALKMIN, 2007, p. 465- 466) – trazem suas cosmologias, filosofias, memórias e forças identitárias e ancestrais. Na língua iorubá, “[a] palavra tem um sentido mágico. [...] Ela é condutora de energia e é dotada de encantabilidade. Junto com a palavra é emitido o hálito, elemento sagrado para os iorubás. Portanto, a ela agrega-se uma parcela cósmica” (JAGUN, 2015, p. 26).

Alan Alves-Brito (2023) explica que a língua iorubá é uma língua tonal, isto é, uma língua cujos sentidos dos vocábulos variam de acordo com a acentuação. Tendo em vista a importância da oralidade para a preservação e transmissão da memória e dos saberes dos povos indígenas e afro-brasileiros, recuperar o som é trazer voz, e quando se traz voz, se traz corpo. E, ao trazer o corpo, se traz a espiritualidade.

De acordo com a pesquisadora, professora, ativista e linguista kokama – grupo indígena da região do município de Santo Antônio do Itá, no Alto Solimões, no Amazonas – Altaci Rubim (Tataiya Kokama), essa perspectiva indígena sobre a língua implica a sacralidade e a ancestralidade da língua, na qual, por meio do “corpo-voz”, a energia circula. Em entrevista concedida à Amazônia Real, Altaci Rubim (2023) explica que na concepção indígena da língua, tem-se a chamada “língua espírito”, na qual a língua nunca morre. Estas línguas permanecem na memória de seus povos e são acordadas, pelo espírito, em sonhos e rituais. Assim, a ressonância africana permeia todo o processo de fundação dessa nova cosmogonia proposta no conto. Uma cosmogonia que se firma nos sentidos da cultura, da identidade, e, sobretudo, da resistência negras.

É importante observar ainda que, diferentemente de outros contos presentes em *Olhos d'água*, em “Ayoluwa, a alegria de nosso povo”, as personagens não possuem trajetórias e constituições psicológicas individualizadas e complexas, mas, aparecem ao longo da narrativa apenas enquanto nomes africanos, seguidos por suas respectivas acepções/atribuições. Cada nome é portador de um propósito específico necessário à fundação dessa nova cosmogonia.

Importa, pois, não a personagem em sua individualidade, mas sim o desígnio que ela representa: a saúde, a força, a paz, a sorte, a coragem, a esperança, a alegria. Dado que a trama não possui um tempo linear, mas sim uma ação circular móvel, localizada em um espaço impreciso, os propósitos carregados pelos nomes-personagens poderiam, pois, tomar a forma em diferentes corpos/personalidades. É por isso que as biografias das personagens não são exploradas no conto.

A diáspora exauriu o elo com a ancestralidade africana, de modo que “[t]odos estavam enfraquecidos e esquecidos da força que traziam no significado de seus próprios nomes” (EVARISTO, 2016, p. 112). Os efeitos da tentativa colonial de promover um apagamento da afrodescendência se refletiram na baixa autoestima dos moradores e moradoras da comunidade, que, desesperançados (as) da luta pela sobrevivência, não conseguiam mais lembrar-se da potência que suas denominações carregavam. E assim, com a partida dos mais velhos, a comunidade fica desamparada: “E o que dizer para os nossos jovens, a não ser as nossas tristezas?” (EVARISTO, 2016, p. 112).

Então, os membros mais jovens da comunidade rompem com suas relações sociais regulares e entram em processos de adoecimento psíquico e autodestruição. Situação que acaba por culminar em uma série de enfrentamentos violentos, assassinatos e suicídios. E assim “[se] deixavam morrer aos poucos, cada dia um pouquinho, descrentes de que pudesse existir outra vida senão aquela, para viver” (EVARISTO, 2016, p. 112). O ciclo da vida na comunidade tem a sua ruptura total quando, além das sucessivas ocorrências de mortes dos mais velhos, cessam-se os nascimentos das crianças. Dessa forma, a comunidade perde totalmente a sua capacidade de renovação.

A ausência de nascimentos na comunidade constitui, pois, o clímax da narrativa. “Nenhuma família mais festejava a esperança que renascia no surgimento da prole” (EVARISTO, 2016, p. 113). Com a interrupção da concepção, dissemina-se um senso de estagnação, destruição e desmotivação. “As velhas parteiras do povoado [...] haviam desistido igualmente de viver. Tinham percebido, na escassez dos partos, que suas mãos não tinham mais a serventia de aparar a vida”. (EVARISTO, 2016, p. 113).

A morte dos mais velhos e o não nascimento de crianças impossibilitava a sobrevivência e a continuidade da comunidade, inviabilizando a transmissão de sua memória, cultura e conhecimento, e conseqüentemente, a preservação de seu legado e identidade. “O nosso povoado infértil morria à míngua e mais e mais a nossa vida passou a desesperançar...” (EVARISTO, 2016, p. 113). A ameaça ao ciclo da vida humana afeta também a relação com a natureza.

Até a natureza minguava e nos confundia. Ora aparecia um sol desensolarado e que mais se assemelhava a uma bola murcha, lá na nascente. Um frio interior nos possuía então, e nós mal enfrentávamos o dia sob a nula ação da estrela desfeita. Ora gotejava uma chuva de pinguitos tão ralos e escassos que mal molhava as pontas de nossos dedos (EVARISTO, 2016, p. 111).

Então, em uma das costumeiras noites de lamúria e torpor, quando estão reunidos em volta de uma fogueira “mais de cinzas do que de fogo” (EVARISTO, 2016, p. 113), os integrantes da comunidade recebem a notícia de um milagre. A mulher mais jovem do povoado, nomeada Bamidele, “a esperança”, anuncia o nascimento de uma criança. Segundo o filólogo Modupe Oduyoye, na obra *Yoruba Names* (1987, p. 45), o nome da futura mãe, traduzido do iorubá, significa “vem para casa comigo” (Get home with me).

Quando Bamidele engravida, homens, mulheres, jovens e velhos “engravidam-se” também. É a partir daí que a comunidade volta a ter esperança. O anúncio da gestação promove a difusão e a renovação da força e da alegria daquele povo, que, pela primeira vez em muito tempo, vê a salvação para o reestabelecimento do ciclo vital de sua comunidade e para a continuidade da sua geração, da sua história. “A partir daquele momento, não houve quem não fosse fecundado pela esperança, dom que Bamidele trazia no sentido de seu nome” (EVARISTO, 2016, p. 113).

Chama-se Omolara a parteira que ajuda a trazer a criança de Bamidele ao mundo. Conceição Evaristo a denomina como “a que havia nascido no tempo certo”. A tradução apresentada por Modupe Oduyoye é: “as crianças são minhas parentes” (children are my kith and kin) (ODUYOYE, 1987, p. 77). Como portadora do propósito da vida, estando cercada por tanta morte, Omolara representa a resistência e a insubmissão: “Omolara havia se recusado a se deixar morrer” (EVARISTO, 2016, p. 114).

E era dela o dom de trazer pessoas ao mundo. Um mundo com a marca da colonização. Um mundo que, na linha circular de seu tempo, continuava a reverberar as colonialidades do poder, do ser e do saber, adoecendo, assim, o povo negro, ao negar-lhes um lugar naquele mundo, ao enfraquecer seu elo com a ancestralidade africana e ao continuar a violentá-los, explorá-los e subjugar-los, a partir do forjamento da ideia de raça.

O genocídio das populações negras e indígenas escravizadas significou também o genocídio de suas cosmogonias. Acolhidas por Omolara, as pessoas vinham, então, à vida, com a missão de se autoinscreverem naquele mundo, de refundá-lo, reconstruindo espaços para si, para que pudessem se posicionar enquanto sujeitos de suas próprias histórias e falar a partir de suas identidades, contrariando assim, o projeto colonial.

O enfrentamento a essa colonialidade, que não se extingue com o fim do colonialismo, é, pois, uma luta árdua: “Sabíamos que tínhamos várias questões a enfrentar. A maior era a nossa dificuldade interior de acreditar novamente no valor da vida... *Mas sempre inventamos a nossa sobrevivência*” (EVARISTO, 2016, p. 114, grifo nosso).

Como é dado a conhecer logo no início do conto, Ayoluwa “aquela que veio para trazer a alegria para o nosso povo” é o nome da criança que estava para nascer: “uma menina que buscava caminho em meio à correnteza das águas íntimas de sua mãe” (EVARISTO, 2016, p. 114). Bamidele e Ayoluwa, esperança e alegria, são os dois nomes-personagens principais do conto, que representam o restabelecimento da ordem na comunidade e a fundação de um novo mundo. A fertilidade de Bamidele fecunda a esperança na vida do povo e restitui o ciclo da vida naquele tempo. E Ayoluwa é o milagre que traz a alegria para todos.

Não por acaso, os dois nomes-personagens fundadores da nova cosmogonia são femininos. Observamos, pois, na organização matrilinear da comunidade, mais uma forma de enfrentamento ao projeto colonial, afinal, o gênero é, também, elemento estruturante da colonialidade e indissociável

da raça. O gênero estrutura a raça e a classe. Racismo, sexismo e classismo funcionam de modo imbricado e estão profundamente relacionados às violências e opressões dos processos colonizadores. (LUGONES, 2008).

Em seus estudos, Maria Lugones (2014) demonstra como as distinções hierárquicas dicotômicas entre homens e mulheres foram impostas sobre os colonizados pelos colonizadores. Segundo a teórica, as distinções de gênero não existiam entre os povos originários, povos indígenas e grupos colonizados, como as instauradas pela perspectiva europeia, antes dos processos de colonização se instalarem nos territórios. Estudos feministas e de gênero revelam como as culturas desses povos, em sua maioria, contavam com identidades de gênero que não necessariamente estavam atreladas ao sexo e, portanto, eram fluidas e transitórias, havendo, inclusive, a partilha de poder entre os sexos.

Dessa forma, a “missão civilizatória” engendrou as hierarquias de gênero junto aos povos indígenas das Américas e aos povos africanos escravizados, estabelecendo a compreensão da “mulher” enquanto inversão humana do homem. O modelo do ser social masculino tido como referência era, pois, o homem europeu, burguês, heterossexual, cristão. E o feminino era a mulher europeia, burguesa, a serviço do homem branco, europeu, burguês (LUGONES, 2014). Assim, Bamidele e Ayoluwa são as destinações femininas que subvertem o projeto colonial ao fundar uma nova realidade para o povo negro. Uma realidade que recusa a exploração, a violação e o controle raciais.

E assim, quando Ayoluwa nasce, homens e mulheres sentem algo se contorcer em seus ventres: “Sabíamos que estávamos parindo em nós mesmos uma nova vida” (EVARISTO, 2016, p. 114). É quando ressurge a alegria para o povo negro. “O seu inicial grito, comprovando que nascia viva, acordou todos nós. E a partir daí tudo mudou. Tomamos novamente a vida com as nossas mãos” (EVARISTO, 2016, p. 114).

Há, no conto, uma ressignificação da narrativa judaico-cristã sobre a salvação do mundo. Ayoluwa, propósito de libertação para comunidade, “[v]eio não com a promessa da salvação, mas também não veio para morrer na cruz”. (EVARISTO, 2016, p. 114). Aqui, nega-se o sofrimento e o sacrifício, e reafirma-se a vida, a alegria e a esperança como formas de redenção: “Ayoluwa, alegria de nosso povo, e sua mãe, Bamidele, a esperança, continuam fermentando o *pão nosso de cada dia*” (EVARISTO, 2016, p. 112, grifo nosso). E assim, ao ressignificar a narrativa cristã, o conto faz um apelo à vida em vez da morte e encerra-se com o comprometimento da resistência negra: “E quando a dor vem encostar-se a nós, enquanto um olho chora, o outro espia o tempo procurando a solução” (EVARISTO, 2016, p. 112).

CONSIDERAÇÕES FINAIS

As vivências negras estão profundamente vinculadas às memórias de suas ancestralidades, de modo que retomar as culturas e tradições africanas, conectando-se com suas raízes históricas, produz uma (re)construção identitária que traz à tona o eu coletivo, isto é, o “eu” que surge por meio do “nós”. Nesse sentido, a escrevivência de Conceição Evaristo aponta para a necessidade de se voltar à herança ancestral para compreender o presente e para compreender, sobretudo, a si mesmo.

Enquanto seres afrodiaspóricos – cujas línguas, culturas, práticas religiosas e até mesmo formas de identificação dispersaram-se pelo atlântico, forçando-os a reinventar novos modos de ser e de viver – faz-se necessário recuperar os saberes, as histórias e os fragmentos memorialísticos que constituem seus sentimentos de identidade e pertencimento, a saber, as origens de sua cultura, a cultura negra, que remonta ao continente africano. Para isso, é preciso entrar em contato com a ancestralidade.

Em “Ayoluwa, a alegria de nosso povo”, vimos como as mulheres negras fundaram uma nova cosmogonia, restaurando seus vínculos com a ancestralidade e espiritualidade africanas e dando um sentido decolonial e revolucionário para o surgimento de outra realidade para os povos negros. Uma realidade que tem na figura feminina, e não na masculina, o signo da salvação. E que tem na vida, e não no sacrifício, o propósito de libertação de sua comunidade. Uma realidade que subverte os sistemas de opressão de gênero, classe e raça; uma realidade fundada nos sentidos da alegria e da esperança.

Uma realidade na qual, após séculos de marginalização, o sujeito negro insurge, contra a existência branca ocidental, para autoafirmar-se enquanto negro, para apropriar-se da sua negritude

e reclamar para si a autoridade da sua história, contestando e reescrevendo a história contada de fora, reescrevendo-a, com suas próprias palavras, subvertendo a língua do colonizador, desobedecendo o projeto colonial.

REFERÊNCIAS

- ALKMIN, Tânia. Os escravos e a língua: em busca de bases históricas para uma reflexão. *In*: RAMOS, J.M.; ALKMIN, M.A. (Org.). **Para a história do Português Brasileiro**. Volume V: estudos sobre mudança lingüística e história social. Belo Horizonte: EDUFMG, 2007. p. 465-483.
- ALVES-BRITO, Alan. Oríkòrìsà: canção e poesia oral iorubana no Brasil. **Organon**, Porto Alegre, v. 38, n. 75, jan/julho. 2023.
- DUARTE, Eduardo de Assis. Por um conceito de literatura afro-brasileira. **Terceira Margem**. Rio de Janeiro, v.14, n. 23, p. 113-138, jul.-dez. 2010.
- EVARISTO, Conceição. **Olhos d'água**. Rio de Janeiro: Pallas: Fundação Biblioteca Nacional, 2016.
- JAGUN, Marcio. **Ori**: a cabeça como divindade. Rio de Janeiro: Litteris, 2015.
- KILOMBA, Grada. **Memórias de Plantação**: Episódios de Racismo Cotidiano. 1. ed. Rio de Janeiro: Cobogó, 2019.
- LUGONES, Maria. Colonialidade e gênero. **Tabula Rasa**, Universidad Colegio Mayor de Cundinamarca, Bogotá, n. 9, p. 73-102, jul.-dez. 2008.
- LUGONES, Maria. Rumo a um feminismo decolonial. **Revista de Estudos Feministas**, Florianópolis-SC, v. 22, n. 3, p. 935- 952, 2014.
- ODUYOYE, Modupe. **Yoruba Names: Their Structure and Meaning**. Londres: Karnak House, 1987.
- RUBIM, Altaci. ‘As línguas indígenas estão adormecidas, não foram extintas’, diz linguista Kokama. [Entrevista concedida a] **Amazônia Real**. São Paulo, 19 abr. 2023. Disponível em:< <https://shre.ink/8011>>. Acesso em: 21 mar. 2024.
- WERNECK, Jurema. Introdução. *In*: EVARISTO, Conceição. **Olhos d'água**. Rio de Janeiro: Pallas: Fundação Biblioteca Nacional, 2016.