

Espiritualidade em espirais na poesia afrodiaspórica contemporânea

Spirituality in Spirals in Contemporary Afro-diasporic Poetry

Felipe Fanuel Xavier Rodrigues

Universidade do Estado do Rio de
Janeiro (UERJ) | Rio de Janeiro | RJ | BR
ffanuel@gmail.com

<https://orcid.org/0000-0002-5653-6846>

Resumo: Este artigo analisa a poesia afrodiaspórica contemporânea de autoria feminina como prática ética, estética e espiritual. A partir do conceito de tempo espiralar, desenvolvido por Leda Maria Martins (2010, 2021), o estudo investiga como a escrita literária de mulheres negras reinscreve a memória ancestral, a experiência histórica e a espiritualidade como modos de afirmação da vida em contextos marcados pelo racismo estrutural. O artigo lê os textos poéticos como performances simbólicas nas quais práticas religiosas de matriz africana e referências afrocrístãs são mobilizadas de forma crítica e criativa, desestabilizando leituras normativas da fé e concepções essencialistas. Assim, a poesia afrodiaspórica feminina emerge como espaço privilegiado de reinscrição histórica e ontológica, no qual ancestralidade, corpo e escrita convergem em um campo relacional marcado por retornos e continuidades, manifestando, nas espirais dessa espiritualidade, a persistência, na literatura, da luta pela afirmação da humanidade plena das pessoas negras.

Palavras-chave: poesia afrodiaspórica; escrita de mulheres negras; tempo espiralar; espiritualidade afro-brasileira.

Abstract: This article examines contemporary Afro-diasporic women's poetry as an ethical, aesthetic, and spiritual practice. Drawing on Leda Maria Martins's concept of spiral time (2010, 2021), the study investigates how Black women's literary writing reinscribes ancestral memory, historical experience, and spirituality as modes of affirming life in contexts shaped by structural racism. The article reads poetic texts as symbolic performances in which African-derived religious practices and Afro-Christian references are mobilized critically



and creatively, unsettling normative interpretations of faith and essentialist conceptions of religiosity. Thus, Afro-diasporic women's poetry emerges as a privileged site of historical and ontological reinscription, in which ancestry, body, and writing converge within a relational field marked by returns and continuities, revealing, in the spirals of this spirituality, the persistence, in literature, of the struggle for the affirmation of Black people's full humanity.

Keywords: Afro-diasporic poetry; Black women's writing; spiral time; Afro-Brazilian spirituality.

"Nossos poemas formulam as implicações de nós mesmas, aquilo que sentimos por dentro e ousamos tornar real (ou pôr em prática desse jeito), nossos medos, nossas esperanças, nossos terrores mais preciosos. Pois, dentro de estruturas vivas definidas pelo lucro, pelo poder linear, pela desumanização institucional, os nossos sentimentos não estão destinados a sobreviver."¹

(Audre Lorde)

"Sou uma preta, muito negra brilhante cintilante, faço verso com requinte para o deleite das pessoas que amam a vida e fazem das tripas coração, para prosseguir ampliando a estética do mundo que, sabe Deus ou 'Olorum', pela perfeição de sua criação."

(Ana Cruz)

Há percursos éticos e estéticos que ultrapassam a previsibilidade. Em sua *Introdução a uma poética da diversidade*, Édouard Glissant (2005) pensa as formações culturais das Américas a partir do conceito de criouliização, entendido não como simples mestiçagem ou síntese harmoniosa, mas como um processo relacional marcado pela imprevisibilidade, pelo choque e pela invenção. Segundo o teórico, a criouliização decorre de encontros forçados em contextos coloniais e escravistas, nos quais diferentes sistemas culturais foram colocados em relação sob condições de violência extrema.

A imprevisibilidade constitui, assim, a principal característica da criouliização, como comprova a inesperada criação de línguas ou formas de arte inéditas nas Américas. Esses imprevisíveis "microclimas culturais e linguísticos" constituem "lugares nos quais as repercussões das línguas umas sobre as outras, ou das culturas umas sobre as outras, são abruptas" (Glissant, 2005, p. 23). O fenômeno da criouliização, entretanto, não se limita às línguas crioulas, mas deve ser percebido como um processo cultural mais amplo. Glissant distingue, nesse sentido, duas formas genéricas de culturas: as atávicas, crioulizadas no passado, e as compósitas, que continuam ainda se crioualizando. Ao reivindicarem perduração, as culturas atávicas tendem a perder, com o tempo, seu estatuto de compósitas, afirmando-se a partir de uma concepção de identidade fundada na raiz única e excludente do outro. Já a identidade

¹ Todas as traduções são de minha autoria, exceto quando indicado em contrário.

nas culturas compósitas resulta da própria crioulização, sendo, portanto, rizoma, ou “raiz indo ao encontro de outras raízes” (Glissant, 2005, p. 27).

Diferentemente dos efeitos destrutivos da noção de identidade de raiz única, que tende à exclusão, a concepção de identidade como rizoma favorece a abertura ao outro. Trata-se, pois, de “uma identidade da relação” (Glissant, 2005, p. 28). Na poética da Relação, Glissant propõe um imaginário capaz de dar conta das complexidades do mundo contemporâneo, deslocando concepções fixas de identidade e de cultura:

No meu entendimento, essa proposta significa sair da identidade raiz única e entrar na verdade da crioulização do mundo. Penso que será necessário nos aproximarmos do pensamento do rastro/resíduo, de um não-sistema de pensamento que não seja nem dominador, nem sistemático, nem imponente, mas talvez um não-sistema intuitivo, frágil e ambíguo de pensamento, que convenha melhor à extraordinária complexidade e à extraordinária dimensão de multiplicidade do mundo no qual vivemos. Atravessada e sustentada pelo rastro/resíduo, a paisagem deixa de ser um cenário conveniente e torna-se um personagem do drama da Relação (Glissant, 2005, p. 30).

No contexto brasileiro, a poesia afrodiaspórica contemporânea pode ser entendida como uma expressão singular dessa poética da Relação, uma vez que não se ancora em concepções lineares de história e temporalidade. Como sublinha Leda Maria Martins, “[a] África imprime suas marcas e traços históricos sobre os apagamentos incompletos resultantes das diásporas, inscrevendo-se nos palimpsestos que, em inúmeros processos, transcriam e performam sua presença nas Américas” (Martins, 2010, p. 64). Nessa perspectiva, a literatura afro-diaspórica deixa de operar como mero registro representacional para se afirmar como prática viva de reinscrição histórica, fundamentada em uma epistemologia ancestral.

Em outras palavras, literatura e história estão inter-relacionadas, embora a concepção do que é história divirja da convenção linear. Cabe ressaltar que, em seus ensaios sobre a literatura das Américas, Glissant (1999) identifica uma noção de história que evade a linearidade. Esse é o caso da “circularidade” no romance *Cien Años de Soledad*, de Gabriel García Márquez, cujo desfecho revela o seu início (Glissant, 1999, p. 82). Mas tal revelação, longe de instaurar sentido ou reconciliação, anula-se no próprio ato de ser conhecida, confirmando que o conhecimento da origem contém em si a morte do que foi vivido. Para Glissant, trata-se de uma circularidade histórica em que o ideal desejado da história, ao se tornar autorreferente, conduz ao isolamento e à autodevoração de si mesmo. Ao ler o romance *Absalom! Absalom!*, de William Faulkner, Glissant (1999, p. 79) interpreta o “anseio pelo ideal da história” como uma obsessão pelas origens. Esse anseio, no entanto, não leva à elucidação nem à restituição de uma ordem fundamental, mas é “uma jornada ao início do tempo que se torcerá em espiral”, aprofundando a opacidade do passado e produzindo vertigem (Glissant, 1999, p. 80). Nessa espiral descendente, a história deixa de operar como princípio de inteligibilidade e se encena como repetição, em que relações, alianças e descendências se enredam de modo inextricável: “O anseio pela história reside no retorno insistente a uma história tantas vezes revivida, na negação da história como encontro e transcendência, e na assunção da história como paixão” (Glissant, 1999, p. 81). Assim, essa espiral de retorno autodevorador, em que a origem não funda, mas consome, sinaliza a crítica glissantiana à ideia de história como progresso contínuo – isto é, como desenvolvimento teleológico em direção a uma totalidade, em que “o

verdadeiro é o todo” e se realiza por meio de seu desdobramento (Hegel, 1992, p. 31) –, permitindo ao teórico identificar a escrita de outra América na literatura não linear do continente e propor sua *Poética da relação*, centrada na vivência afro-atlântica dos escravizados e de seus descendentes. Na imprevisibilidade da agência negra, há uma história afroespiralar escrita em águas transatlânticas, como se lê em “The sea is History”, poema do escritor afro-caribenho Derek Walcott (2017, p. 253), cujo enunciado é mobilizado por Glissant como epígrafe de sua obra *Poética da Relação*, com a omissão do artigo definido “the”: “Sea is History” (Glissant, 1997, p. vii).

Assim como Glissant, Leda Maria Martins também busca uma concepção de tempo trazida por africanos que contribuíram para a formação cultural das Américas. Para caracterizar um tempo em movimento corporal e ontológico, diferente do repouso aristotélico, Martins (2021) propõe o termo espiralar. Em contraste com uma temporalidade progressiva e linear, o tempo espiralar opera por retornos, sobreposições e reatualizações, em uma dinâmica na qual tudo vai e tudo volta, e na qual o sujeito se constitui como sinédoque do cosmos (Martins, 2010). Trata-se de uma concepção que permite ler a produção literária afro-diaspórica como um campo de reemergências, no qual experiências históricas distintas dialogam e se iluminam mutuamente. Afinal, o tempo africano funda-se em um *continuum* ancestral. Martins afirma:

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

A partir desse arco teórico da espiralidade do tempo, este artigo analisa a poesia afro-diaspórica contemporânea como prática ética, estética e espiritual, verificando de que modo a escrita de mulheres negras forja a arte poética como linguagem de regeneração da vida em meio às ameaças existenciais. Os movimentos poét(n)icos em torno da espiritualidade negra reverberam saberes africanos em uma retradução performática mediada pelas sensibilidades de sujeitos que irrompem nas espirais da história com seu corpo, memória e palavra. Ao fazê-lo, essas poetisas da vida espiralam devires, enquanto o passado se desdobra no presente.

Uma crítica antirracista pela literatura

A ideologia da democracia racial constitui um dos dispositivos mais eficazes de apagamento das violências fundacionais da sociedade brasileira. Consolidada como narrativa nacional a partir de *Casa-grande & senzala* (1933), de Gilberto Freyre, essa formulação construiu a imagem de um país marcado pela convivência harmoniosa entre escravizadores e pessoas escravizadas. Tal narrativa se sustenta pela concepção de que a miscigenação é um princípio organizador da nação. Ainda que o ensaio freyreano tenha tensionado leituras racistas que associavam a mistura racial ao “atraso” brasileiro, sua força mítica reside justamente na produção de uma leitura a-histórica da colonização, que neutraliza conflitos e mantém intactas as estruturas de

desigualdade racial. Como denunciou Abdias Nascimento (1984), a miscigenação não foi um gesto de conciliação, mas um processo violento, marcado pelo estupro sistemático de mulheres africanas e afrodescendentes. A promessa de igualdade racial, nunca cumprida, converte-se assim em autorização tácita para a violação contínua de corpos não brancos em uma sociedade formalmente democrática, mas ainda presa aos legados da escravização.

Nesse contexto, o discurso literário de mulheres afro-brasileiras se afirma como espaço de contestação epistemológica. Ao mobilizarem o sagrado de matrizes africanas, essas escritoras deslocam imagens racistas e reinscrevem suas subjetividades para além dos limites impostos por gênero, classe e raça. Além de funcionar como estratégia de ressignificação simbólica de tradições culturais civilizatórias da África – herdadas das agências de seus ancestrais e reelaboradas a partir dos vestígios que sobreviveram às violências coloniais –, a escrita literária opera como linguagem política de recomposição do eu em diálogo com a coletividade. Nesse processo, trauma e existência são reescritos a partir de uma ética da ancestralidade. Por meio da poesia e da prosa, essas autoras intervêm criticamente no imaginário corrompido da democracia racial, desmontando seus pressupostos e propondo outras formas de pertencimento histórico.

O corpo da mulher negra, entretanto, permanece como lugar de inscrição das continuidades coloniais. As violências que estruturaram a escravidão não foram superadas, mas reorganizadas em práticas sociais contemporâneas. Mulheres negras seguem sendo as principais vítimas de agressões físicas e simbólicas, evidenciando que o mito da democracia racial continua a legitimar a vulnerabilização desses corpos. O racismo brasileiro, sofisticado e persistente, sustenta mecanismos de poder que bloqueiam a mobilidade social afro-brasileira e naturalizam posições subalternas como destinos históricos.

É nesse quadro que o trabalho doméstico se configura como uma das expressões mais concretas dessas continuidades coloniais, revelando uma das heranças mais duradouras da escravidão. Privadas de acesso pleno à educação, as mulheres negras são empurradas para ocupações socialmente desvalorizadas, ao mesmo tempo em que assumem o papel de provedoras familiares. Embora o trabalho doméstico tenha sido regulamentado apenas em 2015, a recorrente desobediência à legislação por parte dos empregadores continua a violar sistematicamente os direitos dessas trabalhadoras (Pinheiro et al., 2019).

Lélia Gonzalez (2019) rastreia as origens do trabalho doméstico na figura da mucama na Casa Grande colonial. Para além das tarefas de cuidado e manutenção da casa, essas mulheres eram também sexualmente exploradas, o que inscreve a violência sexual no próprio fundamento da ocupação. A ambiguidade dessa posição, simultaneamente íntima e subjugada, persiste na representação contemporânea da empregada doméstica, que, segundo a teórica, “só faz cutucar a culpabilidade branca” e, por isso mesmo, é alvo de repressão violenta (Gonzalez, 2019, p. 247). Como exemplar da continuidade colonial e escravocrata, a figura da mucama moderna preserva a exclusão social e a negação da integridade da mulher negra.

Essa condição subalterna encontra ressonância teórica no conceito de subpessoalidade formulado por Charles Mills (1998). Em sociedades estruturadas pelo racismo branco, sujeitos negros são reconhecidos apenas de forma parcial como humanos, sendo vistos como dotados de alma, mas não do estatuto pleno de pessoa. Essa desumanização se efetiva quando são tratados como propriedade, ou seja, corpos disponíveis ao trabalho, à exploração e à violência. Nas palavras de Mills:

O estatuto peculiar de uma subpessoa é o de uma entidade que, em razão do fenótipo, parece (do ponto de vista, evidentemente, de quem categoriza) humana em certos aspectos, mas não em outros. Trata-se de um humano (ou, caso esse termo já pareça normativamente carregado, de um humanoide) que, embora adulto, não é plenamente uma pessoa (Mills, 1998, p. 6).

A atribuição de uma humanidade inferior a sujeitos negros evidencia que a ontologia iluminista – fundada no ideal de indivíduos iguais e igualmente dignos de respeito – foi profundamente corrompida por uma realidade social racializada, na qual o respeito constituiu um privilégio exclusivo de pessoas brancas. A partir desse lado obscuro não reconhecido do mundo idealizado pelo Iluminismo, pessoas negras foram historicamente compelidas a lutar por sua condição de pessoa e por sua autoestima, ao mesmo tempo em que eram forçadas a demonstrar deferência aos brancos. Em contraste com o ideal abstrato de um respeito desracializado, o desrespeito racial concreto imposto a sujeitos não brancos materializa aquilo que Mills denomina a “ontologia obscura” do Iluminismo, isto é, “a ontologia social do mundo da escravidão, do colonialismo e da segregação, no qual indivíduos concretos são vistos como racializados e tratados em conformidade com essa marca” (Mills, 1998, p. 71).

Contra a vigência desse regime de desumanização, as escritoras afro-brasileiras mobilizam sua criatividade literária em luta e luto pelas vidas negras. Ao confrontarem os legados da escravidão, do colonialismo e do racismo institucional, essas autoras constroem aquilo que Dawn Duke (2007, p. 101) define como um “legado da escrita negra”, enraizado em tradições autorais anteriores, mas continuamente reelaborado. Tal movimento se insere, contudo, em um campo crítico de manutenção de assimetrias de reconhecimento. Como já apontava Mari Evans (1984, p. xvii), a produção de mulheres negras tem recebido “muito pouca atenção crítica séria”, evidenciando sua marginalização sistemática. No contexto brasileiro, essa desigualdade também se manifesta, uma vez que a constituição do cânone literário nacional se deu sob bases excludentes, relegando a literatura afro-brasileira – e, de modo ainda mais acentuado, a de autoria feminina negra – a posições periféricas no sistema literário (Duarte, 2011). Nesse sentido, a menor circulação crítica dessas obras não constitui uma impressão empírica isolada, mas um efeito estrutural de hierarquias epistêmicas que continuam a organizar o campo literário. Sob essas condições, “o falar” da mulher negra pela escrita literária adquire potência crítica ao “refutar a historiografia tradicional e a hierarquização de saberes consequente da hierarquia social” (Ribeiro, 2019, p. 64).

Essa assimetria de reconhecimento pode ser observada de forma exemplar na trajetória de Rosa Maria Egípcíaca da Vera Cruz (1719-1778). Mulher africana escravizada, trazida ao Brasil aos seis anos de idade, Rosa foi forçada à prostituição em Minas Gerais. Posteriormente, seus dons espirituais passaram a ser reconhecidos por sua comunidade e por membros do clero, em especial sacerdotes franciscanos. No Rio de Janeiro, onde também era conhecida como “flor”, fundou o convento de Nossa Senhora do Parto, destinado a acolher mulheres negras e ex-prostitutas. Sua influência espiritual, marcada por visões proféticas, intensa devoção e práticas de cura, acabou por levá-la à perseguição pela Inquisição Portuguesa, que a prendeu em Lisboa, cidade onde viria a falecer.

Batizada em referência a Santa Maria do Egito – também associada, em sua hagiografia, à prostituição (*The Life of St. Mary of Egypt*, 1755, p. 10) –, Rosa Egípcíaca foi autora de uma obra teológica considerada um dos livros mais antigos escritos por uma pessoa negra nas Américas. Intitulada *Sagrada teologia do amor de Deus, luz nrrilhante das almas peregrinas* (c.

1752), a obra foi destruída pelos inquisidores, que a classificaram como herética. Seu biógrafo Luiz Mott (1993, p. 8) menciona a existência de “algumas folhas residuais originais” e outros materiais escritos, incluindo cartas, preservados nos volumes de seus processos inquisitoriais, que é, possivelmente, o conjunto documental eclesiástico mais extenso dedicado a uma única mulher negra no século XVIII. É significativo que uma trajetória tão singular e uma produção intelectual dessa magnitude tenham permanecido ignoradas por críticos literários e teólogos até que um antropólogo publicasse sua biografia, apenas em 1993.

Em suas últimas sessões inquisitoriais, Rosa Egipcíaca narrou uma visão de uma voz espiritual que ouviu quando estava prestes a comungar, dizendo: “Tu serás a abelha-mestra recolhida no cortiço do amor. Fabricareis o doce favo de mel para pores na mesa dos celestiais banqueteados, para o sustento e alimento dos seus amigos convidados” (Mott, 2005, p. 17). A partir da escrita, exercida como prática teológica por uma mulher negra em condição de escravidão, Rosa Egipcíaca afirmou-se como uma abelha-rainha simbólica, responsável por inaugurar caminhos para a tradição literária e de pensamento de mulheres negras nas Américas.

Embora situada no século XVIII e ainda inscrita no campo religioso sob forte vigilância institucional, essa escrita inaugura uma linhagem que, ao longo do século XIX, passa a se deslocar para o campo literário, adquirindo maior visibilidade pública e densidade crítica. À luz desse percurso, dois casos são cruciais para entender a eclosão e o fortalecimento dessa crítica antirracista pela literatura. O primeiro é a publicação do romance *Úrsula*, de Maria Firmina dos Reis, em 1859, o qual marca uma inflexão decisiva na história literária brasileira. Ao escrever o primeiro romance abolicionista do país e, simultaneamente, o primeiro romance de autoria feminina de uma brasileira, Reis inscreve a ficção como espaço de denúncia do racismo estrutural. Sua narrativa expõe a discriminação racial como problema social, humaniza personagens negros e revela a vilania dos escravizadores. Com esse deslocamento ético e estético, a romancista desestabiliza estereótipos raciais, condena a desumanização de pessoas escravizadas e afirma – ao mesmo tempo em que reinventa – a legitimidade criativa das memórias africanas. Esse gesto se observa na oração proferida por sua narradora: “Senhor Deus! Quando calará no peito do homem a tua sublime máxima – ama a teu próximo como a ti mesmo –, e deixará de oprimir com tão repreensível injustiça ao seu semelhante” (Reis, 2018, p. 101). Essa breve oração expõe a escravização e o racismo como pecados mortais que afrontam o mais alto mandamento divino. Ao mesmo tempo, a prece critica o envolvimento institucional do cristianismo em práticas racistas, sinalizando que não há qualquer justificativa no interior da fé cristã para a opressão racial.

O segundo caso emerge quase um século depois e desloca essa crítica antirracista do campo da ficção para o registro autobiográfico. Nos anos 1950, Carolina Maria de Jesus transforma a escrita em instrumento de denúncia ao narrar sua experiência como mulher negra vivendo em uma favela paulistana. Na obra *Quarto de despejo: diário de uma favelada* (1960), a autora expõe a condição sub-humana imposta a afro-brasileiros relegados às margens urbanas, tornando visível um cotidiano marcado pela fome, pela violência e pelo abandono do Estado. Se, em *Úrsula*, a denúncia do racismo se articula por meio de uma intervenção ética no imaginário cristão, em *Quarto de despejo*, a crítica se ancora na materialidade da sobrevivência e na escrita como testemunho direto da exclusão social.

Aqui na favela tem um barracão na rua B onde os crentes vem rezar treis vezes por semana. Uma parte do barracão é coberto com folha de flandres e a outra de telha.

Tem dia que eles estão rezando e os vagabundos da favela jogam pedras no barracão e quebram as telhas. As que cai em cima das folhas faz barulho. Mesmo sendo insultados eles não desanimam. Aconselha os favelados para não roubar, não beber e amar ao próximo como a si mesmo. Os crentes não permite a entrada das mulheres que usa calças e nem vestidos decotados. Os favelados zombam dos conselhos. [...] A favela é uma cidade esquisita e o prefeito daqui é o Diabo (Jesus, 2018, p. 91).

Nesse cenário de extrema precariedade, a escritora registra a presença de cristãos pentecostais que percorrem a favela com seus instrumentos musicais, entoando louvores a Deus. Essas figuras encarnam práticas religiosas de cunho ascético que prometem transcendência espiritual diante da miséria extrema. Entretanto, a narrativa evidencia os limites dessa promessa: nem os fiéis nem a comunidade conseguem escapar da realidade brutal que os cerca, tampouco confrontar de modo efetivo o estado de caos e violência que estrutura a vida na periferia urbana. Assim, a escrita de Carolina Maria de Jesus revela a persistência histórica do racismo denunciado por Firmina e as tensões entre fé, pobreza e abandono estrutural no Brasil moderno do século XX.

Em contextos urbanos marcados pelo subdesenvolvimento e pela persistência de injustiças sociais, as práticas pentecostais centradas na oração, no aconselhamento individual e em códigos rígidos de vestimenta revelam limites evidentes. Conforme indica a voz narrativa, essa forma de cristianismo não articula uma ética de serviço comunitário capaz de abalar as bases estruturais do abandono social. A fé oferece consolo espiritual, mas não produz intervenções coletivas que enfrentem as condições materiais de miséria e violência. Ainda assim, o alcance da crítica formulada por Carolina Maria de Jesus extrapolou o contexto nacional. Publicado em 1960, *Quarto de despejo* tornou-se um *best-seller* internacional e figura, muito provavelmente, como a obra de maior sucesso já escrita por uma autora brasileira.

Consideradas em perspectiva histórica, as trajetórias de Rosa Maria Egipciaca da Vera Cruz, Maria Firmina dos Reis e Carolina Maria de Jesus, do século XVIII ao século XX, constituíram os alicerces das letras afro-brasileiras femininas. A partir de existências autônomas e realizações literárias expressivas, essas autoras paradigmáticas, com domínio não previsível da teologia, da ficção e da autobiografia, instituíram a literatura como estratégia de sobrevivência e como prática antirracista. Dessa maneira, a escrita criativa abriu novas possibilidades interpretativas para questões culturais e sociopolíticas que impactam a experiência negra no Brasil. Como linhagem dessa tradição literária, a poesia contemporânea de mulheres negras aprofunda críticas antiessencialistas às opressões que atravessam raça, religião e poder, ampliando o horizonte político e epistemológico da literatura afro-brasileira.

Poéticas da espiritualidade negra

Essa dimensão da experiência vivida, que na escrita de Carolina Maria de Jesus se afirma como testemunho da exclusão e da sobrevivência, ganha elaboração teórica na obra de Conceição Evaristo. Nessa elaboração sobre a escrita afro-brasileira, a memória oral ocupa lugar central. Em seu ensaio seminal “Escrevivências da afro-brasilidade: história e memória” (2008), a autora compreende a oralidade como um recurso fundamental trazido por africanos à diáspora e incorporado a um verdadeiro arsenal criativo de sobrevivência. Por meio da prática nar-

rativa, sujeitos escravizados e seus descendentes puderam reinventar suas tradições ao mesmo tempo em que registraram experiências de vida e reinterpretaram o mundo físico e espiritual. Ao constituírem arquivos vivos de memória coletiva, as pessoas de ascendência africana mantiveram viva a busca por liberdade e dignidade, mesmo sob a constante ameaça de práticas racistas. Como afirma Evaristo, “a luta de um povo para conservar, para retomar a sua memória confunde-se com a luta pela sua emancipação, pela sua autodeterminação” (2008, p. 8).

A literatura afro-brasileira pode ser entendida como uma forma inesperada, porém decisiva, de expressão artística da sobrevivência negra no Brasil. Ancorada na percepção africana da palavra como vetor de força vital – isto é, o axé, ou “a força de fazer com que todas as coisas aconteçam e se multipliquem” (Thompson, 1984, p. 18) –, essa produção literária reinscreve a história a partir de outras centralidades. Conforme argumenta Evaristo (2008), a escrita afro-brasileira elabora versões literárias das narrativas históricas que recolocam sujeitos negros como protagonistas de sua própria historicidade. Situados à margem da história oficial, edificada sobre uma lógica colonial e racista, esses sujeitos afirmam a possibilidade de uma nova humanidade ao mobilizarem a imaginação artística para reescrever o passado a partir do ponto de vista dos sobreviventes.

Para mulheres negras, esse gesto de escrita adquire uma dimensão ainda mais específica. A escrituragem, conceito cunhado por Evaristo (2020), implica a autorrepresentação de corpos marcados por questões de raça e gênero e historicamente inferiorizados por uma sociedade racista e patriarcal. Trata-se de uma escrita que emerge da experiência vivida, transformando dor, memória e resistência em linguagem literária. Nesse contexto escriturista, o poema “Cabeça feita”, de Cristiane Sobral, apresenta a experiência de sobrevivência como uma luta por autonomia subjetiva diante de forças heterônomas que operam a opressão mental e simbólica de pessoas negras, configurando-se como uma lírica do heroísmo negro.

Resolvi fazer a cabeça
Ocupar páginas em branco
Com palavras negras
Para refletir a nossa luz
No meu espelho negro
Meu reflexo brilha no escuro
Preto no preto!
A iluminar caminhos
Com escurecimentos necessários
Podem me prender
Podem me privar
Não vou negar
Encontrei outro jeito de me enxergar
Podem me prender
Podem me privar
Minha dignidade ninguém vai levar
Minha identidade ninguém vai comprar
Já programei meus neurônios
Enchi minha cabeça de sonhos
Cabeça feita, cabeça feita...
Caminhos, ideias, desenhos na frente

Desafiam o horizonte (Sobral, 2016, p. 60).

A expressão “fazer a cabeça” ultrapassa seu sentido estético imediato e se inscreve em um campo ritual e político mais amplo. Nas religiões afro-brasileiras, como o candomblé, “fazer a cabeça” designa um rito de iniciação por meio do qual o sujeito é integrado a um sistema ancestral de saber e poder. No poema de Sobral, essa iniciação é ressignificada como um gesto deliberado de afirmação identitária, pois a decisão pessoal de escrever transforma páginas em branco em espaços ocupados por palavras negras. A palavra, nesse processo, assume centralidade simbólica ao representar vidas e experiências historicamente silenciadas, apagadas ou nunca registradas.

O momento iniciático culmina em uma epifania que reconcilia a autoimagem da voz poética com tradições coletivas negras capazes de oferecer caminhos alternativos de libertação. Reinvestida de dignidade humana e identidade pessoal, a iniciada se afirma na luta ao se recusar a negar sua ancestralidade africana sob qualquer circunstância: “Podem me prender/ Podem me privar/ Não vou negar” (Sobral, 2016, p. 60). A transformação provocada pelo rito atinge também as esferas do pensamento, do sonho, da vida e da criação. Ao reativarem vestígios de sua herança cultural, os sujeitos negros passam a escrever novas páginas da história, desafiando os limites impostos pelo cânone do racismo institucionalizado.

Essa articulação entre espiritualidade e corpo em escrita e vivência encontra desdobramentos na poesia lírica de Lívia Natália. Em “Voto”, a autora rompe barreiras racistas ao explorar as nuances da espiritualidade negra a partir da perspectiva de uma mulher emancipada, que reconhece e reivindica a sacralidade de seu próprio corpo. A força do poema reside na capacidade de representar, revisar e recriar noções de intimidade associadas à experiência da mulher negra, deslocando o sagrado para o interior do corpo e da subjetividade feminina:

As senhas do meu corpo
Falo nenhum devassa.
Algo da borboleta que trago
Voa
transmutada em asas.

Não há alçapão confuso
ou isca de odores mudos
que arrebate esta minha alma
de ave-fêmea delicada.

Sem santidades
me anuncio em boas-novas:
mordo com dentes brutos
o fruto que era meu,
bendito,
e esfarelo seu sumo (Natália, 2016, p. 59).

Na estrutura retórica do poema, a agência de uma mulher negra autodeterminada eclode desde a primeira estrofe como prática íntima de reconhecimento da integralidade de sua existência. Ao evocar um corpo que não pode ser violado por um falo, a voz lírica produz uma autoexpressão da feminilidade negra que opera como tática de enfrentamento à

violência sexual racializada. Trata-se de uma recusa radical da inscrição colonial do corpo feminino negro como território disponível à dominação.

A imagem das asas da borboleta, símbolo de liberdade, condensa a potência de uma subjetividade que redescobre sua capacidade imanente de ultrapassar os limites violentos impostos por armadilhas sociais repressivas. Uma vez liberta das ameaças demoníacas de destruição do corpo e da mente, a subjetividade poética passa a reconhecer a sacralidade da individualidade humana. Nos recônditos dessa alma em cura, instauram-se afetos de paz, orgulho e propósito, compondo um horizonte de reconciliação consigo mesma.

Esse processo culmina no verso “me anuncio em boas-novas”, que explicita a emergência de um sujeito renascido, cujo corpo reencontra o sabor de seu fruto e de seu sumo abençoados. A apropriação criativa do Evangelho e da Eucaristia como metáforas de corpos crucificados e ressuscitados fornece o material simbólico no qual negritude e transcendência se cruzam. Para além da afirmação da integridade corporal e espiritual negra, delineia-se uma imagem de libertação entendida como gesto humano de piedade. Como sugere o próprio título do poema (voto), reinscrever narrativas sobre corpos femininos negros implica assumir um compromisso ético de reconhecer a legitimidade das experiências vividas.

O emprego estratégico de símbolos religiosos como recurso artístico permite, assim, que sujeitos negros articulem experiências pessoais e a história coletiva dos povos africanos na diáspora. Esse movimento encontra ressonância no poema “Meu rosário”, de Conceição Evaristo, no qual os ritos cristãos de oração se entrelaçam a práticas de memória e autoconhecimento. O resultado é uma ladainha lírica, de caráter invocatório, que convoca o reconhecimento do gênio criativo das mulheres negras. Nos versos iniciais, ativa-se uma espiritualidade que recentraliza simultaneamente a pessoa e sua comunidade, fazendo emergir recordações vívidas e compartilhadas numa liturgia afrocatólica:

Meu rosário é feito de contas negras e mágicas.
Nas contas de meu rosário eu canto Mamãe Oxum e falo
padres-nossos, ave-marias.
Do meu rosário eu ouço os longínquos batuques do
meu povo
e encontro na memória mal adormecida
as rezas dos meses de maio de minha infância (Evaristo, 2008, p. 16).

O ritual poético se constrói pela sobreposição de gestos e crenças. Ao nomear seu rosário como negro e mágico, invocar a deusa das águas doces Oxum e recitar as orações do Pai-Nosso e da Ave-Maria, a voz poética articula uma celebração que reúne memórias individuais e coletivas. Na contagem das contas do rosário, as mãos da suplicante tecem uma espiritualidade afro-diaspórica, na qual a reverência ao poderoso orixá aquático e feminino prefacia a história do povo negro. A cada oração, emergem as danças espirituais de seu povo, ao mesmo tempo em que se reativam lembranças de sua formação no catolicismo. Essa espiritualidade composta, feita de cruzamentos e ressonâncias, reinscreve a memória como prática viva, capaz de acolher heranças diversas sem hierarquizá-las.

Entretanto, à medida que o poema avança, a celebração cede espaço ao lamento. A mesma memória que sustenta a identidade passa a expor as marcas profundas deixadas pelo racismo, revelando suas consequências devastadoras sobre a vida de pessoas negras: “As coro-

ações da Senhora, em que as meninas negras,/ apesar do desejo de coroar a Rainha,/ tinham de se contentar em ficar ao pé do altar/ lançando flores” (Evaristo, 2008, p. 16).

No cânone da liturgia católica racista, as meninas negras não podem participar plenamente da coroação de Nossa Senhora, ainda que lhes seja permitido permanecer diante do altar. Paradoxalmente, essa interdição não impede o gesto de devoção, pois ao lançar flores, elas afirmam sua presença e fé. Esse gesto ambíguo carrega uma dupla leitura, pois pode igualmente ser interpretado como uma saudação a Oxum, orixá das águas doces. No contexto brasileiro, essa sobreposição simbólica é reforçada pelo uso, por iniciadas de Oxum, de colares de contas de vidro que podem ser vistos como rosários africanizados, deslocando visual e ritualmente os códigos do catolicismo hegemônico.

Historicamente, esse tipo de associação emerge como resposta à criminalização dos cultos africanos no Brasil até o início do século XX. Diante da repressão institucional, os sujeitos negros passaram a vincular sua devoção a Nossa Senhora das Candeias à figura de Oxum, orixá do amor, da beleza e da maternidade. Uma variação significativa desse processo aparece na associação entre Oxum e Nossa Senhora de Fátima, cuja festa ocorre em 13 de maio, data da abolição formal da escravização, decretada pela Princesa Isabel em 1888, quando o Brasil se tornou o último país a banir a institucionalização do horror. Longe de celebrar esse marco, os afro-brasileiros historicamente o problematizam como um ato tardio e incompleto, já que a abolição não produziu transformações estruturais capazes de integrar pessoas libertas à vida social, econômica e política do país.

Nesse ponto, a poesia de Conceição Evaristo se distancia de uma noção essencialista de sincretismo religioso. Ao articular Oxum e Maria no interior da experiência subjetiva, o poema afirma a autonomia do sujeito para recriar sua espiritualidade desde dentro. Em contraste, estudos clássicos como os de Roger Bastide (1973) abordaram as articulações entre orixás e santos a partir de um paradigma antropológico que compreende tais práticas como processos de aculturação, classificados genericamente como sincretismo. Ancorado em observações externas e em sistemas comparativos de equivalência, Bastide (1973) interpretou essas variações como manifestações de um fenômeno previamente definido. A poesia de Evaristo, por sua vez, desloca esse entendimento reducionista ao atribuir sentidos aos símbolos religiosos a partir da memória íntima e da imaginação artística, e não de parâmetros institucionais fixos. Desse modo, a autora produz versões transformadoras de símbolos cristãos e africanos, reinscrevendo-os como linguagem de autonomia subjetiva.

À medida que o poema-prece avança, o corpo que reza torna-se arquivo visível da violência racial. As mãos da suplicante carregam as marcas da discriminação sofrida em todas as esferas da vida: no trabalho, no lar, na escola, nas ruas e no mundo. Como se cada conta do rosário condensasse uma experiência vivida, o eu lírico afirma a esperança apesar da repressão policial (“visíveis e invisíveis grades”), da “luta perdida” e das múltiplas formas de fome: física, emocional e intelectual (Evaristo, 2008, p. 16). Assim, a oração de um sujeito em memória e luta articula fé e sobrevivência no interior de uma história perpassada pela desigualdade racial.

As contas do meu rosário fizeram calos
nas minhas mãos,
pois são contas do trabalho na terra, nas fábricas,
nas casas, nas escolas, nas ruas, no mundo.
As contas do meu rosário são contas vivas.
(Alguém disse um dia que a vida é uma oração,

eu diria, porém, que há vidas-blasfemas).
Nas contas de meu rosário eu teço intumescidos
sonhos de esperanças.
Nas contas do meu rosário eu vejo rostos escondidos
por visíveis e invisíveis grades
e embalo a dor da luta perdida nas contas
de meu rosário.
Nas contas de meu rosário eu canto, eu grito, eu calo.
Do meu rosário eu sinto o borbulhar da fome
no estômago, no coração e nas cabeças vazias.
Quando debulho as contas de meu rosário,
eu falo de mim mesma um outro nome (Evaristo, 2008, p. 16).

O poema convoca uma leitura atenta às camadas em que subjetividade e drama histórico se imbricam. A recorrência das expressões “As contas do meu rosário” e “Nas contas do meu rosário” funciona como um gesto performativo, uma vez que a anáfora sinaliza um poder espiritual que se manifesta na capacidade de perceber injustiças e de modular afetos – cantar, gritar e silenciar – como formas complementares de expressão.

Nesse processo, sentidos e linguagem se abrem à alteridade. A experiência individual se constrói por identificação solidária com outras vivências, o que se explicita na declaração: “eu falo de mim mesma um outro nome”. Ao renomear-se no coletivo, a voz lírica desloca o eu para um espaço relacional, no qual falar de si implica falar com e a partir de outros corpos, outras histórias, outras memórias. Trata-se de uma subjetividade expandida, que recusa o isolamento e assume a partilha como princípio ético e estético.

Nos versos finais, Evaristo explicita o sentido de sua arte em (or)ação, realçando a escrita como elaboração simbólica e afirmação existencial. Na poética da súplica, o sujeito negro revive ao reencontrar consigo mesmo e sonhar.

E sonho nas contas de meu rosário lugares, pessoas,
vidas que pouco a pouco descubro reais.
Vou e volto por entre as contas de meu rosário,
que são pedras marcando-me o corpo-caminho.
E neste andar de contas-pedras,
o meu rosário se transmuta em tinta,
me guia o dedo,
me insinua a poesia.
E depois de macerar conta por conto do meu rosário,
me acho aqui eu mesma
e descubro que ainda me chamo Maria (Evaristo, 2008, p. 17).

A escrita emerge como desdobramento do ritual de contar/narrar as vidas negras. Investido de um sentido de autoconhecimento espiritual e de comunhão, o rosário não se encerra em si mesmo, mas prepara o caminho para o ato de narrar lugares e personagens – reais e imaginados – encontrados ao longo do percurso da poeta. Ao colocar sua experiência em diálogo com trajetórias de vida afins, a voz (meta)poética reencontra a identidade da escritora e, simultaneamente, reconfigura narrativas religiosas de modo a reconhecer pessoas negras como sujeitos plenos.

Tal reinscrição simbólica alcança seu ápice no verso final do poema. Na revelação de que o primeiro nome de Conceição Evaristo é Maria, o texto ultrapassa a dimensão autobio-

gráfica e consagra a sacralidade da condição feminina e negra. Assim, o nome próprio da pessoa negra se converte em signo de dignidade ontológica, selando o encontro entre escrita, espiritualidade e afirmação da humanidade.

Conclusão

Apesar de mais de um século de banimento da escravização, a experiência negra contemporânea continua a ser ameaçada por uma exposição sistemática à morte, resultado de engrenagens históricas de formas de violência racialmente motivadas que permanecem operantes. Já nos anos 1970, Abdias Nascimento denunciava o que nomeou como o “genocídio do negro brasileiro”, revelando estratégias sociais e institucionais que naturalizam a eliminação de corpos negros (Nascimento, 2018). Décadas depois, dados estatísticos confirmam a permanência desse quadro: no Brasil, pessoas negras seguem sendo assassinadas em proporções significativamente superiores às de pessoas brancas (Cerqueira et al., 2020). Tal cenário materializa o que Achille Mbembe (2003) conceituou como necropolítica, isto é, um regime no qual a vida está subjugada ao poder da morte.

Diante do recrudescimento do horror em uma democracia estruturalmente corrompida pelo racismo, a tradição ética e estética da literatura de autoria feminina e negra segue como ato de enfrentamento à lógica necropolítica, especialmente reinscrevendo a humanidade negra em um mundo que insiste em negá-la. Ao elaborarem literariamente suas experiências individuais e coletivas, essas autoras recusam a soberania da morte e afirmam a vida como valor irredutível. Escrever é recriar e reinterpretar o mundo na disputa pelos sentidos da existência, moldando um arquivo vivo que se fortalece nas práticas de sobrevivência diante de um sistema que produz incessantemente novas formas de destruição de corpos e subjetividades.

Essa escrita se ancora em uma tradição simbólica de longa duração, inaugurada pela ousadia intelectual de uma teóloga negra no século XVIII e levada adiante por gerações subsequentes. Em sua agência crítica e artística, as poetisas afro-brasileiras contemporâneas reconfiguram a história por meio da autopercepção, autoexpressão e autodeterminação, deslocando narrativas hegemônicas e reivindicando outra gramática para a experiência negra. Nesse processo, a reconfiguração poética da espiritualidade assume papel central como campo de disputa simbólica.

Nas crônicas de encontro tenso e criativo entre religiões de matriz africana e o cristianismo, as escritoras negras constroem táticas poéticas que oferecem outra forma de pensar a fé em meio a um cenário de intolerância religiosa em um país marcado pela hegemonia cristã. Ao reinscrever símbolos cristãos a partir de experiências negras plurais, essas escritoras desestabilizam leituras normativas da fé e problematizam noções essencialistas de sincretismo religioso. Pela percepção dessa poesia, a espiritualidade é lida como linguagem viva da performance de corpos e subjetividades em transformação. Como bem caracterizou Carole Boyce Davies, trata-se de “discursos transformacionais”, ou seja, “discursos que ao mesmo tempo desafiam e recriam, que procuram recomeçar em bases diferentes e mais humanas, que combinam trabalho intelectual com ativismo e criatividade” (Davies, 1994, p. xvi).

Ao longo da história das relações entre as espiritualidades africanas e cristãs, agentes de transformação recorreram à palavra e à imaginação para confrontar as forças destrutivas

com uma ética radical da vida. Nos cânones da escrita de sobrevivência de mulheres negras, a morte jamais pôs fim à luta por libertação. Afinal, na cosmovisão afrorreferenciada de um tempo espiralar que inspira tradições artísticas e poéticas na diáspora, a vida se regenera e, nesse movimento, dá à luz novos modos de ser e crer.

Referências

- BASTIDE, Roger. *Estudos afro-brasileiros*. São Paulo: Perspectiva, 1973.
- CERQUEIRA, Daniel et al. (eds.). *Atlas da violência 2020*. Rio de Janeiro: IPEA, 2020.
- DUARTE, Eduardo de Assis. Por um conceito de literatura afro-brasileira. In: DUARTE, Eduardo de Assis; FONSECA, Maria Nazareth Soares (orgs.). *Literatura e afrodascendência no Brasil*: antologia crítica. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2011, p. 375-403.
- DUKE, Dawn. How She Strikes Back: Images of Female Strength in Esmeralda Ribeiro's Writing. In: AFOLABI, Niyi et al. (eds.). *The Afro-Brazilian mind*: Contemporary Afro-Brazilian Literary and Cultural Criticism. Trenton: Africa World Press, 2007, p. 99-120.
- EVANS, Mary (ed.). *Black Women Writers (1950-1980): a Critical Evaluation*. Nova York: Achor Books, 1984.
- EVARISTO, Conceição. Escrivivências da afro-brasilidade: história e memória. *Releitura*, Belo Horizonte, Fundação Municipal de Cultura, n. 23, November 2008, p. 1-17.
- EVARISTO, Conceição. *Poemas da recordação e outros movimentos*. Belo Horizonte: Nandyala, 2008.
- FREYRE, Gilberto. *Casa grande & senzala*. 48. ed. São Paulo: Global, 2003.
- GLISSANT, Édouard. *Poetics of Relation*. Tradução de Betsy Wing. Ann Arbor: The University of Michigan Press, 1997.
- GLISSANT, Édouard. *Caribbean Discourse: Selected Essays*. Tradução de J. Michael Dash. Charlottesville: The University of Virginia Press, 1999.
- GLISSANT, Édouard. *Introdução a uma poética da diversidade*. Tradução de Enilce do Carmo Albergaria Rocha. Juiz de Fora: Editora da UFJF, 2005.
- CONZALEZ, Lélia. Racismo e sexismo na cultura brasileira. In: HOLLANDA, Heloisa Buarque de (ed.). *Pensamento feminista brasileiro*: formação e contexto. Rio de Janeiro: Bazar do Tempo, 2019, p. 237-256.
- HEGEL, G. W. F. *Fenomenologia do espírito*. Tradução de Paulo Menezes. Petrópolis: Vozes, 1992.
- JESUS, Carolina Maria de. *Quarto de despejo*: diário de uma favelada. 10. ed. São Paulo: Ática, 2018.
- MARTINS, Leda Maria. A oralitura da memória. In: FONSECA, Maria Nazareth Soares (org.). *Brasil afro-brasileiro*. 3. ed. Belo Horizonte: Autêntica, 2010. p. 60-86.
- MARTINS, Leda Maria. *Performance do tempo espiralar*. Rio de Janeiro: Cobogó, 2021.
- MBEMBE, Achille. Necropolitics. Translated by Libby Meintjes. *Public Culture* 15 (1), 2003, p. 11-40.

- MILLS, Charles W. *Blackness Visible: Essays on Philosophy and Race*. Ithaca and London: Cornell University Press, 1998.
- MOTT, Luiz. *Rosa Egípcíaca: uma santa africana no Brasil*. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 1993.
- MOTT, Luiz. Rosa Egípcíaca: uma santa africana no Brasil colonial. *Cadernos IHU idéias*, year 3, n. 38, 2005, p. 1-20.
- NASCIMENTO, Abdias. *Jornada negro-libertária*. Rio de Janeiro: IPEAFRO, 1984.
- NASCIMENTO, Abdias. *O genocídio do negro brasileiro: processo de um racismo mascarado*. 4. ed. São Paulo: Perspectivas, 2018.
- NATÁLIA, Lívia. *Água negra e outras águas*. 2. ed. Salvador: Caramurê, 2016.
- PINHEIRO, Luana et al. *Os desafios do passado no trabalho doméstico do século XXI: reflexões para o caso brasileiro a partir dos dados da PNAD contínua*. Rio de Janeiro: IPEA, 2019.
- REIS, Maria Firmina dos. *Úrsula*. Porto Alegre: Zouk, 2018.
- RIBEIRO, Djamila. *Lugar de fala*. São Paulo: Editora Pólen, 2019.
- SOBRAL, Cristiane. *Só por hoje vou deixar o meu cabelo em paz*. 3. ed. Brasília: Editora Garcia, 2016.
- THE LIFE OF ST. MARY OF EGYPT: *the Example and Model of a True Penitent*. Liverpool: Printed and sold by J. Sadler, 1755.
- THOMPSON, Robert Farris. *Flash of the Spirit: African & Afro-American art & philosophy*. New York: Vintage Books, 1984.
- WALCOTT, Derek. *The Poetry of Derek Walcott: 1948-2013*. Nova York: FSG, 2017.