

Desafiar a porta do não retorno: os provérbios negro-diaspóricos de Carolina Maria de Jesus e Mãe Stella de Oxóssi

Defying the Door of No Return: the Afro-Diasporic Proverbs of Carolina Maria de Jesus and Mãe Stella de Oxóssi

Fabiana Carneiro da Silva

Universidade Federal da Paraíba (UFPB)

João Pessoa | PB | BR

<https://orcid.org/0000-0001-5986-4389>

fabicarneirodasilva@yahoo.com.br

Resumo: Implicado no gesto de questionamento de certos fundamentos dos estudos literários hegemônicos, o artigo coloca em relação as obras *Ôwe/Provérbios* (2007), de Mãe Stella de Oxóssi, e *Provérbios* (1964), de Carolina Maria de Jesus. Com o propósito de complicar as dicotomias entre oralidade e escrita e entre saber e experiência, busca compreender e evidenciar os modos como a forma poética provérbio tensiona e sintetiza feições de natureza filosófica e pedagógica, dando a ver estratégias de transcrição e atualização da plêiade de saberes africanos em contexto diaspórico. Examina-se, assim, a hipótese de que, em face ao movimentos históricos de dispersão e estilhaçamento das subjetividades dos sujeitos negros, o provérbio, tal como empregado pelas autoras, se constitui como enunciado estético, ético e político que não apenas recupera experiências e reminiscências negras, como também resguarda em si, de modo cifrado, o potencial de reorientação dessas vidas e de refazimento de comunidades para além da pátria.

Palavras-chave: provérbios; Carolina Maria de Jesus; Mãe Stella de Oxóssi; oralituras negro-diaspóricas; crítica literária; comunidades diaspóricas.

Abstract: Implicated in the gesture of questioning certain foundations of hegemonic literary studies, the article relates the works *Ôwe/Proverbs* (2007), by Mãe Stella de Oxóssi, and *Proverbs* (1964), by Carolina Maria de Jesus. With the purpose of complicating the dichotomies between orality and writing and between knowledge and experience, it seeks to understand and highlight the ways in which the poetic form of the prov-



erb tensions and synthesizes features of a philosophical and pedagogical nature, revealing strategies of transcreation and updating the plethora of African knowledge in a diasporic context. Thus, it examines the hypothesis that, in the face of historical movements of dispersion and fragmentation of the subjectivities of subordinated Black subjects worldwide, the proverb, as employed by the authors, constitutes an aesthetic, ethical, and political utterance that not only recovers Black experiences and memories but also safeguards within itself, in a coded way, the potential to redirect scattered lives and to rebuild communities beyond the homeland.

Keywords: proverbs; Carolina Maria de Jesus; Mãe Stella de Oxóssi; black-diasporic orality; literary criticism; diasporic communities.

1 Desafiar a porta

A porta do não retorno é, antes de tudo, um lugar físico e concreto que muitos dos nossos ancestrais atravessaram quando da diáspora forçada para as Américas. Em algumas localidades da costa do continente africano, como em Uidá no Benin, esse portal, constituinte da arquitetura dos entrepostos escravistas, segue preservado e se faz índice da memória de um episódio terrível da história da humanidade, cuja reverberação é sensível no agora desta escrita. A primeira vez que me vi diante da porta do não retorno foi na Ilha de Gorée, no Senegal, onde, por ocasião do trabalho de pesquisa do romance *Um defeito de cor*, de Ana Maria Gonçalves, estive para realizar uma palestra. Na visita à Maison des Esclaves, um memorial do horror do comércio atlântico de pessoas escravizadas, dei-me com a porta. A posição do meu corpo permitiu uma perspectiva até então ausente das imagens que eu havia acessado antes pelos livros e sites: desde dentro, tendo como âncora os meus pés que pela primeira vez pisavam naquela porção de terra continental, meu olhar atravessou a porta e se lançou ao oceano. Perguntas que na minha condição entre-fronteiras¹ por décadas carreguei submergiram nas águas vitais e transformadoras da Kalunga. Chorei, um choro soluçante que depois eu tentei significar sem nunca conseguir lhe atribuir um enunciado que ao menos apaziguasse, pelo feito mágico de nomear, o sentimento insurgente que a porta despertou, devorou e me devolveu.

As águas correram e, nos anos seguintes, ao me encontrar com o projeto estético da ensaísta, poeta, romancista e professora Dionne Brand, nascida no arquipélago do Caribe, mais precisamente em Trinidad e Tobago, compreendi que aquele não havia sido o meu primeiro contato com a porta. A porta do não retorno, segundo Brand, é uma consciência acesa

¹ O termo “entre-fronteiras” faz alusão aqui ao modo como ele é empregado pela intelectual chicana Glória Anzaldúa e aponta para a complexidade de minha construção identitária, marcada pelos deslocamentos e trânsitos materiais, culturais e simbólicos que o meu corpo, de geografia mestiça, empreende.

na memória das pessoas negras em diáspora. Em seu livro *O mapa da porta do não retorno: notas sobre pertencimento* (2022), Brand empreende uma cartografia subjetiva que investiga as (im) possibilidades de pertencimento de pessoas negras no globo e elege a porta do não retorno como símbolo, metáfora que funde o trauma da rasura da origem de nossos ancestrais à incontornável práxis de reinvenção dos repertórios africanos que, desde então, temos sofisticadamente empregado como esforço de combate pela vida.

“Ser na diáspora é um prenúncio na virtuosidade ou no desespero” (Brand, 2022, p.41), ela escreve, e por escolhas formais que têm o poético como recurso proeminente, discute os modos como o corpo negro é regulado a partir das fantasmagorias do passado escravista:

Viver na porta do não-retorno é viver de forma consciente. Estar sempre ciente de sua presença como uma presença fora de você mesma. É ter ‘olhares’ observando constantemente sua presença como fora dela mesma. Se pensar é existir, então nós existimos duplamente. Uma conversa ordinária, nunca é uma conversa ordinária. Não podemos dizer as coisas mais simples sem duplicar ou sermos duplicadas pelas imagens que surgem da soleira [...] Viver na Diáspora Negra é, penso eu, viver como um ser fictício – uma criação dos impérios, mas também uma autocriação. É ser alguém vivendo dentro e fora de si mesmo. É entender-se como signo estabelecido por alguém e ainda assim ser incapaz de escapar dele, a não ser em momentos radiantes de simplicidade transformados em arte. Ser uma ficção à procura de sua metáfora mais ressonante é ainda mais intrigante (Brand, 2022, p.66).

No processo de tomada de consciência da porta como tatuagem impressa em meus sentidos, a investigação da minha genealogia negra paterna, de lastro baiano, se mostrou emaranhada a distintos laços, laços que dizem de uma outra diáspora ocorrida no solo mesmo deste território, laços que, como significantes da violência, reverberam na narrativa de memória da minha família materna e afirmam com uma estridência abafada: “sua bisavó foi pega no laço”. A pertença aos povos originários é assim constatada pela cena de sujeição de minhas ancestrais indígenas ao poder do colonizador – dado que caracteriza a dimensão interracial de minha família. Uma história singular, mas coletiva, que diz, sobretudo na experiência dos povos indígenas do nordeste brasileiro, como é o caso da minha família de nascimento Xucuru, de um poderoso e perverso fluxo de desterritorializações e migrações sofridas pelos parentes sobreviventes do genocídio da invasão. Para nós, pessoas afro-indígenas, o gesto de autocriação enunciado por Brand implica no “despertar do coma colonial”, tal como propõe o escritor e artista visual wapichana Gustavo Caboco, e na coragem de inaugurar caminhos de “retorno à maloca” cientes de que o “retorno à terra são caminhos de ida” (Caboco, 2020).

Em face aos grandiosos desafios ontológicos que se apresentam, os quais estão diretamente implicados numa dimensão política da memória, da terra-território, da língua e da ancestralidade, Brand e Caboco nos provocam a formular esquemas cognitivos que resultem num conhecimento prático capaz de criar estratégias comunitárias de liberdade. O itinerário ligeiramente encenado aqui a partir de um “eu” diz, assim, de um empreendimento coletivo cujas reverberações também se dão no campo dos estudos literários, tanto na esfera da criação, quanto da crítica. As proposições teóricas da intelectual, escritora e rainha das Mercês no Reinado da Irmandade de Nossa Senhora do Rosário do Jatobá, Leda Maria Martins (1997), situam o corpo negro como um lugar de memória e de conhecimento e desse modo afirmam que embora os africanos, ao atravessarem a porta, forçosamente trazidos ao Brasil por meio do processo de escravização, tenham visto os seus *corpos* e *corpus* “ocupados pelos emblemas

e códigos do europeu, que dele se apossou como senhor, nele grafando seus sistemas linguísticos, filosóficos, religiosos e culturais” (Martins, 2021, p.30), foi também nestes corpos e por meio das expressões deles em performances e rituais que uma plêiade de saberes africanos foi transladada, transcriada, traduzida e atualizada no novo território.²

Nessa direção, o arquivo escrito que compõe a literatura negro-brasileira (Cutí, 2010), desde os seus precursores, Luiz Gama e Maria Firmina dos Reis, atuantes no século XIX, evidencia múltiplas dicções que, ancoradas em epistemologias africanas e negro-diaspóricas, perfazem uma contundente crítica ao desígnio de Brasil e, por contiguidade, ao cânone literário nacional, que corroborou o excludente projeto de nacionalidade. Alargando os contornos desse arquivo, que vigora de forma subalternizada e aprisionada em recepções racistas da crítica hegemônica, nos deparamos, ainda, com uma série de textualidades assentadas na oralidade e praticamente ausentes das considerações acerca da literatura. Ao nos debruçarmos sobre essa produção, fazemos vibrar o vínculo umbilical do Brasil com várias paisagens do continente africano, desafiamos as interdições e rasuras coloniais. Assim, desafiamos a porta do não retorno quando nos propomos a ouvir-falar, de corpo inteiro, a ladainha que ritualiza a abertura da roda na capoeira angola, quando vibramos no xirê ao som das cantigas do candomblé e dos pontos da umbanda, quando damos as mãos para entoar uma ciranda, quando somos ritmo na pisada do coco ou terra na espiral de um toré, quando rezamos aos ancestrais na louvação de uma congada, quando vislumbramos caminhos pela narração de um itan, quando silenciemos para viver o oriki, resguardar um adura, quando somos festa nas palmas de um partido alto. Desafiamos a porta do não retorno quando nos vemos preenchidos pela força vital da enunciação de um provérbio. Essas expressões, lidas enquanto formas poéticas da diáspora, configuram singulares esquemas cognitivos e espirituais que, sem deixar de reconhecer o que há de perda e morte no atravessar da porta, recusam-se a assumir o evento da escravidão como assentamento das existências negras e negro-indígenas.

Tanto como escritor, quanto como teórico e crítico literário, Edimilson de Almeida Pereira esteve atento a essa produção e sobre ela, desde a década de 80, erigiu um significativo projeto intelectual e artístico.³ Em seu livro *A saliva da fala: notas sobre a poética banto-católica no Brasil* (2023, p.46), nomeia como “literatura silenciosa” esta que é “tecida a partir dos fios da vocalização”, dando a ver poéticas da voz (mesmo quando presentes no código escrito). Se esquivando da lógica dicotômica ocidental que opõe oralidade e escrita, o trabalho de Pereira situa esse *corpus*, que no caso do repertório da congadas analisadas no livro é nomeado

² De modo análogo, podemos considerar a força de resistência, recriação e cultivo das cosmopercepções dos povos indígenas, a despeito da invasão, do saque e da devastação.

³ Sobre a problemática que envolve uma matriz referencial portuguesa na constituição da literatura nacional brasileira, Edimilson de Almeida Pereira escreve: “O dilema mencionado acima nos remete a textos fundamentais da crítica literária brasileira – como “Instinto de Nacionalidade” (1873), de Machado de Assis; “Manifesto Antropófago” (1928), de Oswald de Andrade; *Formação da literatura brasileira: momentos decisivos* (1959), de Antonio Candido; *Vale quanto pesa ou é por quilo* (1978), de Silviano Santiago; “Nacional por subtração” (1986), de Roberto Schwarz – que abordaram as contradições de um sistema literário gerado a partir dos embates entre formas representativas da autonomia e da dependência na sociedade brasileira do período pós-independência [...] o que nos chama atenção, além dos textos citados, é a incorporação, ainda tímida, das estruturas literárias que Antonio Risério chamou de extraocidentais, com destaque para as formas poéticas indígenas e afrodescendentes: o conhecimento acumulado sobre essas heranças culturais não tem repercutido, como era de se esperar, numa radicalização de formas e conteúdos poéticos que correspondem, permitam-nos dizer, a outra literatura brasileira circulando nas entranhas do cânone” (Pereira, 2022, p. 69).

como cantopoemas, numa encruzilhada, em que podemos constatar os entrelaçamentos de heranças poéticas do arquivo branco-europeu à formas e entendimentos africanos acerca do literário. O aspecto “silencioso” atribuído ao *corpus* refere-se ao modo como ele é, em alguma medida, uma presença negligenciada pelos estudos dominantes do campo literário nacional.

De modo a fazer audível, em sua potência e complexidade, o arquivo das oralituras negro-diaspóricas no Brasil,⁴ o presente artigo partilha o movimento de uma investigação em curso⁵ que tem como objetivo central analisar as inscrições da forma provérbio na literatura de autoria negra produzida no país. Não surpreende que as “sentenças em linguagem proverbial”⁶ constituam uma presença viva na tessitura cultural brasileira e que se inscrevam no *corpus* literários de muitos dos nossos autores e autoras negros/negras de antes e de hoje, tais como Luiz Gama, Lima Barreto, Ana Maria Gonçalves ou Lília Guerra (para ficar em alguns poucos exemplos). Chama atenção, contudo, a publicação de duas obras integralmente de provérbios realizadas em distintos momentos históricos e que, ratificando a proposição de Pereira, receberam um tímido investimento de recepção da crítica literária. Refiro-me ao livro *Provérbios*, publicado por Carolina Maria de Jesus em 1964⁷ e ao livro *Ôwe/Provérbios*, publicado por Mãe Stella de Oxóssi em 2007. Proponho assim, a apresentação circunstanciada dessas obras, a formulação e o desdobramento inicial de alguns questionamentos que surgem do cotejamento entre tais projetos estéticos. Dito de modo mais direto, ao longo do artigo, me acercarei dos referidos livros a partir das seguintes indagações: que sentidos podem adquirir o gesto dessas duas mulheres negras e mães de proferirem e publicarem, em momentos distintos, provérbios no Brasil? Qual o lugar da forma poética provérbio na trajetória literária de cada uma dessas autoras? De que modo essas oralituras são esteticamente disruptivas dos parâmetros de formação do cânone literário nacional e, mais que isso, de um projeto fracassado, porém atuante, de nação? Como os saberes ancestrais africanos ao serem mobilizados nos provérbios se configuram “não como repetição, mas como retorno em diferença”, tal como o intelectual Henrique Freitas (2016, p. 77) propõe?

O escritor, pesquisador e professor Abreu Paxé, estudioso dos provérbios, sublinha a relevância desses textos em contexto angolano, sendo essa uma forma mobilizada não apenas no discurso literário, mas também no discurso científico e jurídico. Ao afirmar que o “provérbio não anda em linha reta”, Paxé lança luz ao fundamento epistemológico africano de estruturação dos provérbios, fato que estabelece uma clivagem entre essa forma e o logos ocidental. Na

⁴ O conceito de “oralitura” é empregado aqui a partir do investimento teórico que lhe fez Leda Maria Martins (1997).

⁵ A pesquisa de pós-doutorado intitulada “A oralitura negro-diaspórica do provérbio: questões de forma, saber e comunidade” tem apoio da Fundação de Amparo à Pesquisa do Estado de São Paulo (FAPESP), está vinculada ao Instituto de Filosofia e Ciências Sociais da Unicamp e é supervisionada pelo professor Mário Augusto Medeiros da Silva, a quem agradeço pela prestimosa interlocução.

⁶ Nomenclatura utilizada por Tiganá Santana no artigo “Sentenças proverbiais africanas: a um só tempo, literatura, filosofia e acontecimento”. In: A Palo Seco – Escritos de Filosofia e Literatura / São Cristóvão (SE), N. 13, p. 38-50, Jan-Dez/2020. Voltaremos a essa proposição adiante.

⁷ Há uma certa imprecisão quanto ao ano de publicação desse livro. Segundo o pesquisador Leonardo Machado: “O livro *Provérbios* de Carolina Maria de Jesus não possui uma data de publicação específica. A única referência temporal direta dentro do livro é o ano da morte do presidente estadunidense John Kennedy, que compõe o provérbio 646 (numeração da nossa metodologia de pesquisa): ‘Ninguém passa um ano sem ter um aborrecimento e meu aborrecimento do ano de 1963, foi a morte de Kennedy’ (p.44). Considerando que Kennedy foi assassinado em 22 de novembro de 1963, a publicação de *Provérbios* só pode ter ocorrido após essa data” (Machado, 2023, p.31).

tese “A migração fractal do provérbio: práticas, sujeitos e narrativas entrelaçadas” (2016), ele coloca em análise o caráter dinâmico, intersemiótico e multimodal do provérbio que pode ser enunciado a partir de códigos não verbais, tais como os grafismos e as performances do corpo:

As tranças e os traços distintivos que permitem que reconheçamos o provérbio estão na sua designação, independente do suporte em que se manifesta. Por outro lado, um traço está na sua capacidade de síntese das narrativas e dos eventos; o outro traço, ainda, está em ele ser portador de recados sociais, de conhecimento e de sabedoria. A semelhança da poesia, ou mesmo da escrita, quando apreendemos a imagem–conceito de cada uma delas, é reconhecida na relação que ela estabelece com as coisas, estando nelas ou com elas. O provérbio modifica a ideia que temos de determinadas coisas, por exemplo, quando falamos de escultura, podemos perceber que ela pode ser provérbio, mas nem todo provérbio é uma escultura. Isso acontece ainda com a escrita, que pode ser provérbio, mas nem todo provérbio é escrita (no sentido clássico deste termo). Da mesma forma, um poema pode ser provérbio, mas nem todo provérbio é um poema. Assim, de modo recorrente o provérbio vai se sustentando no tecido da cultura e no devir outro (Paxe, 2016, p. 26)

Instiga-nos, assim, refletir sobre as formas como os provérbios se sustentam na cultura brasileira e assumem, enquanto índice da presença de epistemes africanas nesse território, o caráter de “desafiar a porta do não retorno”, isto é, de problematizar a lógica que interdita assunção do legado civilizatório negro-africano no país. Perscrutando esse devir outro, que certamente impacta os modos como temos compreendido a literatura, nos aproximemos do projeto de quem desde um recente passado nos conectou aos sentidos profundos dos provérbios e tornou incontornável o reconhecimento dessa forma no âmbito literário nacional.

2 De Iyá: proferir palavra, maternar caminhos

Mãe Stella de Oxóssi, nome como ficou conhecida Maria Stella de Azevedo Santos, nasceu em Salvador no dia 02 de maio de 1925. Mulher negra cuja linhagem materna remete ao povo iorubá, sendo constituída pela mãe Thomázia de Azevedo Santos, pela avó Theodora Cruz Fernandes e pela bisavó Maria Konigbagbe, africana de etnia Egbá.⁸ Mãe Stella de Oxóssi graduou-se em enfermagem pela Universidade Federal da Bahia e por cerca de trinta anos exerceu essa profissão. O seu caminho profissional, assim como sua genealogia biológica, estão entrelaçados à vida dedicada ao culto aos Orixás e à família de santo. Desde criança inserida nas comunidades de importantes terreiros de candomblé de Salvador (sua tia Dona Arcanja ocupava postos no terreiro Gantois e no Ilê Axé Opô Afonjá), por questões de saúde, em setembro de 1939, aos quatorze anos, Mãe Stella se inicia para Oxóssi por Mãe Senhora

⁸ Sobre essa bisavó de Mãe Stella de Oxóssi a pesquisadora Isabelle Sanches Pereira escreve: “Relatos orais contam que Maria Konigbagbe, aos nove anos de idade, estava na aldeia quando mandaram que ela entregasse uma encomenda em um navio; assim que chegou foi presa e trazida para o Brasil” (Sanches Pereira, 2018, p. 115).

(Maria Bibiana do Espírito Santo), quem, posteriormente, assumiu a liderança Ilê Axé Opô Afonjá⁹, terreiro de candomblé da nação de Ketu.¹⁰

Setenta em quatro anos depois, em 2013, em seu discurso de posse na Academia de Letras da Bahia, com oitenta e oito anos de idade, ao se ver convidada a sentar na cadeira que pertenceu a Castro Alves, Mãe Stella de Oxóssi rememora brevemente a sua trajetória e narra o acontecimento que foi decisivo para seu percurso de vida, bem como para sua assunção como escritora, a saber, a indicação feita pelos orixás de que ela se tornasse uma Mãe de Santo, sucessora de Mãe Ondina de Oxalá no mesmo terreiro em que se iniciou. Nas palavras dela:

Foi assim que aos 51 anos de idade fui escolhida pelos búzios, conseqüentemente, pelos deuses, para ser iyáloríya – mãe de oriya, aquela que dá nascimento à essência sagrada de algumas pessoas. Minhas guias fininhas foram substituídas por grossas, grossíssimas guias. Eu já não tinha a inocência dos catorze anos e pude compreender que eu passava a ser um forte elo, sobre o qual se esperava que fosse capaz de segurar e apoiar todos aqueles que buscassem força para atingir degraus mais elevados na existência humana. Uma mãe, no colo de quem muitos buscam conforto, consolo e encantamentos, porque não dizer feitiços, para facilitar a caminhada por este planeta. Ninguém é empossada iyáloríya antes de sentar na cadeira especialmente preparada para este mister. Corrente e cadeira, objetos de grande valor simbólico tanto para a religião que pratico – o candomblé, quanto para a Academia de letras na qual agora sou empossada. (Oxossi, Mãe Stella, 2013)

Até fazer a sua passagem para o òrun, em 2018, com 93 anos, Mãe Stella de Oxóssi exerceu a posição de liderança espiritual e política de sua comunidade de santo. Como escritora, atuou como colunista do jornal “A tarde” e publicou uma série de livros, tendo como premissa o registro e a reelaboração escrita do legado transmitido oralmente por suas mais velhas e vivenciado de modo profundo no caminhar de seu sacerdócio. É perceptível em seus escritos, como afirma o ogã Ribamar Daniel, ao prefaciá-lo o livro *Meu tempo é agora* (1991), “a avidez zelosa da mãe que com empenho e determinação preocupa-se em transmitir princípios de conduta, e valores para a imensa legião dos seus filhos”, apreciação que se confirma pelas palavras da autora da obra:

estes escritos se destinam, particularmente, aos meus filhos Adoju. Meu tempo é restrito, em virtude dos incontáveis compromissos que a vida de Iyalorixá me impõe. Por isso, achei indispensável transmitir a vocês, meus descendentes espirituais, algum conhecimento adquirido nos meus longos anos de experiência como Adoju e Olóyè. A população terrestre aumentou muito, conseqüentemente a do Axé também, dificultando muito a transmissão do conhecimento apenas por via oral. O que se registra, por escrito, permanece! Porém, nunca é demais lembrar, apesar da importância da escrita na comunicação, o conhecimento transmitido pela oralidade é a base da transmissão do conhecimento iniciático, pois só através dele o Àse dos mais velhos pode ser repassado aos mais novos. (Santos, 2010, p.53-54).

⁹ Adota-se aqui a redação do nome do terreiro em português.

¹⁰ Mãe Senhora é a terceira yalorixá a liderar o terreiro, que foi fundado em 1910 por Eugênia Anna dos Santos, a Mãe Aninha, Obá Biyi. O Ilê Axé Opô Afonjá é umas das comunidades de santo mais antigas e tradicionais de Salvador, está situado no bairro de São Gonçalo do Retiro. Após a iniciação, Maria Stella recebeu o nome (orúko) de Odé Kaiodê.

Segundo livro da autora – precedido pela publicação em 1988 de *Edáí aconteceu o encanto*,¹¹ *Meu tempo é agora*, publicado em 1991, permite que vislumbremos a intrínseca relação entre escrita e comunidade que caracteriza o projeto literário de Mãe Stella de Oxóssi, bem como antecipa a relevância da forma provérbio nesse projeto. Assumindo como interlocutores explícitos seus filhos de santo, a autora, como Mãe, zela pelos ensinamentos da comunidade do Ilê Axé Opô Afonjá e pela palavra dos mais velhos. No livro, ela se propõe a descrever, indicar e prescrever, minuciosamente, os diversos aspectos que caracterizam as vivências no terreiro. Desse modo, ela discorre sobre a genealogia das lideranças da casa – incluindo aqui um relato sobre os desafios que enfrentou ao ser escolhida por Xangô como Yalorixá –, sobre as etapas do processo iniciático e de confirmação do itinerário espiritual; sobre as obrigações dos filhos de santo para com os orixás, para com os mais velhos e para com os mais novos; sobre os modos e costumes que ritmam e conformam o cotidiano da casa de culto; sobre os princípios éticos e estéticos que fundamentam a comunidade, bem como sobre os rituais que mantêm e fazem circular o axé entre os seus membros.

A dicção do texto é marcadamente oral e por meio dele acessamos uma perspectiva crítica singular que ao afirmar “Meu tempo é agora” se coloca como sujeito imbricado em não apenas conservar, mas igualmente atualizar uma tradição, a qual, por sua vez, se movimenta, como veremos, por dinâmicas muito distintas daquelas que engendram as instituições euro-ocidentais. Nessa esteira, Mãe Stella de Oxóssi empreende um registro de evocação e de criação de memória, assentado na convicção de que “se não segurarmos esses ensinamentos, quem perde é a história” (Santos, 2010, p.60). Ela assume como conteúdo do texto assuntos contemporâneos e, em suas palavras, “polêmicos”, como o sincretismo religioso (ao qual ela produz contundente crítica) e também exhibe nuances de sua subjetividade, sublinhando as dimensões do aprender e ensinar de corpo inteiro como força motriz da cosmopercepção do candomblé: “Busco aprender (e continuo buscando) desde quando aqui cheguei, sem nada saber sobre uma comunidade de candomblé. O chamado do Orísa ocorre por diferentes maneiras, mas a aceitação tem que ser de coração” (Santos, 2010, p.30). A obra pode, assim, ser lida como um cômputo dos processos formativos que se realizam “da porteira para dentro” do terreiro. Ela afirma o candomblé enquanto uma “religião de experiência, só se aprende vivendo” (Santos, 2010, p. 104) e, assim, reveste de estatuto singular o próprio gesto de escrita de Mãe Stella.

Neste livro, de forma notória e talvez inaugural no projeto literário da autora, como índice de inscrição desse vivido e assunção de seu caráter poético e pedagógico, Mãe Stella recorre diversas vezes ao provérbio. Por hora, se referindo diretamente à função desses enunciados nos sistemas de transmissão de sua comunidade, tal qual ela escreve, a eles se referindo como “ditados”:

O nosso coração e nossa cabeça livres da inveja, ódio, usura, egoísmo nos abre novos caminhos para o bem. Alguns ditados usados pelos mais velhos para orientar os mais novos nos demonstram comportamentos que devemos ter para adquirir Asé: ‘Quem planta vento colhe tempestade’; “Não façam aos outros o que não querem que lhe façam”; “Os maus por si se destroem”; “A fruta só dá no seu tempo”; “Cantiga que menino canta, gente grande já cantou” (Santos, 2010, p.91).

¹¹ Livro escrito em co-autoria com Cléo Martins, rememora poeticamente as histórias contadas sobre o tempo de fundação do terreiro Ilê Axé Opô Afonjá, delineando o perfil biográfico da primeira yalorixá da comunidade, a saber, de Mãe Aninha, Obá Biyi.

Em outros momentos, o provérbio é proferido no texto como gesto mesmo de enunciar e fazer vibrar sua potência de radiação de frequência e de materialização das forças cósmicas, legando um ensinamento de forma codificada: “Indispensável é lutar, lutar, querer fazer a coisa certa até alcançar. *Só pega peixe que está na beira do ribeirão*. Façamos nossa parte” (Santos, 2010, p.103, grifo meu).

A proeminência do provérbio irrompe no livro seguinte de Mãe Stella de Oxóssi, o livro *Òwe/Provérbios*, publicado em 2007. Nele Mãe Stella compilou, transcreveu, traduziu e interpretou provérbios em português e em iorubá. Com uma restrita fortuna crítica, a obra *Òwe/Provérbios* agencia, assim como os livros anteriores, no suporte livro e no registro escrito negro-brasileiro, textos cuja existência e preservação estão, sobretudo, nos domínios da oralidade, coletividade e da ancestralidade iorubana. Considerando isso, o professor e pesquisador da UFBA Henrique Freitas (2016) lê a obra a partir da categoria de “literatura-terreiro”, sublinhando o fato de que, no Brasil, o provérbio é uma forma intrinsecamente ligada aos processos ritualísticos e de ensino-aprendizagem do candomblé, na medida em que essa forma poética integra o sistema divinatório de Ifá e tem a divindade Orunmilá como sua guardiã. “Orunmilá, dono do provérbio, aquele que guarda o universo” – diz o provérbio que abre *Òwe/Provérbios*.¹²

O livro de Mãe Stella possui um projeto gráfico instigante que o divide em duas partes, sendo uma delas intitulada “Òwe”,¹³ seção que contém os provérbios em iorubá, com suas devidas traduções e comentários; e a outra “Provérbios”, seção em que os provérbios foram compilados em português e igualmente comentados. De acordo com Freitas, os provérbios “evocam” uma sabedoria–síntese provinda de iniciações e que não se restringe ao armazenamento da escrita, essa sabedoria é revivida, atualizada, sobretudo, “no devir grupal” das comunidades de terreiro. À luz disso, os provérbios são definidos como enunciados de potência multimodal e multissemiótica na medida em que “genealogicamente vão da oralidade à sua materialização escrita, em alguns casos, não sem antes inserir-se na dinâmica performática corporal da aprendizagem inscrita no cotidiano como condensador de saberes ancestrais” (Freitas, 2016, p.75).

A ruptura em relação a uma tradição eurografocêntrica operada pelos provérbios é também afirmada e investigada pelo artista, pesquisador e professor do IEB-USP Tiganá Santana. Elegendo a expressão “sentenças em linguagem proverbial”, como forma de marcar a singularidade dos provérbios africanos e negro-diaspóricos em relação aos provérbios de outras tradições, Santana, ao comentar o livro de Mãe Stella de Oxóssi na relação com outros compilados de provérbios, destaca que o pensar-estético do provérbio configura princípios literários comuns aos povos bantu e iorubás presentes no Brasil:

¹² O crítico Antonio Risério explica a relação, para os iorubás, entre a forma poética “provérbio” e o deus Orunmilá: “No caso iorubano, é importante observar certas relações entretecidas entre os deuses e a linguagem. Parte (ao menos) do grande poder de Orunmilá-Ifá, o oráculo nagô, vem do fato dele ser, segundo a crença, um deus onilíngüe. Não se trata meramente de multi, mas, rigorosamente, de panlíngüismo. Bolaji Idowu lembra que os iorubanos dizem que Orunmilá é um língüista, capaz de compreender cada língua falada na terra. Afêdêfêyò, diz seu oriki, que me foi passado pessoalmente por Olabiyi Yai – montagem verbal desmembrável em a + fò (falar) + èdè (língua) + fò + èyò (língua iorubá). É assim que ele pode entender todos e a todos aconselhar. Se Orunmilá conhece o destino (ori) dos seres humanos porque estava presente no orum (o mundo invisível; o além) no momento mesmo em que cada um de nós escolheu a sua fortuna, antes de desembarcar no mundo concreto (aiê), ele só pode ouvir nossas consultas e acolher as nossas súplicas porque é o senhor dos idiomas, dialetos e idioletos.” (Risério, 1996, p. 31-32).

¹³ *Òwe* é um vocábulo iorubá que pode ser traduzido como “provérbio”.

as sentenças em linguagem proverbial são inscrições literárias – para além de um senso restritivo e, na maior parte das vezes, etnocêntrico de “letra” – em que as frequências vibratórias, as quais antecedem mesmo as formações imagéticas, ganham “carnalidade” estética, rítmica (e, notadamente, epistemológica) de modo avozeado, figurativo, antropomórfico (em relação com o extra-antropomórfico) e com base nas corporalidades em performance. (...) Ribeiro (1989) afirma, categoricamente, que ‘Os provérbios são, talvez, o produto mais autêntico da literatura africana’ (Santana, 2020, p.40).

Ancorado em seus estudos acerca da tradição bantu-kongo, sobretudo no diálogo com o pensador Busenki Fu-kiau, Santana demonstra como a linguagem proverbial é “antes de tudo, comunicação entre frequências”. Nesse sentido, ele assenta o provérbio numa concepção da palavra como vetor de materialização de forças cósmicas, noção confluyente com as teorizações do mestre da tradição oral malinense Amadou Hampâté bâ (2010). O hábito da fala que enuncia o provérbio insufla nele força espiritual detentora da capacidade de corporificar saberes (de ordem filosófica e estética), presenças e ensinamentos. A apresentação que José Feitosa Daniel realiza de *Ôwe/Provérbios* explicita uma análoga acepção dos provérbios que se sustentaria no registro escrito desse tipo de enunciado. Ele escreve: “Este ‘livrinho’, que contém provérbios yorubás e brasileiros, é a forma que Mãe Stella encontrou para dar uma luz nos momentos de conflito e indecisão a todos que não podem, por motivo de tempo e espaço, contar com sua presença física. Ele deve ser usado como uma forma de oráculo, sendo aberto de maneira aleatória nos momentos em que isso se fizer necessário” (Oxóssi, 2007).¹⁴

Aprendemos aqui uma concepção de escrita e um circuito possível de recepção dos textos notadamente em diferença com os aspectos hegemônicos da tradição literária ocidental. Seria, assim, possível registrar em diferença os modos como as noções de autoria e de autonomia do texto literário, de escrita e de experiência são mobilizadas nos e pelos provérbios. A forma poética provérbio, na obra de Mãe Stella de Oxóssi, como dissemos, engendra índices epistemológicos que remontam à presença dos povos oriundos na África Ocidental, em especial, os iorubás, na Bahia.¹⁵ Mãe Stella atua como paremiografista (quem compila os provérbios), mas vai além, pois, em sua performance de escrita insufla na palavra o poder vital da tradição, traduz os provérbios e ainda oferece possíveis interpretações/decodificações deles. É nessa esteira que lemos: “Graveto é que derruba panela”, interpretado como “O ‘fraco’ forte derruba o ‘forte’ fraco” (Oxóssi, 2007); “Oculta o seu segredo ao seu amigo e o seu nome ao seu inimigo”, interpretado “No seu (ou nos seus nomes) encontra-se uma das chaves do mistério da sua existência”; “Se a sua língua transformar-se em uma faca, cortará a sua boa” em interpretação “Cuidado com o que fala, para que a vítima não seja você”; “Ibêré ki ikei eni ko sina: enitti ko lé bêre, ni npón ara rè loju”, traduzido como “As perguntas livram os homens dos erros; aquele que não pergunta entrega-se aos problemas” e interpretado “Questionar é uma arte. Questionar-se é a arte das artes”; “O ore nigung se t’ó fi pa l’orí”, traduzido como “Por

¹⁴ Não há indicação de número de páginas no livro.

¹⁵ O provérbio também comparece como gênero significativo para os povos oriundos da África Central, sobretudo os povos compreendidos a partir do tronco linguístico bantu, de forte presença na região sudeste do Brasil desde os primeiros eventos da empresa escravista no século XVI. O historiador Luiz Felipe de Alencastro afirma “Sem angola não há Brasil”. Na próxima seção do texto, nos acercaremos dessa compreensão a partir do trabalho com provérbios realizado por Carolina Maria de Jesus. Para mais informações ler: ALENCASTRO, Luiz Felipe de. O trato dos viventes: formação do Brasil no Atlântico Sul. São Paulo: Companhia das Letras, 2000.

causa da bondade é que o abutre ficou com a cabeça pelada” e interpretado como “Como tudo na vida, a bondade deve ter limites”, dentre outros.

Em outros trabalhos, o exercício de análise detida de cada um desses enunciados será realizado.¹⁶ Para fins deste artigo, de modo mais amplo, aponto no conjunto de provérbios citados a tendência à obliquidade, a falta de regularidade de tom, ritmo e rima, e a circunlocução como recursos linguísticos de composição dos provérbios, também presentes, conforme demonstra Martins (2021) em outras textualidades da tradição africana. No plano de seus conteúdos, os provérbios de *Òwe/Provérbios* ao atualizarem na diáspora, índices das cosmo-percepções iorubanas, dão notícias das estratégias de manutenção da vida, fortalecimento do axé e de construção de experiências de liberdades que os povos negros empreenderam nesse território, ainda que enredados pela violência da migração forçada e pela subalternização imposta, inicialmente, pelo sistema escravista e, depois, pela colonialidade. A escrita de Mãe Stella de Oxóssi evidencia, assim, o reconhecimento da potência dessa forma poética enquanto enunciado também de ordem ética e política. Como dito, para além do engenhoso trabalho de compilação dos provérbios, há que se sublinhar a dimensão criativa das traduções e o caráter inventivo das interpretações, que, não raro, como é possível ver nos exemplos supracitados resguardam formalmente algo do caráter cifrado do gênero, desafiando uma vez mais os leitores extrínsecos à comunidade e, por outro lado, fiando-se na capacidade de decodificação dos membros de sua comunidade.

Faz-se audível, portanto, a dicção da autora que pela performance de enunciação grava uma assinatura nos textos cuja autoria remonta a experiências coletivas transatlânticas e milenares.¹⁷ Essa dicção não pode ser apreendida a despeito de sua posição como yalorixá. No já comentado discurso de posse na Academia de Letras da Bahia, Mãe Stella faz questão de frisar: “Não sou uma escritora! Sou uma iyáloríya que escreve!” (2013). Aprofundamos o sentido dessa afirmação quando nos acercamos da compreensão iorubá da categoria sócio-espírita de òyá. Segundo Oyèrónké Oyèwùmí, essa categoria em seus usos anteriores à dominação colonial em África, não deriva de uma noção de gênero, mas sim aponta para a anterioridade de quem ocupa tal posição:

Òyá está no centro do sistema baseado na senioridade, que simboliza o que descrevo como princípio matripotente. A Matripotência descreve os poderes, espírita e material, derivados do papel procriador de òyá. A eficácia de òyá é mais pronunciada quando são consideradas em relação a sua prole nascida. O ethos matripotente expressa o sistema de senioridade em que òyá é a sênior venerada em relação a suas crias. Como todos os humanos têm uma òyá, todos nascemos de uma òyá, ninguém é maior, mais antigo ou mais velho que òyá. [...] Crescendo em um mundo iorubá, aprende-se a respeitar a potência das palavras da òyá e a eficácia de suas rezas. As crianças são informadas de que a única maldição que não tem antídoto é a maldição dirigida por uma òyá em direção a sua própria prole. [...] É de conhecimento comum que as òyá têm um axé [àṣẹ] especial (poder da palavra) para o qual rotineiramente chamam a atenção quando precisam seguir seu caminho com qualquer parte de sua prole. (Oyewùmí, 2016, p.10)

¹⁶ Refiro-me à mencionada pesquisa pós-doutoral em curso no Instituto de Filosofia e Ciências Humanas da UNICAMP.

¹⁷ Hampâté Bâ diz: “Os provérbios são missivas legadas à posteridade pelos ancestrais” (1980, p.183).

Ao escolher o provérbio como forma de expressão e desdobramento de seu projeto de escrita, Mãe Stella de Oxóssi reafirma a capacidade de essa linguagem recuperar experiências e reminiscências negras, resguardando em si o saber vivido de modo que em sua circulação, em seu encantado proferimento, aciona a possibilidade de reorientação de vidas dispersas. Vidas que foram e são atravessadas pela porta do não retorno. Essa inscrição do provérbio possibilita uma forma coletiva de subjetivação e de sedimentação ou refazimento de comunidades. E aponta, como nos ajuda a compreender as proposições de Muniz Sodré, em *Pensar Nagô*, para o caráter territorializado do texto literário, neste caso, no âmbito do terreiro de candomblé, o qual

inaugura uma experiência inédita no interior de um ordenamento social hegemônico [...] em que ocupam um primeiro plano a experiência simbólica do mundo, o primado rítmico do existir, o poder afetivo das palavras e ações, a potência de realização das coisas, as relações interpessoais concretas, a educação para a boa vida e para a boa morte, o paradigma comunitário, a alegria frente ao real e o reconhecimento do aqui e agora da existência (Sodré, 2019, p.100).

A instigante significação dos provérbios na obra de Mãe Stella de Oxóssi, nem de longe esgotada aqui, nos convoca a olhar criticamente para outras inscrições dessa forma poética nos arquivos literários brasileiros e a refletir sobre os questionamentos que as formas literárias africanas, em vigor entre nós, realizam ao projeto nacional. Eis que num rápido recuo dessa mirada já nos deparamos com uma outra mãe que em itinerância também fez do provérbio performance de fala e escrita, o nome dela é Carolina Maria de Jesus.

3 Carolina, por princípio, a mãe do verbo

De forma alguma se configura como coincidência que décadas antes da publicação dos provérbios por Mãe Stella de Oxóssi, a escritora mineira Carolina Maria de Jesus, radicada em São Paulo, tenha se detido também na escrita de provérbios de maneira que a produção dessas suas autoras resguardam ressonâncias significativas e ainda insuficientemente investigadas. Carolina Maria de Jesus nasceu em 1914, na cidade de Sacramento em Minas Gerais. Segundo o historiador Robert Slenes (2011, p.251) “A maioria avassaladora dos escravos trazidos para o Sudeste do Brasil, entre o final do século XVIII e 1850, provinha da África bantu. Entre estes, predominavam largamente pessoas da região Congo/Angola” e, ao que sabemos sobre a linhagem da autora, a importante presença do avô materno Benedito José da Silva, responsável pela compra do terreno cultivado pela numerosa família de Jesus, perfaz a vinculação dela com essa origem africana, marcada pela experiência da escravização testemunhada e narrada pelo avô.¹⁸ Foi este avô, sábio a quem Carolina descrevia como “Sócrates africano”, um dos responsáveis por despertar em Bitita (apelido que os familiares deram a Carolina de Jesus) o desejo de ler e escrever – e mais especificamente, conforme afirma Tiganá Santana, a predisposição a produzir provérbios, conforme ele afirma: “No caso específico de Jesus (1963),

¹⁸ De acordo com Mário Augusto Medeiros da Silva, o avô de Carolina Maria de Jesus foi descendente direto de negros escravizados e contemplado pela Lei do Ventre Livre. (Silva, 2023, p.261).

pode-se identificar a sua ligação basilar, por meio do seu avô, ex-escravizado, com a cultura bantu de Cabinda, província de Angola. A necessidade da autora de expressar-se literariamente pelos ‘provérbios’, certamente, não é fortuita ou desconstruída das suas referências originárias” (Santana, 2020, p.44).

Carolina de Jesus frequentou a escola por apenas dois anos e por uma série de restrições sócio-econômicas migrou diversas vezes, primeiro internamente em Minas Gerais e, depois, com a morte da mãe, para várias localidades do estado de São Paulo (Jesus, 2023, p.203). A descrição que a autora faz de seu momento de chegada na capital São Paulo explicita um flash do processo vertiginoso, perverso e desigual de constituição da metrópole no período mais imediato ao pós-abolição. No excerto, se destaca ainda, o modo como Carolina de Jesus vincula o exercício de escrita a essa experiência de desterritorialização:

E este dia chegou: dia 31 de janeiro de 1937, eu deixava Franca com destino a São Paulo. Estava preocupada pensando: “como será que vai ser a minha vida aqui?” Será que São Paulo é apropriada para os pobres, ou é um recanto destinado somente para os ricos? [...] Quando chegamos o dia estava despontando e estava chovendo. Fiquei atônita com a afluência das pessoas na estação da Luz. Nunca havia visto tantas pessoas reunidas. Pensei: “será que hoje é dia de festa?” Fiquei preocupada com o corre-corre dos paulistanos. Olhares ansiosos inquietos a espera das conduções. Uns empurrando os outros e ninguém reclamava aquilo seria normal? Um espetáculo fabuloso, é o amanhecer em São Paulo. Nos dá a impressão, que o povo não tem educação. Quando um empurra, o outro não pede desculpas. É semelhante a uma colmeia humana. Uns correm para cima outras correm para baixo. (...) Contemplava tudo com indiferença, sentia profundo pavor da cidade industrial. Porque? Não sei. Olhava aquele povo bem vestido: “será que todos eles são ricos?” Olhava os brancos: estavam bem vestidos; olhava os pretos: estavam bem vestidos. Os que falavam, tinham dentes na boca e sorriam. E se o povo está sorrindo então a cidade é boa. Aquela tristeza que senti foi desaparecendo aos poucos. Só no interior eu era tranquila; mas percebi que meu pensamento ia modificando-se. Era uma transição que não me era possível domina-la. Que desordem mental tremenda. Sentia ideias que eu desconhecia como se fosse alguém ditando algo na minha mente. Um dia apoderou-se de mim um desejo de escrever: escrevi. [...] Desde esse dia eu comecei a fazer versos. É que as pessoas que residem em São Paulo, pensam com mais intensidade. Por isso é que meu cérebro, desenvolveu-se (Jesus, 2015, p. 213).

Paralelamente aos diversos trabalhos que exerceu, tais como o de faxineira, auxiliar de enfermagem, empregada doméstica e catadora de materiais recicláveis, esteve, no caminho de Carolina de Jesus, a leitura e a escrita. Por volta de 1963, num momento de arrefecimento da visibilidade pública que adquiriu e dos rendimentos provocados pelo fenômeno editorial¹⁹ que

¹⁹ “A obra foi editada por Audálio Dantas e teve uma tiragem inicial de 10 mil exemplares, atingindo a marca de mais de 100 mil livros vendidos ainda no primeiro ano” (Jesus, 2023, p.205).

foi a publicação de *Quarto de despejo: Diário de uma favelada* – obra que reelabora aspectos da vida da autora na favela do Canindé –, Carolina financia a publicação de seu livro *Provérbios*.²¹

No prólogo do livro, estatuto análogo ao que viria caracterizar, como vimos, três décadas depois, os provérbios de Mãe Stella de Oxóssi, é conferido ao livro pela autora. Ela escreve: “Espero que alguns de meus provérbios possa auxiliar alguns dos leitores a reflexão” e, depois, define “porque o provérbio é antes de tudo uma advertência em forma de conta-gôtas [...] para ver se conseguimos chegar ao fim da jornada com elegância e decência” (Jesus, 1963, p. 7). Com a audácia e inventividade que caracterizam o seu projeto literário, Carolina não apenas rememora e registra provérbios, mas também os inventa. No livro, encontramos assim, dezenas de provérbios os quais emaranham elementos da experiência da trajetória da autora, marcadamente caracterizada pela vivência da maternidade, ao código moral e ético apreendido a partir das experiências de um corpo de mulher negra e pobre num contexto racista, desigual e segregador como o do Brasil.

Os conteúdos dos provérbios (re)elaborados por ela, sinalizam, assim, rotas de seus itinerários formativos e de seus múltiplos letramentos. Sentimos a dicção da neta do Sócrates africano, intelectual que, desde a margem, investiga a realidade sistêmica da sociedade e desenvolve uma consciência crítica acerca das (im)possibilidades de integração da pessoa negra na ordem estabelecida,²² como é possível ler em: “O homem que pensa muito mais no dinheiro, do que na honra, é um candidato ao fracasso”; “A fome é a dinamite do corpo humano” (p.14); “Há os que dizem: ‘Vá plantar batatas’. Mas nem todos sabem plantar” (p.14); “Como sofre o negro que tem vizinho branco” (p.49); “O Deus que é destinada a velar a raça negra, deve ser um Deus analfabeto que não toma conhecimento da vida infausta do negro aqui na terra” (p.55).

Ouvimos a dicção da mãe de três filhos que ao publicar *Provérbios*, com 49 anos, Carolina era. A luta pelo direito de maternar dignamente João José, José Carlos e Vera Eunice²³ é uma

20 Mário Augusto Medeiros da Silva se refere aos diários produzidos por Carolina de Jesus como “recriações memorialísticas” (2023, p.258). Ao analisar o empreendimento da publicação de *Quarto de Despejo*, Silva escreve: “A potência de Jesus está, por um lado, na força de seu discurso, do seu local de origem (a favela), na sua trajetória pessoal e na sua *recriação memorialística* (conhecida como seus diários); por outro lado, no seu *exotismo* social e nas condições específicas de seu lançamento (uma grande e tradicional editora, capaz de promover uma ação publicitária sem precedentes), que a distanciam da experiência conhecida até então por outros escritores negros, colocando-a como fato inédito na história literária negra e digno de destaque na história literária brasileira em geral” (Silva, 2023, p.258). Significativa discussão sobre o gênero diário no âmbito do projeto estético dessa autora também é desenvolvida pela pesquisadora e crítica literária Fernanda Silva e Sousa (2023). O excerto em que Carolina de Jesus narra o momento de sua chegada em São Paulo é analisado de forma detida e singular por ambos os estudiosos, Mário da Silva e Fernanda Sousa.

²¹ No mesmo ano, a autora também autopublica *Pedaços da fome*. No desenvolvimento da pesquisa de pós-doutorado em curso, fazemos aproximações analíticas entre essas obras, considerando que elas estão sendo produzidas numa mesma conjuntura pessoal da autora e sócio-histórica do país.

²² Em diálogo com *Quarto de Despejo*, Mário Augusto de Medeiros da Silva (2023) propõe e desenvolve o cotejamento da perspectiva crítica entrevista no diário de Carolina de Jesus e os estamentos formulados pelo sociólogo Florestan Fernandes na obra *A integração do Negro na Sociedade de Classes*. O estudo primoroso de Mário da Silva evidencia como o trabalho de Carolina de Jesus estabelece “diálogo truncado” com “as estruturas sociais de seu tempo” (2023, p.282).

²³ Nascidos respectivamente nos anos: 1949, 1950 e 1953. Na biografia disponível no site Carolina Maria de Jesus, do Instituto Moreira Sales, sobre a maternidade de Carolina de Jesus se afirma: “Para Carolina, a maternidade foi uma estrada solitária. Não havia vínculo familiar em São Paulo, não contava com rede de apoio afetiva ou com o suporte do Estado e tampouco com a presença dos progenitores. Transversal em sua experiência social e

tópica presente em muitos textos da autora e em *Provérbios* ganha singularidade na medida em que uma “jornada de elegância e decência”, com as necessidades básicas atendidas, é o que a solitária mãe Carolina deseja para seus filhos de modo que também podemos entrevistá-los como interlocutores da cena de escrita dos provérbios.²⁴ Nesse sentido, apreciamos provérbios como: “A dignidade é igual um tecido branco. Quando mancha perde o valôr” (p.53); “Um lar com crianças é lar que não desmorona-se” (p.19); ‘Como é horrível para uma mãe ouvir esta canção. mamãe estou com fome, quero um pedaço de pão” (p.51); “Os filhos são hóspedes do pensamento materno” (p.35).

Assim como nos provérbios compilados por Mãe Stella de Oxóssi, notamos aqui a concisão dos textos articulada à precisão da escolha vocabular – que produz imagens desestabilizadoras do uso ordinal da linguagem –, a linguagem muitas vezes figurada e a mobilização irregular de elementos sonoros que facilitam a memorização. São muitos os provérbios integrantes do livro e mais diversas ainda as possíveis formas de agrupamento temáticos deles. O pesquisador Leonardo Lucio Vieira Machado defendeu a tese intitulada “Os negros cabindas, os mais inteligentes e os mais bonitos: uma análise comparativo-tematológica entre Provérbios de Carolina Maria de Jesus e provérbios da filosofia tradicional de Cabinda” (UFES, 2023), na qual ele contabiliza 639 provérbios no livro de Carolina. Em diálogo com os estudos da paremiologia, ele categoriza esses provérbios no Sistema Internacional de Tipos de Provérbios, elaborado por Matti Kuusi. O exercício de classificação de Machado tem como pressuposto a interpretação dos provérbios em perspectiva comparada com os provérbios que constituem os dois volumes da obra *Filosofia tradicional dos cabindas: através dos seus textos de panela, provérbios, adivinhas, fábulas*, de autoria do padre José Martins Vaz (1969 e 1970). De acordo com a classificação de Machado, no que toca ao livro de Carolina, 490 (ou 76,7% da sua obra) dos provérbios são distribuídos nas seguintes temáticas: “O mundo e a vida humana” (97), “Conceitos de moralidade” (97), “Interação social” (87), “Posição social” (87), “Enfrentando e aprendendo” (68), “Observações básicas e sociológicas” (54) e, segundo ele o subtema favorito da autora, “Critérios éticos do bem e do mal”, com 29 provérbios.

O gesto inventivo da formulação dos provérbios por Carolina Maria de Jesus não é debatido pelo autor, Carolina é assim compreendida como uma paremiografista, a pessoa/pesquisadora que compila os provérbios. Esse é um ponto que, ao meu ver, inibe desdobramentos importantes da análise dos provérbios no estudo em questão. Por outro lado, o trabalho de Machado indica algo significativo: a presença da forma provérbio em outras obras de Carolina. Desse modo, apontando para um trabalho de inventariação a ser realizado, podemos ler as seguintes passagens de *Quarto de despejo*:

O José Carlos chegou com uma sacola de biscoitos que catou no lixo. Quando eu vejo eles comendo as coisas do lixo penso: E se tiver veneno? É que as crianças não suporta a fome. Os biscoitos estavam gostosos. Eu comi pensando naquele provérbio: quem entra na dança deve dançar. E como eu também tenho fome, devo comer. (Jesus, 2014, p.46-47)

em sua produção literária, a maternidade gera sentidos, adjetiva o tempo, causa frustração e tristeza, produz a vontade de lutar.” (site do Instituto Moreiras Sales, acesso em 2025)

²⁴ A investigação dos manuscritos da autora, também em curso, é de relevância para a corroboração dessa hipótese de leitura.

7 de maio... Lavei todas as roupas. Jurei nunca mais matar porco na favela. Eu estou tão nervosa que recordei o meu provérbio: não há coisa pior na vida do que a própria vida. / Favela, sucursal do Inferno, ou o próprio Inferno (Jesus, 2014, p.165). “

E também constatar a dimensão proverbial da escrita de Carolina em seu romance *O escravo*, conforme destaca no prefácio da obra a crítica Denise Carrascosa,²⁵ ou em seu livro de memórias, *Diário de Bitita*, como é possível apreender na seguinte passagem:

Eu não tive ninguém para guiar-me nesta vida. O que impediu-me de cair no abismo foram as palavras do vovô: Vocês não devem roubar! O homem que rouba não mais tem possibilidade de reabilitar-se. Não devemos enganar os que nos depositam confiança. Quando você entrar numa casa, deixe boas impressões, para você poder voltar novamente e ser recebida com sorrisos. Os que apoderam-se dos bens alheios estão comprando suas passagens para visitar o inferno. (Jesus, 1956).

Faz-se visível um território fértil para o nosso trabalho crítico. Do excerto, em diálogo com o já discorrido até aqui, recupero enunciado importante que faz reverberar umas das proposições deste artigo. À palavra, à palavra falada/proferida, à palavra falada/proferida por seu avô, sujeito negro em diáspora, confere-se o poder: “o que me impediu de cair no abismo, foram as palavras do vovô”. Reluzem aqui os sentidos africanos que a palavra têm e que Carolina convoca em sua práxis literária. Se em *Mãe Stella* de Oxóssi vislumbramos os provérbios como signos de coesão de uma comunidade, que ritualisticamente, na performance da iyá, os atualiza a partir dos fundamentos bioéticos do candomblé, nos acercamos aqui de uma experiência diferente. Carolina Maria de Jesus dá notícias de um percurso solitário de desterritorialização e de reterritorialização ao qual muitos sujeitos negros foram submetidos no período da pós-abolição no Brasil. Sob o lastro da diáspora negra africana forçada, Carolina, mulher transatlântica, atrela a experiência da maternidade ao exercício de escrita, ambos como gestos que, dentre outros sentidos, remetem ao desejo de pertencimento e individualização, num contexto de fraturas e interdições tantas aos processos de subjetivação e de bem-viver de pessoas negras. Os provérbios, herdados como legados do avô, e criados como legado aos seus leitores e leituras (incluindo aqui os seus filhos), remetem a um código de ordem ética, estética e moral que, não isento de contradições, esboça o sonho de constituição de uma comunidade, comunidade livre e portadora de digna condição de existência. Num outro ponto dessa espiral em movimento, convém dizer, Carolina e Mãe Stella voltam a se aproximar: ambas, uma desde a favela/periferia da cidade de São Paulo, no caso de Carolina de Jesus, e outra desde um tradicional terreiro na Bahia, em Salvador, com a inscrição da forma provérbio em seus percursos literários parecem estar revelando a agência negra como revide aos limitantes e limitados fundamentos do projeto de constituição nacional brasileira.

²⁵ O prefácio da obra *O escravo*, escrito por Denise Carrascosa, tem como título: “Carolina Maria de Jesus, nossa preta mãe, inventa o romance proverbial” (2023).

4 Por uma comunidade para além da pátria

A até então diminuta recepção crítica da obra *Provérbios* (1964) na profícua fortuna crítica de Carolina de Jesus faz cintilar a demanda por uma leitura comparada entre os provérbios registrados e inventados por Carolina Maria de Jesus e aqueles compilados, traduzidos e, em grande medida, interpretados por Mãe Stella de Oxóssi. No âmbito do presente artigo, que em grande medida apresenta e desdobra movimentos iniciais de uma pesquisa mais abrangente, cabe, então, fazermos visível uma de nossas indagações basilares: de que forma os provérbios negro-diaspóricos redimensionam o que entendemos por Brasil e, por contiguidade, por literatura brasileira?

Imaginar de mãos dadas com as oralituras e contra a dimensão racista e excludente da pátria, talvez seja a força motriz desse estudo. Estimula-me o caráter vivo, cifrado e africanamente enraizado da forma poética provérbio, a qual, tensiona os axiomas euro-ocidentais hegemonicamente estruturantes de nossas instituições, tais como a literária. Ademais, também é estrondoso o ruído produzido pelos impedimentos que sujeitos negros enfrentam no Brasil para não apenas produzirem literatura, mas também para se autoafirmarem negros em seus textos. Enredados numa estrutura violentamente racista, esses autores e autoras, bem como suas obras, permanecem marginalizados ou excluídos dos sistemas hegemônicos de produção e circulação simbólica do país. No caso de Carolina de Jesus, ainda é frequente, segundo afirma Mário Medeiros da Silva a acusação de que seu trabalho seja “um *documento social*, um *dado sociológico* e, quando há alguma simpatia crítica, um *testemunho humano*”. (2023, p.284). Mãe Stella de Oxóssi, assim como outras yalorixás que se dedicaram à escrita literária,²⁶ também têm o estatuto literário de suas obras questionado. Sobre isso, em resposta à entrevista da pesquisadora Isabelle Sanches Pereira, ela enunciou: “Todo mundo se preocupa por que uma mãe de santo está escrevendo livros. Isso surgiu da necessidade que eu sentia desde yaô que as pessoas vissem a nossa situação como pessoas [...]” (Sanches Pereira, 2018, p.199).

Investigar as produções dessas autoras desde a encruzilhada que se constitui a partir dos distintos referenciais epistemológicos que as engendram é, portanto, um significativo desafio crítico que, acompanhada, empreendo. Tal gesto implica em afirmar a feição estética da linguagem dos provérbios de Mãe Stella de Oxóssi e Carolina de Jesus, sem contudo, subsumi-los ao caráter hegemônico premente no modo como a teoria literária brasileira apreende a literatura. Afirmar a opacidade desses textos, sua irredutibilidade à lógica de transparência ocidental (Glissant, 2008), preconiza um singular exercício crítico, o qual, ao se dedicar à formulação de novos critérios de compreensão e valoração do literário, resguarda um segredo. As oralituras de Oxóssi e De Jesus redesenham o Brasil, traçam caminhos de encontro com

²⁶ Sanches Pereira problematiza a ausência das obras de Mães de Santo nos currículos da educação básica no Brasil. Ela escreve: “Embora a participação feminina tenha crescido com a expansão do grupo Quilombhoje, observa-se uma menor presença de textos escritos por mulheres e ainda menor de autoras lideranças religiosas, mesmo com a referência constante a religiosidade de matriz africana. As obras de lideranças do candomblé como Mãe Stella, Mãe Valnícia e Makota Valdina, assim como de outras lideranças do candomblé, como Mãe Beata de Yemanjá escritora, autora das obras “Caroço de Dendê, Sabedoria dos Terreiros” (1997), “Tradição e Religiosidade” (2000) no livro da Saúde das Mulheres Negras, organizado por Jurema Weneck e “As Histórias que Minha Avó Contava” (2005), entre outros textos publicados em jornais, revistas são expressões atuais de textualidades femininas, que contam a história da cultura dos Terreiros de Candomblé, pautando a religiosidade de matriz africana como tema no contexto da Literatura Negra” (Sanches Pereira, 201, p.232).

a feição pluriépistêmica desse lugar. Elas não deixam dúvidas de que, a despeito de todas as violências, desde as brechas, falamos ao mundo, falamos o mundo. Gestamos vocábulos, concebemos categorias, linguagens. Afirmamos a importância de nossas experiências para a formulação de uma teoria que faça da escuta sensível das oralituras um desafio aos constrangimentos epistemológicos metaforizados pela porta do não retorno. De posse de nossos corpos-raízes, sem mapas ou bússolas, trafegamos tempos, rasgamos ruas, rios e mares, movimentamos encruzilhadas. Nos movimentamos percorrendo rastros, reaprendendo a ler e, sobretudo, a ouvir sinais que se fazem sensíveis quanto mais avançamos na aprendizagem de uma *gramática ancestral*.²⁷ Nos guia um logos circular segundo o qual, conforme explica Muniz Sodré, a origem é destino, arkhé é a própria continuidade do grupo de modo que “o fim é a origem, a origem é o fim” (Sodré, 2025). A jornada é longa, há muito passado pela frente e, o futuro, na voz de nossas filhas, grita urgências. Em compasso com os mais velhos exercitamos a resiliência, afinal, eles nos advertem: “Quem troca caminho por atalho, tem mais trabalho”.

Referências

ALENCASTRO, Luiz Felipe de. *O trato dos viventes: formação do Brasil no Atlântico Sul*. São Paulo: Companhia das Letras, 2000.

BÂ, A. Hampaté. “A tradição viva”. In: KI-ZERBO, Joseph (ed.). *História Geral da África I: Metodologia e pré-história da África*. Brasília: UNESCO, 2010, p.167-212.

BRAND, Dionne. *Um mapa para a porta no não retorno: notas sobre pertencimento*. Rio de Janeiro: A Bolha Editora, 2022.

CARRASCOSA, Denise. “Carolina Maria de Jesus, nossa Preta Mãe, inventa o romance proverbial” In: JESUS, Carolina Maria de. *O escravo*. São Paulo: Companhia das Letras, 2023, p. 9-24.

CUTI, Luis Silva. *Literatura negro-brasileira*. São Paulo: Selo Negro, 2010.

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

FU-KIAU, Busenki. *O livro africano sem título: cosmologia dos Bantu-Congo*. Rio de Janeiro: Cobogó, 2024.

GLISSANT, Édouard. *Poética da Relação*. Tradução: Marcela Vieira, Eduardo Jorge de Oliveira. Rio de Janeiro: Bazar do Tempo, 2021.

GLISSANT, Édouard, Costa, K. P., & Groke, H. de T. “Pela opacidade”. *Revista Criação & Crítica*, 1, 53-55, 2008. DOI: <https://doi.org/10.11606/issn.1984-1124.voi1p53-55>.

JESUS, Carolina Maria de. *Diário de Bitita*. São Paulo: SESI-SP Editora, 2014.

JESUS, Carolina Maria de. *Provérbios*. São Paulo: Publicação independente, 1963.

²⁷ Menciono o conceito de a “gramática ancestral” que tenho tecido como suplemento à noção de “gramática da violência”, tal como a define a pensadora afro-estadunidense Saidiya Hartman no ensaio “Vênus em dois atos” (2020).

VIEIRA-MACHADO, Leonardo Lúcio. *Os negros cabindas, os mais inteligentes e os mais bonitos: uma análise comparativo-tematológica entre Provérbios de Carolina Maria de Jesus e provérbios da filosofia tradicional de Cabinda*. 2023. Tese (Doutorado em Letras) – Universidade Federal do Espírito Santo, 2023.

MARTINS, Leda Maria. *Afrografias da memória: o Reinado do Rosário no Jatobá*. São Paulo: Perspectiva; Belo Horizonte: Mazza Edições, 2021.

OYĚWÙMÍ, Oyèrónké. *Matrpotency: ìyá in philosophical concepts and sociopolitical institutions. What Gender is Motherhood?* Tradução wanderson flor do nascimento. Nova Iorque: Palgrave Macmillan, 2016.

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

OXÓSSI, Mãe Stella de. *Abrindo a Arca*. Salvador, África, 2014.

OXÓSSI, Mãe Stella de. *Òwe / Provérbios*. Salvador: África, 2007.

PAXE, Abreu Castelo Vieira dos. *A migração fractal do provérbio: práticas, sujeitos e narrativas entrelaçadas*. Tese de doutorado. São Paulo: Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, 2016.

PEREIRA, Edimilson de Almeida. *Entre Orfe(x)u e Exunouveau: análise de uma estética de base afrodiásporica na literatura brasileira*. São Paulo: Fósforo, 2022.

PEREIRA, Edimilson de Almeida. *A saliva da fala: notas sobre uma poética banto-católica no Brasil*. São Paulo: Fósforo, 2023.

RISÉRIO, Antônio. *Oriki Orixá*. São Paulo: Editora Perspectiva, 1996.

SANCHES PEREIRA, Isabelle. *“Onde eu me acho no direito de escrever”*: Reflexões sobre obras literárias de autoria de mulheres lideranças religiosas do candomblé e sua inserção na escola. 2018. Tese (Doutorado em Linguística Aplicada) – Salvador: Universidade Federal da Bahia, 2018.

SANTANA, Tiganá. *Sentenças proverbiais africanas: a um só tempo, literatura, filosofia e acontecimento*. *A Palo Seco – Escritos de Filosofia e Literatura / São Cristóvão (SE)*, n. 13, p. 38-50, Jan-Dez/2020.

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

SILVA, Fabiana Carneiro da Silva. *Ominíbú: maternidade negra em Um defeito de cor*. Salvador: EDUFBA, 2019.

SILVA, Mário Augusto Medeiros da. *A descoberta do insólito: literatura negra e literatura periférica no Brasil (1960–2020)*. São Paulo: Edições Sesc São Paulo, 2023.

SODRÊ, Muniz. *Pensar nagô*. Petrópolis: Editora Vozes, 2017.

SOUSA, Fernanda Silva e. *A terrível beleza cotidiana do negro drama: Uma leitura com e contra o arquivo da escravidão dos diários de Lima Barreto e Carolina Maria de Jesus*. 2023. Tese (Doutorado em Teoria Literária e Literatura Comparada) – São Paulo: Universidade de São Paulo, 2023.