POÉTICAS DE CRISTIANE SOBRAL E MÁRCIA KAMBEBA: VIVÊNCIAS DO SAGRADO COMO RESISTÊNCIA

Heliene Rosa da Costa
Universidade Federal de Uberlândia (UFU)
E-mail: hrosacosta@yahoo.com.br

RESUMO

O tema deste trabalho é a leitura dialógica dos poemas "Força Ancestral", da poeta Cristiane Sobral em *Terra Negra* (2017) e "Mergulho Fundo" da escritora indígena Márcia Kambeba, na obra *Saberes da Floresta* (2020). Verificamos que a aproximação desses textos revela a existência de pontos de contato adequados que implicam no reconhecimento de semelhanças entre as epistemologias dos afrodescendentes e dos índios brasileiros, conforme salienta Boaventura de Sousa Santos em *Epistemologias do Sul* (2010). Pelas observações que ele fez em tal estudo, percebemos que o postulado sobre essas epistemologias se baseia em experiências com o sagrado, verificadas em ambos os poemas. Assim, estabelecemos a relação básica entre espiritualidade e resistência, delineada no universo das culturas afro-brasileiras e indígenas, por Muniz Sodré (2017) e Ailton Krenak (2015), respectivamente. A análise mostra que existe uma forma comum de vivenciar uma relação com o exterior. Assim, o estudo estruturou-se como uma bibliografia qualitativa e interpretativa e buscou lançar luz sobre esses aspectos comuns à obra de ambas as autoras. Como base teórica, utilizamos, entre outros: Simas e Rufino (2018), Ricardo Aleixo (2017), Ailton Krenak (2015), Muniz Sodré (2017), Viveiros de Castro (2018).

Palavras-Chave: Literatura afro-brasileira; Literatura de autoria indígena; Epistemologias; Espiritualidade.

CRISTIANE SOBRAL AND MÁRCIA KAMBEBA POETICS: THE SACRED AS RESISTANCE EXPERIENCES

ABSTRACT

This work theme is the dialogical reading of both poems "Força Ancestral" by the poet Cristiane Sobral in Terra Negra (2017) and "Mergulho Fundo" by the indigenous writer Márcia Kambeba in the book Saberes da Floresta (2020). We checked that these texts' link reveals the existence of adequate contact points that imply the resemblances' recognition

between both Afro-descendants and Brazilian Indians epistemologies, as confirmed by Boaventura de Sousa Santos in Epistemologies of the South (2010). As for the observations made by Santos (2010) in such study, we noticed that the postulate regarding on these epistemologies is based on sacred-bound-experiences, verified in both poems. Thus, we established the basic relation between spirituality and resistance, outlined in the universe of Afro-Brazilian and indigenous cultures, by Muniz Sodré (2017) and Ailton Krenak (2015), respectively. The analysis shows that there is a common way of experiencing a relationship with the outside. Thus, the study was structured as a qualitative and interpretative bibliography and sought to shed light on these aspects common to the work of both authors. As a theoretical basis, we used, among others: Simas and Rufino (2018), Ricardo Aleixo (2017), Ailton Krenak (2015), Muniz Sodré (2017), Viveiros de Castro (2018).

Keywords: Afro-Brazilian literature; Indigenous authorship literature; Epistemologies; Spirituality

INTRODUÇÃO

A produção poética das mulheres negras e indígenas, normalmente dá relevo aos temas referentes aos seus universos, esses que são silenciados por um discurso oficial. Nela afloram questões atravessadas pelo racismo e pelo machismo, sempre abordadas do ponto de vista das subjetividades femininas, no âmbito das vivências, das concepções e das crenças das mulheres. Assim, no escopo da representação, a interface histórica com as respectivas diásporas – a negra e a interna dos povos indígenas brasileiros - são percebidas como aspectos comuns a essas expressões literárias. É nessa perspectiva que a relação com o sagrado surge articulada com a reafirmação étnica e identitária para fortalecer as subjetividades negras e indígenas.

Nesse sentido, o *corpus* eleito para a presente análise, os poemas: "Força Ancestral", de Cristiane Sobral, publicado no livro **Terra Negra** (2017), e "Mergulho Fundo", texto da obra **Saberes da Floresta** (2020), de Márcia Kambeba, de algum modo, materializa denúncias e combatem opressões, por serem poemas construídos em relação dinâmica com a oralidade e com a elaboração do contradiscurso. Nesses poemas, articulam-se aspectos étnicos e de gênero, balizados por cosmovisões pautadas na espiritualidade e na ancestralidade,

capazes de promover questionamentos a respeito do pensamento contemporâneo de bases ocidentais.

Assim, após leitura e análise desses dois textos, conclui-se que essas escritas de autoria feminina se configuram como resistência contra a negação das existências e dos direitos desses povos, como observado nos apontamentos ao longo dessa investigação. Tais escritas poéticas se constituem resistências também contra o racismo, esse que vem se prolongando no tempo e no espaço, desde o período colonial, por meio das práticas excludentes e discriminatórias, fato que pode ser observado também em discursos de despersonalização das subjetividades de indígenas e negros.

Logo, são essas as autoras que se insurgem contra esse tipo de opressão ao produzirem textos que se colocam na contramão dessa negação radical, responsável pela criação dessas sub-humanidades modernas, na perspectiva de Boaventura Sousa Santos (2010), ao definir o que ele mesmo chama de cartografia abissal. O autor explicita que:

> Existe, portanto, uma cartografia moderna dual: a cartografia jurídica e a cartografia epistemológica. O outro lado da linha abissal é um universo que se estende para além da legalidade e ilegalidade, para além da verdade e da falsidade. Juntas, essas formas de negação radical produzem uma ausência radical, uma ausência de humanidade, a sub-humanidade moderna. Assim a exclusão torna-se simultaneamente radical e inexistente, uma vez que seres sub-humanos não são considerados sequer candidatos à inclusão social. A humanidade moderna não se concebe sem uma sub-humanidade moderna. A negação de uma parte da humanidade é sacrificial, na medida em que constitui a condição para a outra parte da humanidade se afirmar enquanto universal. O meu argumento é que esta realidade é tão verdadeira hoje como era no período colonial (SANTOS, 2010, pp. 38-39).

Em conformidade com esse autor, interpretamos que negros e indígenas, na condição de grupos estigmatizados histórica e socialmente na sociedade brasileira, compõem o que ele nomeia de sub-humanidades, no sentido em que tais grupos são alvos preferenciais dessa negação radical, não apenas das existências, mas dos direitos constitucionais e humanos. Assim, o racismo, as dominações e perseguições constantes são parte estratégica dessa ausência, abordada pelo autor como forma de imposição e de dominação engendradas pela elite colonial, machista e escravocrata e perpetuadas até a contemporaneidade.

Desse modo, a leitura dos poemas "Força Ancestral" e "Mergulho Fundo" permite-nos identificar a vivência do sagrado como possibilidade de superação de alguns dos mecanismos de opressão, tais como racismo, violências, exclusão, epistemicídio e silenciamentos, pelas conexões ancestrais com a espiritualidade que fortalecem a identidade de negros e indígenas brasileiros. As bases epistemológicas construídas pelo pensador negro Muniz Sodré, em sua obra **Pensar Nagô** (2017) e; pelo filósofo indígena Ailton Krenak, na obra intitulada **Índios do Brasil** (2015) corroboram os construtos teóricos postulados nesse artigo. Entre outros estudiosos, cujos escritos aparecem em citações nas próximas seções desse texto.

Materiais e Métodos:

Lemos os textos "Força Ancestral", da escritora negra Cristiane Sobral e "Mergulho Profundo", da indígena Márcia Wayna Kambeba a fim de realizar uma interpretação da resistência de grupos sociais invisibilizados por um discurso oficial racista, como também para compreender a relação ancestralidade e espiritualidade, como parte de projetos epistemológicos sistematicamente negados pelo saber/poder oficial.

Nessa perspectiva, o estudo se desenvolveu a partir de uma pesquisa bibliográfica e qualitativa a fim de estabelecer uma retomada poética dos saberes ancestrais, considerando que eles fortalecem as subjetividades de negros e indígenas, como também favorecem o enfrentamento contra o sistema de opressões de uma lógica excludente de enunciados racistas.

Assim, apresentamos as duas escritoras e seus respectivos poemas que se configuram como resistência contra a negação de suas existências e de suas epistemologias, normalmente baseadas no valor da natureza, nos cultos à ancestralidade, na força da espiritualidade, na oralidade, no sentimento de cooperação e na valorização da plenitude da vida.

Dessa forma, verifica-se que as epistemologias africanas e indígenas apresentam padrões similares entre si. Como observado nas palavras do pensador Muniz Sodré:

> A arquetipia africana mostra-se capaz de se irradiar para outros territórios, na medida em que a diversidade das realidades socioeconômicas e das tradições culturais converge para pontos paradigmáticos comuns, um dos quais é a atitude mística, chamada de "animismo" pelo racionalismo

> teológico do Ocidente, mas que de fato se trata da experiência do sagrado em sua radicalidade (SODRÉ, 2020, pp.205-206).

Nesse sentido, percebemos que, do ponto de vista epistemológico, há um deslocamento em que a força e o poder criativo da palavra são evidenciados, bem como se demarca a experiência focada na vivência imediata, na perspectiva de uma reorientação das noções de tempo e de lugar. Para Sodré (2017, p.206): "no reconhecimento do aqui e agora da existência". Assim, os sentidos de coletividade e de pertencimento, dispostos na memória coletiva, imprimem a marca nos corpos, de forma que o passado e o futuro se entrelaçam para trazer memórias e histórias ancestrais que emergem e projetam a resistência coletiva.

Partindo de tais observações, os caminhos que conduziram a interpretação desse estudo consideram que o poder das vivências com o sagrado, em perspectiva transformadora, é celebrado nos escritos de Sobral que, além de poeta, é professora e atriz. Nascida no Rio de Janeiro, em 1974, iniciou seu trabalho na dramaturgia com apenas dezesseis anos de idade. Estudou na Universidade de Brasília e tornou-se a primeira atriz negra com formação superior. O envolvimento com os temas sociais em sua atuação profissional se reflete na escrita poética e se manifestou de forma mais perceptível a partir das publicações coletivas *nos* **Cadernos Negros**, iniciadas no volume 23, no ano 2000.

Além disso, atuou como crítica teatral escrevendo para revistas especializadas. Em suma, percebemos na produção dela uma intensa preocupação em articular aspectos étnicos e de gênero, como em **Não vou mais lavar os pratos**, sua primeira publicação individual, lançada no ano de 2010. Ou ainda em **Espelhos, miradouros, dialéticas da percepção** - seu segundo livro, de 2014 - que presenteou seus leitores com textos concisos de temáticas voltadas para as vivências cotidianas da juventude negra, nas periferias das grandes cidades.

Em 2014, publicou sua terceira obra, **Só por hoje vou deixar o meu cabelo em paz**, em que poetizou temas recorrentes do cotidiano das mulheres negras, na perspectiva de problematizar, no campo da produção literária, o protagonismo dessas mulheres, com suas subjetividades que têm sido historicamente oprimidas e silenciadas em muitos contextos, inclusive nas artes.

Em 2017, a autora viria ainda a publicar **Terra negra**, com setenta e quatro poemas, livro que nos apresenta traçados referentes ao universo feminino, com presença de denúncias, de reflexões, de desconstruções dos estereótipos e, sobretudo, de esperança para as mulheres negras oprimidas pelo sistema racista, machista e homofóbico em voga na sociedade contemporânea.

No prefácio de **Terra negra**, convém destacar que a poeta Elisa Lucinda enfatizou a função social e transformadora que pulsa na poética de Sobral:

> Uma certeza de que nossa força não se calará; mas ampliar-se-á seu alcance a cada dia em que o mundo paga altíssimo preço por não ter dado ouvido aos fundamentos e à sabedoria dos povos originais. O preço caro é essa vida não tribal, esse jeito anticoletivo do capitalismo, esse crescer e nos destruir, a competição sem fim, o desprezo pelos mais velhos, pelos pajés, pelas pretas velhas, pelos curumins, pelos erês, pelas crianças. Deu no que está dando, nessa matança. E, se não viajarmos de volta ao começo, o mundo se acabará. O amor pela natureza, a não destruição do planeta, tudo isso aprende-se naturalmente no mundo da pajelança e dos orixás (SOBRAL, 2017, s/p).

Em síntese, a força da ancestralidade, na cosmovisão do povo negro é ressaltada por Elisa Lucinda, no prefácio de **Terra Negra** (2017). Nele, a autora realça o valor da ancestralidade também para os povos originários do Brasil que são, igualmente, oprimidos pelo sistema hegemônico cujas epistemologias se opõem frontalmente à dicotomia exploração x destruição, tão presente nas engrenagens do capital e que põe em risco a sustentabilidade dos biomas com a exploração predatória dos recursos da natureza.

Uma das principais incoerências desse sistema é a exclusão dos povos cujas vivências, tradições e epistemologias destoam dos pressupostos norteadores das relações capitalistas contemporâneas. Esse processo discriminatório e injusto se retroalimenta da miséria e do preconceito, ditados por uma política de perpetuação do poder das elites que se apresentam como as únicas beneficiárias desse sistema de arbitrariedades.

Nessa perspectiva, conduzimos nossa interpretação considerando que a poética de Sobral se caracteriza pela adoção de uma postura combativa em relação ao racismo, ao se

impor como força de resistência, a partir da ótica feminina. Em outras palavras, reafirma-se que é pelo olhar das mulheres negras que as transformações sociais serão postas em curso.

Logo, fazemos uso dos apontamentos de Nilma Lino Gomes em **O Movimento Negro Educador**: Saberes construídos nas lutas por emancipação (2017) para compreender tais argumentações. De acordo com Gomes,

> Quanto mais os setores conservadores, de direita, os ruralistas e os capitalistas se realinham nas relações sociais e de poder, provocando ainda maiores desigualdades, mais compreendo a força dos movimentos sociais nas lutas emancipatórias e pela democracia. Em especial, entendo ainda mais a trajetória de luta do Movimento Negro Brasileiro e a produção engajada da intelectualidade negra como integrantes do pensamento que se coloca contra os processos de colonização incrustados na América Latina e no mundo; movimento e intelectualidade negra que indagam a primazia da interpretação e da produção eurocentrada de mundo e do conhecimento científico (GOMES, 2017, p. 15).

O reconhecimento da autora e a valoração que sua obra confere a essas epistemes, encontra correspondência na pauta poética de Sobral, em que as vozes das mulheres negras oprimidas encontram lugar de legitimação social, política e literária. Em outras palavras, apresentam-se como vozes que visam reafirmar a identidade negra, isto é, possui em seu posicionamento constituir estratégia de poder que: "Aos poucos, o Brasil vai compreendendo que ser negro e negra e afirmar-se enquanto tal é um posicionamento político e identitário que desconforta as elites e os poderes instituídos" (GOMES, 2017, pp.70-71).

Dessa maneira, a nossa linha de interpretação, nesse estudo, compreende que os versos de Sobral revelam a materialidade e a existência de corpos femininos negros enquanto sujeitos de direitos, ou seja, protagonistas nas lutas contra as violências, a marginalização, os silenciamentos e o epistemicídio. Da mesma forma, a poeta denuncia o duplo engodo do racismo, ao reafirmar suas crenças em relação à emancipação do povo negro no Brasil.

A fim de esclarecer tais premissas, fizemos uso nas análises realizadas da entrevista concedida à Vera Lúcia da Silva Salles Ferreira, em maio de 2006, ao Portal Literário, em que a poeta afirmou:

> [...] divulgo a crença de que a questão racial é uma questão nacional e como tal dever ser discutida por todos que pensam e sonham com um Brasil melhor. A questão do negro não é do negro, é do Brasil, pois a inclusão da população negra na vida pública do país vai alavancar, sem sombra de dúvida, o desenvolvimento do país. É uma grande chave para este país com dimensões continentais e a maior população negra fora da África. O passado escravocrata deixou profundas marcas na formação do povo brasileiro e precisamos todos, inserir esse tema na agenda das discussões essenciais do nosso povo, nas escolas, nas empresas, no nosso círculo íntimo, enfim, não há outra saída senão aprender a conviver e respeitar as diferenças. O negro é brasileiro e filho legítimo do nosso país. Como é que temos tratado os nossos filhos? (FERREIRA, 2011, s/p).

Evidentemente, os versos da autora impõem feroz ruptura no sistema discriminatório vigente, por instaurar um contradiscurso em que o corpo negro é, ao mesmo tempo, sujeito e agente de denúncias e de autoafirmação, o que configura um projeto de resistência calcado nas dinâmicas ancestrais e nas epistemologias da diáspora negra. Essa força emerge, de modo performático, em seus textos, conforme atestam os versos do poema "Força Ancestral", ora transcritos:

Cuspiram na minha cara
Rindo alto
Porque uma preta
Nesse país
Não vale nada!

Porque eu não reagi?
Eu não sabia que era gente
Meu senhor
Eu ainda não sabia

Eu era temente à Deus
Mas mesmo na igreja
Sempre fui humilhada
Porque uma preta nessa terra
Onde Jesus foi pintado branco, de olhos azuis
Parecia ter que padecer infinitamente na cruz
Mas debaixo de todos os interditos
Dos santos mais bonitos
Sempre guardei e saudei os meus orixás
Guardei tesouros no meu congá da inteligência
Na minha cabeça feita

Eu, de coroa e rainha, livre e liberta
Na força ancestral de Ilê-Ifé.
(SOBRAL, 2017, p. 64).

Observamos que nos primeiros versos aparece a voz da mulher negra ultrajada que se queixa das ofensas sofridas. Por tal razão realiza a denúncia de um racismo que, historicamente, despersonaliza as mulheres negras na sociedade brasileira. Assim, a forma verbal simples "cuspir" introduz o poema, flexionada em terceira pessoa do plural, de forma a diluir a imagem dos agressores, pois, em nossa sociedade, as práticas discriminatórias são, normalmente, naturalizadas e seus praticantes costumam ser beneficiados com o beneplácito das leis e a tolerância da sociedade. Em outras palavras, muito dificilmente recebem algum tipo de punição.

A poética performática da autora denuncia também as estratégias comuns de reversão da violência contra o oprimido, isto é, ao se atribuir a responsabilidade dos atos agressivos à própria vítima. Nesse sentido, a atuação profissional da autora, nos palcos, traz para a poesia dela essa potência da voz e a presença do corpo na composição dos seus textos. De certo modo, essa corporeidade/plasticidade intensifica a carga semântica dos três últimos versos da primeira estrofe, em que a justificativa das injúrias recai sobre a figura da mulher ofendida: "Porque uma preta/Nesse país/ Não vale nada!"

A afirmação presente nesse trecho surge como fundamento para o conteúdo ofensivo, bem como para a postura agressiva de deboche, denunciada, de forma assertiva, no segundo verso: "Rindo alto". Ali, o sujeito poético afirma ter recebido a cusparada diante do riso alto dos algozes. O conteúdo semântico de toda a estrofe, reiterado ao longo do poema, encampa esse reconhecimento de que, na percepção das mulheres negras, os ataques racistas são comumente tolerados e até respaldados pela sociedade e pelas instituições brasileiras.

O poema segue explicitando seus fundamentos na oralidade e no contradiscurso, em que a tessitura poética acolhe um interlocutor, identificado apenas pela expressão "Meu senhor", que remete, na perspectiva da historicidade brasileira, ao passado colonial, falocêntrico e escravagista, para quem é endereçada toda a argumentação construída pela voz poética. Nela, a voz lírica justifica, por exemplo, na causa da não reação ao abuso: "Eu não

sabia que era gente/ Eu ainda não sabia". Ou seja, há um não saber característico da obliteração da identidade negra primitiva de um povo a quem foram roubadas as referências de humanidade, tais como: pátria, lar, tradição, língua, nome, família, religiosidade, pertencimento, dignidade, enfim, gente a quem tudo fora roubado. Em síntese, pessoas desumanizadas e lançadas às agruras do trabalho escravo forçado por castigos físicos e todos os tipos de violências.

Entretanto, apesar desse pretenso desconhecimento, a voz poética insubmissa resiste e denuncia a falácia da imposição religiosa que diz: "Sempre fui humilhada/ [...] Onde Jesus foi pintado branco, de olhos azuis" (Sobral, p.64, 2017). Com efeito, percebemos nisso que desvela sua desobediência/resistência ao projeto de dominação espiritual: "Sempre guardei e saudei os meus orixás", denunciando o processo violento de ressignificação dos valores civilizatórios africanos no Brasil, a partir da dominação colonial escravocrata, seguido de intensa perseguição aos deuses, bem como às práticas das religiões africanas em terras brasileiras, de um lado.

Por outro, esse é o pano de fundo para denunciar o projeto de "embranquecimento" da figura do deus cristão, judeu da Galileia, pintado de olhos azuis para a concretização dos sonhos eurocêntricos de dominação europeia. Ressalta-se que aqui também é revelada a resistência presente no ato de insubmissão do sujeito lírico feminino em relação às estratégias racistas de aniquilamento das epistemologias milenares, essas presentes nos saberes ancorados na diversidade de elementos das religiões africanas.

Tais espistemes, perseguidas e demonizadas, emergem do texto de Sobral com potência poética, a seguir ilustrada: "Guardei tesouros no meu congá da inteligência". A respeito disso, Sodré (2017, p. 204) corrobora com tal linha de interpretação ao ressaltar o culto milenar aos orixás como estratégia de reafirmação étnica e identitária: "..., mas as elites negras, postas à margem do reconhecimento pelo *demo hegemônico*, ensaiaram formas de afirmação étnica, em que a religiosidade assume o primeiro plano".

Nesse sentido, ao final do poema, a voz lírica se levanta e assume seu protagonismo por força de sua ancestralidade, mantida e revigorada por esse encontro epifânico com o sagrado: "Eu, de coroa e rainha, livre e liberta/ Na força ancestral de Ilê-Ifé". Dessa forma, a

presença das divindades de origem africana evoca o poder da epistemologia das macumbas, na perspectiva em que é abordada por Simas & Rufino (2018). De acordo com esses autores:

> A macumba, em um primeiro momento, seria aquilo que apresentaria as marcas da diversidade de expressões subalternas codificadas no mundo colonial, investidas de tentativas de controle por meio da produção do estereótipo. Encruzada a esta perspectiva, está a macumba como uma potência híbrida que escorre para um não lugar, transita como um "corpo estranho" no processo civilizatório, não se ajustando à política colonial e ao mesmo tempo o reinventando. Como signo ambivalente que é, desliza e encontra frestas nos limites do poder, como potência do corpo que carrega em si parte possível de coexistência e de interpenetração (SIMAS & RUFINO, 2018, pp.12-13).

Essa potência híbrida referida no excerto permite compreender a presença de uma espécie de metáfora para uma epistemologia em que não se dissociam as instâncias da linguagem, da corporeidade e do pensamento. De forma que o poder de resistência e de transgressão pode abalar as bases do poder instituído para dominar e explorar, a partir da ótica do colonizador: “A palavra e todas as suas possibilidades de produção de linguagem e comunicação estão inscritas sobre os mesmos princípios e potências que versam acerca dos poderes do corpo e das suas produções de discursos não verbais.” (Simas & Rufino, 2018, p.52).

Da mesma forma, o pertencimento pelos laços com o sagrado fortalece a identidade do povo negro, de forma que a ancestralidade e a espiritualidade se complementam e se interpenetram para estruturar as bases da resistência negra aos processos deletérios do jugo e da dominação escravocrata. Em outras palavras, no contexto do poema, o sujeito lírico afirma: “sempre saudei os meus orixás”.

Considerando essa linha de interpretação, fazemos usos dos apontamentos da pesquisadora Juliana Cristina Barbosa Albuquerque, em sua dissertação de mestrado, a fim de endossar a compreensão de sentidos em nossa investigação, ao perceber que Barbosa reitera:

> Um dos modos mais traiçoeiros de ruptura da identidade negra no Brasil se deu a partir da prática religiosa. Como bem aponta D´Adesky (2009), no processo de diáspora a sociedade colonial marcou a conversão obrigatória dos negros ao catolicismo, demarcando tempos de perseguição aos escravizados que insistiam em resistir. Esses caminhos de perseguição levaram aos processos de sincretismo dos Orixás aos santos católicos, uma

> forma de sobreviver à opressão e resistir às imposições identitárias. Os entrecortes religiosos são frutos da diáspora, quando diferentes etnias subjugadas ao domínio do homem europeu são impedidas de exercerem suas crenças, cantos e danças. No entanto, o pensamento da liberdade pós-colonização dos negros ainda surge como distopia, tanto devido à dívida sociocultural que paira, como às cristalizações preconceituosas que até hoje vigoram (ALBUQUERQUE, 2020, pp.55).

Nesse sentido, observamos que o apego aos símbolos espirituais ancestrais, mesmo que por intermédio das práticas do sincretismo religioso, caracteriza um tipo de resistência que encontra correlatos na música, na dança, e até mesmo nas práticas esportivas como a capoeira. Por tal razão, a importância do corpo e da performance corporal ganha relevo, diante da desterritorialização sofrida pelos indivíduos negros diaspóricos, que ao serem transplantados violentamente da pátria ancestral, transferem para o corpo essa noção/sensação de pertencimento. Muniz Sodré (2017, p.130) reitera que: "Para além da carne, o corpo e suas representações (portanto, a corporeidade) podem ser concebidos como um território onde se entrecruzam elementos, físicos e míticos, coletivos e individuais, erigindo-se fronteiras e defesas".

Nessa perspectiva, no universo da força ancestral de Ilê-Ifé, isto é, no universo onde imperam as forças da ancestralidade sob a égide dos orixás, há reflexões voltadas para os modos como a oralidade, a música e a dança são apropriadas pelo fazer poético. Assim, compreendemos que nos cantos sagrados na produção literária contemporânea, sobretudo a partir das observações do poeta Ricardo Aleixo que:

> A mitopoética africana e ameríndia e outras são sistematicamente desprezadas pela historiografia literária, pelo sistema de signos ao qual se dá o nome de "literatura brasileira". Por serem de matrizes orais, de base oral, no confronto com o escrito, que é dado como índice de superioridade – acabaram sendo desprezadas. E eu não estou sozinho nisso: tem, na Bahia, Antonio Risério, poeta e crítico e antropólogo. Tem o Ricardo Corona, em Curitiba, trabalhando também com a mitopoética ameríndia, tem o Ademir Assunção... Tem uma série de outros poetas. Josely Viana Baptista, Edimilson de Almeida Pereira... São poetas que, por razões as mais diversas, entenderam que ao invés de dar essas poéticas como algo extraliterário e, portanto, de interesse apenas etnográfico, ou antropológico, são elementos a serem inseridos no corpo geral daquilo que a gente chama de "poesia brasileira", de "literatura brasileira" (ALEIXO, 2017, pp. 42-43).

Desse modo, o autor retoma e defende o valor literário das textualidades de base oral a partir da inserção de elementos das culturas diaspóricas, de forma a reiterar que a linguagem poética permite rupturas com os sistemas linguísticos da dominação. Assim, a presença dos orixás no poema, com seu pluriverso epistêmico complexo e multímodo, no qual categorias tradicionais como tempo e espaço costumam ser relativizadas, colocam em xeque a validade das epistemologias eurocentradas, ou seja, ao ponto de fragilizarem o *Status Quo*.

Com efeito, a compreensão da produção literária das mulheres indígenas brasileiras pode fornecer-nos elementos para o entendimento dos pressupostos teóricos aqui esboçados. Logo, como opção metodológica da presente investigação, optamos por uma imersão na produção poética da intelectual indígena Márcia Wayna kambeba, com a leitura de seu poema "Mergulho Fundo", em que as aproximações e os distanciamentos em relação ao poema de Sobral estabelecem suporte para a análise com abordagens das epistemologias negras e indígenas, nas poéticas de Sobral e de Kambeba.

Dessa maneira, Márcia Vieira da Silva, a escritora e poeta indígena do Amazonas Márcia Wayna Kambeba, natural de Belém do Solimões é artista e com diferentes habilidades, cujo trabalho abarca as Ciências Humanas. A exemplo, ela é geógrafa com formação acadêmica, professora, contadora de histórias e palestrante. Kambeba atua também como compositora, cantora, dançarina e atriz, divulgando a riqueza cultural e espiritual do seu povo, o Omágua/Kambeba. A moça é também ativista das causas ambientais e luta em defesa dos direitos das mulheres indígenas.

Convém ainda destacar que se graduou em Geografia pela Universidade Federal do Amazonas, em 2006, onde realizou pesquisas em Antropologia Cultural, com ênfase no estudo dos impactos ambientais no Estado do Amazonas, tendo defendido dissertação intitulada: **Reterritorialização e Identidade do Povo Omágua/Kambeba na aldeia Tururucari-Uka-A,** tornando-se mestra em Geografia, com relevantes conhecimentos das dinâmicas dos povos indígenas amazônicos.

Além da divulgação de sua literatura, Márcia Kambeba desenvolve em ambientes virtuais, intensa militância ambiental, social e política de forma a projetar sua imagem para além do contexto da literatura e demais artes. Ela acredita e reafirma que as vivências nos

contextos urbanos não levam os indígenas a perderem a sua identidade ancestral. Em versos, enfatiza: "Em convívio com a sociedade, / Minha cara de *"índia"* não se transformou, / Posso ser quem tu és,/ Sem perder quem sou" (KAMBEBA, 2018, p. 24). E recorda que os aprendizados que trouxe da aldeia e do meio familiar representam o fiel da balança no alinhamento de sua identidade indígena com o seu trabalho intelectual, artístico, social e a militância política. Kambeba encontra-se disponível para os seus leitores no sítio eletrônico: https://www.facebook.com/marcia.vieiradasilva.

Em relação à produção autoral, Kambeba lançou seu primeiro livro de poemas, **Ay Kakyri Tama** (*Eu moro na cidade*)", no ano de 2013, pela editora Grafisa Gráfica e reeditou no ano de 2018, pela Editora Pólen. Já **O Lugar do Saber** (2018) foi lançado pela Casa Leiria Editora. Sua terceira publicação, **Saberes da floresta** foi lançado em 2020 pela Editora Jandaíra. A exemplo de "Mergulho Fundo", seus poemas mesclam beleza estética com intensas implicações sociais, e apresentam a subjetividade de mulher indígena consciente das mazelas dos processos coloniais que até hoje reverberam na sociedade.

Sua escrita se impõe como resistência contra o preconceito e o desconhecimento geral em relação às culturas dos povos originários, isto é, a partir da crítica contumaz aos ataques a esses povos, à revelia dos seus direitos constitucionais e; ainda lança questionamentos profundos ao modelo social excludente e segregador que vige em nossa sociedade.

Além da referida interdisciplinaridade, outro aspecto característico da escrita literária da autora é a riqueza linguística dos seus textos. Ela sempre explora termos e expressões da língua nativa que emergem na superfície textual, e se mesclam às expressões da língua oficial. Exemplo interessante desse recurso na escrita de Márcia Kambeba é o título de seu primeiro livro de poemas, **Ay Kakiri Tama***: Eu moro na cidade.* Assim, a resistência se impõe em sua poética de variadas formas, incluindo nessa linguagem híbrida a presença de termos e expressões das línguas indígenas ancestrais que cumprem a função de reafirmar a identidade desses indivíduos/povos.

Na escrita poética da autora, ancestralidade, memórias e tradições são ativadas para o enaltecimento das identidades indígenas para as novas gerações e por conhecimentos trazidos

à tona pelas vozes ancestrais presentes nos textos. Assim, pela força da palavra poética, a sabedoria ancestral vem nutrir material e espiritualmente a grande família indígena.

Em tese de doutorado sobre escritoras e escritas indígenas, reitero: "Talvez a marca mais explícita da escrita das mulheres indígenas, especialmente perceptível na obra da escritora Márcia Kambeba, seja uma certa inscrição subjetiva em um passado histórico que pode ser, ao mesmo tempo, coletivo e individual" (COSTA, 2020, pp. 62-63).

No escopo do estudo proposto neste artigo, a contraposição aos preceitos da cultura eurocêntrica, presente nos poemas das autoras, correlacionam-se de forma dialética com vários pontos de aproximação identificáveis a partir das leituras. Leiamos os versos do poema "Mergulho Fundo", abaixo transcritos para compreender isso:

> Mergulhei no rio profundo
> Rio de espiritualidade
> Rio que me traz esperança
> Rio de ancestralidade.
>
> Nas profundezas ouvi
> O canto dos pajés
> A beleza da mãe d'água
> Nas águas escuras dos igarapés.
>
> Mergulho no rio e vou fundo
> Em busca do meu sagrado
> E vejo no rio espelhado
> A imagem do meu eu.
>
> Sem pressa voltarei
> Sou filha da mãe mata
> Minha pele retrata
> A cor que dela peguei
>
> Pachamama!
> Com a lama me abracei.
> (KAMBEBA, 2018, p. 28).

Observamos que a primeira estrofe do poema retoma, em linguagem simples, o contexto da cosmologia do povo kambeba, o povo das águas. Assim, o rio é reiterado no

início dos três versos iniciais do texto poetico, como metáfora e como materialidade presente na vida desse povo. Nas palavras dela da poetisa, que nos esclarece sobre os Kambebas:

> O povo Kambeba, segundo os sábios, nasceu de uma gota d'água que cai, topa numa folha de samaumeira, chega ao igarapé e daí nasce o homem e a mulher. Para muitos, isso parece ser "lenda" ou "mito", mas para o povo Kambeba essa explicação de como nasceu faz parte da construção do ser-pessoa, da sua cosmologia, da sua existência no planeta. É uma verdade que se mantém por séculos, vai sendo repassada, e precisa ser perpetuada nas crianças e forma dessa força de ser um povo das águas, nascido de uma gota, que veio com a chuva, enviada por *Tana Kanata Ayetú* (nossa luz radiante) (KAMBEBA, 2018, p.10).

De acordo com o poema, o encontro com o sagrado acontece nas profundezas do igarapé, em presença dos pajés, e de divindades como a mãe d'água. Ao som do canto dos pajés, o sujeito lírico se depara com uma espécie de duplo de si mesmo, a seguir exemplificado: "E vejo no rio espelhado/ A imagem do meu eu." A partir desse encontro, tal sujeito faz o retorno à superfície, "sem pressa" e afirma sua identificação com o barro original, a lama, de onde trouxe a cor da sua pele.

Para as subjetividades de muitos desses povos, não existem mitos, pelo menos, não no sentido trazido pelas concepções ocidentalizadas. Esses povos assumem suas narrativas cosmogônicas como histórias de pertencimento e de identidade que os definem enquanto povo, enquanto nações indígenas, com características e especificidades muito peculiares de cada grupo. Dessa forma, a identidade feminina indígena, no poema, reafirma-se e se fortalece na identificação com a mãe terra, a partir do encontro com o sagrado em um mergulho nas águas profundas.

Nesses contextos, a literatura que produzem está carregada das suas concepções e das suas vivências, enfim, das suas culturas. De acordo com tais premissas, lemos em Souza:

> Assim sendo, não podemos pensar a literatura indígena como única, falar de uma é falar de todas. Lembrando que os povos indígenas, ao seu modo e mundo, sempre escreveram e registraram suas histórias, presentes nos grafismos, desenhos, monumentos, instrumentos que remontam tempos

> imemoriais, presentes nas artes rupestres, nos vestígios arqueológicos, e que hoje são atualizadas em nossa cultura material e espiritual, ornamentos, nos rituais e danças. Fora destes contextos, amplamente diversos, fora de suas realidades simbólicas, suas concepções cosmológicas, é reproduzir ideias folclóricas sobre nossos povos, construindo-se uma reificação de imagens equivocadas sobre a cultura viva, congelando-a numa temporalidade anacrônica e irreal. Não se pode reduzir nossa cultura tradicional indígena a enredos e personagens de historinhas e anedotas para satisfazer meramente a curiosidade ou o mercado editorial. Ao contar nossas histórias é preciso exaltar nossos personagens, enredos fantásticos sobre os seres espirituais e animais das florestas (SOUZA, 2018, pp. 56-57).

A partir de tais apontamentos, uma vez utilizados em nossa interpretação, percebemos no excerto que Souza (2018) lança luz sobre questões da diversidade cultural dos povos indígenas, com suas textualidades plurais de elevado teor semântico e simbólico, voltadas para as vivências no cotidiano de cada comunidade. Essa compreensão contribui para um melhor entendimento da perfeita integração entre esses povos e a natureza.

Assim, é na escuridão misteriosa das águas profundas que a voz lírica encontra sua força e se depara com o seu eu mais profundo, em conexão perfeita com a sua ancestralidade indígena, ou seja, a partir do contato direto com a natureza, da qual não se descola em sua noção de essência e de pertencimento. Logo, a reiterabilidade desse ponto de vista entre os povos ameríndios é destrinchada pelo antropólogo Eduardo Viveiros de Castro, em sua complexa obra, *Metafísicas Canibais*, de 2018. Nela, ele diz:

> O perspectivismo ameríndio conhece então no mito um lugar geométrico onde a diferença entre os pontos de vista é ao mesmo tempo anulada e exacerbada. Nesse discurso absoluto, cada espécie de ser aparece aos outros seres como aparece para si mesma – como humana -, e, entretanto, age como se já manifestando sua natureza distintiva e definitiva de animal, planta ou espírito. Ponto de fuga universal do perspectivismo, o mito fala de um estado do ser onde os corpos e os nomes, as almas e as ações, o eu e o outro se interpenetram, mergulhados em um mesmo meio pré-subjetivo e pré-objetivo (VIVEIROS DE CASTRO, 2018, p. 59).

Nesse sentido, a quebra da clássica distinção entre cultura e natureza, tão cara ao pensamento ocidental, caracteriza os povos ameríndios e define seu pensamento em

contraposição aos princípios epistemológicos eurocentrados. A presença do termo "Pachamama", no texto, por exemplo, para fazer referência à mãe terra, e reflete uma opção filosófica, com as devidas ressalvas, centrada no contexto das culturas ameríndias. Como podemos verificar em Di Sálvia (2011):

> O nome Pachamama é geralmente traduzido como Mãe Terra, mas essa definição é um tanto imprecisa. Na verdade, o termo pacha expressa uma pluralidade de valores semânticos intimamente relacionados e que vão além do mero sentido de terra, pois na língua Quechua se incluem não apenas noções espaciais como "globo, mundo, planeta, espaço de vivência "(Cusihuamán 2001: 74), mas também muitas outras" noções temporais circunscritas" (MARISCOTTI DE GÖRLITZ, 1978, p. 29). (Tradução minha)[1]

A partir de considerações a respeito de espiritualidade e animismo entre os povos Quechuas-andino, Di Sálvia apresenta-nos definições que permitem compreender o nível de profundidade da relação que esses povos mantêm com a mãe terra. Esse mesmo princípio é amplamente difundido entre os povos indígenas da Amazônia, bem como entre os povos originários do continente americano, de forma geral.

Essa relação se materializa, na superfície textual, como palco para o encontro com o sagrado. Assim, compreende-se que a dimensão da espiritualidade indígena se realiza e ganha potência no contato direto com a natureza, em consonância com suas cosmogonias, no ventre da mãe terra, isto é: a Pachamama, da qual se consideram parte indissociável. Essa união se traduz como força e como sustentação para o ser indígena, a seguir exemplificado: "Sou filha da mãe mata/ Minha pele retrata/ A cor que dela peguei/Pachamama/ Com a lama me abracei".

Os versos finais remetem-nos a já referida conexão dos indígenas com a terra. E, especificamente, no caso do povo "Omágua/kambeba", essa conexão se dá em presença da água, que é copartícipe da sua criação original.

[1] El nombre Pachamama se traduce generalmente con el de Madre Tierra, pero esa definición es un tanto incorrecta. De hecho, el término pacha expresa una pluralidad de valores semánticos que están estrechamente interrelacionados y que van más allá del mero significado de tierra, ya que en la lengua quechua incluyen no sólo nociones espaciales como las de "globo terráqueo, mundo, planeta, espacio de la vida" (Cusihuamán 2001: 74), sino también otras tantas "nociones temporales circunscritas" (MARISCOTTI DE GÖRLITZ, 1978, p. 29).

Conforme salienta Kambeba:

> Nos falou a anciã que *tana kanata ayetu*, nossa luz radiante, enviou uma grande gota d'água, que veio do céu trazendo outras duas gotas dentro de si. Bateu suave na samaumeira, por sua folha deslizou e foi lentamente se desfazendo, amparada por outras folhas, até que as duas gotas menores caíram no grande lago. Esse lago espelhava as árvores, que submersas, sombreavam suas águas e lhe davam uma coloração escura. As duas gotas tocaram as águas e sumiram. Tudo parecia calmo, mas, de repente, por detrás de um grande tronco de árvore, surgiram o homem e a mulher, que juntos deixaram as águas, adentraram a floresta e começaram a fundar nossa nação. [...] Desde então os Omágua/Kambeba constroem suas casas perto de rios, lagos ou igarapés, porque a água tem uma forte relação com a cultura, está presente nos rituais e em toda forma de cura física e espiritual. (KAMBEBA, 2020, pp. 19-20).

A compreensão de ser parte viva e pulsante do *cosmos* implica comportamentos diferenciados na relação com o meio. A realização espiritual é conquistada na relação com a natureza e com o criador: "Eu não tenho que ir a um templo, não tenho que ir a uma missa. Eu me relaciono com o meu criador; me relaciono com a natureza e com os fundamentos da tradição do meu povo." Krenak (2015, p. 83).

Vencida a ideia de superioridade/dominação sobre a natureza, constitutiva do pensamento ocidental, as relações tornam-se horizontalizadas, de forma que as diferenças nas crenças e nos modos de viver e de se relacionar com outros seres dentro das comunidades indígenas se tornam exacerbadas em relação à sociedade não indígena.

Resultados

A partir das observações realizadas ao longo deste estudo, na escrita literária de Cristiane Sobral, ao mesmo tempo em que as mulheres negras têm reconhecido o seu lugar de subalternidade, elas reafirmam a sua identidade ancestral como força de resistência e de superação. Assim, a linguagem poética resgata, da memória coletiva do povo negro, uma subjetividade experienciada por milhares de indivíduos escravizados e desumanizados por meio dos processos da dominação colonial.

Nesse aspecto, a escrita das mulheres é marcada pela complexidade das subjetividades vivenciadas em contextos de conflitos identitários, étnicos, de inserção social e de lutas por direitos. Logo, a maneira como os grupos vivenciam os embates nas lutas por reafirmação identitária, pela garantia dos direitos e contra as violências impostas pelo sistema fica ressaltada nas expressões de suas respectivas subjetividades, ou seja, a partir da poética das duas autoras lidas neste artigo, de um lado.

Por outro, há pontos de contato claramente evidenciados nos textos das mulheres negras e indígenas, que parecem ser influenciados, entre diversos outros fatores, pela relação estreita com a Terra, com a família, com o outro e com o sagrado. Percebe-se, a partir dessas leituras, que há um modo comum na forma como são experimentadas essas relações com a exterioridade.

De forma correlata, a literatura dos povos originários, e, sobretudo, a poesia, cumpre essa função de revelar subjetividades historicamente silenciadas. Assim, as vozes e as subjetividades dos escritores e das escritoras negros, negras e indígenas, bem como as vozes ancestrais presentes em seus textos cumprem essa missão de revelar memórias e desconstruir preconceitos seculares que permeiam a sociedade tradicional.

Esse *modus vivendi* é norteado por um conjunto de saberes e práticas, marcados pela complexidade cultural desses povos e de suas epistemologias contra-hegemônicas. Há muitos indígenas, por exemplo, que convivem nos espaços urbanos e sabem respeitar as culturas dos povos não indígenas. A literatura produzida por indígenas na contemporaneidade pode ensinar as pessoas não indígenas a transitarem respeitosamente por esse universo, sem preconceitos e sem discriminação.

Da mesma forma, o reconhecimento e a valorização dos saberes dos povos afrodescendentes e afro-indígenas, como forma para superar as violências impostas pelo racismo, são sementes lançadas pelas poéticas questionadoras dessas autoras. A validação e o reconhecimento das epistemologias desses povos podem contribuir para a superação da cartografia abissal, na perspectiva da proposição de Boaventura Sousa Santos (2010).

Assim, as vozes da resistência que clamam nos poemas de Cristiane Sobral e Márcia Kambeba finalmente poderão ser ouvidas, respeitadas e reconhecidas fora do escopo da negação radical.

REFERÊNCIAS

ALEIXO, Ricardo. **Ricardo Aleixo: encontros**. Telma Scherer (Org.). Rio de Janeiro: Beco do Azougue, 2017.

COSTA, Heliene Rosa da. **Identidades e Ancestralidades na escrita das mulheres indígenas na poética de Eliane Potiguara**. Tese (Doutorado em Estudos Literários). Instituto de Letras e Linguísticas-ILEEL / Programa de Pós-Graduação em Estudos Literários-PPLET da Universidade Federal de Uberlândia, 2020. (dói https://repositorio.ufu.br/handle/123456789/29255).

DI SÁLVIA, Daniela. Para una dialética de la naturaleza andina. Aproximaciones filosófico-antropológicas a las creencias quéchuas em lós Apus e la Pachamama. In: **A Gazeta de antropologia**, nr.27/1. 2011. Articulo 13. Disponível em: http://hdl.handle.net/10481/15373. (Acesso em outubro de 2019).

FERREIRA, Vera Lúcia da Silva Sales. Cristiane Sobral. In: DUARTE, Eduardo de Assis (Org.). **Literatura e afrodescendência no Brasil*:*** antologia crítica. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2011. Vol. 3, Contemporaneidade.

FERREIRA, Vera Lúcia da Silva Sales. **Cristiane Sobral**. In: Literafro: O portal da literatura afro-brasileira. Disponível em: http://www.letras.ufmg.br/literafro/autoras/203-cristiane-sobral. (Acesso em agosto de 2020).

GOMES, Nilma Lino. **O Movimento Negro educador:** saberes construídos nas lutas por emancipação. Petrópolis, RJ: Vozes, 2017.

KAMBEBA, Márcia Wayna. ***Ay Kakiry Tama*:** eu moro na cidade. 2. ed. São Paulo: Pólen, 2018.

KAMBEBA, Márcia Wayna. **Saberes da Floresta**. São Paulo: Jandaíra, 2020.

KRENAK, Ailton Alves Lacerda. **Índios do Brasil***l*. Sérgio Conh (Org.). Rio de Janeiro: Azougue, 2015.

LUCINDA, Elisa. A carta da terra. Prefácio a **Terra negra**. Rio de Janeiro: Editora Malê, 2017.

SIMAS, Luiz Antonio & RUFINO, Luiz. **Fogo no mato:** a ciência encantada das macumbas. Rio de Janeiro: Mórula, 2018.

SOBRAL, Cristiane. **Terra Negra**. Rio de Janeiro: Malê, 2017.

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

SOUZA, Ely Ribeiro de. Povos Indígenas: dinâmicas culturais e intertextualidade. In: Julie Dorrico, Leno Francisco Danner, Heloisa Helena Siqueira Correia e Fernando Danner (Orgs.). **Literatura Indígena Brasileira Contemporânea: Criação, Crítica e Recepção.** Porto Alegre, RS: Editora Fi, pp. 53-74, 2018.

SANTOS, Boaventura de Souza. & MENESES, Maria Paula. (Orgs.) **Epistemologias do Sul**. São Paulo: Cortez, 2010.

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. **Metafísicas Canibais:** Elementos para uma antropologia pós-estrutural. São Paulo: Ubu Editora, n-1 edições, 2018.