

“A lei do santo”: por uma crítica de *arkhé*

*“The law of the saint”:
toward a critique of arkhé*

Alexandre Fernandes¹
Instituto Federal de Educação da Bahia (IFBA)
Porto Seguro, Bahia, Brasil

Gildecide Oliveira Leite²
Universidade do Estado da Bahia (UNEB)
Salvador, Bahia, Brasil

Resumo: Trata-se de exercício de crítica literária em torno do conto “A lei do santo”, de autoria de Muniz Sodré (2016). Fundamentada no princípio cosmogológico nagô, a dimensão política e ética da crítica levada à cabo, se apresenta como um paradigma outro de leitura; aproxima-se de uma poética que resiste à Metafísica brancocentrada, à verdade monista e sua gramática materialista. Atada a uma *arkhé* nagô, contrapõe-se a armadilhas da colonialidade. *Pari passu* à análise de Sodré, uma crítica literária de *arkhé* nagô vai emergindo, retornando como uma lembrança ancestral, com vistas a promover uma “quizomba” e “catimbar” a discursseira branca e racista. “A lei do santo”, nesse sentido, não é texto para ninar os da casa grande.

Palavras-chave: Crítica literária. Arkhé nagô. Muniz Sodré. A lei do santo.

Abstract: This is a literary criticism exercise centered on the short story ‘The Law of the Saint’ by Muniz Sodré (2016). Based on the Nagô cosmogological principle, the political and ethical dimension of the critique is presented as an alternative paradigm of reading. It aligns with a poetics that resists white-centred metaphysics, monist truth and its materialist grammar. Rooted in a nagô arkhé, it opposes the traps of coloniality. In parallel with Sodré’s analysis, a literary criticism grounded in arkhé nagô gradually emerges, returning as an ancestral memory, with the aim of promoting a ‘quizomba’, in order to ‘catimbar’ the white and racist discourse. ‘The law of the saint’, in this sense, is not a text meant to lull the masters of the big house to sleep.

Keywords: Literary criticism. Arkhé nagô. Muniz Sodré. “The law of the saint”.

¹ Doutor em Ciência da Literatura pela Universidade Federal do Rio de Janeiro (UFRJ). Professor do Instituto Federal de Ciência Tecnologia (IFBA/Porto Seguro). Líder do Grupo de Pesquisa em Linguagens, Poder e Contemporaneidade (GELPOC). <https://orcid.org/0000-0002-1556-4373> Endereço eletrônico: alexandre.pro@gmail.com. O presente estudo foi produzido no âmbito de pesquisa pós-doutoral, intitulada “Muniz Sodré e a crítica literária: epistemologias de arkhé”. O referido estudo se desenvolve (abril de 2025 a março de 2026) no Programa de Pós-graduação em Estudo da Linguagem – PPGEL / UNEB.

² Doutor em Difusão do Conhecimento (UFBA), docente permanente do Programa de Pós-graduação em Estudo de Linguagem (PPGEL) – UNEB, e de Literatura no curso de Licenciatura em Língua Portuguesa e Literaturas – UNEB. <https://orcid.org/0000-0001-8571-6064> Endereço eletrônico: gildecileite@gmail.com.

1 A LEI, O CAMALEÃO, O NOME, “A LEI DO SANTO”

Em “A lei do santo”, história que dá nome a um livro de contos de Muniz Sodré (2016), uma senhora é recebida por um advogado criminalista em seu escritório. Seu nome é Marta e ela o procura porque fora demitida de seu trabalho. O bacharel estranha a consulta por não ser especialista na área. Porém, outro advogado havia indicado à dona Marta que o procurasse: “- Foi o doutor Carlos, amigo do senhor, que me mandou aqui... Ele disse que é um crime” (Sodré, 2016, p. 21).

Dona Marta informa ter mais de sessenta anos de idade. O penalista explica então que “em sentido figurado”, Carlos teria razão, a demissão seria um crime, mas, apenas em “sentido figurado”, porque o patrão poderia demitir o empregado, desde que cumprisse as leis. Quis saber, então, se ela não havia recebido aviso prévio e indenização, ao que Marta alegou não ser esse o caso: recebera aviso e dinheiro.

Dona Marta trabalhava em regime de terceirização como faxineira na Luxibrás, empresa poderosa, segundo o advogado. E por que a demitiram? Ora, um dos engenheiros da companhia não permitia que ela, “gente preta”, limpasse sua sala. O chefe de Dona Marta, que “também não é lá muito branco” (Sodré, 2016, p. 22), havia demitido a faxineira.

Em sua razão conceitual, o advogado afirma que a demissão evoca o racismo: “- Mas que absurdo! Isso é racismo deslavado. No Brasil, isso hoje é crime, minha senhora!” (Sodré, 2016, p. 22). Imediatamente instigou-a a buscar justiça, recorrendo à lei contra crime racial e, posteriormente, solicitando “danos morais”.

Quando o engenheiro não permitiu que Marta limpasse sua sala, inicialmente ficou calada: “imaginei que aquela história pudesse dar alguma confusão, e o senhor sabe, não é, que a corda arrebenta sempre do lado mais fraco” (Sodré, 2016, p. 23). Mas, o chefe da limpeza, sabendo que a sala não estava sendo higienizada, disse àquela senhora para chegar mais cedo e fazer a faxina quando o homem não estivesse lá. A artimanha acabou sendo descoberta e, “não demorou, sem mais nem menos, me mandaram embora” (Sodré, 2016, p. 23).

O advogado informou à Dona Marta que, acionados, o engenheiro e o ex-chefe negariam a história, pois, “para todos os efeitos não existe racismo no Brasil”. “- E, não doutor?”. A resposta do advogado chama à atenção: o fato corrente é que somos “uma gente muito cordial, sem preconceitos, e não importa a cor da pele para que uma pessoa com instrução adequada tenha plena integração social”. Logo, “oficialmente” – termo repetido algumas vezes ao longo da narrativa – não haveria motivo para uma demanda contra a empresa, pois, “oficialmente, preto é igual a branco neste país!” (Sodré, 2016, p. 23).

Dona Marta não está convencida disso: “- Se o senhor diz...” Para ela, se tem uma lei deveria haver crime. Todavia, talvez não fosse aplicada ainda que a empresa pudesse ser contestada no tribunal, pois, “a lei pode estar aí apenas como uma espécie de prevenção”. E prossegue: “existir é uma coisa, aplicar é outra” (Sodré, 2016, p. 24). Seria necessário provar o crime. Ele está aí, mas como prová-lo?

A senhora Marta pergunta, então: é como um camaleão? Um camaleão em uma árvore é difícil de avistar: a pessoa tem, mas não vê. Na roça, no Rio Bonito onde mora,

há camaleão e racismo. Este não falta em nenhum lugar. O advogado questiona: “E ninguém se revolta?” As pessoas não reagem sempre: “bicho é que só faz reagir...”, e diz ter aprendido “que a sola do pé está sujeita à sujeira do caminho” (Sodré, 2016, p. 24).

Marta passa a contar uma história de um tempo antes da criação, história que ouviu muito tempo atrás. Deus, sem quê nem porquê, resolveu criar a terra, que deixaria de ser um lamaçal. Um dos seres enviados pelo Supremo recebeu uma concha cheia de terra, uma galinha com cinco dedos em cada pé e um pombo. A terra seria espalhada para encobrir a lama. O advogado viu na história semelhança com o trabalho de Marta: “Em sua versão, o Gênese lembra uma faxina” (Sodré, 2016, p. 25).

Marta contou que Deus enviou um camaleão para inspecionar o serviço. O bichinho informou ao Sagrado que a terra ainda não estava pronta. Seus olhos foram fundamentais para que a empreitada tivesse resultado satisfatório. Seria necessário uma segunda viagem para que tudo estivesse conforme as instruções iniciais. Como tudo dependeu dos olhos do camaleão, era ele um bicho santo.

O advogado, perplexo, interpelou, em esforço judaico-cristão de formalização, evangelização e conversão: “é uma versão nova da Criação... mas não está no Livro, hem, dona Marta?” Ao que a mulher lhe respondeu que a história estava na “lembrança” de quem lê a natureza. Afirmou que o camaleão é um bicho santo, mas o problema é que Coisa Ruim é capaz de roubar a qualidade do animal para ficar ainda pior. E numa comparação entre o camaleão e racismo ponderou que este talvez tenha tomado do animal o poder de mudar de cor e de se esconder. “Pode ser bicho que exista e até mesmo ataque sem ser visto...” Dona Marta, contudo, via o racismo. Não frequentou universidades nem logrou diploma, mas aprendeu com o camaleão, a “mexer os olhos para todos os lados, a olhar também para o falso da vista” (Sodré, 2016, p. 26).

E o advogado prossegue afirmando que vai lutar pela “verdade” – “Há a causa da verdade! A senhora não acha que a verdade faz as pessoas mais dignas?” (Sodré, 2016, p. 26). “A verdade branca, doutor, quem sabe... A verdade do preto só faz a gente ficar mais zangada”. Dona Marta estava descontente com o rumo da prosa do advogado. Ela queria seu emprego de volta.

O advogado insiste que a verdade é que “somos todos iguais!”, doa a quem doer. Marta deveria entender, segundo ele, a importância da igualdade; era mister lutar pelo reconhecimento dos direitos das pessoas diferentes. Mas, Marta não está certa disso. Se os dedos das mãos são diferentes, porque brigar para provar que um é melhor que o outro? Esse saber vinha do dedal que ela usava para costurar roupas. Certa feita, percebeu que o dedal não servia para todos os dedos, pois, cada um é diferente do outro. Logo, cada um vale pelo que é, “sem essa conversa de igualdade” (Sodré, 2016, p. 27).

Então, pergunta o advogado: “Vocês são sempre complicados assim? (...) – Vocês... a sua gente... quero dizer, os negros...” (Sodré, 2016, p. 28). O criminalista desconfia “haver um conhecimento...” nas falas de Dona Marta, mesmo que ela não tenha formação escolar. Ela era uma mulher atilada. Ele queria fazer justiça, a qual não se faz sem a objetividade da lei. Ele precisava, então, não de “nenhuma sabedoria espontânea” (Sodré, 2016, p. 28), mas das identidades das pessoas envolvidas no caso. Assim, pede o nome do engenheiro a ser acusado de racismo: “como é mesmo o nome

dele?” “Ah, doutor! Isso eu não vou poder lhe dizer” (Sodré, 2016, p. 28). E explica que o nome de seu agressor está escrito em um pedaço de papel, já colocado aos pés de quem é de direito. Só depois da solução é que poderia pronunciar aquele nome: “a lei manda não falar o nome até que tudo se resolva” (Sodré, 2016, p. 28). Ela estava obedecendo à lei, mas não à do advogado. Isso de não pronunciar o nome seria, para ele, uma superstição, mas Marta obedecia à lei do santo, a mesma que fora atendida pelo camaleão.

2 UMA CRÍTICA LITERÁRIA DE *ARKHÉ* NAGÔ

Fundamentada no princípio cosmogológico nagô³, numa viagem mítica iorubá, afrodiaspórica, amefricana, a dimensão estético-política da crítica que pretendemos levar à cabo, se apresenta como um paradigma outro de leitura. Estamos a dizer que, se apreendida a partir de uma perspectiva epistemológica afrocentrada, segundo a qual, “toda linguagem é epistêmica e deve contribuir para o entendimento da realidade (González, 1998)”, a crítica literária pode colaborar para desconstruir armadilhas da colonialidade⁴.

Essa proposta não nos parece de pouca monta, especialmente se acompanharmos Lélia González (1998, p. 76), para quem é necessário libertar-se do cativeiro de uma “linguagem racista” que aprisiona os negros. Como se sabe, a autora elaborou a categoria “amefricanidade”, interessada em que todos nós – negros e não negros – possam “atingir uma consciência efetiva de nós mesmos, enquanto descendentes de africanos”. Esse termo opõe-se à “americanos” e não está atrelado à

³ Acerca do que compreendemos por “nagô”, recorremos ao registrado por Juana Elbein dos Santos (1986, p. 29): “Todos esses diversos grupos provenientes do Sul e do Centro do Daomé e do Sudoeste da Nigéria, de uma vasta região que se convencionou chamar de *Yoru baland*, são conhecidos no Brasil sobre o nome genérico de *Nagô*, portadores de uma tradição cuja riqueza deriva das culturas individuais dos diferentes reinos de onde ele se originaram. Os Kétu, Sabe, Òyó, Ègbá, Ègbado, Ijesa, Ijebu importaram para o Brasil seus costumes suas estruturas hierárquicas, seus conceitos filosóficos e estéticos, sua língua, sua música, sua literatura oral e mitológica. E, sobretudo trouxeram para o Brasil sua religião. (...) Da mesma forma que a palavra *Yorubá* na Nigéria, ou a palavra *Lucumi* em Cuba, o termo *Nagô* no Brasil acabou por ser aplicado coletivamente a todos esses grupos vinculados por uma língua comum – com variantes dialetais. Do mesmo que em suas regiões de origem todos se consideram descendentes de um único progenitor mitológico, *Odùduwà*, emigrantes de um mítico lugar de origem, *Ilê Ifè*.”

⁴ Ampliando o debate, pedimos agô, ou seja, licença para a citação a seguir, ainda que um pouco longa, mas por demais importante: “A poética, aqui lançada, é cuspidamente marafa na encruza, a proposição de um giro epistêmico, a partir da ciência encantada das macumbas, é também a nossa resposta responsável no combate a todas as formas de injustiças cometidas ao longo da história contra negros e indígenas. A amarração dessa obra como um verso que alinhava a macumba como complexo de saberes cosmopolita e descolonial é primeiramente uma ação afirmativa antirracista. Para nós, é fundamental que se destaque que a problemática da raça no Novo Mundo é o pilar central no que tange as produções de desigualdades, violências e na manutenção das injustiças sociais. A nossa implicação ao debate epistemológico se cruza com a afirmativa de que não há injustiça social que não seja também injustiça cognitiva. Nesse sentido, não há sabedorias que se manifestem sem o suportes físicos que os encarnam, não há prática de saber sem os seus praticantes. É nessa via que a proposição dos saberes assentes na macumba, como possibilidades de encantamento do mundo, perpassa diretamente pelo combate do racismo em todas as suas formas de operação, como também na transgressão do colonialismo” (Simas, Rufino, 2018, p. 109).

espaço geográfico, antes, “incorpora todo um processo histórico de intensa dinâmica cultural (adaptação, resistência, reinterpretação e criação de novas formas) que é afrocentrada”.

Outro aspecto importante é que uma crítica afrocentrada não se afiança no “Livro”, branco, judaico-cristão e em sua moralidade. Importa acionar fabulações, memórias, histórias dissidentes, gêneses outras, como um *corpus*/corpo que traz à baila reminiscências de memórias diaspóricas. Dar vazão àquela “lembrança” – reprimida, recalçada, violentada, silenciada, excluída – que vem de longe e está repleta de saberes, pode colaborar para combater a sanha eugenista, o racismo e a escravidão moderna. Essa lembrança que, potencialmente, traz à tona um universo cognitivo complexo e amplo, nas palavras da poeta e ensaísta Leda Martins (2003, p. 74) implica em “modos de vivência e de pertencimento, uma percepção e compreensão do cosmos diferenciadas, assim como uma singular reflexão sobre o sagrado que transcende os idiomas metafísicos ocidentais”.

A lembrança recalçada ecoa no Brasil e em países nos quais o puritanismo do colonizador deu as cartas. Sabemos que houve duríssima repressão contra sujeitos negros e indígenas, “em face da tentativa de conservação de suas manifestações culturais”, à exemplo, a mão de pessoas negras que tocassem ataques poderia ser amputada (González, 1998, p. 75).

Não à toa, talvez, sintoma das violências sofridas, uma poética da malandragem – como a da capoeira, com perda e ganho, esquiva e ataque, como a do samba, com a força dos pagodes, tantãs e banjo –, esteja tão presente em becos e vielas Brasil afora, como “coisa de pele”⁵, “pelas ruas e bares que / nos traz a razão, relembando Palmares”, e esculhambando a inocência e a dissimulação da moral empregada, ainda hoje, pela catequese colonial (Simas; Rufino, 2008, p. 86).

Quem também promove contribuições fundamentais em torno da categoria “lembrança” é a professora Leda Martins. Apontando os equívocos de certa leitura brancocentrada e redutora assentada em “seculares seleções semânticas eleitas pelo Ocidente”, a pensadora nos recorda que “memória” não se restringe à inscrição alfabética, devendo ser ampliada para o “corpo”, como espaço de alteridades. Daí, por exemplo, perceber no “gesto”, durante uma performance oral, algo além do narrativo ou descritivo, ou seja, vê nele um ato performativo, sempre provisório e inaugural. Prato cheio, porque, nos terreiros, quando uma ialorixá coloca dendê no assentamento de Exu, quando lança os búzios em consulta, quando recolhe folhas para um banho, esses gestos, ainda que repetidos inúmeras vezes, sempre serão da ordem do “inaugural”, nunca o mesmo, é o repetido que desloca, descarrila, numa “repetição que nunca se oferece da mesma maneira, mesmo quando sustentada pela constância da transmissão” (Martins, 2003, p. 66). Isso não quer dizer que a palavra deva ser rebaixada em relação ao gesto, pois, ela tem um poder de ação e ignorá-la quando vinculada a um rito “é o mesmo que amputar um de seus elementos constitutivos mais importantes e provavelmente mais revelador (Elbein dos Santos, 1986, p. 19). Daremos um exemplo dessa correlação “corpo-poética-ancestralidade” presente em uma das cartas trocadas

⁵ **Letras**. Coisa de pele. Renato Aragão. Disponível em: <https://www.lettras.mus.br/jorge-aragao/69362/>
Acesso em 20 de maio de 2025.

entre dois filhos de Xangô, o fotógrafo e etnólogo, Pierre Fatumbi Verger e o sociólogo, professor da Universidade do Estado de São Paulo, USP, Roger Bastide (2017, p. 98).

Ontem estive no antigo terreiro de Aninha do qual a nova Mãe Senhora é muito conscienciosa e parece respeitadora dos ritos e costumes que mantém com muita autoridade. Vi aí, há uma semana, as águas de Oxalá, que é uma das mais belas coisas que já vi aqui.

Ontem me fizeram aí um curioso trabalho que ainda não compreendi completamente. Não era um momento oportuno para usar fazer perguntas. Em resumo, vestido inteiramente de branco em honra de Oxalá cujo ciclo acontece atualmente, sentaram-me no peji de Xangô, senhor do terreiro, mas também ele todo de branco para Oxalá.

Eu estava descalço com um véu branco nas costas (alá), comprado especialmente para a circunstância e oferecido em seguida ao orixá.

Um orobô foi cortado longitudinalmente, a mãe de santo pequena fez a adivinhação com as duas metades da nóz-de-cola. O resultado foi que Xangô me era favorável e que Oxossi era meu anjo da guarda. As extremidades da noz-de-cola foram colocadas em minhas mãos viradas para cima e apoiada sobre meus joelhos. A iya-kekere (mãe pequena) mastigou as nozes e da decoção assim obtida, ungiu meu pé esquerdo para a alma de meu finado pai e meu pé direito para a alma de minha finada mãe, depois na testa, nas têmporas e na nuca e finalmente no alto da cabeça ao som de cânticos e do xerê de Xangô agitado em cadência. Fui convidado a me levantar por meio da frase “Pedro didé” em yorubá dos mais corretos e dancei no local em companhia das dignas sacerdotisas. Entrementes uma vela estava acesa desde o começo da cerimônia e as flores que eu trouxera haviam sido espalhadas pelo peji.

Em resumo, estou preparando minha viagem à África agora sobre a proteção de Xangô.

Nossa compreensão de *arkbé* nagô se coaduna com um *arquivo* negro, não essencialista, não verdadeiro, nem monolítico nem homogêneo, ou nas palavras de Leda Martins (2003, p. 67), “uma complexa pletora de conhecimentos e de saberes africanos que se restituem e se reinscrevem nas Américas, recriando-se toda uma gnosis e uma episteme diversas”. E, atentemos para algo fundamental aqui, se esses saberes se “restituem e se reinscrevem” como bem pontua Leda Martins, não há que se falar em tradição ou ancestralidade na seara da fixidez, de acordo? O desejo de pureza, venha de onde vier deve ser criticado.

Mas, sobretudo, esse arquivo, também devemos estar de acordo, emana dos terreiros, seus ritos e costumes, está atrelado à autoridade da ialorixá, à necessidade de aguardar o momento mais adequado para fazer uma pergunta – uma vez que a aprendizagem se dá, fortemente, por experiências e não por meio de notas explicativas ao gosto positivista –, a utilização de sementes como o orobô e o obi, a consulta oracular às divindades, a mastigação e a decoção, a reverência aos ancestrais – pai e mãe, no caso de Verger –, o ato de ficar em pé e dançar, quando convidado, tudo isso, em cerimonial atendendo a uma ritualística.

Outro argumento para sustentar nossa ideia de um *arquivo* negro não essencialista pode ser encontrado em “Sopro no Bambuzal”, texto do filósofo brasileiro Rafael Haddock-Lobo (2020c, p. 95). Defende o pesquisador – e que os puristas não

nos ouçam —: tem Saci na macumba! Questionando-se sobre os cruzamentos que deram ensejo ao Saci, dissertou:

Tudo indica que de forma semelhante ao Curupira, esse menino travesso, às vezes malvado, que afugenta os viajantes e defende as matas, tem origem indígena. O Saci, que pula como a perereca (daí seu nome), parece ter ganhado alguns presentes quando foi morar na encruzilhada do Brasil: seu gorro foi presente do Trasgo, ser encantado da região de Trás-os-Montes, em Portugal. Mas o convite para que ele viesse saltitar nos terreiros chegou junto do complexo de saberes jeje-nagô.

(...) o Saci tem muito a ensinar sobre as macumbas e para as macumbas, ainda que muitos umbandistas puristas (isso é possível?) tentem negar a todo custo a possibilidade de sua presença no terreiros. Não é por acaso que, em algumas bandas, é comum encontrar referência ao Exu Saci, fazedor e desfazedor de feitiços, que trabalha nas linhas de Oxóssi e Iansã, recebe oferenda, bebe cachaça e pita fumo de rolo, no bambuzal. Em outras cercanias, ele é visto na gíras de Exu Mirim; em outras como um caboclo pulando numa perna só e assobiando; já ouvi até relatos de que ele pode baixar sentadinho num banquinho, pitando seu cachimbo e ensinando infusões e banhos para seus filhos. Tem saci na macumba sim, e é preciso que tenha!

Logo, *arkhé* nagô é um corpo-*corpus*-literário-mítico, que vem de “outro” lugar, capaz de “consignar” signos voláteis, embaraçosos e delicados, marcados por fronteiras, negociações culturais, borraduras e traumas. Atravessado por saberes diaspóricos e divinatórios iorubás, pela ancestralidade e pela mobilização de oferendas para o cumprimento de leis de retribuição, as quais asseguram a harmonia cósmica e o axé (para os nagôs) ou o muntu (para os bantos), a *arkhé* nagô é também força vital, doadora da existência e da transformação dos seres (Sodré, 2017). O tom do debate que nos interessa se coaduna, portanto, com as mandingas do obi, dendê e pó de pemba, marafo e farofa, orixás e inquices, oriki e samba de roda, banha de ori e folhas de encantamentos, saci e curupira, galinha d’angola e camaleão, este a “mexer os olhos para todos os lados, a olhar também para o falso da vista” (Sodré, 2016, p. 26). Tudo isso, sem ensejos essencialistas, de acordo?

A teorização implicada na *arkhé* nagô, mais do que uma alteração na mirada do olhar, se aproxima da transgressão como imaginada por bell hooks (2017), para quem teoria é prática libertadora, ou seja, implica em cura e libertação, com vistas a desafiar o *status quo*. Trata-se de teoria contra o anti-intelectualismo, a qual não endossa política de dominação e prática elitista de classe, narcisista e branca. Implica em despachar a porta, afastar energias negativas e solicitar aos ancestrais caminhos abertos.

As leitoras atentas devem ter percebido que estamos a referenciar pesquisa organizada pela professora e poeta Lívia Natália, a saber, “Corpus dissidentes: epistemes decoloniais: por uma teoria das literaturas negras produzidas na África contemporânea e na diáspora”, disponível em seu currículo acadêmico⁶. Estudiosa de Teoria da Literatura, se utiliza de autores diversos como Edward Said, Frantz Fanon, Anibal Quijano, Michel Foucault, Jacques Derrida, Patrícia Hill Collins, Joice Berth, Lélia González, bell hooks,

⁶ Currículo Lattes. Conselho Nacional de Desenvolvimento Científico e Tecnológico (CNPQ). Disponível em: <http://lattes.cnpq.br/2528662239547111>. Acesso em 20 de maio de 2025.

Carla Akotirene, Neusa Souza Santos, Douglas Barros, com vistas a reparar “violências históricas causadas pelas práticas teóricas e críticas epistemicidas onde se sustentaram as ciências humanas”. Elegendo o amplo campo das literaturas afrodiaspóricas na América Latina e Caribe, América do Norte e África contemporânea, busca construir “operadores de leitura” afrocentrados para combater o racismo, colaborar para empoderamento de consciências negras e rasurar práticas coloniais que insistem em se fazer presente na Literatura Negra. Sua pesquisa, se coaduna com a *arkhé* nagô, pois, envida esforços contra anti-intelectualismo e, por outro lado, promove “arruaças” na crítica brancocentrada, esculhamba “a lógica autoritária e injusta imposta” para a literatura negra, bem como, decompõe, guardadas as diferenças, “com baforadas, cuspes e suor os alicerces de seus cômodos” (Simas, Rufino, Haddock-Lobo, 2020, p. 12).

Que ainda nos seja permitida outra elaboração, se Friedrich Nietzsche (2006) faz sua filosofia a golpes de martelo, se Jacques Derrida (2017), a golpes de *différance*, Paul Preciado (2002), a golpes de dildo, Rafael Haddock-Lobo (2020b, p. 25), a golpes de navalha, uma *arkhé* nagô, filosofa a golpes de “lembrança”, memória ancestral. São elementos e divindades da *arkhé* nagô que retornam – lama; concha cheia de terra, galinha com cinco dedos, pombo, camaleão – ecoando vozes dissidentes e historicamente silenciadas que, resistindo frente à hegemonia do discurso/representação oficial, colaboram para a desconstrução e a decolonização da crítica e da literatura. Tal rasura ocorre, como estamos a argumentar, em “A lei do santo” (Sodré, 2016), conto no qual, uma memória das diásporas africanas no Brasil se faz presente, desafiando ideias positivistas, noções lineares calcadas na “ordem”, “progresso”, “civilização” e “moral cristã”.

A literatura – esse título genérico e histórico, “a coisa mais interessante do mundo, talvez mais interessante que o mundo” (Derrida, 2017, p. 70) –, resultado de atividade humana transgressora e erótica, por um lado, aponta para um aniquilamento, para uma fissura da linguagem, para a ambivalência do não-ser ou do nada que é tudo e, por outro lado, permite uma certa experiência agônística, diríamos, exuriana, porque dinamizadora da própria literatura. Tal vivência tem a ver com o sem-resposta, como condição mesma da sobrevivência da literatura, haja vista ser ela *lócus* de “não verdade”: aquilo que se nos escapa, que não tem identidade fixa ou autoidentidade, não podendo ser apropriada por ninguém nem por qualquer teoria do conhecimento, ainda mais se organizada por hierarquias e exclusões coloniais (Fernandes, 2023).

Nos termos de Muniz Sodré (2005), o interesse pela “verdade absoluta” implica violência frente ao Outro e atenta contra a alteridade. O fascínio pela “verdade verdadeira” reencena o autoritarismo soberano, as invasões e o vilipêndio do “descobrimento”, os massacres em nome da Cruz e da colonização, o fascismo e os discursos de ódio vocalizados em termos enunciados como “Deus, Pátria, Família” (Fernandes; Souza, 2020). Daí importa problematizar oposições binárias, pois ora, se não estamos a procurar a “verdade”, sobra-nos um “jogo” irremediavelmente pluralístico de deslocamentos, suspeições, diferimentos, adiamentos, identidades entrelaçadas, identificações agonísticas.

Estamos a tratar, nesse sentido, da ética da alteridade na literatura (Duque-Estrada, 2004) ou seja, da chegada do radicalmente outro, o totalmente diferente, o

monstro, o estrangeiro, “Eros” e “Tânatos”, a “força” em Jacques Derrida (2017), o “Zaratustra” de Friedrich Nietzsche (2003) e sua descida para fora de si e do sentido, “a descida aos infernos” do homem negro em Frantz Fanon⁷ (2020) e, no conto de Muniz Sodré (2016), Dona Marta que atende à lei de não falar o nome de seu detrator até que tudo se resolva: “o nome do homem está escrito num pedaço de papel, já colocado aos pés de quem é de direito. (...) Acho que não vai dar pra entrar em acordo, doutor. Eu não sabia dessa obrigação do nome... vou-me embora. À lei, eu não desobedeço” (Sodré, 2016, p. 28-29).

Fez bem a Dona Marta? Por um lado, jamais saberemos e, talvez, tal pergunta não faça mesmo sentido, pois, ora, a poética negra não é feita para que lhe consumam os significados. Não se trata de se apropriar de seus sentidos, consumindo-a. Trata-se de consumá-la, ou seja, manter o transe agonístico do movimento da linguagem e da produção de sentido. Por outro lado, ao não dizer o “nome”, Dona Marta está veiculando o axé nagô. Expliquemo-nos: seu silêncio é uma interdição – de dizer o “nome” –, mas, sobretudo, é um sacrifício. O sacrifício restitui o axé, fortalece-o e restaura dinâmica da vida. É força invisível, mágico-sagrada presente em toda divindade, nos seres animados e em todas as coisas, podendo aumentar ou depauperar-se. Na região do Magreb, o axé iorubá corresponde ao *baraka* árabe, ao *mana* dos polinésios, à *oferenda* dos iroqueses, indígenas da América do Norte (Maupoil, 2017, p. 348). Dona Marta estava respeitando o axé com vistas a se beneficiar de sua força.

Quem conta histórias umedecidas pelos saberes de *arkhé* nagô é um iniciado, uma autoridade, um griô, um akpalô, cuja experiência de vida e memória se misturam. O “narrador”, em nosso caso, a Dona Marta é agente de uma ação discursiva, a qual, organizada de modo linear e conexa, simboliza uma ordem social, assentada em saberes ancestrais. Dona Marta, exímia contadora de história, é uma akpalô. Guardadas as devidas proporções, com sua sabedoria, faz as vezes de uma entidade mítica da ancestralidade afro-brasileira, a saber, a “Preta Velha”.

Reparemos que, ao invés de sistemas semióticos e seus aparatos de verificação da verdade, ao contrário de categorias tradicionais de análise e de valor literário, estamos interessados por abrir veredas à literatura e lambuzá-la nas encruzilhadas do axé. Trata-se de entrar na roda do bate-barriga e da umbigada, dos contrapoemas e das vozes das cantadoras quilombolas em seu ensejo à harmonia, capaz de reestabelecer a vida (Santana, 2014). Com Luíz Antônio Simas e Luiz Rufino (2018,

⁷ Frantz Fanon (2020), psiquiatra martinicano, produziu leitura crítica e densa sobre o colonialismo. Discutiu seus efeitos e propôs uma reestruturação da sociedade. Defendia o surgimento de um novo homem, que emergiria a partir de novos processos de elaboração de conhecimento. Ele estava interessado em colaborar para liberar o homem negro do complexo de inferioridade a ele imposto pelo racismo colonial, trazendo-o de volta à humanidade, outro nome para “liberdade”. É autor chave para um projeto decolonial, qual seja, aquele interessado em superar as consequências da colonialidade, esta que estabelece divisões raciais na organização do trabalho e Estado, nas relações intersubjetivas e na produção do conhecimento. Lembremos que para Fanon, quando o branco respeitar a cultura das populações violentadas, na verdade, sua empreitada é a de objetificar, encapsular, aprisionar. Expressões do tipo “eu os conheço”; “eles são assim mesmo”, denotam a objetivação elitista e excludente do racismo.

p. 29), a literatura de *arkhé* nagô⁸ borra a máxima “penso, logo existo”, assertiva que se remete ao físico e filósofo francês René Descartes. Estamos a pontuar que o saber daqueles que buscam um terreiro e deitam sua cabeça em uma esteira, é de uma ordem outra: tem a ver com o “vibro, logo existo”, “danço, logo existo”, “toco, logo existo”, “incorpo, logo existo”, “sacrifico, logo existo”, aos quais, acrescentaria, “obedeço à lei do santo, logo existo”.

3 DENEGAÇÃO DA CRÍTICA LITERÁRIA BRANCOCÊNTRICA E RACISTA

Sabe-se que a crítica literária, um ato estético que promove “modos do sentir e induz a novas formas de subjetividades políticas” (Rancière, 2005, p. 11), está visivelmente em franca mutação, tanto em relação a seu objeto e referenciais, metodologias de pesquisa e análise de dados, quanto no que diz respeito a suas fronteiras (Coutinho, 2003). Em expansão, deslocando o objeto artístico e literário, movendo-se a si mesma, qualquer possibilidade de autonomia para a literatura se vê abalada (Ludmer, 2010). Seu *lôcus* – se alguma vez fora seguro – se dá agora em um “entre-lugar”, agônico, instável, móvel e plural, múltiplo e dinâmico, rasurando aquilo que historicamente fora denominado por “cânone literário” (Mitidieri; Camargo; Sacramento, 2020)¹⁰.

Não por menos, noções como “originalidade”, “anterioridade”, “centro”, têm sido fortemente questionadas. O “específico” tem dado vazão ao “fluido” e ao “diverso”, o estudo mecânico de fontes converte-se em estudos críticos, ou seja, a estruturalidade da estrutura da crítica é problematizada, o que pode, por um lado, desnudá-la como espaço interessado, não neutro e, por outro, desencadear um diálogo mais aberto entre saberes e culturas.

Especialmente com a entrada nos estudos de “teoria literária”, das questões de gênero, raça, periferia, classes sociais, das diversas produções semióticas, atravessadas

⁸ Escritas dissidentes, tão diversificadas como as de João do Rio, Abdias do Nascimento, Jorge Amado, Mário de Andrade, João Ubaldo Ribeiro, Nei Lopes, Mãe Beata de Iemanjá, Muniz Sodré e, mais recentemente, Tatiana Nascimento, Tatiana Pequeno, Miriam Alves, Eduardo Oliveira, Itamar Vieira Junior, Gildeci Leite, Lívia Natália, rasuram um enunciado canônico da literatura e colocam em curso uma *arkhé* negra. Em constante mudança e sempre operando em estados de contingência cultural, as negropoéticas presentes nos escritos das autoras e dos autores destacados, ressemantizam afirmativamente discursos acerca dos terreiros, orixás, quilombos, cimarrones, mitologias e ancestralidade. Erigem um verdadeiro “padê literário”, um xirê epistêmico-linguagístico de experiências, cuja *arkhé* em sua ambivalência, é *lôcus* de acesso a travessias afrodiáspóricas de elaboração subjetiva, poética e teórica, saberes negros e práticas assentadas nas encruzilhadas.

⁹ Como ensina Bernard Maupoil (2017, p. 78), “o sacrifício implica, a ideia de comunhão com o outro (...) Não se concebe um homem sacrificando e, em seguida, consumindo sozinho o seu sacrifício: é preciso não apenas uma testemunha mas um comensal. O sacrifício é um ato social.

¹⁰ Anteriormente, em outro lugar, buscamos rasurar certa agonia do cânone literário, branco e racista, pontuando sua enunciação excludente e autocentrada como efeito de política identitária racista, a qual promove subalternidades para determinados sujeitos, enquanto hiperestimula e sobrevaloriza o chamado cânone global (Fernandes, 2023).

pela literatura oral ou pelos *games*, toda uma produção literária que não fazia parte do veio canônico ou erudito da tradição ocidental está vindo à tona. As disseminações e espalhamentos do literário no cinema, nas artes da cena, das escritas de si, com as autobiografias, autoficções e memórias, a difusão do texto literário e seus imbrincamentos com a chamada inteligência artificial e/ou com a cena artista não dão à crítica porto seguro em que possa se ancorar.

Se, por um lado, certa leitura da literatura produziu formas naturalizadas ou estetizadas da crítica, categorias conceituais, critérios de valor, metodologias que fortaleceram estigmas, aqui, buscamos problematizar uma denegação da crítica literária branco-cêntrica e racista, apartando-nos de leituras elitistas e racistas¹¹. E por que o fazemos? Ora, sabemos que, muitas vezes encoberta por certa “neutralidade”, uma leitura enviesada do literário buscou viabilizar-se como a condição humana supostamente ideal. Isso denota uma leitura elitista e excludente, cuja neurose cultural brasileira tem no racismo o seu sintoma por excelência. Apoiando-nos em Lélia González, tradutora, professora, filósofa, feminista e militante antirracista, e sua voz não condescendente, perguntamos na contramão da denegação da crítica literária: “Cumé que a gente fica?”

Essa questão embute uma crítica ácida e irônica, uma sátira que arma, nas palavras de González, uma quizomba e catimba a discurseira branca e racista. Sua análise pressupõe revolver as “latas de lixo da lógica” e desencadear o que historicamente foi domesticado pela violência da episteme branca. Qual é a ideia? Romper com a identificação do dominado com o dominador, rasurando o mito da democracia racial na crítica literária. E, com González, afirmar que os negros e demais sujeitos subalternizados, colocados na lata de lixo da sociedade brasileira, vão falar, e numa boa. Vão falar contra o desejo branco de domesticar, marcando neles sua sanha de recalçamento, mecanismo psíquico e social de produção de alienação, morte e esquecimento.

Para a autora é importante rasurar a dialética “consciência” e “memória”, uma vez que a primeira está assentada na ideologia do branqueamento. Não se trata, pois, de “conscientizar”, mas de fortalecer a ancestralidade e a memória, considerando um “não-saber que conhece”, um “lugar de inscrições” que restituem uma história, um “lugar da emergência da verdade” que se estrutura como ficção. Memória, em González tem a ver com astúcia, jogo de cintura, com aquilo que “fala através das mancas do discurso da consciência” branco-centrada.

O racismo à brasileira, sintoma da neurose cultural em que se assenta nosso país, tem a ver com a inculcação do medo, a interdição da formação de unidade do grupo violentado, a produção de divisão interna, a negação do caráter plurirracial e pluricultural de nossa formação social. A isso tudo, a ensaísta chamou de racismo por denegação, o qual impõe uma educação unidirecionada e inviabiliza a alteridade.

¹¹ Para Lélia González (1998, p. 72), o “racismo por denegação”, um tipo de racismo específico, eficaz no processo de alienação dos grupos violentados, subjetivados por “teorias” da miscigenação, da assimilação e da “democracia racial”. Também acompanhamos Grada Kilomba (2019), ao ponderar que o racismo é um “excesso” de informação sobre o Outro, logo, não se trata de um não saber, mas de uma projeção branca indesejável de informações.

Atualizado pelo mito do enbranquecimento, o racismo por denegação espelha o homem negro como violento, alvo sistemático da hostilidade policial, mas, seus efeitos, são ainda mais perversos sobre a mulher negra, relegada a serviços braçais e sexuais. Por outro lado, a presença do negro, reafirma no imaginário branco que estes não são tão engomadinhos e civilizados quanto poderiam acreditar, nem tão ocidentais nem tão europeus, muito menos brancos.

González utilizou a psicanálise freudiana – em diálogo com ideias de Bety Milan e M. D. Magno –, como ferramenta para compreender o racismo brasileiro. Por um lado, rejeitou a ideia de que a formação do inconsciente brasileiro seria exclusivamente branco e europeu, por outro, questionou o motivo de tanta repressão contra homens e mulheres negras, numa sociedade cuja africanidade constitui fortemente sua formação sócio-cultural (González, 1998). Mitos como o do “brasileiro cordial”, a “democracia racial” se entrecruzam com autoritarismo e paternalismo, com vistas a denegar o fato de sermos uma sociedade racialmente misturada. E “justamente por isso mesmo, ela essa sociedade faz questão de ser mais realista que o rei”, reforçando o racismo. Logo, a pesquisadora nos convida a ler os atos falhos, as “bobeadas”, os tropeços que fazem emergir o recalcado com toda a sua força de verdade: o negro que se tem dentro de si, de um modo ou de outro, retorna fazendo as suas “negrice”, afirma González. A “negrice”, assim como a “quizomba” e a “catimba”, lembram ao civilizado que ele não é tão sofisticado como imaginaria ser.

Compreendemos o perigo desse “estranho familiar” que retorna? Para sufocá-lo, empenha-se o racismo em conter a voz, o gesto, o corpo, a literatura, o desejo negro. Estamos a dizer que o racismo à brasileira retorna como ressentimento, como medo e angústia frente a projeções e fantasias manipuladas por brancos contra negros, mas que, ao fim e ao cabo, impõe indignidade para todos.

4 NÃO NINAR OS DA CASA GRANDE

Parece-nos importante que nossa leitura de “A lei do santo” de Sodré não retorne à consciência racista esvaziada de sua força de resposta simbólica. O conto em tela não é historinha para ninar os da casa grande. Lendo Conceição Evaristo, Muniz Sodré, Frantz Fanon e Lélia Gonzáles, é possível problematizar enunciados proferidos por um advogado branco, a saber, “Vocês são sempre complicados assim? (...) – Vocês... a sua gente... quero dizer, os negros...” (Sodré, 2016, p. 28); “Não sei se a senhora se dá conta disso...”; “Bem, talvez a senhora não saiba mesmo...” “Quero dizer que oficialmente não existe o motivo de sua demissão...”; “Oficialmente, preto é igual a branco neste país!” (Sodré, 2016, p. 23).

Atentemos para um fato: sem opressão e sem racismo não há a história “A lei do santo”. Em diversos momentos, o criminalista trata a sua cliente, uma senhora negra, de modo infantilizado, vendo nela, possivelmente ecos inconscientes de uma ama-de-leite. E sua afirmação de que todos são iguais assume caráter formalista e genérico, descolocado da realidade factual. Por outro lado, deixa ler a sofisticação do racismo brasileiro, “para manter negros e índios na condição de segmentos subordinados no

interior das classes mais exploradas, graças à sua formação ideológica mais eficaz: a ideologia do branqueamento” (González, 1998, p. 73).

O advogado, ainda que possa estar bem intencionado –“vamos agir, vamos ao tribunal (Sodré, 2016) –, dá a ler fantasias brancas sobre como a negritude deveria ser. Essas fantasias falam mais do imaginário branco, projetado sobre os negros, um entulho necessário de se despachar, como um ebó, do que acerca de pessoas negras. Ele tenta mas não consegue esconder o modo como vê Dona Marta, que não passaria de uma mulher supersticiosa, alienada e em estado frágil de sua civilidade.

Ao não compreender as razões pelas quais Marta não quer lhe dizer o nome do engenheiro, ao insistir que o nome fosse dito, ele tenta retirar daquela senhora a possibilidade de ter uma identidade complexa, plural e plástica. Ele quer que ela seja como ele, reduzindo-a à mesmidade. Ecoando o monismo ocidental que reduz possibilidades de saber e de enunciação do real, acredita que consciência crítica é exclusividade de letrados: “respostas rápidas, Dona Marta! A senhora lê muito? – Eu escuto”. Prossegue o criminalista, “Vamos trazer à luz a verdade dos fatos! Vamos lutar por justiça! – O senhor me assusta, doutor. Eu queria só o meu emprego de volta!”

Insiste o bacharel dizendo que até compreende a aflição de Marta preocupada com o trabalho, mas que “a causa da verdade” é mais importante (Sodré, 2016, p. 26). Ao fazê-lo, posiciona o discurso de Marta na lata do lixo da história (González, 1998), nas margens (Kilomba, 2019), como conhecimento desviante, enquanto os interesses do profissional se encontra no centro hegemônico, como uma norma.

Ora, se “para todos os efeitos não existe racismo no Brasil”; se somos “uma gente muito cordial, sem preconceitos”, porque Dona Marta fora demitida? Ela narra que “não demorou, sem mais nem menos, me mandaram embora” (Sodré, 2016, p. 23). Que relações absurdas de trabalho são essas? O que a demissão de uma mulher impedida de varrer a sala de um dos engenheiros de uma empresa nos diz acerca das relações raciais no Brasil? Este senhor, racista, disse-lhe não querer “gente preta limpando a sala dele” (Sodré, 2016, p. 22). Digamos que Dona Marta bradasse contra o racismo sofrido. Teria ela, uma mulher negra, sem escolaridade, seu discurso acolhido naquela empresa como válido?

Marta é atravessada pela atemporalidade do racismo cotidiano (Kilomba, 2019), cuja relação de poder entre uma faxineira e um engenheiro são socialmente desproporcionais e remontam ao período da colonização. Tal cena dá a ler a reencarnação de um passado colonial, uma realidade traumática, que tem sido historicamente negligenciada. Talvez, nunca nos seja demais lembrar a similaridade entre o vocábulo “engenheiro e a palavra “engenho”.

Por que o “engenheiro” não conseguia conviver com Marta? Por que não queria “gente preta” limpando a sala dele? A presença de Marta o incomodava, ela trazia uma “verdade” revelada por seu corpo negro. Impedi-la de fazer a limpeza retoma o desejo inconsciente de afastar-se de algo e mantê-lo à distância do consciente. É possível inferir que a corporeidade de Marta, naquela sala, fazia vir à tona um recalçado. Verdades e segredos desagradáveis eram retomados, legando ao engenheiro ansiedade, culpa, vergonha. Impedir que Marta entre na sala não é ato casuístico porque veda o corpo negro impedindo-o de revelar verdades inconscientes e trazer à baila toda uma história

de opressão, achaque, estupro. O engenheiro que não consegue conviver com Marta está tentando se proteger do reconhecimento do Outro.

Devemos lembrar que Marta não teve saída. A faxineira falou para seu chefe sobre a ordem do engenheiro: não deveria limpar sua sala. Moral? Teve que chegar mais cedo no trabalho e fazer a faxina na hora em que o dito não estivesse lá. Noves fora, não demorou muito e foi demitida. Quem a demitiu? Seu chefe, que “também não é lá muito branco, doutor...”.

A irracionalidade do racismo coloca o sujeito negro como aquele que faça o que fizer deverá ser expurgado. Tratado como diferente, incompatível, um estranho, deixa ler em sua história e em seu corpo marcas coloniais e traumas. Por que será que Marta aprendeu “que a sola do pé estava sujeita à sujeira do caminho?” (Sodré, 2016, p. 24). Por que para ela a “verdade branca” difere da “verdade negra”? Aquela deixaria as pessoas brancas mais dignas, enquanto que “a verdade do preto só faz a gente clara ficar mais zangada”.

Em dado momento da história da escravização, o sujeito negro fora obrigado a usar uma máscara de Flandres (Kilomba, 2019) para que não tivesse acesso, enquanto trabalhava nas plantações, à cana-de-açúcar ou cacau. A ideia era impedi-los de se alimentar daquilo que eles mesmos plantavam e colhiam. No texto em tela, Dona Marta é barrada de exercer uma função laboral, qual seja, limpar uma sala. Em ambos os casos, guardadas as proporções, incute-se nos sujeitos emparedados um senso de mudez e a inculcação do medo: “o senhor sabe, não é, que a corda arrebenta para o lado mais fraco” (Sodré, 2016, p. 22).

Correndo o risco de nos repetir, ao impedir que Marta limpasse a sala, o engenheiro reencenava cenas da escravização. A relação “casa grande” e “senzala” é reatualizada: escritório do engenheiro, homem branco, classe média e alta *versus* agente de limpeza, mulher negra e pobre, já na casa dos seus sessenta anos de idade. É o colonialismo como um todo que vem à tona em “A lei do santo” (Sodré, 2016), o trabalho braçal para uns e o intelectual para outros, além de uma prática sádica de interdição: é o branco quem determina quem pode ter acesso a que lugares e em que condições.

Há saída? Talvez sim. Na dúvida, sugerimos retornar à lembrança a lei do santo. Talvez, em caso de demandas, ao invés de procurar um advogado, seja o caso de consultar as matas, as águas, as sacerdotisas, as pretas-velhas. Dona Marta bem o sabe...

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Ao interpretar um texto, agência que está longe de ser simples – haja vista que não há interpretação primeira, nem se pode falar de interpretação verdadeira, mas em devir, como interpretação de interpretação –, devemos, minimamente, levar em conta um sujeito (que não é causa de si, portanto não pode ser fixo e pleno), um dito (presente no aqui e agora da enunciação, passível de solavancos e alterações diante de recontextualizações possíveis) e um já-dito (uma ausência, vinda de antes, de outro lugar, que atravessa o dito). Além disso, compreender que o denominado “significado” tem a ver com um poder ideológico, a saber, o de fazer o significado aderir, ou seja, de

fazê-lo “pegar”, de fazê-lo “colar”, de modo que passe a ser uma marca indelével e difícil de retirar.

Enquanto cultura, o significado – e poderíamos acrescentar, o sentido, a interpretação, a verdade, a lei e “A lei do santo” (Sodré, 2016) –, é um campo de luta pelo poder de construir e impor sentidos. Tomando-se como material para análise, um conto, à exemplo de “A lei do Santo” de Muniz Sodré, uma leitura crítica assentada no princípio cosmogológico nagô, interessada em rasurar a Metafísica brancocentrada e sua verdade colonizadora, pode apontar caminhos em torno de outro paradigma de leitura, assentado em *arkhé* nagô. Tal exercício, exatamente o que aqui levamos a cabo, se contrapõe às armadilhas da colonialidade.

REFERÊNCIAS

- BASTIDE, R.; VERGER, P. *Diálogo entre filhos de xangô*. Correspondência 1947-1974. São Paulo: Edusp, 2017.
- COUTINHO, E. F. *Literatura comparada na América Latina: ensaios*. Rio de Janeiro: EDUERJ, 2003.
- DERRIDA, J. *Gramatologia*. Trad. de João Paulo R. Ferreira. São Paulo: Editora 34, 2017.
- FERNANDES, A. A agonia da crítica literária e o rap de Baco Exu do Blues: Política identitária do racismo e o cânone branco. *Revista Crioula*, USP, 2023, n.32.
- FERNANDES, A.; SOUZA, L. F. Discursos político-religiosos como armas de guerra: heteroterrorismo em ação contra sexualidades dissidentes. *Letrônica*, 2020, 13(2).
- FANON, Frantz. *Pele negra, máscaras brancas*. São Paulo: Ubu Editora, 2020.
- GONZÁLEZ, L. Racismo e sexismo na cultura brasileira. *Revista Ciências Sociais Hoje*, Anpocs, 1984, p. 223-244.
- GONZÁLEZ, Lélia. A categoria político-cultural de amefricanidade. *Tempo Brasileiro*, Rio de Janeiro, N°. 92/93 (jan./jun.), 1988, p. 69-82.
- HADDOCK-LOBO, R. Filosofia a golpes de navalha. Em: SIMAS, L. A., RUFINO, L.; HADDOCK-LOBO, R. *Arruaças*. Uma filosofia popular brasileira. Rio de Janeiro: Bazar do Tempo, 2020b.
- HADDOCK-LOBO, R. Sopro no bambuzal. Em: SIMAS, L. A.; RUFINO, L.; HADDOCK-LOBO, R. *Arruaças*. Uma filosofia popular brasileira. Rio de Janeiro: Bazar do Tempo, 2020c.
- HOOKS, bell. *Ensinando a transgredir: a educação como prática da liberdade*. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2017.

- KILOMBA, G. *Memórias da plantação: Episódios de racismo cotidiano*. 1º ed. Rio de Janeiro: Cobogó, 2019.
- LUDMER, Josefina. *Aqui América Latina: una especulación*. 1ª. Ed. Buenos Aires: Eterna Editora, 2010.
- MARTINS, L. Performances da oralitura: corpo, lugar da memória. *Letras* (Santa Maria). Santa Maria, v, 25, p. 55-71, 2003.
- MAUPOIL, B. *A adivinhação na antiga Costa dos Escravos*. São Paulo: EDUSP, 2017.
- MITIDIARI, A. L.; CAMARGO, F. F.; SACRAMENTO, S. M. P. *Revisões do Cânone: Estudos literários e teorias contra-hegemônicas*. Uberlândia (MG): O sexo da palavra, 2020.
- NIETZSCHE, F. *Crepúsculo dos Ídolos*. Tradução de Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2006.
- NIETZSCHE, F. *Assim falou Zaratustra*. São Paulo: Editora Martin Claret, 2003
- PRECIADO, P. B. *Manifesto Contrassexual: práticas subversivas de identidade sexual*. Rio de Janeiro: Zahar, 2022.
- RANCIÈRE, J. *A partilha do sensível*. São Paulo: Ed. 34, 2005.
- SANTANA, G. P. G.. Vozes e Versos quilombolas: Uma poética identitária e de resistência em Helvécia. *REVISTA FAEEBA*, v. 23, p. 246-246, 2014.
- SANTOS, J. E. *Os Nagô e a Morte: Pàde, Àsèsè e o Culto Égun na Bahia*. Petrópolis, Vozes, 1986.
- SIMAS, L. A.; RUFINO, L.; HADDOCK-LOBO, R. *Arruaças*. Uma filosofia popular brasileira. Rio de Janeiro: Bazar do Tempo, 2020.
- SIMAS, L. A.; RUFINO, L. *Fogo no mato: a ciência encantada das macumbas*. Rio de Janeiro: Mórula, 2018.
- SODRÉ, Muniz. *A verdade seduzida*. Rio de Janeiro: DP&A, 2005.
- SODRÉ, M. A lei do santo. Em: SODRÉ, Muniz. *A lei do santo: contos*. Rio de Janeiro: Malê, 2016.
- SODRÉ, M. *Pensar Nagô*. 1. ed. Rio de Janeiro, 2017.