

Ouroboros: a terra, a mulher e a serpente

Marina Maria Campos Brito¹

“Um dos benefícios que a opressão assegura aos opressores é de o mais humilde destes se sentir superior [...]. Assim também, o mais medíocre dos homens julga-se um semideus diante das mulheres.”

(Simone de Beauvoir)

A terra é fundamental à vida – é dela que nascem os frutos que dão de comer aos seres que a habitam. O arado deixa a terra mais aberta à germinação, favorecendo a sua fertilidade. A terra é germinada. Dá frutos. Os frutos geram sementes. As sementes se espalham pela terra. A terra é germinada.

A mulher é fundamental à vida – é dela que nascem os homens e mulheres que aram a terra. O homem germina a mulher em seu período fértil. A mulher é fecundada. Tem filhos. Seus filhos têm filhos. Sua semente se espalha pela terra. A terra é germinada.

A terra, a mulher, os frutos. Nessa relação cíclica, mulher e terra germinam, mas também são germinadas. “Fui parida, mas também pari esta terra” (VIEIRA JÚNIOR, 2021, p.229), manifesta Salustiana. Em suas palavras, vemos como seu corpo se funde à terra, em um movimento cíclico, como uma serpente que morde a própria cauda: parir sobre a terra e ser parida por ela.

Slaustiana, Salu para os moradores de Água Negra, é mãe de Bibiana e Belonísia, irmãs que conduzem a teia narrativa de *Torto arado* (2021), de Itamar Vieira Junior. No romance, a concentração da propriedade da terra, da riqueza e do poder político rivalizam com a luta de camponeses e trabalhadores sem terra que lutam pelo direito a uma vida livre da exploração do trabalho e com direito à terra. É nesse campo dominado pelos latifundiários que nos deparamos com as irmãs Bibiana e Belonísia, filhas de trabalhadores rurais descendentes de escravizados e moradoras da Fazenda Água Negra, no interior baiano, que partilham suas experiências com o leitor que envereda os caminhos de *Torto arado*.

O romance se inicia com um acidente que marca as irmãs e interfere em suas vidas. Ainda crianças, tomadas pela curiosidade pueril de desvendar os mistérios da avó Donana, abrem uma velha mala de couro e se deparam com um instrumento reluzente, imponente, empoderador. Sua reação quase instintiva é sabê-lo: pelo toque, pela visão, pelo cheiro e, finalmente, pelo sabor. O gesto da irmã mais velha, Bibiana, é repetido por Belonísia, um ano mais nova. A cena inicial – iniciática – é um rito de passagem: a faca, não por acaso um

¹ Doutoranda em Literatura Comparada pela Universidade Federal Fluminense – UFF, sob orientação da Prof.^a Dr.^a Anita Martins Rodrigues de Moraes.

objeto fálico que atribui poder a seu portador, corta a língua de Belonísia, aproximando-a ainda mais de sua irmã, que passa a ser sua voz.

Nas histórias contadas por Bibiana, Belonísia e Santa Rita Pescadeira, entidade do jarê que conduz a última parte da narrativa, a cultura falocêntrica branca, que busca reforçar a hegemonia de seu poder, vê sua força desestabilizada por mulheres negras que, ao contarem a história a partir do seu ponto de vista, passam a questionar as certezas da branquitude. Sobre seus corpos. Sobre a terra que seus ancestrais cultivaram.

Nesse ambiente em que o narrar carrega em si uma luta, já que o direito às letras veio às custas do empenho dos moradores de Água Negra², que ajudaram a construir na fazenda a escola prometida pelo Prefeito, vemos as irmãs ganharem consciência acerca do lugar designado a elas dentro de uma estrutura que separa a força trabalhadora por gênero.

Quando Bibiana, já uma mulher adulta, com filhos, profere um discurso contra o sistema de exploração exercido na fazenda, sob o olhar ameaçador do proprietário, sua fala emerge como enfrentamento a uma forma sistêmica de opressão. Nesse momento emblemático da narrativa, vemos mais de perto o fortalecimento de Bibiana.

Quando deram a liberdade aos negros, nosso abandono continuou. O povo vagou de terra em terra pedindo abrigo, passando fome, se sujeitando a trabalhar por nada. A mesma escravidão de antes fantasiada de liberdade. Mas que liberdade? Não podíamos construir casa de alvenaria, não podíamos botar a roça que queríamos. Levavam o que podiam do nosso trabalho. Trabalhávamos de domingo a domingo sem receber um centavo. O tempo que sobrava era para cuidar das nossas roças, porque senão não comíamos. Era homem na roça do senhor e mulher e filhos na roça de casa, nos quintais, para não morrerem de fome. (VIEIRA JUNIOR, 2021, p. 220).

Na Fazenda Água Negra, o trabalhador não podia construir casa de alvenaria para não marcar sua passagem por aquelas terras – *estão* nelas, não *são* seus donos. Os braços que lavraram a terra por três séculos de escravização, agora eram convencidos de que a liberdade consistia em poder cultivar uma roça no quintal – desde que isso não atrapalhasse o trabalho para o dono da fazenda. “Mas que liberdade?”, questiona Bibiana, trazendo para a cena um elemento que, como uma cobra mordendo a própria cauda, envolve a narrativa: a colonialidade.

No discurso de Bibiana, filha de Zeca Chapéu Grande e Salustiana, neta de Donana, vemos o movimento cíclico da colonialidade. Não basta a Lei Áurea para que negros sejam livres. A colonialidade não acaba com a proclamação da Independência. Ela se fez presente ao longo da vida das irmãs Bibiana e Belonísia, que, assim como a terra – testemunha de séculos

² “Em poucos meses iniciaram a construção da escola. Não soubemos como, nem quais interesses particulares envolveram a negociação entre o prefeito e a família Peixoto, mas a obra foi autorizada, e os próprios moradores passaram a construir o pequeno edifício de três salas em regime de mutirão, aos domingos, dia em que poderiam deixar de cuidar da roça – mas não poderiam deixar de dar comida e água aos animais.” (VIEIRA JR., 2021, p.67)

de exploração – vivenciaram um sistema que levava o que podia de seu trabalho. Mais do que isso, no romance vemos a colonialidade expandir suas raízes tão profundamente, que mantém as famílias dependentes de sua estrutura, uma vez que quem fosse trabalhar em Água Negra podia levar “mulher e filhos, melhor assim, porque quando eles crescessem substituiriam os mais velhos” (VIEIRA JUNIOR, 2021, p.41). Assim como nos anos em que negros eram comercializados como mão-de-obra barata sob a tutela do Estado, pouco mudou após a abolição. Se, por um lado, o trabalhador acreditava que a vida havia melhorado porque podia construir uma casa – de barro –, “dinheiro não tinha, mas tinha comida no prato” (VIEIRA JUNIOR, 2021, p.41); por outro percebemos que a opção pela mão-de-obra descendente de escravizados não é inocente, os mais novos, inseridos na lida com a terra desde pequenos, substituirão seus pais no trabalho braçal, porque este é o lugar designado a eles³. A cobra que morde a própria cauda não vê seu fim.

Mesmo no discurso de Bibiana contra um modelo que mantém o trabalhador preso à terra, a mulher é uma extensão da casa. Enquanto os homens saem para trabalhar na roça do senhor, ela deve cuidar dos filhos e da roça de casa. É esse o lugar destinado a ela. Ao voltarmos para a terra, proposta deste artigo, deparemos com o que o Ocidente convencionou chamar de “natureza”, a mata virgem à espera de um homem para penetrá-la e semear seus frutos. Esse é o lugar destinado a ela. Não muito diferente do que se espera do feminino. Por isso, não é distante considerar que

O poder exercido, masculino/branco/europeu/cristão, representa a objetificação de todo um conjunto de seres e a consequente disposição violenta sobre os seus corpos, de maneira que a natureza, assim constituída/compreendida, é, antes de mais nada, um mundo sem encanto. (DAFLON, 2022, p.71)

Ou seja, ao reduzir a natureza à condição de objeto, o homem pode submetê-la a interesses da ciência e do capital, modificá-la para atender a suas necessidades. Nesse paradigma, a natureza é tomada como repetição – seu tempo é cíclico –, por isso precisa da intervenção do homem para dar uma finalidade a seus recursos. Por isso, aquilo que se aproxima da natureza e, consequentemente, afasta-se do que é considerado civilizado⁴ por

³ “Entre o colonizador e o colonizado havia o fator *raça*, que construía um relacionamento injusto e desigual. Os termos *raça*, *racismo* e *preconceito racial* são oriundos da posição hegemônica europeia. Esse tópico transformou-se numa justificativa para introduzir o regime escravocrata a partir de meados do século XVI, quando se formou a ideia de um mundo colonial habitado por gente “naturalmente” inferior, programada pela natureza para trabalhar braçalmente e servir ao homem europeu branco.” (BONICCI, 2009, p.262)

⁴ “A palavra *civilização*, se já não designa um fato submetido ao julgamento, mas um *valor* incontestável, entra no arsenal verbal do louvor ou da acusação. Não se trata mais de avaliar os defeitos ou os méritos da civilização. Ela própria se torna o critério por excelência: julgar-se-á em nome da civilização. É preciso tomar seu partido, adotar sua causa. Ela se torna motivo de exaltação para todos aqueles que respondem ao seu apelo; ou, inversamente, fundamenta uma condenação: tudo que não é a civilização, tudo que lhe resiste, tudo que a

essa visão masculina/branca/europeia/cristã, é tomado como atrasado, primitivo. Da mesma forma, há corpos que não se integram a esse conceito de civilização e, por isso, são considerados sub-humanos ou não humanos, segundo uma prática de estratificação que os colocaria em situação de inferioridade em relação àqueles que são, efetivamente, humanos (DAFLON, 2022). É o caso, por exemplo, de mulheres e negros. É o que nos revela as irmãs Bibiana e Belonísia.

Quando são levadas às pressas ao hospital da cidade na Ford Rural dos proprietários da fazenda porque cortaram as línguas, as irmãs se deparam com um ambiente predominantemente branco: “Foi o primeiro lugar em que vi mais gente branca que preta. E vi como as pessoas nos olhavam com curiosidade, mas sem se aproximar” (VIEIRA JUNIOR, 2021, p.18-19). O estranhamento causado pela forma como as pessoas olhavam seus corpos negros dá indícios de que não pertencia àquele espaço. O hospital seria para os brancos, com médicos também brancos, formados em universidades. Para os negros da fazenda, os atendimentos eram feitos por Zeca Chapéu Grande, “curador de jarê, que vivia para restituir a saúde do corpo e do espírito aos que necessitavam” (VIEIRA JUNIOR, 2021, p.33).

Seguindo adiante por essa vereda, temos Salu, mãe da Bibiana e da Belonísia, que é também mãe de pegação de tantos outros moradores de Água Negra, que dão a vida pela terra que habitam. Antes dela, Donana foi mãe de pegação na fazenda. Maternidade que transcende laços consanguíneos. Elas ajudaram a trazer ao mundo e a permanecer nele. Ao se voltar para a esposa do dono de Água Negra, Salu reivindica essa dupla maternidade:

Fui parida, mas também pari esta terra. [...] Não sei se a senhora sabe, mas eu peguei em minhas mãos a maioria desses meninos, homens e mulheres que a senhora vê por aí. Sou mãe de pegação deles. Assim como apanhei cada um com minhas mãos, eu pari esta terra. Deixa ver se a senhora entendeu: esta terra mora em mim. (VIEIRA JUNIOR, 2021, p.229)

Salu pariu e foi parida. A terra que cultiva é parte dela. Constrói-se um vínculo que não se restringe à lavoura da terra. Ela não apenas habita a terra, a terra faz morada nela. Seu corpo se fundiu a esse território que não pertence legalmente a ela, mas a uma família que “[...] queria apenas os frutos de Água Negra, não viviam a terra, vinham da capital apenas para se apresentar como donos, para que não os esquecêssemos, mas, tão logo cumpriam sua missão, regressavam” (VIEIRA JUNIOR, 2021, p.54).

ameaça, fará figura de monstro ou de mal absoluto. Na excitação da eloquência, torna-se permissível reclamar o sacrifício supremo em nome da civilização. O que significa dizer que o serviço ou a defesa da civilização poderão, eventualmente, legitimar o recurso à violência. O anticivilizado, o bárbaro devem ser postos fora de condição de prejudicar, se não podem ser educados ou convertidos.” (STAROBINSKI, 2001, p.33, *grifos do autor*)

Esse laço que une seu corpo à terra perturba a certeza de que o humano se opõe à natureza. Mais do que isso, questiona a *naturalidade* com que o humano se coloca como superior à natureza pela forma como o homem considera dominar a natureza, explorando-a para favorecer sua própria existência. Mignolo e Walsh (2018) buscam pensar quem define o humano e como essa autodefinição distingue e classifica os seres entre mais e menos humanos. Nesse processo, a ideia de natureza como a modernidade ocidental a concebe emerge como uma invenção capaz de confirmar o homem em sua *humanidade*.

This Man/Human who created and managed the CMP, posited himself as master of the universe and succeeded in setting himself apart from other men/humans (racism), from women/humans (sexism), from nature (humanism), from non-Europe (Eurocentrism), and from “past” and “traditional” civilizations (modernity). Nature, in the domains of the colonial matrix of power, lies between the domains of economics and politics; it was invented by Man/Human in the process of him setting himself up in the locus of the enunciations (institutions, actors, and languages) that created, transformed, and managed the rhetoric (narratives) of modernity, and the necessary and concomitant logic of coloniality. (MIGNOLO, WALSH, 2018, p.163).

A Matriz Colonial de Poder (MCP ou, em inglês, *CMP*) representa o lado obscuro da modernidade: a colonialidade. Sob a ótica da colonialidade, a natureza habita entre os domínios político e econômico. Dominá-la é uma demonstração de poder, é como o homem se diferencia de todos os seres que compõem a *natureza*. Diferentemente dos animais, o homem consegue transformar os recursos naturais em mercadorias e, por isso, sua forma de vida deve ser mais valorizada. A MCP sustenta uma retórica de exploração da terra e, consequentemente, da mão de obra usada em seu cultivo – certamente, não falamos aqui do masculino/branco/europeu/cristão, pois este possui o domínio das terras, referimo-nos aos corpos que, porque fogem desse eixo, são considerados menos *humanos*.

Segundo Mignolo: “a ‘modernidade’ é uma narrativa complexa, cujo ponto de origem foi a Europa, uma narrativa que constrói a civilização ocidental ao celebrar as suas conquistas enquanto esconde, ao mesmo tempo, o seu lado mais escuro, a ‘colonialidade’” (MIGNOLO, 2016, p. 2). A colonialidade é constitutiva da modernidade, ou seja, não há modernidade sem colonialidade. A retórica da modernidade, constitutiva da MCP, hierarquiza vidas humanas, “que eram *naturalmente* consideradas dispensáveis” (MIGNOLO, 2016, p. 4, *grifo nosso*).

Walter Mignolo, em *Desobediencia epistémica* (2010), coloca em relevo que a matriz colonial do poder

(...) es en última instancia una red de creencias sobre las que se actúa y se racionaliza la acción, se saca ventaja de ella o se sufre sus consecuencias. Por eso Quijano dirá: es necesario, más que necesario, urgente, poner de relieve el mecanismo y dismantelar la matriz colonial de poder. (MIGNOLO, 2010, p. 12).

A matriz colonial de poder, assim, é mantida, como destaca Mignolo, pela retórica da modernidade, responsável por nomear o outro – bárbaro, primitivo, subdesenvolvido – e reprimir sua subjetividade – não são sujeitos, mas objetos. Trata-se de construções. Por isso, alguns membros dessas sociedades são vistos como inferiores a outros, como é o caso, por exemplo, de negros e mulheres.

Não por acaso, o que se convencionou chamar de natureza é Mãe – Mãe-natureza. Ela traz à vida, alimenta, dá abrigo. A *natureza* é Mãe, é feminino: explorada enquanto dela puder ser retirado o que seja de interesse do homem. Um corpo feminino. Mostra-nos a semelhança Belonísia, ao reencontrar sua irmã após dois anos de afastamento:

Aquele tempo parecia ter passado com violência para ela, agora mãe de um menino. Pude ver seus seios despontarem da roupa que vestia, cheios, caídos de amamentar Inácio. Mas isso nada significava para nós mulheres da roça. Éramos preparadas desde cedo para gerar novos trabalhadores para os senhores, fosse para as nossas terras de morada ou qualquer outro lugar onde precisassem. (VIEIRA JUNIOR, 2021, p.129)

Assim como a terra que cultivam, o corpo feminino também é levado a dar frutos. E, nesse caso, frutos que passarão a servir de mão de obra para a lavoura, em um movimento cíclico em que a exploração do corpo feminino alimenta a exploração da terra. Ouroboros. Mulher e terra são levadas a servir, porque simplesmente *existir* não é suficiente, este é um direito restrito ao homem branco/civilizado/europeu/cristão – o homem *humano*. Fora desse eixo de *humano*, as “mulheres da roça” são preparadas para dar continuidade à exploração da terra e, principalmente, de seus próprios corpos.

Gestar trabalhadores para cultivar as terras dos senhores é a manutenção de um sistema que não enxerga indivíduos, mas objetos, mão-de-obra barata para trabalhar em plantações, arar o solo onde se mora sem poder pertencer. O ventre dessas mulheres não conhece a liberdade: “Todas nós, mulheres do campo, éramos um tanto maltratadas pelo sol e pela seca. Pelo trabalho árduo, pelas necessidades que passávamos, pelas crianças que paríamos muito cedo, umas atrás das outras, que murchavam nossos peitos e alargavam nossas ancas” (VIEIRA JUNIOR, 2021, p.119).

Pois a mulher tem tradicionalmente um valor de uso para o homem, e um valor de troca entre os homens. Mercadoria, portanto. O que a deixa como guardiã da matéria, cujo preço será estimado segundo seu trabalho e necessidade-desejo pelos “sujeitos”: trabalhadores, mercadores, consumidores. As mulheres são marcadas falicamente pelos seus pais, maridos, proxenetas. E essa estampagem decide seu valor no comércio sexual. A mulher não seria nunca senão o lugar de uma troca, mais ou menos rival, entre dois homens, inclusive em relação à posse da terra-mãe. (IRIGARAY, 2017, p.41)

Como a terra, a mulher tem valor pelo que pode dar – “tem tradicionalmente um valor de uso para o homem”. Trata-se de uma mercadoria. Luce Irigaray questiona esse valor em

Este sexo que não é só um sexo (2017). Nele, a autora pensa a repressão do prazer feminino, que leva a mulher a não conhecer a si mesma e, por isso, a não saber o que deseja. Uma vez que não sabe o que quer, passa a depender do homem. E, se ela depende do homem, ela não é dona do próprio corpo. É o que acontece com Belonísia, que sai da casa dos pais para morar com Tobias. Ao se deparar com a vida de mulher casada, ela percebe que seu papel era agradar seu marido, porque vê-lo satisfeito significava que tinha cumprido sua função.

Tobias retornava ao fim da tarde e a primeira coisa que fazia era dar uma talagada na garrafa de cachaça que ficava em cima da mesa. Depois tomava banho ou ia direto se sentar à mesa para a refeição. Eu parava o que estivesse fazendo para servi-lo. No começo, parecia apreciar minha comida, sempre repetia. Depois passou a reclamar que tinha muito ou pouco sal. Que o peixe estava cru, e me mostrava pedaços em que eu não conseguia enxergar a falta de cozimento, ou outros que se esbagaçavam com as espinhas, dizendo que tinham cozido demais. Nessas horas eu ficava aflita, o coração aos pulos, magoada comigo mesma, me sentindo uma tonta por ter sido tão desleixada com o preparo. [...]

Com o passar do tempo, Tobias parecia não sentir satisfação pelo que eu fazia. Se queixava de algum objeto que procurava e não encontrava. Dizia que não podia mexer em tudo, que às vezes algo poderia parecer estar fora do lugar, mas estava no lugar certo, porque ele havia escolhido assim. Concordava. Assentia com a cabeça, mas evitava olhar seus olhos. [...] Continuávamos a frequentar a casa de meu pai nas noites de jarê, todos agora sabiam que eu não era mais “Belonísia de Zeca Chapéu Grande”, e que agora vivia com Tobias, logo, eu era “Belonísia de Tobias”. (VIEIRA JUNIOR, 2021, p.115-116)

A satisfação do marido define o valor da mulher. Enquanto mercadoria, sua reação às queixas do homem não deve ser outra senão assentir com a cabeça, evitando seus olhos. Se, como sugere Irigaray, “As mulheres são marcadas falicamente pelos seus pais, maridos, proxenetas”, Belonísia evidencia que essa marca está alinhada à propriedade, já que a mulher – objeto – deve pertencer a um sujeito – o homem. Por isso, quando morava com o pai era a “Belonísia de Zeca Chapéu Grande” e, ao morar com Tobias, passa a ser a “Belonísia do Tobias”. Porque é um objeto, uma mercadoria, deve carregar consigo a marca daquele a quem deve agradar, satisfazer, servir.

O comportamento de Belonísia, de não olhar seu opressor nos olhos, não se sentir “à vontade para reagir, nem que fosse de forma serena, sem rompantes de violência nos gestos” (VIEIRA JUNIOR, 2021, p.117), aponta para a perversidade da colonialidade, capaz de reprimir a vontade de enfrentar o opressor. Segundo Audre Lorde, “O medo de não sermos capazes de superar quaisquer distorções que possamos encontrar dentro de nós nos mantém dóceis e leais e obedientes, definidas pelos outros, e nos leva a aceitar várias facetas de nossa opressão por sermos mulheres” (LORDE, 2019, p.63). Por isso, o gesto de Belonísia, quando seu marido morre, é simbólico. Ela se recusa a voltar a morar com os pais, prefere permanecer sozinha em sua casa, mesmo com todos os perigos que aquela decisão representava. Se antes se sentia uma estranha dentro de sua própria casa, agora ergueria um lar. Não havia mais motivos para temer.

Minha mãe quis que seguisse com ela para sua casa, que fechasse tudo e voltasse a morar em sua companhia. Também não quis. Queria estar só, experimentar a vida no silêncio que havia encontrado longe de todos. Compreendi a preocupação de Salu, afinal eu estava sozinha e ela me considerava exposta aos perigos de uma mulher sem homem para a acompanhar. [...] [Domingas] Me perguntou se não tinha medo de ficar só. Acenei com a cabeça para dizer muitas vezes que não, conseguiria um cachorro para me fazer companhia como o velho Fusco, que já havia morrido. De Tobias ficou uma espingarda guardada debaixo da cama. E eu não estava disposta a deixar aquele pedaço de chão para que outra pessoa usufruísse do cuidado que tive para fazer daquele quintal um canto vistoso de terra. (VIEIRA JUNIOR, 2021, p.140)

Belonísia atende a seu desejo de morar sozinha, reconhece seu sentimento mais profundo e, ao fazê-lo, passa não mais a se satisfazer com o sofrimento e o medo, como se estes fossem sentimentos motivadores do *ser* mulher, sem alternativas possíveis que tornem seu estar no mundo uma luta menos dolorosa. Seu gesto contra a opressão de seu corpo – que nos coloca como objetos, jamais sujeitos – torna-se parte integral de seu ser, “motivado e empoderador desde dentro” (LORDE, 2017, p.64). É a transgressão feminina, um gesto contra a Matriz Colonial de Poder.

A potência do feminino na narrativa aumenta à medida que Bibiana e Belonísia crescem. Com elas, amadurece também sua relação com a terra, ser parido pela terra não é mais um movimento que causa estranheza aos ouvidos de Bibiana – “Nunca havia pensado que tinha sido parida pela terra” (VIEIRA JUNIOR, 2021, p.72). Já adultas, a terra passa a ser sinônimo de luta. Construir casas de barro, trabalhar sem receber salário, cultivar a terra de senhores brancos que não a conhecem são ações que, se, durante a infância das irmãs, eram vistas com naturalidade pelos trabalhadores de Água Negra – sinal de que a retórica da colonialidade desempenhou bem o seu papel –, quando elas crescem, essas *certezas* passam a ser perturbadas.

Quando os novos donos assumem a fazenda, o acesso à terra, que já era restrito durante a administração da família Peixoto, paulatinamente ganha contornos que visam a retirar dos trabalhadores qualquer vínculo com a terra. Se antes não se podia construir casa de alvenaria para não os moradores não marcarem sua passagem pela terra nem ter roça que desviasse do trabalho na fazenda, sob a nova gestão também não se poderia mais enterrar os mortos na Viração. Sob a justificativa de que “era crime contra as matas. Contra a natureza. Que o cemitério estava próximo ao leito do rio. Que na cidade tinha cemitério e que a prefeitura garantia o transporte do morto para lá” (VIEIRA JUNIOR, 2021, p.179), o direito a sepultar os mortos foi retirado dos filhos daquela terra – paridos por ela.

Os mais jovens não viram muita diferença em enterrar os mortos na cidade ou na Viração. Mas para os mais velhos aquela interdição era uma ofensa. A Viração existia havia mais de duzentos anos, era o que contavam. As mulheres diziam em

suas conversas que só se saíam de suas casas, só se recolheriam de suas vidas, para a Viração. Que não haveria conversa nem interdito, que não abriam mão de serem sepultadas naquele chão. Não abdicariam do destino de serem enterradas ao lado de seus parentes e compadres. [...] “Daqui só saio para a Viração”, foi o que mais ouvimos naqueles dias que anunciaram o interdito.

Por sorte, ninguém morreu naquele primeiro ano. Mas também ninguém se tranquilizou com o que estava por vir. Aquela mensagem dizia muito mais sobre nossas vidas do que sobre a morte em si. Se não pudéssemos deitar nossos mortos na Viração era porque, em breve, também não poderíamos estar sobre a mesma terra. (VIEIRA JUNIOR, 2021, p.179-180)

A terra onde seus ancestrais sepultaram seus mortos não seria a mesma onde seus corpos, duzentos anos depois e com a pele marcada pelo mesmo sol que os queimava, não seria aquela para onde seus corpos sem vida iriam. Interditar a Viração não representa apenas a restrição do direito dos trabalhadores à terra, mas também o apagamento de sua memória. Por dois séculos, gerações de trabalhadores de Água Negra fizeram morada na Viração. Pais, avós, bisavós. Gerações de um povo escravizado que nasceu da terra e foi sepultado sob ela. “Aquela mensagem dizia muito mais sobre nossas vidas do que sobre a morte em si”. Esses corpos não pertencem à terra, pois esta é de propriedade do homem branco/europeu/cristão. O corpo feminino também não pertence à mulher, é de propriedade do homem branco/europeu/cristão, mesmo quando não tem relação afetiva com ele. Esses corpos pertencem à matriz colonial de poder e, por isso, são os homens brancos ocidentais e cristãos que decidem o que fazer com eles. É por esse motivo que o dono de Água Negra, homem branco ocidental e cristão, atravessado pela retórica da colonialidade, não pode permitir que seus trabalhadores, de qualquer forma, sintam que a terra também é deles.

Segundo Claudete Daflon, propostas decoloniais denunciam o “silenciamento de povos e sujeitos cuja humanidade é cotidianamente colocada em dúvida em processos violentos de negação de sua capacidade enunciativa e de sua condição de produtores de conhecimento” (DAFLON, p. 55). É o que vemos em *Torto arado*, história contada a partir da perspectiva de mulheres negras, trabalhadoras rurais, descendentes de escravizados, constantemente violentadas, que se apropriam do narrar e, ao fazê-lo, são as suas vozes que passam a ser ouvidas, com seus olhos os leitores conhecem a vida em Água Negra. Passado e presente se encontram, revelando um sistema monolítico – pedra que sufoca e impede o florescer.

Neste trabalho, buscamos refletir sobre como o narrar dessas três mulheres, paridas pela terra, mobilizam saberes que questionam certezas de um mundo colonial/patriarcal/branco, voltando-se a um futuro em que suas vidas sejam possíveis. Porque assumem a condição de produtoras de conhecimento, Bibiana e Belonisia trazem à luz a questão agrária e a subjugação do corpo feminino. Terra e mulher são tomados como mercadorias e, por isso,

sujeitos à exploração promovida pela colonialidade. As irmãs intervêm nesse ciclo. A cobra não engole mais a própria cauda.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- BEAUVOIR, Simone. *O segundo sexo*. Fatos e mitos. 4ª ed. São Paulo: Difusão Europeia do Livro, 1970.
- BONNICI, Thomas; OSANA, Lucia (Org.). *Teoria literária: abordagens históricas e tendências contemporâneas*. Maringá: Eduem, 2009.
- DAFLON, Claudete. Humanidades seletivas. In *Meu país é um corpo que dói*. Belo Horizonte: Relicário, 2021.
- IRIGARAY, Luce. Este sexo que não é um. In *Este sexo que não é só um sexo: sexualidade e status social da mulher*. São Paulo: Ed. Senac, 2017.
- KRENAK, Ailton. *Futuro ancestral*. São Paulo: Companhia das Letras, 2022.
- LORDE, Audre. Usos do erótico: o erótico como poder. In *Irmã outsider*. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2019.
- MIGNOLO, Walter. *Desobediencia epistémica*. Buenos Aires: Ediciones del Signo, 2010.
- MIGNOLO, Walter D. Colonialidade: o lado mais escuro da modernidade. In *Revista brasileira de Ciências Sociais*, v.32, n.94, 2016.
- MIGNOLO, Walter; WALSH, Catherine. *On decoloniality*. Durham: Duke University Press, 2018.
- QUIJANO, Aníbal. Estado-nación, ciudadanía y democracia: cuestiones abiertas. In: GONZÁLEZ, H.; SCHIMDT, H. *Democracia para una nueva sociedad* (modelo para armar). Venezuela: Nueva Sociedad, 1997.
- STAROBINSKI, Jean. A palavra “civilização”. In *As máscaras da civilização*. São Paulo: Companhia das Letras, 2001.
- VIEIRA JUNIOR, Itamar. *Torto arado*. São Paulo: Todavia, 2021.