UNIVERSIDADE FEDERAL DO ESPÍRITO SANTO
PRÓ-REITORIA DE PESQUISA E PÓS-GRADUAÇÃO
CENTRO DE CIÊNCIAS HUMANAS E NATURAIS
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM LETRAS

MICHELLY CRISTINA ALVES LOPES

***IRROMPENDO SILÊNCIOS*:**

A LITERATURA AFRO-BRASILEIRA DE MARIA FIRMINA DOS REIS, CAROLINA MARIA DE JESUS E CONCEIÇÃO EVARISTO

Vitória

2019

MICHELLY CRISTINA ALVES LOPES

IRROMPENDO SILÊNCIOS:

A LITERATURA AFRO-BRASILEIRA DE MARIA FIRMINA DOS REIS, CAROLINA MARIA DE JESUS E CONCEIÇÃO EVARISTO

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Letras da Universidade Federal do Espírito Santo (UFES) como requisito final para aprovação na Banca de Defesa.

Linha: Literatura, alteridade e sociedade (LAS)

Orientadora: Profª Drª Adelia Miglievich Ribeiro

Vitória

2019

Ficha catalográfica disponibilizada pelo Sistema Integrado de
Bibliotecas - SIBI/UFES e elaborada pelo autor

Lopes, Michelly Cristina Alves, 1990-
L864i Irrompendo silêncios : a literatura afro-brasileira de Maria Firmina dos Reis, Carolina Maria de Jesus e Conceição Evaristo / Michelly Cristina Alves Lopes. - 2019.
147 f.

Orientadora: Adelia Miglievich Ribeiro.
Dissertação (Mestrado em Letras) - Universidade Federal do Espírito Santo, Centro de Ciências Humanas e Naturais.

1. Literatura brasileira. 2. Escritoras negras. 3. Feminismo na literatura. 4. Literatura afro-brasileira. 5. . I. Ribeiro, Adelia Miglievich. II. Universidade Federal do Espírito Santo. Centro de Ciências Humanas e Naturais. III. Título.

CDU: 82

Michelly Cristina Alves Lopes

Irrompendo silêncios: a literatura afro-brasileira de Maria Firmina do Reis, Carolina Maria de Jesus e Conceição Evaristo

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Letras do Centro de Ciências Humanas e Naturais, da Universidade Federal do Espírito Santo, como requisito parcial para obtenção do Grau de Mestre em Letras.

Aprovada em 19 de dezembro de 2019.

Comissão Examinadora:

Profª Drª Adelia Miglievich Ribeiro (UFES)
Orientador(a) e Presidente da Comissão Examinadora

Prof. Dr. Jorge Luiz do Nascimento (UFES)
Examinador(a) Titular Interno(a)

Profª Drª Luciane de Oliveira Rocha (KSU)
Examinador(a) Titular Externo(a)

Uma gota de leite
me escorre entre os seios.
Uma mancha de sangue
me enfeita entre as pernas
Meia palavra mordida
me foge da boca.
Vagos desejos insinuam esperanças.

Eu-mulher em rios vermelhos
inauguro a vida.
Em baixa voz
violento os tímpanos do mundo.
Antevejo.
Antecipo.
Antes-vivo

Antes - agora - o que há de vir.
Eu fêmea-matriz.
Eu força-motriz.
Eu-mulher
abrigo da semente
moto-contínuo
do mundo.

(Conceição Evaristo)

AGRADECIMENTO

À minha mãe pela educação que me proporcionou e pelo esforço constante em compreender minhas escolhas; ao meu irmão pelos conselhos e apoio incondicional nos momentos mais difíceis da minha vida.

À CAPES – Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior – pela bolsa de mestrado que possibilitou minha dedicação exclusiva a esta pesquisa.

À Adelia Miglievich, minha orientadora, que está me ajudando a abrir horizontes e me incentivando a buscar sempre mais conhecimentos.

Ao professor Jorge, que com afeto me acolheu e me indicou o caminho que deveria percorrer para alcançar meus objetivos.

À professora Andréia Penha Delmaschio, em quem me inspiro e que, com carinho e muita paciência, me acompanhou por toda a graduação e me acompanha até hoje, dando exemplo de empenho e respeito pela profissão e pelos alunos.

À professora Mirtis e professora Luciane Rocha por aceitarem o convite de fazer parte da minha banca e pelas ricas considerações traçadas acerca do meu trabalho.

A todos os professores que fizeram parte da minha formação me possibilitando chegar até aqui, em especial Wesley Spalenza e Nelson Martineli Filho.

Às amigas Patrícia Sodré e Fabrícia Bittencourt pelas conversas, pelo apoio, pelo afeto e conselhos constantes.

Ao grupo Netir pelas trocas de experiências e referenciais teóricos, que muito enriqueceram esta pesquisa.

RESUMO

A representação da mulher negra na Literatura brasileira repercutiu, no decorrer do tempo, os diversos estereótipos que marcavam a sociedade e que, em verdade, silenciavam a voz dessa mulher. O célebre adágio reiterado em *Casa Grande & Senzala* por Gilberto Freyre (1933), “branca para casar, preta para trabalhar e mulata para fornicar” pareceu, assim, inculcar-se no imaginário popular, ao mesmo tempo em que foi hegemônico na tradição literária de autoria branca. Os mitos eram propalados pela ciência, pela medicina e pela Literatura, desde o da “mãe-preta”, capaz de renegar seus próprios filhos para se dedicar a criar os da “sinhá”, até o da “bestialização” do sujeito negro, que serviria apenas para o trabalho braçal, por fim, o mito da hipersexualização dos africanos e afrodescendentes com o intuito de desqualificar o povo negro, despojando-o de sua plena humanidade. Contudo, esses estigmas passaram a ser contestados por meio da Literatura afro-brasileira de manifestações diversas, entre elas a literatura em que autoras negras, através da chamada *escrevivência*, conceito cunhado por Conceição Evaristo (2008), dão protagonismo a uma nova personagem negra. Dessa forma, acredita-se ser importante explorar tais obras, que vão de encontro às formas de atualização da “colonialidade”. Para isso, são propostas análises da Literatura de Maria Firmina dos Reis, Carolina Maria de Jesus e Conceição Evaristo, ainda que temporalmente distante, a primeira, das duas últimas. Para embasar as discussões, elegemos autores e autoras que versam sobre a Literatura afro-brasileira, tais como Luiza Lobo, Eduardo de Assis Duarte, Regina Dalcastagnè e Constância Lima Duarte, articulando-os ao “giro decolonial” e aos “feminismos periféricos” de Gayatri Spivak, Angela Davis, bell hooks, Patrícia Hill Collins, María Lugones, Grada Kilomba, Kimberle Crenshaw e Lélia Gonzalez.

PALAVRAS-CHAVE: Literatura afro-brasileira; mulheres negras; *escrevivência*; giro decolonial; feminismos periféricos.

ABSTRACT

The representation of black women in Brazilian literature has, over time, reflected the various stereotypes that marked society and, in fact, silenced this woman's voice. Gilberto Freyre's (1933) famous reiteration in Casa Grande & Senzala, “white to marry, black to work, and mulatto to fornicate” thus seemed to inculcate in the popular imagination, while at the same time hegemonic in the literary tradition. by white author. The myths were propagated by science, medicine and literature, from that of the "black mother", who was able to deny her own children to dedicate herself to raising those of the "sinhá", to the "bestialization" of the black subject, who it would only serve for manual labor, finally, the myth of the hypersexualization of Africans and Afro-descendants in order to disqualify the black people, depriving them of their full humanity. However, these stigmas came to be challenged through the Afro-Brazilian literature of various manifestations, including the literature in which black authors, through the so-called scribe, concept coined by Conceição Evaristo (2008), give prominence to a new black character. Thus, it is believed to be important to explore such works, which go against the forms of updating of “coloniality”. For this, analyzes of the literature of Maria Firmina dos Reis, Carolina Maria de Jesus and Conceição Evaristo, although temporally distant, the first of the last two, are proposed. To support the discussions, we chose authors who deal with Afro-Brazilian Literature, such as Luiza Lobo, Eduardo de Assis Duarte, Regina Dalcastagnè and Constância Lima Duarte, articulating them to the “decolonial gyrus” and “peripheral feminisms” of Gayatri Spivak, Angela Davis, bell hooks, Patricia Hill Collins, María Lugones, Grada Kilomba, Kimberle Crenshaw and Lélia Gonzalez.

KEYWORDS: Afro-Brazilian literature; black women; scribe; decolonial turn; peripheral feminisms.

RESUMEN

La representación de las mujeres negras en la Literatura brasileña ha reflejado, con el tiempo, los diversos estereotipos que marcaron la sociedad y, de hecho, silenciaron la voz de esta mujer. El famoso adagio registrado en Casa Grande y Senzala por Gilberto Freyre (1933), "blanca para casarse, negra para trabajar y mulata para fornicar" parecía inculcar en la imaginación popular, mientras que era hegemónico en la tradición literaria de autoría blanca. Los mitos fueron propagados por la ciencia, la medicina y especialmente la Literatura, desde la de la "madre negra", capaz de renegar a sus propios hijos para dedicarse a criar a los "sinhá", a la "bestialización" del sujeto negro, que serviría solo para el trabajo manual, finalmente, el mito de la hipersexualización de africanos y afrodescendientes para descalificar a los negros, privándolos de su humanidad plena. Sin embargo, estos estigmas llegaron a ser desafiados através de la Literatura afrobrasileña en la que los autores negros, a través de la llamada *escrevivência*, concepto acuñado por Conceição Evaristo (2008), dan importancia a un nuevo personaje negro. Por lo tanto, se cree que es importante explorar tales obras, que se oponen a las formas de actualizar la "colonialidad". Para esto, se proponen análisis de la Literatura de Maria Firmina dos Reis, Carolina Maria de Jesus y Conceição Evaristo, aunque temporalmente distantes, la primera de las dos últimas. Para apoyar las discusiones, elegimos autores que se ocupan de la Literatura afrobrasileña, como Luiza Lobo, Eduardo de Assis Duarte, Regina Dalcastagnè y Constância Lima Duarte, articulándolos al "giro descolonial" y los "feminismos periféricos" de Gayatri Spivak, Angela Davis, bell hooks, Patricia Hill Collins, María Lugones, Grada Kilomba, Kimberle Crenshaw y Lélia Gonzalez.

PALABRAS CLAVE: Literatura afrobrasileña; mujeres negras; escrevivência; giro decolonial; feminismos periféricos

LISTA DE SIGLAS

ABL – Academia Brasileira de Letras
Enem – Exame Nacional do Ensino Médio
Ibccrim – Instituto Brasileiro de Ciências Criminais
Ifes – Instituto Federal do Espírito Santo
JOC – Juventude Operária Católica
PPGL – Programa de Pós-graduação em Letras
OAB – Ordem dos Advogados do Brasil
Ufes - Universidade Federal do Espírito Santo
UFMG – Universidade Federal de Minas Gerais
UFRJ – Universidade Federal do Rio de Janeiro
UnB - Universidade de Brasília
USP – Universidade de São Paulo

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO 9
CAPÍTULO I – A POTÊNCIA NA ESCREVIVÊNCIA DAS AUTORAS NEGRAS 18
1.1. Maria Firmina dos Reis 19
1.2 Carolina Maria de Jesus 23
1.3. Conceição Evaristo 32
CAPÍTULO II – A LITERATURA AFRO-BRASILEIRA 39
2.1. Sobre a Literatura afro-brasileira 42
2.2 O negro como tema 45
2.3 O negro como autor 48
CAPÍTULO III – CONSIDERAÇÕES SOBRE O FEMINISMO NEGRO 55
3.1 Saindo das margens para a criação de um novo movimento 55
3.2 Os feminismos 62
3.3. Feminismos no Brasil 68
CAPÍTULO IV – ABANDONANDO MITOS 77
4.1 O mito da “mãe-preta” 84
4.2 O mito da “bestialização” 104
4.3 O mito da “cor do pecado” 118
CONSIDERAÇÕES FINAIS 131
REFERÊNCIAS 138

INTRODUÇÃO

Importa marcar meu *lugar de fala*, pois ele é fundamental para entender de onde partem minhas reflexões e quais foram minhas inquietações para chegar à temática que proponho desenvolver nesta dissertação. Sou mulher, parda, brasileira, cotista e venho de uma família humilde que, devido à separação dos meus pais, migrou em 2002 de Minas Gerais para o Espírito Santo. Éramos três: eu, minha mãe e meu irmão caçula. Completei meu ensino fundamental II e meu ensino médio no município de Serra, em escolas públicas estaduais. Porém, nessa trajetória não tive acesso ao estudo de Literatura, da mesma forma que a maioria dos estudantes de escola pública. Tendo em vista que, naquele momento, não constava a obrigatoriedade de separação de tal disciplina em relação ao estudo da língua na grade escolar e, por isso, não se priorizava a leitura do texto literário. E, como já se pode supor, havia uma grande rotatividade de professores temporários e, por essa razão, ao finalizar o ano muitos conteúdos eram suprimidos, visto que, quando a matéria começava “a andar”, o contrato do professor terminava.

Ao concluir o ensino médio, mesmo tendo alcançado uma boa nota no Enem, não tentei o ingresso em nenhuma faculdade, por falta de informação e de algum tipo de estímulo. Fui trabalhar no comércio para ajudar minha família. Após um ano, por incentivo de meu irmão, tentei a prova do Ifes para o curso técnico. Fui aprovada. Um ano mais tarde, fiz o Enem novamente e passei para o curso de licenciatura em Física. Estudei por dois anos e meio, chegando a lecionar durante seis meses em uma escola estadual, mas percebi, no meio do curso, que eu não tinha vocação para cálculo. Procurei um curso no Instituto para o qual não fosse necessário ter conhecimentos matemáticos e fiz minha transferência para Letras-Português, oferecido no campus Vitória, e ali conheci a Literatura e me apaixonei.

O primeiro livro que li quando cheguei ao curso de Letras foi *O cortiço*, de Aluísio Azevedo, publicado pela primeira vez em 1890. A história me envolveu, principalmente a forma como a personagem Bertoleza era retratada e o modo como acabava explorada pelo seu companheiro, João Romão. Mas o fato de, no decorrer da minha formação básica, eu não ter tido acesso à Literatura ou, até mesmo, ao conhecimento da historiografia literária, que provavelmente a maioria das escolas públicas não ofereciam a ninguém, deixou-me impossibilitada de identificar as diversas perspectivas analíticas que ali estavam postas, algo que aprenderia aos

poucos no ensino superior. E do mesmo modo como os leitores do século XIX que, a partir da leitura de obras naturalistas, sentiam-se observando a sociedade em que viviam e se achavam “entendedores de Literatura” (FARACO, 1978), ao ler o romance, eu, em minha inocência, fui levada ao mesmo equívoco, sem ao menos considerar que ali existiam vários elementos a serem analisados para além do óbvio.

No decorrer do curso, passei a me dedicar ao estudo da Literatura, por sentir que a cada romance que lia algo em mim mudava. Após quatro semestres de curso, voltei a *O cortiço* com um olhar mais crítico. E entendi, na interlocução com a professora Andréia Penha Delmaschio, que posteriormente veio a ser minha orientadora da monografia, que o que me incomodava no enredo era, principalmente, o determinismo[1], o positivismo[2] e a eugenia[3] empregados na narrativa. É claro que era necessário levar em consideração que essas foram as principais características da Literatura produzida no Naturalismo. Dessa maneira, por me identificar com a narrativa, em minha monografia de final de curso, procurei entender como as personagens Bertoleza e Pombinha buscavam a liberdade.

Concluí que, mesmo as duas sendo mulheres e estando em busca da liberdade, estavam em lados sociais opostos. A diferença é que a personagem Pombinha possuía certos privilégios a que Bertoleza não tinha acesso. A primeira era branca, livre e possuía uma boa educação, enquanto Bertoleza era negra, escravizada, analfabeta e, em tudo, explorada. Identifiquei que as duas sofriam opressão de gênero, reconheci que a busca pela liberdade, para Bertoleza, era bem diferente da de Pombinha.

Ao final dessa empreitada, ainda permaneciam em mim indagações sobre essas figuras femininas que foram criadas no século XIX, principalmente a

---

[1] Conceito criado por Hipolyte Taine, dirá que o homem é influenciado por três elementos: o espaço, a etnia e o momento histórico. (SOUZA; BATISTA, 2014, p. 7).

[2] Trata-se de uma corrente filosófica cujo principal representante é Augusto Comte e se fundamenta na verificação do mundo material. Para ele uma teoria só é verdadeira se ela for legitimada por métodos científicos e o desenvolvimento humano depende da evolução da ciência. (LACERDA, 2009, p. 319).

[3] Termo criado por Francis Galton, é a teoria que busca produzir uma seleção nas coletividades humanas, baseada na genética, para melhorar uma dada espécie; o problema é gerado quando surge a eugenia nazista que pregava a ideologia da "pureza racial", em que apenas o branco seria capaz de produzir uma espécie forte e inteligente, a qual culminou no Holocausto. (DEL CONT, 2008, p. 202).

personagem negra. Comecei, então, a observar como elas, mulheres negras, eram apresentadas nos romances, contos e poemas a que tive acesso a partir daí.

Após a apresentação da monografia e a conclusão do curso, busquei a Ufes, a única universidade pública no Estado do Espírito Santo, e tive a felicidade de cursar a disciplina “Tramas e tretas”, como aluna especial no Programa de Pós-graduação em Letras (PPGL-Ufes), oferecida pelo professor Jorge Nascimento. Ali conheci as autoras negras Maria Firmina dos Reis, Carolina Maria de Jesus e Conceição Evaristo. Por se tratar de mulheres negras e dado o preconceito que vige também na academia, elas não haviam sido a mim apresentadas na graduação e, pelo que percebo em minhas práticas docentes, essa invisibilidade se estende desde a educação básica até a graduação em Letras. Essa questão pode ser uma das consequências da falta de políticas educacionais que valorizem a presença e as contribuições do povo negro na sociedade brasileira. Mas, ao conhecer as obras dessas autoras, comecei a perceber certas nuances que só encontrei nelas.

A partir daí, comecei a questionar se, de fato, existiria diferença na representação das personagens femininas negras quando comparamos a produção de autoras negras com a dos autores brancos e, até mesmo, com as obras de mulheres brancas e homens negros. Dessa forma, iniciei a busca de materiais sobre esse tema que me possibilitassem desenvolver meus questionamentos. Na disciplina ministrada pelo professor Jorge Nascimento, conheci a pesquisa, publicada em 2005, de Regina Dalcastagnè, professora na UnB, que procura identificar a que gênero, classe e raça pertencem as personagens do romance brasileiro contemporâneo, em um recorte temporal de 1990 a 2004. Essa pesquisa foi fundamental para que eu consolidasse minha ideia para a pesquisa, pois percebi que minhas inquietações tinham fundamento, ao constatar que a mulher negra não tinha espaço para ser personagem principal na Literatura brasileira. Vale ressaltar que, na investigação da professora da UnB, a autora comprova que, nos romances brasileiros, a maioria das personagens principais é homem e branco.

Assim, escrevi meu projeto de pesquisa que submeti à seleção do Mestrado em Letras na Ufes e solicitei a orientação da Professora Adelia Miglievich, devido à sua linha de pesquisa, que compreende as perspectivas feministas decoloniais e antirracistas que, em minha visão, seriam essenciais para o cumprimento do meu objetivo.

A ideia inicial era propor uma análise temporal de como se deu a representação da mulher negra na Literatura brasileira e verificar a possibilidade de se falar de protagonismo da mulher negra como personagem na produção literária nacional, levando-se em conta as questões raciais e patriarcais como principais elementos fundadores da sociedade brasileira. Para isso, propus o seguinte *corpus* de contos para análise “A escrava” (1887), de Maria Firmina dos Reis; “Alice está morta” (1989), de Miriam Alves; “Ana Davenga” (1998), “Olhos D´Água” (2005) e “Maria” (2015), de Conceição Evaristo; “Guarde segredo” (1998) e “A moça” (2011), de Esmeralda Ribeiro.

Ingressei no curso e, após alguns encontros e conversas, minha orientadora e eu confirmamos que seriam focalizadas as representações das personagens negras presentes na Literatura de escritoras afro-brasileiras, mesmo quando separadas por quase um século na linha temporal, atentando para eixos específicos de análise: a maternidade, o trabalho braçal e a exploração da sensualidade.

Supomos, tal qual o conceito de *escrevivência* de Conceição Evaristo (2008), que as autoras negras criavam suas personagens negras de uma forma diferenciada da Literatura produzida por homens, em geral brancos, já que elas viam a questão “de dentro para fora”. No escopo de análise, mantivemos as autoras Maria Firmina dos Reis e Conceição Evaristo, ainda inserindo Carolina Maria de Jesus.

Para isso, vimos a necessidade de utilizar, para embasar nossas análises, a Literatura Comparada, que passou por muitas mudanças a partir dos anos 1970, através de influências recebidas por diversas correntes do pensamento como o “Desconstrutivismo, a Nova História e os chamados Estudos Culturais e Pós-Coloniais [...]”, responsáveis pela transformação que “ [...] teve como corolário o deslocamento do foco de atuação da disciplina para pólos até então tidos como marginais nesta seara, como a China e a Índia - na Ásia -, a África e a América Latina” (COUTINHO, 1996, p. 67). Eduardo Coutinho, escritor e professor da UFRJ, no texto “Literatura comparada, literaturas nacionais e o questionamento do cânone”, publicado em 1996, expõe que após a década de 70

> [...] a Literatura Comparada na América Latina parece ter assumido com firmeza a necessidade de enfocar a produção literária a partir de uma perspectiva própria, calcada na realidade do continente, e vem buscando um diálogo verdadeiro no plano internacional. Assim, questões como a do cânone e da história literária adquirem uma nova feição e os modelos teórico-críticos relativizam-se, cedendo lugar a uma reflexão mais eficaz. [...]

> A Literatura Comparada é hoje, máxime nesses locais, uma seara ampla e movediça, com inúmeras possibilidades de exploração, que ultrapassou o anseio totalizador de suas fases anteriores, e se erige como um diálogo transcultural, calcado na aceitação das diferenças. (COUTINHO, 1996, p. 72-73)

O título "*Irrompendo silêncios*: a Literatura Afro-brasileira de Maria Firmina dos Reis, Carolina Maria de Jesus e Conceição Evaristo", propositalmente subverte a sintaxe do verbo: de verbo intransitivo na norma "culta" da gramática passa a ser usado como verbo transitivo direto, simbolizando também as tantas subversões promovidas pelas mulheres negras. Deve ainda ser notado, já na etimologia do verbo "irromper" que vem do latim *irrumpere*, segundo o dicionário Michaelis, seu significado como "entrar arrebatadamente, com ímpeto, com violência; arrojar-se; invadir subitamente; aparecer ou surgir de repente; romper" (MICHAELIS, 1998, p. 483), de modo que este verbo[4], talvez, melhor consiga traduzir a condição dos corpos negros, desumanizados desde o primeiro navio negreiro aportado no país até os dias de hoje, no movimento propriamente impetuoso pelo qual essas autoras "irromperam", sem pedir licença nem permissão aos colonizadores, para que suas narrativas fossem difundidas. Afirmamos, pois, desde o título, que elas produzem uma Literatura Afro-brasileira, evidenciando as particularidades da negritude e de suas vivências em relação aos não-negros. Veremos, assim, nitidamente que, através da *escrevivência*, as autoras quebram todos os paradigmas impostos pela sociedade patriarcal e racista brasileira ao inscreverem suas personagens em uma Literatura negra.

No primeiro capítulo, fazemos a apresentação biográfica das autoras estudadas nesta dissertação abordando também o contexto em que vive(ra)m, além de reiterar a pujança de sua escrita e de suas lutas.

Para entender a força contida na Literatura produzida por essas mulheres, no segundo capítulo, optamos por identificá-la como Literatura afro-brasileira. Para esse intento, assimilamos as reflexões, dentre outros, de Conceição Evaristo (2009a,

---

[4] Apenas posteriormente, tive acesso à obra intitulada *Rompendo o silêncio,* de Alice Walker em que denuncia as atrocidades cometidas pelo governo de Israel contra o povo palestino. Nela a autora expõe a aprendizagem que os judeus tiveram com os americanos para praticarem os horrores na Palestina como também o dia a dia do povo que sofre com bombardeios, fome e medo contínuo dos ataques. Como solução ela propõe a junção e união do território da Palestina, sem as separações, assim como aconteceu no caso do *apartheid* da África do Sul. Mas, ainda assim, acreditei que "irromper" poderia melhor expressar a força dessas mulheres negras ao abraçarem a Literatura e nela impor suas personagens e histórias.

2009b, 2010), Octávio Ianni (1988), Luiza Lobo (1989), Domício Proença Filho (2004), Edimilson de Almeida Pereira (1995) e Eduardo Assis Duarte (2008). Verificamos que é necessário entender que esse percurso precisa ser marcado dentro da Literatura Brasileira de duas formas: a primeira, com o sujeito negro sendo utilizado como tema, e a segunda, no momento em que ele passa a ser o autor de seus próprios textos, dando visibilidade aos desafios enfrentados por todo o povo negro.

Para marcar a presença feminina negra tanto na Literatura brasileira quanto em uma de suas vertentes, a Literatura afro-brasileira, abordamos, no capítulo três, o feminismo negro, fazendo considerações sobre como ele se separou do feminismo branco. Nessa seção, recorremos às contribuições das autoras Ângela Davis (2016), Sueli Carneiro (2003), Patrícia Hill Collins (2016, 2017), Kimberle W. Crenshaw (2004), bell hooks[5] (1995), Lélia Gonzalez (1984), Djamila Ribeiro (2016), dentre outras.

No quarto capítulo, traremos as análises divididas em três eixos. O primeiro abordará o mito da “mãe-preta”, que tentaremos desconstruir, pela escrita das autoras negras na Literatura considerada cânone. Esse capítulo contará com a análise dos textos “A escrava” (1887), de Maria Firmina dos Reis; “Favela” (2004), de Carolina Maria de Jesus; “Vozes-mulheres” (1990), “Olhos D´Água” (2005) e “O sagrado pão dos filhos” (2014), de Conceição Evaristo. O segundo eixo mostrará o mito da “bestialização” e da abdicação da própria liberdade pelo sujeito negro, que contestamos através da exaltação da liberdade em *Úrsula* (1859) e “O meu desejo” (1876), de Maria Firmina dos Reis; “Favela” (2004), de Carolina Maria de Jesus; e “Maria” (2015), de Conceição Evaristo. O terceiro eixo tratará do mito da “cor do pecado”, em que apresentaremos o conto “Campo Belo”, de Conceição Evaristo.

Utilizamos a palavra “mito” nesta pesquisa entendendo que esse tipo de construção é ideológico, portanto, tem a ver com o poder, as questões de classe e o racismo que permeiam a constituição do “imaginário” nacional brasileiro. Não falamos de qualquer racismo, mas daquele expresso na “antinegritude”, muito difundido através das investidas sociais, estruturais e superestruturais, no último caso desde as legais até, para o objetivo de nosso estudo, as literárias que atingem

[5] bell hooks” é o pseudônimo da feminista negra norte-americana Gloria Jean Watkins, que o adota grafado em letras minúsculas para salientar que mais importante que seu nome é o conteúdo que produz.

o povo negro, não apenas no Brasil como em todos os países que se valeram da escravização.

A antropóloga e professora Luciane Rocha, autora dentre outros de “De-matar: Maternidade negra como ação política na pátria mãe (gentil?)” que compõe a coletânea de Osmundo Pinho e João Vargas intitulada *Antinegritude: O impossível sujeito Negro na formação social brasileira* (2017), ressalta a importância de mudar o conceito de racismo para “antinegritude”, a fim de evidenciar os processos de tentativa de inferiorização da população negra, um resquício da escravidão que mantém os corpos negros como mercadoria até hoje. Em debate organizado pelo Ibccrim (Instituto Brasileiro de Ciências Criminais), Núcleo de Diversidade e Igualdade Racial da OAB e Defensoria Pública de SP, a antropóloga discorre:

> A antinegritude contempla os ataques pessoais, culturais, sociais, legais e estruturais que as pessoas negras sofrem diariamente. Racismo é muito geral e maleável. Quando a gente fala em racismo, não é apenas a população negra. A gente está falando de raças. Por isso a gente precisa falar em antinegritude e não em racismo. (ROCHA, 2019, s/p.)

João Costa Vargas, professor de Antropologia, em seu texto “Paradigma: Antinegritude e Antagonismo Estrutural”, publicado em 2017, por sua vez, dirá que “a díade negro/não-negro, que fundamenta o conceito da antinegritude, é mais precisa que a díade tradicional branco/não branco” (COSTA VARGAS, 2017, p. 85), pois na díade branco/não branco a referência de humanidade é direcionada ao homem branco e o negro passa a representar um ser inferior. Quando tratamos da díade negro/não-negro existe um

> [...] contínuo mais abrangente, graus de Humanidade não são conferidos a partir da branquitude, mas em relação à distância relativa da negritude. O conjunto da Humanidade, então, inclui pessoas brancas bem como pessoas não-brancas e não-negras. Ser humano é ser não-negro. A díade negro/não-negro condensa os princípios da antinegritude, uma lógica relacionada mas distinta da supremacia branca. Relacionada porque a antinegritude, como a supremacia branca, de fato mantém pessoas negras e brancas em pólos opostos de valor humano; mas distinta porque, de acordo com a antinegritude, a referência fundamental é a não pessoa negra – uma referência ausente, uma não-referência. Uma não-referência eficaz, poderosa e transhistórica. Essa não-referência a não pessoa negra faz com que, não somente brancos, mas todas as pessoas não-negras, derivem sua subjetividade e seus privilégios sociais relativos do fato de não serem negras. A pessoa negra, assim, não faz parte da Humanidade; essa pessoa torna possível, mas não é parte da hierarquia Humana. (COSTA VARGAS, 2017, p. 85)

Através do conceito de antinegritute, consideramos que os três mitos que apresentamos constituem uma narrativa social e literária que atualiza um racismo especificamente no plano ideológico e que visa a condicionar o negro ao “não-lugar” e ao “não pertencimento” na sociedade brasileira, a fim de manter as desigualdades. Devemos levar em conta também que “mito”, nas palavras do autor Everardo Rocha em seu livro *O que é mito*, publicado em 1996, “é uma forma de as sociedades espelharem suas contradições, exprimirem seus paradoxos, dúvidas e inquietações. Pode ser visto como uma possibilidade de se refletir sobre a existência, o cosmos, as situações de "estar no mundo" ou as relações sociais” (ROCHA, 1996, p. 3).

Dessa forma, ao assumir a palavra “mito” para abandoná-lo e, assim, superá-lo, o fazemos partindo da ideia de Raul Fiker no texto “Do mito original ao mito ideológico: alguns percursos”, publicado em 1984, de que “um mito apenas o é até que seja percebido como tal numa avaliação externa, entrando assim em crise” e, principalmente, quando se identifica que possui uma conotação “[...] rudimentar e enganosa, uma ficção, uma mentira [...]” (FIKER, 1984, p. 9). Assim, admitimos que existem enganos nos ditados populares que acabaram por mitificar e, em verdade, estigmatizar a mulher afrodescendente nas imagens amplamente difundidas da “mãe-preta”, da “besta de carga” e daqueles mitos que identificam a mulher mulata como tendo a “cor do pecado”.

Ao dizer que há uma ideologia a promover o mito não cometemos a ingenuidade de pensar que esse “engano” foi inocente, pois entendemos que “[...] o mito carrega consigo uma mensagem que não está dita diretamente. Uma mensagem cifrada. O mito esconde alguma coisa” (ROCHA, 1996, p. 4), a saber, a antinegritude. Trata-se de uma fábula que estigmatiza pessoas, no caso, pessoas negras.

O estigma “refere-se a um atributo profundamente depreciativo” em uma dada sociedade (Goffman, 1980, p. 12) que passa a definir a pessoa em sua totalidade, de modo que a estigmatização torna-se uma forma de controle social pela qual os grupos dominantes “removem” outros (negros, mulheres, pobres, crianças, deficientes etc.) dos espaços sociais competitivos. O estigma ao qual uma pessoa está condenada faz confirmar a superioridade da outra. É uma marca que reduz e deforma um ser, negando-lhe a humanização, a quem são conferidos rótulos que segregam e calam o estigmatizado. Aquele que sofre o estigma pode incorporar o ponto de vista dos “normais”, adquirindo as crenças da sociedade mais ampla em

relação à sua identidade, ou pode se revoltar contra isso. Entendemos que as escritoras negras, ao participarem da chamada Literatura afro-brasileira, indignam-se contra o estigma que é imputado a seus corpos e, nesta dissertação, buscamos evidenciar seus discursos para mostrar que, através de suas obras, as autoras restituem à mulher negra sua existência plena.

CAPÍTULO I – A POTÊNCIA NA ESCREVIVÊNCIA DAS AUTORAS NEGRAS

> *[...] quando escrevo, quando invento, quando crio a minha ficção, não me desvencilho de um "corpo-mulher-negra em vivência" e que por ser esse "o meu corpo, e não outro", vivi e vivo experiências que um corpo não negro, não mulher, jamais experimenta (EVARISTO, 2009c, p. 18).*

Iniciamos essa investigação com a fala de Conceição Evaristo, que se encontra no artigo "Literatura negra: uma poética de nossa afro-brasilidade", publicado em 2009, entendendo que as experiências de vida de uma determinada pessoa influenciam diretamente na sua forma de produção, principalmente ao se tratar de obras literárias. A Literatura produzida por uma mulher negra trará a visão, particular e coletiva, que ela tem do mundo que a cerca e, por isso, será impossível que um homem branco e até mesmo, negro, e uma mulher branca possam ser capazes de ter o mesmo olhar.

Diante disso, faz-se necessário trazermos para discussão o termo *escrevivência,* que corresponde ao conceito que Evaristo inaugurou em 1995. A autora, em uma entrevista concedida a BBC, que traz como manchete "É preciso questionar as regras que me fizeram ser reconhecida apenas aos 71 anos", publicada em 2018, diz que "não é que o homem não possa escrever sobre a mulher. Pode. Não é que o branco não possa escrever sobre o negro. Pode". No entanto, na medida em que:

> [...] esse discurso falado ou escrito carrega a nossa subjetividade, justamente porque ele nasce num lugar social, num lugar de gênero, num lugar racial diferente, ele traz determinadas peculiaridades que aquele que escreve de fora, por mais que seja competente do ponto de vista intelectual ou emocional, não vai trazer. Ele não traz uma carga de quem escreve de dentro. (EVARISTO, 2018, p. 2)

Dessa maneira, esse conceito nada mais é do que uma "escrita de si", uma autobiografia entendendo que a vivência de todos os autores traz subjetividades às suas obras. A *escrevivência* dessas autoras nasce para rasurar e reescrever em suas narrativas o imaginário histórico da mulher negra, que desde o início de nossas letras a traz como um ser inferior. Por isso, no intuito de expor a potência da *escrevivência* nas obras de Maria Firmina dos Reis, Carolina Maria de Jesus e da própria Conceição Evaristo, vemos a necessidade de marcar o *lugar de fala* de cada

uma das autoras, bem como suas vivências, suas trajetórias e suas dificuldades para chegarem a ser conhecidas e reconhecidas como grandes literatas.

1.1. Maria Firmina dos Reis

Os crus dissabores que eu sofro são tantos,
São tantos os prantos, que vivo a chorar,
É tanta a agonia, tão lenta e sentida,
Que rouba-me a vida, sem nunca acabar.
(REIS, 2017, p. 67)

Nascida em 1822 na Ilha de São Luís, no Maranhão, Maria Firmina dos Reis tornou-se professora em 1847. Mostra-se militante desde o início, já que foi a primeira mulher a ser aprovada como professora em um concurso público pelo estado do Maranhão. Podemos somar a esse dado o fato de ser uma mulher negra, liberta e pobre. Bem no início de sua carreira já demonstrava indignação com o regime escravagista vigente em sua época. No artigo “Quem foi Maria Firmina dos Reis, considerada a primeira romancista brasileira”, publicado em novembro de 2017 na revista CULT, Helô D’Angelo registra:

> Ao ser aprovada no concurso para professora, recusou-se a andar em um palanque desfilando pela cidade de São Luís nas costas de escravos. [...] Firmina teria afirmado que escravos não eram bichos para levar pessoas montadas neles. (2017, s/p.)

Nesse ato, a autora desafia toda a sociedade que se apoiava no trabalho escravo. No texto “A mente, essa ninguém pode escravizar: Maria Firmina dos Reis e a escrita feita por mulheres no Maranhão”, Régia Agostinho da Silva traz um estudo detalhado sobre Firmina e aponta que ela foi a autora “da letra do hino de libertação dos escravos no Maranhão” (SILVA, 2011, p. 12), a responsável por criar a primeira escola mista do Estado e que, como escritora, se destaca por ter produzido diferentes gêneros literários, como o romance *Úrsula*, os contos “A escrava” e “Gupeva” e poemas que foram publicados no livro *Cantos à beira-mar*, que fogem da Literatura de perfumaria criada pela maioria das mulheres até aquele momento (p. 12).

Antes dela, outras mulheres (brancas) escreviam, como por exemplo, Nísia Floresta Brasileira Augusta, que publicou o texto *Direitos das mulheres e injustiça*

dos homens, em 1832. Porém, Silva (2011) aponta que esse texto seria apenas uma "tradução livre do livro de Mary Wollstonecraft, escritora inglesa que, em 1792, publicou *A vindication oftherightsof woman* [*Reivindicação dos direitos da mulher*], no qual defendia, para as meninas, educação igual àquela a que os meninos tinham acesso" (SILVA, 2011, p. 13). Houve também Teresa Margarida da Silva e Orta, que publicou *Aventuras de Diófanes*, em 1752; porém a crítica não o considera um romance brasileiro, pois não tratava da realidade nacional.

Além do feito de ser a primeira romancista feminina negra, a imagem do escravizado em *Úrsula* é um dos principais pontos que possui um viés totalmente revolucionário em comparação ao que se fez anteriormente a sua obra. Podemos notar essa especificidade quando a narradora apresenta o escravizado Túlio: "E o mísero sofria; porque era escravo, e a escravidão não lhe embrutecera a alma; porque os sentimentos generosos, que Deus lhe implantou no coração, permaneciam intactos, e puros como sua alma" (REIS, 1988, p. 23). Em um momento em que as narrativas literárias e científicas tratavam o negro como um ser não-humano, Firmina o humaniza e o traz como ser dotado de sentimentos. A narradora continua em tom de oração: "Senhor Deus! Quando calará no peito do homem a tua sublime máxima – ama a teu próximo como a ti mesmo – e deixará de oprimir com tão repreensível injustiça ao seu semelhante!" (REIS, 1988, p. 23). Ao expor a contradição cristã, que ao mesmo tempo em que prega o amor legitimou o sistema econômico escravagista, denuncia as atrocidades feitas a todo um povo.

Ao publicar, Maria Firmina dos Reis sabia da dificuldade que enfrentaria, porque reconhecia que não se valorizava a Literatura produzida por mulheres, muito menos, a das mulheres negras. No seu romance, a autora escreve o prefácio, reconhecendo o lugar que era reservado à mulher na Literatura nacional, como aponta Régia da Silva:

> [...] Maria Firmina tinha clareza de que o lugar que ela tentava ocupar no mundo das letras era de difícil acesso para as mulheres. Pede desculpas, reconhece que, por ser mulher, sua tarefa era mais árdua, porque teria de enfrentar muitos obstáculos. Afinal, contrariando a morfologia do termo, no século XIX, a palavra era masculina, o que ficava para as mulheres era o silêncio (SILVA, 2011, p. 13).

A Literatura de Maria Firmina dos Reis não teve sua importância reconhecida no século XIX, nem no início do século XX. É importante salientar que Monteiro Lobato e Graça Aranha tiveram a intenção em republicar toda a obra de Maria Firmina dos Reis em 1922, porém não obtiveram sucesso. Algum tempo depois da morte da escritora, seu filho Leude Guimarães indo a São Luís, no intuito de encontrar com Monteiro Lobato, levava consigo "muitos manuscritos seus. Eram cadernos com romances e poesias e um álbum onde havia muita coisa de sua vida e de sua família". No entanto, ao sair uma noite para jantar ladrões invadiram o quarto de hotel em que estava "arrombaram o baú, e levaram tudo o que nele havia. Só deixaram, de recordação, os restos desse álbum, que encontrou pelo chão". (FURTADO, 2017, p. 89). E com isso fica explícito que sua obra incomodava o regime vigente, pois que tipo de ladrão se interessa em roubar livros, principalmente quando esse está em vias de ser publicado?

Na realidade, apenas em 1962, Horácio de Almeida recupera por acaso o romance *Úrsula,* ao encontrá-lo numa casa de livros usados do Rio de Janeiro, e, em 1975, reedita-o e republica. No mesmo ano, José Nascimento Moraes Filho, escritor e jornalista negro, reúne os textos da autora publicados em jornais, poemas e o conto "A escrava" e publica-os no livro que intitula de *Maria Firmina: fragmentos de uma vida* (SILVA, 2011). Somente a partir desse momento, a crítica literária teve acesso ao romance *Úrsula*, que é considerado o primeiro romance abolicionista da Literatura brasileira. É válido ressaltar que ela, publicando *Úrsula* em 1859, além de ser a primeira romancista feminina brasileira, precede Castro Alves, em 1869, com o famoso poema *Navio Negreiro,* e também Bernardo Guimarães em 1875, com o romance *A Escrava Isaura*.

Esse fato leva-nos a constatar que, por muitos anos, a mulher ficou invisibilizada na Literatura brasileira, pois mesmo Firmina tendo ultrapassado barreiras, ao conseguir publicar diversos textos em jornais e o romance, por muito tempo, não teve e não tem ainda espaço no cânone da Literatura nacional. Para Regina Dalcastagnè, até o fim do século XX, vivemos um momento "em que as mulheres permaneciam nas margens" e que "nos condicionaram a pensar que a voz dos homens não tem gênero e por isso existiam duas categorias, a 'Literatura', sem adjetivos, e a 'Literatura feminina', presa a seu gueto" (DALCASTAGNÈ, 2005, p. 51). Soma-se a isso o fato de se tratar de uma dupla discriminação, em sendo Maria Firmina descendente de negros escravizados. Tomamos, por isso, as palavras de

Djamila Ribeiro, ativista negra e escritora, que aponta que “O não ouvir é a tendência a permanecer num lugar cômodo e confortável daquele que se intitula poder falar sobre os *Outros*, enquanto esses *Outros* permanecem silenciados” (RIBEIRO, 2017, p. 78).

Em *Um território contestado*: *Literatura contemporânea e as novas vozes sociais*, publicado em 2012, Regina Dalcastagnè versa sobre as limitações impostas às minorias dentro da Literatura. Essas questões são levantadas a fim de denunciar as hierarquias, que, apesar de discretas, são amplamente violentas. Para a autora “[...] além de estilos ou escolhas repertoriais, o que está em jogo é a possibilidade de dizer sobre si e sobre o mundo, de se fazer visível dentro dele. [...] e de poder, o poder de falar com legitimidade ou de legitimar aquele que fala” (2012, p. 13). Pois, “todo espaço é um espaço em disputa, seja ele inscrito no mapa social, ou constituído numa narrativa” (2012, p. 13). Dessa forma, os que não aceitam o emudecimento que é imposto avançam com suas produções, despertando tensões e conflitos. Por isso é importante refletir sobre quais caminhos a Literatura brasileira contemporânea percorre. Ainda segunda Dalcastagnè,

> [...] em todos os principais prêmios literários brasileiros (Portugal Telecom, Jabuti, Machado de Assis, São Paulo de Literatura, Passo Fundo Zaffari & Bourbon), entre os anos de 2006 e 2011, foram premiados 29 autores homens e apenas uma mulher (na categoria estreante, do Prêmio São Paulo de Literatura). Outra pesquisa, mais extensa, coordenada por mim na Universidade de Brasília, mostra que de todos os romances publicados pelas principais editoras brasileiras, em um período de 15 anos (de 1990 a 2004), 120 em 165 autores eram homens, ou seja, 72,7%. Mais gritante ainda é a homogeneidade racial: 93,9% dos autores são brancos. Mais de 60% deles vivem no Rio de Janeiro e em São Paulo. Quase todos estão em profissões que abarcam espaços já privilegiados de produção de discurso: os meios jornalístico e acadêmico. (DALCASTAGNÈ, 2012, p. 14)

A autora aponta dois problemas que evocam urgência na discussão: o primeiro seria a dificuldade de ser reconhecido como escritor dentro da Literatura brasileira e o segundo, a dificuldade de escrever academicamente sobre esses autores marginalizados mesmo após já terem publicado seus livros, pois os destinatários da crítica literária também estão reservados para determinada classe, cor e sexo. A consequência disso, para Dalcastagnè, seria o sentimento de não aceitação dessa literatura por boa parte dos consumidores de Literatura, que, por sua vez, não estão acostumados a ver pessoas consideradas pela sociedade como inferiores em posições de destaque.

Os dois problemas indicados são observados com a obra de Maria Firmina dos Reis, que, conforme já dito, demorou mais de um século para ter visibilidade. Mesmo tendo sido encontrado em 1962, e em seguida publicado, apenas após os anos 2000, o romance *Úrsula* passou a ter evidência acadêmica, com um volume significativo no repositório da CAPES de dissertações e teses, que o utilizam como corpus ficcional.

Mesmo que, como aponta Dalcastagnè, no século XXI a Literatura escrita por mulheres ainda permaneça à margem e a situação da mulher negra no século XIX seja ainda mais dramática, torna-se inegável a excepcionalidade de se ter uma mulher escrevendo e publicando contra o regime escravagista em 1859, momento em que a escravidão ainda estava em pleno vigor no país e se fazia ainda mais implacável no estado do Maranhão, considerado por muitos como um dos mais violentos do Brasil. Com esse romance, Firmina foi pioneira por tratar o negro escravizado com uma humanização nunca vista antes na Literatura nacional, sequer pelos abolicionistas, o que projeta de forma ímpar sua obra.

Em *Úrsula*, a autora coloca o negro no lugar de vítima do sistema escravocrata e dá ao branco a posição de algoz, algo completamente inovador, mas ainda pode ser considerada mais branda para com a temática por saber que seria lida por um público em sua maioria formado pela elite brasileira que era e ainda é branca. No conto “A escrava” (que se retoma no item 4.1), entretanto, a autora é mais crítica no ataque aos escravocratas.

1.2 Carolina Maria de Jesus

> *Eu classifico São Paulo assim: O Palácio é a sala de visita. A Prefeitura é a sala de jantar e a cidade é o jardim. E a favela é o quintal onde jogam os lixos.* (JESUS, 2000, p. 28)

Em aproximadamente 1914 nascia Carolina Maria de Jesus na cidade mineira de Sacramento. Descendente de africanos, sua mãe, que também se chamava Carolina, havia nascido após a Lei do Ventre Livre, nunca conheceu o pai, seu avô materno, Benedicto José da Silva “era da leva originária da província de Cabinda, em Angola” (FARIAS, 2017, p. 24), tendo sido escravo alforriado após salvar de uma picada de cobra o senhor Silva, seu antigo proprietário, de quem carregava o sobrenome. Carolina Maria de Jesus tinha tamanho carinho e admiração por seu

avô materno que notamos quando o cita em *Diário de Bitita,* publicado postumamente em 1977: “Eu ficava vaidosa por ser neta de um homem que sabia rezar o terço, convencida de que éramos importantes” (JESUS, 1986, p.57). “Que homem inteligente. Se soubesse ler, seria o Sócrates africano.” (JESUS, 1986, p. 119).

O jornalista e escritor negro Tom Farias, no livro *Carolina: uma biografia*, publicado em 2017, aponta que a autora, em sua infância, demonstrava uma inteligência e uma curiosidade fora do padrão de sua idade e isso incomodava todos ao seu redor, tanto sua família quanto os seus vizinhos. Fazia questionamentos que se multiplicavam à medida que as respostas eram obtidas, em um círculo infinito. Ela também chorava muito e, com sua voz estridente, era ouvida por toda a vizinhança[6].

A paixão pelas Letras nasce ainda na infância quando frequentou a escola não mais que dois anos, mas esse tempo foi suficiente para ser alfabetizada. A leitura do seu primeiro romance, como aponta Farias (2017, p. 51), deu-se através de um empréstimo do livro *Escrava Isaura*, de Bernardo Guimarães, por parte de sua vizinha, visto que em sua casa não havia nenhum livro, sendo, todos que ali residiam, analfabetos.

Porém, com muito pesar, Carolina precisou abandonar seus estudos devido à miséria que acometia a família. Precisaram sair da cidade de Sacramento para tentar a sorte tanto nas colheitas de café quanto em casas de família fora da cidade, mas quando percebiam que a vida ficava insuportável, devido às condições insalubres de trabalho, retornavam à Sacramento. A escritora começou a trabalhar ainda em sua infância, porém a leitura permaneceu em sua vida como principal aliada mesmo em suas piores fases. “Ainda muito moça, Carolina contraiu um conjunto de feridas nas pernas, que levaram anos para cicatrizar” (FARIAS, 2017, p. 71) e isto a fez percorrer diversas cidades procurando ajuda nos hospitais até conseguir ser operada.

---

[6] Farias (2017, p. 39-41) narra que, certa vez, Cota, como era chamada a mãe de Carolina, a deixou com Sía Maruca, a esposa de seu pai Benedicto, para trabalhar, pois ela não parava de chorar o dia inteiro. Não suportando a voz estridente da menina, Sía Maruca deu-lhe uma dose de pinga para conseguir fazer seus afazeres. Desse modo, a menina parou de chorar e dormiu. Quando Cota chegou do serviço ao perceber de longe que não escutava a voz de Carolina, como de costume, apressou-se e a encontrou desmaiada. Sem saber o que fazer para tirar a menina daquele estado precisou recorrer ao médico espírita, que não cobrava do povo pobre da cidade, Dr. Eurípedes Barsanulfo. Ele constatou que se tratava apenas de uma embriaguez e, após a reclamação de Cota do insistente choro da menina, a diagnosticou com enxaqueca e previu que no futuro seria uma “Poetisa”.

Em uma de suas idas e vindas da cidade de Sacramento, ao se deleitar com a leitura de um espesso dicionário em frente à sua casa, uns rapazes a abordaram e ao segurarem o livro nas mãos começaram a acusá-la de estar lendo “o livro de São Cipriano”[7]. Essa acusação rapidamente se espalhou pela cidade e chegou à delegacia. Carolina se assustou quando em sua porta recebeu a ordem de prisão. Ao tentar ajudar a filha, Cota também foi levada para cadeia. A acusação para mantê-las encarceradas é que “[...] Carolina estava lendo livro de São Cipriano para fazer ‘feitiços’ contra os brancos” e isso “[...] foi diferente de tudo o que já houve por lá, em termos de arbitrariedade e preconceito, que hoje poderia ser visto como racial e de gênero” (FARIAS, 2017, p. 95).

Na Cadeia Pública, mãe e filha ficaram cinco dias sem comer, sendo obrigadas a trabalhar na limpeza do prédio. Em um interrogatório foram espancadas por um soldado negro a mando do delegado com tamanha violência que Cota teve seu braço quebrado, e Carolina, as feridas das pernas agravadas. Só foram libertadas após o pagamento da fiança por um primo[8].

Em 1937, Carolina migra para São Paulo para trabalhar em uma casa de família, acreditando que ali estaria o “progresso” de que tanto ouvia falar. Porém, decepciona-se logo em sua chegada. Foi mais uma fase dura na vida de Carolina, dado que, como perdia um serviço atrás do outro devido à saúde precária, nem sempre tinha dinheiro para pagar a moradia. Por isso, “passou a procurar abrigo nas marquises dos edifícios, nos cortiços, ou dentro dos prédios em ruínas ou abandonados, ou mesmo debaixo de viadutos” (FARIA, 2017, p. 145), vivendo como uma mendiga. Apenas em 1948, consegue se estabelecer em um endereço fixo quando ganha um lote na Favela do Canindé.

No entanto, apesar de tantas adversidades, frequentava as redações dos jornais locais em que publicava seus poemas. Visitava a redação do *Folha da manhã* do grupo *Folha de São Paulo*, *Época*, *O Dia*, *O Defensor* e do jornal *Última*

---

[7] Existe uma lenda que esse livro causa “fenômenos estranhos: as vacas paravam de dar leite, os animais adoeciam e os homens eram prejudicados na vida laborativa”. Ele seria “um grimório que contém diversos rituais de ocultismo e exorcismo, supostamente magias negras e ‘simpatias’, com múltiplas finalidades, inclusive de inferir no cotidiano das pessoas” (FARIAS, 2017, p. 95).

[8] Curiosamente, como traz Farias (2017), é que nesse mesmo prédio em que mãe e filha ficaram presas e sofreram o abuso de autoridades, “hoje é a sede do Arquivo Público de Sacramento onde se encontra o acervo de documentos deixados por Carolina Maria de Jesus, [...] acondicionado na antiga cela [...]” (FARIAS, 2017, p. 99).

Hora (FARIAS, 2017). De acordo com Farias a primeira publicação da autora foi no jornal *Folha da Manhã*:

> Adeus dias de ventura,
> Adeus mundo da ilusão
> Vou recluir-me na sepultura
> Debaixo do chão.
>
> Vou satisfeita, risonha.
> Contente para não mais voltar.
> A minha vida é tristonha,
> - Morrendo irei descansar.
>
> Trabalho, não tenho conforto,
> Levo a vida a lutar
> Somente depois de morta,
> Nada mais tenho em que pensar.
> (2017, p. 119)

Nesse poema, Carolina traz o “eu poético” enxergando na morte a libertação de seu corpo, pois o sofrimento é continuo. Podemos ver aí muito das dificuldades pelas quais ela também passava dando uma pequena mostra do que tinha enfrentado até então. Além deste, vários outros poemas e entrevistas concedidas por ela foram publicadas nos jornais no decorrer dos anos. Portanto, a escritora Carolina Maria de Jesus não nasce em seu mais famoso romance *Quarto de despejo*, mas em uma longa jornada de publicações de seus poemas e do convívio direto com os jornalistas nas redações.

O fato é que a autora nunca escondeu qual era seu maior sonho e que não estava alheia a como ela e o povo negro pobre eram vistos pela sociedade de seu tempo. Isso pode ser notado em um fragmento retirado de seu livro *Meu estranho diário,* publicado postumamente em 1996, que aqui transcrevemos:

> Eu disse: o meu sonho é escrever!
> Responde o branco: ela é louca.
> O que as negras devem fazer...
> É ir pro tanque lavar roupa.
> (JESUS, 1996, p. 201)

A antinegritude é explícita nesse diálogo, pois para a sociedade era e ainda é, mesmo que em menor medida, muito estranho ter uma mulher negra fugindo do papel de subalterna. A denúncia da discriminação que sofria aparece em *Quarto de despejo* em que não concorda que a qualidade de seu trabalho seja medida pela cor de sua pele e afirma ter orgulho de sua cor:

> […] Eu escrevia peças e apresentava aos diretores de circos. Êles respondia-me: — É pena você ser preta. Esquecendo-se êles que eu adoro a minha pele negra, e o meu cabelo rustico. Eu até acho o cabelo de negro mais iducado do que o cabelo de branco. Porque o cabelo de preto onde põe, fica. É obediente. E o cabelo de branco, é só dar um movimento na cabeça êle já sai do lugar. É indisciplinado. Se é que existe reincarnações, eu quero voltar sempre preta. (JESUS, 2000, p. 64)

A antinegritude também se faz presente em sua rotina na favela:

> Quando havia um conflito, quem ia preso era o negro. E muitas vezes o negro estava apenas olhando. Os soldados não podiam prender os brancos, então prendiam os pretos. Ter uma pele branca era um escudo, um salvo-conduto (JESUS, 2017, p. 55).

Além disso, uma das características mais marcantes em sua obra será a forma como nos apresenta a dificuldade que enfrentava para garantir o alimento para ela e seus filhos:

> 13 de Maio. Hoje amanheceu chovendo. É um dia simpatico para mim. É o dia da Abolição. Dia que comemoramos a libertação dos escravos. Continua chovendo. E eu tenho só feijão e sal. A chuva está forte. Mesmo assim, mandei os meninos para a escola. Estou escrevendo até passar a chuva, para eu ir lá no senhor Manuel vender os ferros. Com o dinheiro dos ferros vou comprar arroz e linguiça. A chuva passou um pouco. Vou sair. (...) Eu tenho tanto dó dos meus filhos. Quando eles vê as coisas de comer eles brada: – Viva a mamãe! A manifestação agrada-me. Mas eu já perdi o hábito de sorrir. Dez minutos depois eles querem mais comida. Eu mandei o João pedir um pouquinho de gordura a Dona Ida. Ela não tinha. Mandei-lhe um bilhete assim: -"Dona Ida peço-te se pode me arranjar um pouco de gordura, para eu fazer uma sopa para os meninos. Hoje choveu e eu não pude catar papel. Choveu, esfriou. É o inverno que chega. E no inverno a gente come mais. A Vera começou pedir comida. E eu não tinha. Era a reprise do espetaculo. Eu estava com dois cruzeiros. Pretendia comprar um pouco de farinha para fazer um virado. Fui pedir um pouco de banha a Dona Alice. Ela deu-me a banha e arroz. Era 9 horas da noite quando comemos. E assim no dia 13 de maio de 1958 eu lutava contra a escravatura atual – a fome! (JESUS, 2000, p. 30)

A data 13 de maio e a narração da triste vida dos pobres moradores de favela faz menção a mesma data no ano de 1888 em que foi assinada a Lei Áurea, que pretendia libertar os cativos. No entanto, como podemos ver através da narrativa de Carolina essa lei não libertou efetivamente os negros escravizados, apenas possibilitou que os senhores de engenho se apropriassem de todas as riquezas geradas pelo trabalho escravo. Já o povo sequestrado em África, juntamente com seus descendentes, permanece cativo da fome.

Apenas em 1958, Carolina Maria de Jesus conheceria o repórter Audalio Dantas que tinha ido à favela para escrever uma matéria sobre “problemas na vizinhança”. Ao avistar Carolina, bradando que iria escrever sobre aquela situação em seu livro e que citaria as pessoas ali presentes, Audalio “com a perspicácia de um jovem repórter visionário viu que ali tinha uma história mais interessante do que falar de balanço sob o domínio de marmanjos” (FARIAS, 2017, p. 187). A partir disso, o repórter foi ao humilde barraco de Carolina em que ela, muito feliz, mostrou seus cadernos a ele. Separou os que lhe interessavam e lhe prometeu que o livro seria publicado. E assim o fez.

O célebre *Quarto de despejo* foi publicado em 1960. Tornou-se um *bestseller* e esteve no *ranking* como o livro mais vendido, desbancando “*Gabriela, cravo e canela*, de Jorge Amado; *Terra de Caruaru*, de José Candé; *Café na cama*, de Marcos Rey; e *O retrato* de Osvaldo Penalva” (FARIAS, 2017, p. 225). Carolina Maria de Jesus passou de catadora de papel para “escritora preta” e, por isso, exótica. Ganhou dinheiro pela venda de seu livro que lhe possibilitou sair da favela e comprar sua sonhada casa de alvenaria, além de roupas para ela e para os filhos e, principalmente, para comprar comida. Viajou por todo o Brasil e para o exterior para lançar seu livro. Em contrapartida, foi extremamente assediada pela mídia sensacionalista que usou todas as informações que tinha da sua vida para gerar polêmicas (FARIAS, 2017).

Após o primeiro e mais famoso romance, a autora publicou *Casa de Alvenaria* (1961), os sambas de *Quarto de Despejo* (1961), disco de Carolina de Jesus que traz versões musicais do livro homônimo, obra que reproduz o diário da autora, *Pedaços de Fome* (1963) e *Provérbios* (1963). No entanto, não tiveram nem a mesma repercussão do primeiro e muito menos o mesmo ganho material.

Os gastos excessivos, como quando emprestava dinheiro para pessoas que nem conhecia e que jamais pagavam o empréstimo, as diversas doações de dinheiro para instituições e pessoas pelas quais se compadecia e os gastos pessoais, por exemplo, o gosto por vestidos caros não demoraram a deixá-la novamente em uma situação financeira difícil. Quando percebeu que não conseguia mais viver na cidade devido ao alto custo que significava, mudou-se para um sítio que comprou quando ainda tinha dinheiro. E lá passou seus últimos dias em contato com a natureza. Morreu em 13 de fevereiro de 1977 (FARIAS, 2017).

Após sua morte, ainda foram publicados *Diário de Bitita* (1977), *Um Brasil para Brasileiros* (1982), *Meu Estranho Diário* (1996), *Antologia Pessoal* (1996), *Onde Estaes Felicidade* (2014) e *Meu sonho é escrever – Contos inéditos e outros escritos* (2018).

O texto autobiográfico “Favela” foi publicado postumamente, em 2014, no livro *Onde estaes Felicidade?.* A editora Me Parió Revolução, que reproduziu os dois textos inéditos da autora, o conto “Onde Estaes Felicidade?” e o texto autobiográfico “Favela”, optou por preservar a sintaxe e a ortografia de Carolina, por entender que nesses elementos está a essência da obra da autora, entendimento com que concordamos. Com essa iniciativa, a editora faz o inverso do que se viu em o *Quarto de despejo* em que Audalio Dantas, por fins estritamente comerciais, retirou os trechos que poderiam deixar os leitores de Literatura da época desconfortáveis, mas manteve os desvios sintáticos e ortográficos para dar à Carolina a imagem de escritora exótica: a mulher negra e favelada que não dominava a norma culta.

O *Diário de Bitita,* que Carolina Maria de Jesus entregou em mãos para a jornalista brasileira Clélia Pisa, em 1972, ao ser traduzido para o francês “apresenta acréscimos e correções sugeridas pela editora francesa Métailié”. Tendo em vista, que foi necessário criar notas para direcionar o texto para o público francês. Nesse caso, as informações reforçam a “História do Brasil para o leitor europeu pouco afeito à realidade dos brasileiros, sobretudo a dos negros descendentes de ex-escravos que ainda viviam o processo desumanizador de segmentação social resultante do preconceito racial”. Porém, esses acréscimos, a mudança da sintaxe e da correção ortográfica, que visavam o esclarecimento para o público leitor, “apresentam diversas oscilações, sinalizando um texto produzido por várias mãos” (FERNANDEZ, 2014, p. 258).

Em “Favela”, a narradora expõe os acontecimentos do fim de 1948, que antecedem a escrita de seu livro mais famoso *Quarto de despejo: diário de uma favelada*. Deparamo-nos com a precisão de uma narrativa que busca evidenciar diferentes formas de violência. Para Silva,

> [...] a autora participou de momentos chave da história urbana da cidade de São Paulo. Experimentou a primeira forma de segregação espacial, a desterritorialização rumo às favelas e, posteriormente, os desafios urbanos inerentes à formação da Grande Periferia. O contexto em que se movimentou é, portanto, fundamental para a compreensão de aspectos relativos à biografia e produção literária, mas também nos permite

> apreender subjetivamente as experiências desenvolvidas pelos negros e os migrantes pobres (SILVA, 2007, p. 9).

Dessa forma, a autora passa a mostrar a vida de uma mulher negra que através da migração chegou a São Paulo. Essa narrativa traz “marcas de expressão da angústia e de desabafo, a começar pela grafia das frases de tortuoso traçado, do corpo pesado que fala das fomes de alimento e de conhecimento, [...] das desigualdades sociais, de dores físicas e emocionais” (FERNANDEZ, 2014, p. 16). Carolina deixa explícita em sua narrativa que a tragédia dos pobres e negros no Brasil, “As vêzes eu empregava, dormia nos empregos. Não procurava quartos. Era a crise de habitações. E quando eu não tinha dinheiro dormia no albergue noturno. Nem sempre os bons ventos me favorecia” (JESUS, 2014, p. 41).

Historicamente “a reurbanização estava alterando radicalmente o antigo padrão de segregação espacial. Alugar uma casa, ou mesmo um porão, no antigo centro urbano naquele momento, era praticamente impossível”. Aconteceram diversos movimentos que possibilitaram essa situação, um deles foi “a Lei do Inquilinato que congelara o valor dos aluguéis a partir de 1942”, que “havia desestimulado a construção de novas habitações coletivas destinadas à locação”. Não ocorrendo correção dos ganhos através dos aluguéis, os proprietários os vendiam para recuperar o valor aplicado no empreendimento. “A reestruturação urbana dirigida pelo poder público encontrava-se ainda em estágio incipiente, mas contribuía igualmente para a expulsão dos pobres das áreas centrais” (SILVA, 2007, p. 8).

Através da formação da favela na qual posteriormente irá residir, a narradora apresenta uma leitura da cidade de São Paulo sob uma ótica diferente a que os leitores estão habituados a contemplar. Regina Dalcastagnè, em seu texto “Mulheres negras e espaço urbano na narrativa brasileira contemporânea”, publicado em 2015, dirá:

> [...] É preciso um esforço considerável para se encontrar, em meio a Literatura tão marcadamente de classe média, branca e masculina como a brasileira, uma construção diferente sobre a experiência urbana contemporânea. Carolina Maria de Jesus permanece assim, como marco fundamental para se ver, e escrever, a cidade para além da “perspectiva do alpendre”. Revisitar sua obra, portanto, é um ponto de partida obrigatório quando se pretende entender as possibilidades poéticas e políticas desse olhar de fora. (DALCASTAGNÈ, 2015, p. 41)

A favela do Canindé formou-se devido à ordem de desocupação do terreno da rua Antônio de Barros. “São Paulo modernisava-se. Estava destruindo as casas antigas para construir aranha céus. Não havia mais porões para o ploletario” (JESUS, 2014, p. 39). O “progresso” mencionado que chega à cidade não traz nenhum benefício aos marginalizados, pois a eles só é dada a ordem de despejo. Para Silva,

> O ato de construir “abrigos provisórios” oficializava o novo drama da habitação popular que doravante seria deslocado para as favelas. Mais que uma alternativa caótica de realocação das camadas populares na cidade, a favela surgia como um projeto intencional, fomentado pelo poder público. O sentimento íntimo do estado de abandono coletivo experimentado pelas camadas populares durante o processo de transição da vida urbana para um novo padrão de segregação espacial foi apreendido subjetivamente por Carolina. A escritora descreveu as transformações em curso enquanto sujeito social e cronista. Narrou o que viu, ouviu e sentiu do ponto de vista dos migrantes pobres, negros e favelados. (SILVA, 2007, p. 4).

Roberto Lobato Corrêa, em seu livro *O espaço urbano* (1989, p. 30) traz informações de como se formaram as capitais da forma que conhecemos hoje. Segundo ele, “Os grupos sociais excluídos têm como possibilidades de moradias os densamente ocupados cortiços localizados próximos ao centro da cidade, [...] e a favela”. A formação dos espaços urbanos alternativos, que se desdobraram em favelas e cortiços como também a mistura dos povos que aqui se deu foram o principal material utilizado por Carolina Maria de Jesus na criação de suas obras autobiográficas, como é o caso de “Favela”. Para Corrêa, o espaço urbano é;

> [...] fragmentado e articulado, reflexo e condicionante social, um conjunto de símbolos e campos de lutas. [...] O espaço urbano é constituído por diferentes usos da terra. Cada um deles pode ser visto como uma forma espacial. Esta, contudo, não tem existência autônoma, existindo porque nela se realizam uma ou mais funções. (CORRÊA, 1989, p. 9)

E, nesse caso, a favela se torna o “quarto de despejo” a que se destina os “marginais”. Os poderes públicos são absolutamente indiferentes à qual será o destino dessas pessoas e suas famílias. O mesmo aconteceu na abolição da escravatura que, por não ter indenizado os escravizados nem garantido seu novo “ganha pão”, muito menos uma terra para dela viver, alastrou a miséria que é

refletida até os dias atuais pela grande massa formada em sua maioria por negros e mulatos.

Segundo Dalcastagnè,

> A cidade não aparece como um pano de fundo amorfo nas obras de Carolina Maria de Jesus, não é apenas paisagem ou retrato, mas elemento de subjetivação e espaço de empoderamento. Afinal, é ali, transitando de um lado para o outro, saindo às ruas para catar suas histórias – seja dentro da favela, seja nas suas cercanias, ou mesmo no centro de São Paulo – que ela se faz escritora. É ali que ela registra, por escrito e com grande alcance, uma profunda reflexão sobre quem tem o domínio sobre os espaços públicos no Brasil. E, assim, sua escrita se transforma, ela também, em lugar onde experiências se encontram e, de algum modo, se validam. (DALCASTAGNÈ, 2015, p. 48)

1.3. Conceição Evaristo

> *Homens, mulheres, crianças que se amontoaram dentro de mim, como amontoados eram os barracos de minha favela. (EVARISTO, 2006, p. 21)*

Maria da Conceição Evaristo de Brito nasceu em 1946, natural de Belo Horizonte. Provêm de uma família humilde formada pela matriarca, dona Joana Josefina Evaristo, e seus nove filhos. Aos sete anos, foi morar com a irmã mais velha de sua mãe que não tinha filhos, tia Maria Filomena da Silva, casada com o tio Antônio João da Silva, para que sua “mãe tivesse uma boca a menos para alimentar” (EVARISTO, 2009d, p. 2).

Começou a trabalhar com oito anos de idade e precisou aprender desde cedo a cuidar do outro. Como nos mostra bell hooks (1995) quando afirma que as mulheres negras têm sido consideradas apenas um corpo sem mente, tendo como finalidade o cuidado dos corpos alheios (1995, p. 469)

Ajudava sua mãe e sua tia a lavar roupas, levava crianças para a escola, fazia “tarefas domésticas nas casas de professores, por aulas particulares, por maior atenção na escola e principalmente pela possibilidade de ganhar livros, sempre didáticos” (EVARISTO, 2009d, p. 2) para ela e seus irmãos. Trabalhavam principalmente para as famílias abastadas de Belo Horizonte. Conceição Evaristo, em uma entrevista concedida no Colóquio de Escritoras Mineiras, realizado em maio de 2009, na Faculdade de Letras da UFMG, diz que:

> [...] não nasci rodeada de livros, do tempo/espaço aprendi desde criança a colher palavras. A nossa casa vazia de bens materiais era habitada por

> palavras. Mamãe contava, minha tia contava, meu tio velhinho contava, os vizinhos e amigos contavam. Tudo era narrado, tudo era motivo de prosa-poesia, afirmo sempre. Entretanto, ainda asseguro que o mundo da leitura, o da palavra escrita, também me foi apresentado no interior de minha família que, embora constituída por pessoas em sua maioria apenas semi-alfabetizadas, todas eram seduzidas pela leitura e pela escrita. Tínhamos sempre em casa livros velhos, revistas, jornais. Lembro-me de nossos serões de leitura. (Evaristo, 2009d, p. 3)

Sua mãe, que mesmo com uma dura jornada de trabalho encontrava tempo para contar histórias aos filhos e escrever outras em seu caderno, que Evaristo guarda até hoje, permaneceu presente em sua vida. Esse pequeno caderno de anotações, escrito após a década de 1960, foi fruto da leitura do *Quarto de despejo* escrito por Carolina Maria de Jesus, que, nas palavras da autora, provocou

> [...] comoção aos leitores das classes abastadas brasileiras, nós nos sentíamos como personagens dos relatos da autora. Como Carolina Maria de Jesus, nas ruas da cidade de São Paulo, nós conhecíamos nas de Belo Horizonte, não só o cheiro e o sabor do lixo, mas ainda, o prazer do rendimento que as sobras dos ricos podiam nos ofertar. (Evaristo, 2009d, p. 1-2).

A autora cursou a educação básica em escolas públicas. A própria Conceição Evaristo afirma que:

> Foi em uma ambiência escolar marcada por práticas pedagógicas excelentes para uns, e nefastas para outros, que descobri com mais intensidade a nossa condição de negros e pobres. Geograficamente, no Curso Primário experimentei um '*apartheid'* escolar. O prédio era uma construção de dois andares. No andar superior, ficavam as classes dos mais adiantados, dos que recebiam medalhas, dos que não repetiam a série, dos que cantavam e dançavam nas festas e das meninas que coroavam Nossa Senhora. O ensino religioso era obrigatório e ali como na igreja os anjos eram loiros, sempre. Passei o Curso Primário, quase todo, desejando ser aluna de umas das salas do andar superior. Minhas irmãs, irmãos, todos os alunos pobres e eu sempre ficávamos alocados nas classes do porão do prédio. Porões da escola, porões dos navios. (Evaristo, 2009d, p. 1-2).

Conseguiu ir para as salas do andar superior da terceira para quarta série ao conseguir obter uma das melhores notas da classe. Em 1958, ganhou seu primeiro prêmio literário em um concurso de redação que trazia o título: "Por que me orgulho de ser brasileira". Sua primeira lição de negritude foi dada entre seus dez e onze

anos pelo seu tio Osvaldo Catarino Evaristo, que serviu no exército e ao retornar ao Brasil trabalhou como “[...] servente na Secretaria de Educação. Ao longo dos anos ele estudou, desenvolvendo seus dons de poeta, desenhista e artista plástico”, sendo sempre “[...] consciente questionador da situação do negro brasileiro” (Evaristo, 2009d, p. 3). Aos dezessete anos, Conceição Evaristo inseriu-se no movimento da Juventude Operária Católica (JOC) em que se discutia a realidade social brasileira (Evaristo, 2009d). Formou-se no antigo Curso Normal aos vinte e cinco anos. E, dada sua classe social, foi extremamente desencorajada a persistir com seus estudos. Segundo ela,

> Enquanto trabalhava como doméstica e após concluir o Curso Normal, eu sonhava em dar aula em Belo Horizonte. Mas aí entra uma questão seríssima. Em 1971, não havia concurso para o magistério e, para ser contratada como professora, era necessário apadrinhamento. E as famílias tradicionais para quem nós trabalhávamos não me indicariam e nunca indicaram; não imaginavam e não queriam para mim um outro lugar a não ser aquele que “naturalmente” haviam me reservado. Houve mesmo uma patroa de minha tia, numa casa em que eu ainda menina e já mocinha ia fazer limpeza, lavar fraldas de bebês, ajudar nas festas, entregar roupas limpas e buscar as sujas, que fez a seguinte observação: “Maria, não sei por que você esforça tanto para a Preta estudar! (EVARISTO, Apud: DUARTE, 2006, p. 305)

O fato é que desde a escravização tinha-se a ideia de que o sujeito negro não era feito para o estudo, mas sim para o serviço braçal. Por isso, a sociedade da época supunha ser inútil ensinar ao escravo a ler e escrever, pois ele não tinha a capacidade de aprendizado. Conceição Evaristo traduz esse pensamento de forma singular em *Ponciá Vicêncio*, romance publicado em 2003:

> Pajem do sinhô-moço, escravo do sinhô-moço, tudo do sinhô-moço, nada do sinhô-moço. Um dia o coronelzinho, que já sabia ler, ficou curioso para ver se negro aprendia os sinais, as letras de branco e começou a ensinar o pai de Ponciá. O menino respondeu logo ao ensinamento do distraído mestre. Em pouco tempo reconhecia todas as letras. Quando sinhô-moço se certificou que o negro aprendia, parou a brincadeira. Negro aprendia sim! Mas o que o negro ia fazer com o saber de branco? O pai de Ponciá Vicêncio, em matéria de livros e letras, nunca foi além daquele saber (EVARISTO, 2003, p. 18).

Dessa forma, Conceição Evaristo, por não ter como progredir em Belo Horizonte, em 1973, muda-se para o Rio de Janeiro e presta concurso para o

magistério. É no Estado do Rio que conhece o candomblé e a cultura negra, levando em consideração que toda sua família é católica.

Entra na graduação em 1976, mas em 1980 precisa interrompê-la devido ao nascimento de sua filha Ainá, “portadora de uma síndrome genética que comprometeu o seu desenvolvimento psicomotor. A escritora veio a retomar o curso e finalizá-lo em 1989, quando Ainá completou 9 anos de idade” (MACHADO, 2014, p.252), no mesmo ano o seu marido morre com um infarto.

Gradua-se em Letras pela UFRJ. Em 1980, também conheceu o movimento Quilombhoje e tornou-se militante, passando a participar ativamente dos movimentos pela valorização da cultura negra no Brasil, atuando dentro e fora da academia. Faz mestrado em Literatura brasileira pela PUC-RJ e conclui o doutorado em Literatura comparada pela UFF.

Sua produção literária é composta por poesia e prosa que publica desde 1990, majoritariamente, nos *Cadernos Negros,* com intenção de desvelar as injustiças sociais sofridas pelas classes menos favorecidas e pelo povo negro. Em 2003, publica seu primeiro romance intitulado de *Ponciá Vicêncio* pela editora Maza, sendo posteriormente lançado nos Estados Unidos e na França. *Becos da Memória*, seu segundo romance, é publicado em 2006. Poemas da recordação e outros movimentos, em 2008. *Insubmissas Lagrimas de mulheres*, em 2011. Em 2014, publica o livro *Olhos D’Água*. E *Histórias de Leves enganos e parecenças* é levado a público em 2016.

Conforme nos mostra Constância Duarte,

> Os contos de Conceição Evaristo parecem trazer a expressão de um novo paradigma. Escrita de dentro (e fora) do espaço marginalizado, a obra é contaminada da angústia coletiva, testemunha a banalização do mal, da morte, a opressão de classe, gênero e etnia, e é porta-voz da esperança de novos tempos. (2010, p. 233)

Entre os temas que a autora traz, o que aparece com mais frequência é o convívio de mulheres com suas famílias. Segundo a autora,

> Como ouvi conversas de mulheres! Falar e ouvir entre nós era talvez a única defesa, o único remédio que possuíamos. Venho de uma família em que as mulheres, mesmo não estando totalmente livres de uma dominação machista, primeiro a dos patrões, depois a dos homens seus familiares,

> raramente se permitiam fragilizar. Como ‘cabeça’ da família, elas construíam um mundo próprio, muitas vezes distantes e independentes de seus homens e mormente para apoiá-los depois. Talvez por isso tantas personagens femininas em meus poemas e em minhas narrativas? Pergunto sobre isto, não afirmo. (Evaristo, 2005, p. 4).

O discurso biográfico se entrecruza com o literário. Em *Becos da Memória*, a personagem Maria-Nova escuta e guarda em seu interior todas as histórias que presencia para mais tarde narrá-las:

> Um sentimento estranho agitava o peito de Maria-Nova. Um dia, não sabia como, ela haveria de contar tudo aquilo ali. Contar as histórias dela e dos outros. Por isso ela ouvia tudo tão atentamente. Não perdia nada. Duas coisas ela gostava de colecionar: selos e as histórias que ouvia. (EVARISTO, 2013, p. 49).

A memória individual e coletiva como fortalecimento de identidade é um ponto muito abordado em suas obras. Dentre tantas narrativas, podemos observar isso no discurso de Maria-Nova quando ela afirma:

> Escrevo como uma homenagem póstuma a Vó Rita, que dormia embolada com ela, a ela que nunca consegui ver plenamente, aos bêbados, às putas, aos malandros, às crianças vadias que habitam os becos de minha memória. Homenagem póstuma às lavadeiras que madrugavam os varais com roupas ao sol. Às pernas cansadas, suadas, negras, aloiradas de poeira de campo aberto onde aconteciam os festivais de bola da favela. Homenagem póstuma ao Bondade, ao Tião Puxa-Faca, à velha Isolina, a Dona Anália, ao Tio Totó, ao Pedro Cândido, ao Sô Noronha, à Dona Maria, mãe do Aníbal, ao Catarino, à Velha Lia, à Terezinha da Oscarlinda, à Mariinha, à Donana do Padin. Homens, mulheres, crianças que se amontoaram dentro de mim, como amontoados eram os barracos de minha favela. (EVARISTO, 2013, p. 30).

Suas obras trazem personagens negras marginalizadas pela sua cor, condição social e pelo fato de serem mulheres. Assim como suas antecessoras, Maria Firmina dos Reis no século XIX e Carolina Maria de Jesus no século XX, com seus escritos, Evaristo constrói uma nova imagem da mulher negra na Literatura nacional, subvertendo o lugar que foi reservado para elas.

Na entrevista concedida a BBC, que traz como manchete “É preciso questionar as regras que me fizeram ser reconhecida apenas aos 71 anos”, publicada em 2018, Conceição Evaristo discute o lugar conferido à mulher negra no

Brasil após os cento e trinta anos de abolição da escravatura, as dificuldades enfrentadas por elas e a importância do empoderamento da mulher negra em suas *escrevivências*.

A romancista garante que a ficção foi imprescindível à sobrevivência por toda sua vida, desde sua infância, como um modo de enaltecer a sua realidade. Tal experiência é o combustível de sua escrita ou, assim como Evaristo garante, de sua *escrevivência*. Segundo ela, aprendeu a lição de fortaleza com essas mulheres, "que não tinham formação escolar completa e aprofundaram o processo de alfabetização na medida em que se tornaram responsáveis por criar uma geração de filhos e sobrinhos" e essa fortaleza que criou é reconhecida na resiliência. "Sem essa fortaleza, sem a criação de táticas de sobrevivência, a ancestralidade do povo negro morreria nos próprios porões dos navios (negreiros)" (EVARISTO,2018, p. 2-3).

A Literatura que Conceição produz é poética, é musical, é ritmada, "não para adormecer os da Casa Grande", como costuma proferir a escritora e, sim, "para despertá-los dos seus sonos injustos" (2018, p. 4). Embora as mulheres negras fossem usadas para contar histórias para fazer adormecer os filhos dos senhores, a Literatura produzida por elas quer, na verdade, espantar o sono da Casa Grande, que ela acorde para compreender o que foi feito nocivamente aos negros, e o que precisa ser desfeito.

Para Evaristo, passaram-se cento e trinta anos da abolição da escravatura, porém, ela foi inconclusa, pois "a população pobre e negra ainda não conquistou uma cidadania plena no que diz respeito a habitação, emprego, condições de vida. A sociedade brasileira ainda tem essa dívida histórica para com a população negra, e mais ainda para com as mulheres negras" (EVARISTO,2018, p. 1). Um dos exemplos dessa inconclusão é o fato de ter sido necessário passar vinte anos após a escrita de *Becos da Memória* para que conseguisse a publicação. A autora aponta:

> O texto literário, no caso da autoria negra, carrega a nossa subjetividade na própria narrativa. A temática negra, principalmente quando trabalha com identidade negra, não é muito bem aceita. Quando a temática negra trata do folclore, ou não é tão reivindicativa, aí interessa. Mas quando questiona as próprias relações raciais no Brasil, é quase um tema interdito. Principalmente se isso é colocado pela própria autoria negra. Até então, os brancos podiam dizer a nosso respeito. Mas quando a gente se apropria do nosso discurso, da nossa história, isso é motivo de interdição. (EVARISTO, 2018, p. 1-2)

Em 2018, Conceição Evaristo candidatou-se a uma cadeira na Academia Brasileira de Letras, em razão da imensa pressão do Movimento Negro e de diversos leitores de suas obras que organizaram uma petição pública pela escolha de Evaristo para a sucessão de Nelson Pereira dos Santos. Ela contou com 25 mil assinaturas que defendiam a eleição de uma escritora negra para incluir esta representatividade entre os “imortais” tendo em vista que uma mulher negra nunca alcançou essa posição. Os membros consideraram essa petição como uma pressão “social” e não “acadêmica” e a rejeitaram. Dos 35 votos Conceição Evaristo recebeu apenas 1. Cacá Diegues foi eleito com 22 votos e Pedro Correia do Lago recebeu 11[9].

É válido pensarmos não apenas no fato da autora só ter sido reconhecida aos 71 anos, mas também, o porquê de sua candidatura à cadeira da Academia de Letras ter tido apenas um voto. Não que não saibamos a resposta que é óbvia, mas a reflexão nos permite lutar por mudanças dentro de nossa sociedade. A despeito do resultado, ou por causa dele, Conceição Evaristo é considerada hoje uma das mais importantes escritoras da Literatura afro-brasileira.

[9] A ABL até 1975 aceitava a candidatura apenas de escritores do sexo masculino. Apenas em 1976, momento em que o regime interno foi alterado, que uma mulher se candidatou e foi aceita para se tornar imortal, tratando-se de Rachel de Queiroz. Até 2018 dos 295 membros imortalizados pela Academia 287 foram homens e desses apenas 2 negros, tratando-se de Machado de Assis, um dos fundadores, e de Domício Proença Filho(MEIRELES, 2018). Vale lembrar também que a eleição é sempre política e se mistura a interesses financeiros para a manutenção da Casa. Além disso, existem rituais que são esperados pelos membros que inclui a “corte discreta” aos acadêmicos antes de a candidatura ser anunciada, como se pedindo a benção dos padrinhos para se legitimar uma candidatura. Esta “diplomacia” foi muito provavelmente subestimada por Evaristo que começou a interagir com os “imortais” quando a campanha das ruas já se iniciara.

CAPÍTULO II – A LITERATURA AFRO-BRASILEIRA

A Literatura brasileira, mesmo nos dias atuais, é um espaço excludente. O fato é que, por muito tempo, apenas a Literatura produzida pelo homem branco e de posses era reconhecida como Literatura. As obras produzidas por mulheres, negros e pobres eram deixadas de lado e consideradas como "menor". Estes sempre enfrentaram obstáculos para obter "acesso a todas as esferas de produção discursiva: estão sub-representados no parlamento (e na política como um todo), na mídia, no ambiente acadêmico. O que não é uma coincidência, mas um índice poderoso de sua subalternidade" (DALCASTAGNÈ, 2005, p. 20). Consequentemente, apenas as percepções, os problemas e as indagações do "homem branco" eram levadas em consideração.

A Literatura, como as várias expressões da cultura, no caso dos países colonizados, tende a reforçar as hierarquias de gênero e de "raça". Na contramão disso, vemos nascer, contudo, as Literaturas de resistência que no Brasil é traduzida como a Literatura afro-brasileira, que é o tema dessa dissertação. Mais especificamente, tratamos aqui de três escritoras negras cuja estética literária constitui-se em uma dimensão "[...] de criação, de manutenção e de difusão de memória, de identidade. Torna-se (a Literatura afro-brasileira) um lugar de transgressão, ao apresentar fatos e interpretações novas a uma história que antes só trazia a marca, o selo do colonizador" (EVARISTO, 2010, p. 133).

De fato, a trajetória dos afrodescendentes, no Brasil e em outros países em que ocorreu a escravização do povo negro, foi e ainda é marcada por silenciamentos e duras formas de segregação. Através da criação literária por afrodescendentes, entretanto, os louvores à "Mãe África" passam a ecoar em sinal de resistência. "O corpo negro vai ser alforriado pela palavra poética que procura imprimir e dar outras re-lembranças às cicatrizes das marcas de chicotes ou às iniciais dos donos-colonos de um corpo escravo" (EVARISTO, 2010, p. 134). Assim, por meio da potência de criação dessas obras, surge no país uma crescente discussão acerca do que é a Literatura afro-brasileira e quem efetivamente poderia produzi-la.

No texto "Literatura e consciência", publicado em 1988, Octávio Ianni, sociólogo, trata da articulação da Literatura negra e seus patronos. Nele, Ianni (1988) afirma que a Literatura negra não nasce de uma hora para outra, mas se transforma no interior da própria Literatura Brasileira quando autores, obras e temas,

aos poucos, foram se voltando para o negro e sua vivência na “sociedade tupiniquim” (IANNI, 1988). Para ele,

> Trata-se de um sistema aberto, em movimento, diferenciado, às vezes também contraditório, que se desenvolve e recria. Um poema, conto, romance ou peça de teatro pode abrir outro horizonte, inaugurar uma corrente, desvendar um estilo. Há obras ou autores que instituem toda uma “família”. Criam seus descendentes e inventam antecessores. Por isso é que por dentro da mesma Literatura surgem correntes, escolas, tendências ou “famílias” literárias. São autores, obras, temas, soluções literárias que se articulam, influenciam, continuam; sem romper o sistema constituído pela Literatura negra. (IANNI, 1988, p. 92)

Deste modo, entendemos que, embora essas criações literárias pertençam à Literatura brasileira, estão contidas dentro de uma corrente diferenciada que é a Literatura negra. Portanto, a proposta não é lê-la desvencilhada do sistema principal, mas admitir que nela as particularidades se tornam relevantes e precisam ser levadas em conta ou não compreenderemos seu caráter descolonizador.

Em 1989, foi publicado por Luiza Lobo o texto “A Pioneira Maranhense Maria Firmina dos Reis”. Nesse artigo, ela afirma que a Literatura negra nasce a partir do momento em que o negro deixa de ser *tema* e passa a ser ele o escritor. Para ela,

> Um dos aspectos primordiais que [...] define a Literatura negra, muito embora não seja um elemento norteador, em geral, dos estudos sobre o assunto, é o fato de a Literatura negra do Brasil – ou afro-brasileira – ter surgido quando o negro passa de objeto a sujeito dessa Literatura e cria a sua própria história; quando o negro visto geralmente de forma estereotipada, deixa de ser tema para autores brancos para criarem sua própria escritura no sentido de Derrida: a sua própria visão de mundo. (LOBO, 1989, p. 91)

Assim sendo, podemos notar que existe um momento fundador dessa Literatura. Nascendo no intervalo em que teremos o negro passando de simples objeto ao criador de suas próprias narrativas. Nesse viés, o autor negro se reconhece como afrodescendente, portador de uma rica cosmologia que não se confunde com a desumanização sofrida na condição de escravizado, portanto, sabe que lhe cabe ocupar um espaço na produção literária brasileira para difundir memórias, conhecimentos e experiências com o intuito de subverter o sistema que ainda impõe sua “não-existência”. Lobo (1989) enfatiza que “só pode ser considerada Literatura negra, portanto, a escritura de africanos e seus descendentes que assumem ideologicamente a identidade de negros” (LOBO, 1989, p. 91).

Conceição Evaristo, em “Literatura negra: uma voz quilombola na Literatura brasileira”, publicado em 2010, entende que a cor da pele, os traços físicos e as origens étnicas não são os únicos caracterizadores da Literatura afro-brasileira. Para ela o principal é:

> [...] a maneira como ele vai viver em si a condição e a aventura de ser um negro escritor. Não podemos deixar de considerar que a experiência negra numa sociedade definida, arrumada e orientada por valores brancos é pessoal e intransferível. E, se há um comprometimento entre o fazer literário do escritor e essa experiência pessoal, singular, única, se ele se faz enunciar enunciando essa vivência negra, marcando ideologicamente o seu espaço, a sua presença, a sua escolha por uma fala afirmativa, de um discurso outro – diferente e diferenciador do discurso institucionalizado sobre o negro – podemos ler em sua criação referências de uma Literatura negra (EVARISTO, 2010, p. 137).

A partir dessa ideia de que o indivíduo negro traz suas vivências nessa corrente literária, Evaristo criou o já mencionado termo *escrevivência* que tem como base as particularidades do sujeito negro. Dessa forma, quando o afrodescendente escreve, inventa, cria a sua ficção, não se desprende de um “corpo-negro” em que experimenta sua história, que não poderia se passar em um “corpo não negro” (EVARISTO, 2009b).

A proposição é polêmica. Se um lado da crítica defende a existência da Literatura afro-brasileira, outro defende que “a arte é universal” e “não considera que a experiência das pessoas negras ou afrodescendentes possa instituir um modo próprio de produzir e de conceber um texto literário, com todas as suas implicações estéticas e ideológicas” (EVARISTO, 2009, p. 17). Conceição Evaristo em seu texto “Literatura negra: uma poética de nossa afro-brasilidade”, publicado em 2009, apresenta essa problemática. Para ela,

> Se, por um lado, tanto as elites letradas como o povo, dono de outras sabedorias, não revelem dificuldade alguma em reconhecer, e mesmo em distinguir, os referenciais negros em vários produtos culturais brasileiros, quando se trata do campo literário, cria-se um impasse que vai da dúvida à negação. Ninguém nega que o samba tem um forte componente negro, tanto na parte melodiosa como na dança, para se prender a um único exemplo. Qual seria, pois, o problema em reconhecer uma Literatura, uma escrita afro-brasileira? (EVARISTO, 2009a, p. 19)

A negação da africanidade na defesa de uma *pseudo-neutalidade* acontece, principalmente, pelo modo como as relações entre brancos e negros foi instituída no país, mesmo após a abolição da escravatura. A imagem da identidade negra foi

sendo forjada e institucionalizada por diversas frentes para que os negros "desaparecessem". Não é por acaso que existe essa rejeição à intelectualidade do sujeito negro, uma representação cuidadosamente construída para negar os conhecimentos, a sabedoria e até mesmo a dignidade do afro-brasileiro. Há quem reitere, contudo, a "armadilha" que é se falar em uma Literatura especificamente negra, a exemplo de Domício Proença Filho em "A trajetória do negro na Literatura brasileira", publicado em 2004. Para ele,

> Ao assumir compromissadamente a Literatura como espaço de afirmação consciente de singularização e de afirmação cultural, ao assumir-se como sujeito do discurso literário, o negro enfrenta novas e sutis armadilhas marginalizantes. Nesses espaços de sutileza, mesmo uma designação aparentemente valorizadora, como *Literatura negra*, de presença tranqüila na área dos estudos literários desde os anos de 1970, traz, segundo entendo, o sério risco de fazer o jogo do preconceito velado. (PROENÇA FILHO, 2004, p. 185)

O perigo salientado pelo autor seria o de a Literatura afro-brasileira ter sua qualidade questionada dado seu viés explicitamente engajado que, em sua visão, acaba por trazer limitações ao autor que não é um "escritor negro", mas um "escritor", nem menor nem maior que outros, de todas as etnias e geografias.

Edimilson de Almeida Pereira, com quem concordamos, na contramão do pensamento de Proença Filho, em seu texto "Panorama da Literatura afro-brasileira", publicado em 1995, dialoga com Conceição Evaristo, acreditando que essa ramificação já se deu e é visível como produto do colonialismo. Há que se admitir uma obra como pertencente à Literatura negra, embora os critérios para tal precisem ser definidos "por uma orientação dialética, que possa demonstrar a Literatura afro-brasileira como uma das faces da Literatura Brasileira, esta mesma devendo ser percebida como uma unidade constituída de diversidades" (1995, p. 1035).

Mas poderiam então existir normas ou especificações para que uma obra seja considerada Literatura afro-brasileira? No próximo tópico será feita a tentativa de agrupar características que possam formar os requisitos para tal conceito.

2.1. Sobre a Literatura afro-brasileira

Eduardo Assis Duarte, em seu texto "Literatura afro-brasileira: um conceito em construção", discute o problema. O crítico nota que, para um texto ser considerado afro-brasileiro e se diferenciar no conjunto da Literatura nacional, não

basta apenas se referir às temáticas afrodescendentes ou o autor ser negro. Há outros fatores a serem considerados, totalizando cinco: a temática, a autoria, o ponto de vista, a linguagem e a formação de um público leitor especifico (DUARTE, 2008, p. 12).

A temática ajuda a caracterizar um texto como pertencendo a tal Literatura, visto que pode tratar da história do povo e sua vivência, desde o dia a dia até as lendas trazidas ao país, aqui metamorfoseadas e difundidas. Para Duarte, o tema "[...] pode contemplar o resgate da história do povo negro na diáspora brasileira, passando pela denúncia da escravidão e de suas consequências ou ir até a glorificação de heróis como Zumbi e Ganga Zumba" (DUARTE, 2008, p. 13). Porém, um assunto "não é único ou obrigatório, nem se transforma numa camisa de força para o autor afrodescendente, o que redundaria em visível empobrecimento" e nada impede que este apareça na escrita dos brancos.

Duarte (2008) não discordaria do sociólogo Octávio Ianni (1988), ao afirmar que a Literatura negra deve ser produzida por negros e mulatos que se autoafirmem como negros e discutam temas relacionados à negritude. Por isso, o tema principal da Literatura negra é o negro. "Sob muitos enfoques, ele é o universo humano, social, cultural e artístico de que se nutre essa Literatura." E será a partir do embate com o branco e com os sistemas vigentes no país como a "[...] escravatura, época colonial, período monárquico, várias repúblicas, várias ditaduras, urbanização, industrialização, formas de trabalho e vida, [...] diversidades, multiplicidades, desigualdades, antagonismos (IANNI, 1988, p. 92), que a temática se completará.

No sistema literário no qual figura a Literatura afro-brasileira existem formas de identificá-la e a mais fácil é verificar se a obra "se refere ao negro brasileiro como tema principal, como universo humano, social, cultural e artístico" (IANNI, 1988, p. 92). É real que "essas polarizações se constituem em conjunto, mesclam-se, vivificam-se" (p.92), porém, para que seja formada do jeito que estão postas hoje, no decorrer da história literária, houve o "desenvolvimento de um sistema, um todo aberto", ou seja, em algumas obras "o tema da negritude, ou negrícia, estaria implícito, subjacente, decantado".

É verdade que, como diz Eduardo Assis Duarte, existe "o risco dos critérios étnico e temático funcionarem até como 'censura prévia' aos autores negros e não-negros" (DUARTE, 2008, p. 12). Para fugir dessa "censura" há de reforçar que a Literatura afro-brasileira é uma das expressões da Literatura Brasileira, tendo em

vista que o Brasil, pela situação de ter passado pelo processo de colonização, carrega uma “tradição fraturada” (PEREIRA, 1995). Dificilmente, a Literatura brasileira – ainda que não seja afro-brasileira – pode ficcionalizar a realidade ao ponto de desconhecer os conflitos que moldaram as ambivalências, acordos, violências, contatos entre pessoas, famílias, grupos, populações que vivem, em tese, no Brasil.

Pereira sabe que “a origem étnica e o conteúdo não são suficientes para estabelecer a especificidade da Literatura afro-brasileira”, mas entende que “as contradições percebidas nas obras são índices de uma identidade que precisa ser buscada também nos aspectos da forma, da visão de mundo, da interação de uma nova sensibilidade estética e social” (PEREIRA, 1995, p. 1041), entendendo que ela, a Literatura afro-brasileira, está em busca de sua identidade. O segundo fator para caracterizar a Literatura afro-brasileira, conforme anteriormente mencionado, é a autoria, que é o ponto mais problemático entre os outros, pois há quem pense que basta o autor ser negro para a Literatura produzida por ele se encaixar nessa nomenclatura. No cerne da problemática, existem dois casos que não poderiam ser desse modo explicados. Um caso seria o “negrismo” de alguns autores brancos, que utilizam a temática da negritude, logo, poderiam fazer uma “Literatura negra de autoria branca”, como defende Benedita Gouveia Damasceno (1988). Em outro diapasão, estariam os autores afrodescendentes que não reclamam o espaço da afro-brasilidade em seus textos (DUARTE, 2008). Por isso, é necessário não reduzir a Literatura à cor do autor, porque “a autoria há que estar conjugada intimamente ao ponto de vista. Literatura é discursividade e a cor da pele será importante enquanto tradução *textual* de uma história coletiva e/ou individual” (DUARTE, 2008, p. 15).

O terceiro requisito da Literatura afro-brasileira é o ponto de vista, que são os princípios e as convicções que o autor aplica em seu texto, que dependerá dos costumes empregados em sua criação e as referências que ele carrega a fim de se afastar “[...] do discurso do colonizador em seus matizes passados e presentes” descolonizando-se. Sabendo que “a perspectiva da negritude se configura enquanto *discurso da diferença* e atua como elo importante dessa cadeia discursiva que irá configurar a afrodescendência na Literatura brasileira” (DUARTE, 2008, p. 18).

O quarto elemento da africanidade, característica de um tipo de Literatura brasileira, é compreendido pela linguagem, que será o discurso cultural utilizado, sendo que a Literatura afro-brasileira se mostra através da escrita que “ressalta

ritmos, entonações, opções vocabulares e, mesmo, toda uma semântica própria, empenhada muitas vezes num trabalho de ressignificação que contraria sentidos hegemônicos na língua" (DUARTE, 2008, p. 19), excluindo ou até denunciando uma fala carregada "de sentidos pejorativos e tornam-se verdadeiros tabus linguísticos no âmbito da "cordialidade" que caracteriza o racismo à brasileira" (DUARTE, 2008, p. 19).

A quinta e última marca da Literatura afro-brasileira é o público, uma variável nova, vislumbrada a partir de Solano Trindade, Oliveira Silveira e de outros autores contemporâneos (DUARTE, 2008). Sabendo que, desde a situação colonial, ao negro e ao pobre foi negado o acesso à alfabetização, uma vez que o Estado não oferecia à população educação gratuita, a situação começa a mudar mais acentuadamente ao longo do século XX, de maneira que a presença do negro como público consumidor de livros no Brasil é um processo mais recente, ainda assim há de se levá-lo em consideração visto que tal público apresenta crescentemente outras demandas, na medida da sua própria conscientização que o torna exigente quanto a se produzir as suas próprias versões da história a serem narradas pela Literatura, assim como suas sensibilidades e vivências.

2.2 O negro como tema

Domício Proença Filho (2004) que, como referido antes, suspeita dos riscos na definição de uma Literatura "afro-brasileira", discorda em geral da forma como se deu a representação do afrodescendente na Literatura nacional, apontando para o "perigoso empenho em situar radicalmente uma autovalorização da condição negra por emulação, equivalência ou oposição à condição branca" (PROENÇA FILHO, 2004, p. 186) argumentando acerca de nossa formação social miscigenada em que todos os brasileiros seriam afrodescendentes.

O crítico literário recorre a obras que expressam desde os tempos iniciais da formação da sociedade brasileira até o final do século XX - momento em que começa a surgir um movimento consciente de valorização da cultura negra e contestação da narrativa da "democracia racial" - dividindo o percurso em dois momentos: o negro como objeto, em uma representação estereotipada, e o negro como sujeito, em uma atitude compromissada no fazer literário.

Inicialmente, o negro e seus descendentes aparecem como tema, conforme Proença Filho, que recorre a *Raça e cor na Literatura brasileira*, de David Brookshaw, publicado pela primeira vez em 1983. Nessa análise, uma das características em evidência é a do *escravo nobre* que "vence", mas que, para isso, se submete às constantes humilhações e ao branqueamento "necessário" para garantir sua *nobreza*, como *O mulato*, de Aluísio Azevedo, lançado em 1881. Outra seria a do *negro vítima*, "ele se transfigura em objeto de idealização, pretexto para a exaltação da liberdade e defesa da causa abolicionista, como nos empolgados versos de Castro Alves, poeta romântico" (PROENÇA FILHO, 2004, 163), como em *O navio negreiro*, de Castro Alves datado de 1870. Haveria, também, o *negro infantilizado*, tal como aparece em peças teatrais como *O demônio familiar*, de José de Alencar, em 1857 e *O cego*, de Joaquim Manuel de Macedo, em (1845). Há ainda a *animalização* do negro, como em *O cortiço*, de Aluísio Azevedo (1890) com a personagem Bertoleza, e o *negro erotizado* como a personagem Rita Baiana, entre vários outros textos, todos a reforçar o negro como um ser inferior, passível de humanização apenas no processo de reconhecimento de sua natural inferioridade e de assimilação pela cultura branca.

Mesmo aparecendo em diversos momentos da história, a "presença do negro na Literatura brasileira não escapa ao tratamento marginalizador que, desde as instâncias fundadoras, marca a etnia no processo de construção da nossa sociedade" (PROENÇA FILHO, 2004, 161). Como já destacava Antonio Candido, as personagens negras de maior importância nos romances e poemas, quando escravizadas, são mulatos, "a fim de que o autor possa dar-lhes traços brancos, e, deste modo, encaixá-los nos padrões da sensibilidade branca" (PROENÇA FILHO, 2004, p. 174).

Como tema, é apagada da Literatura a memória dos verdadeiros defensores da causa negra, já que os principais membros das revoltas negras contra a escravidão não estão nos romances e poemas. Para Proença Filho,

> [...] O personagem negro ou mestiço de negros caracterizado como tal ganha presença ora como elemento *perturbador* do equilíbrio familiar ou social, ora como negro heróico, ora como negro humanizado, amante, força de trabalho produtivo, vítima sofrida de sua ascendência, elemento tranqüilamente integrador da gente brasileira, em termos de manifestações. Zumbi e a saga quilombola não habitam destaques nesse espaço. (PROENÇA FILHO, 2004, p. 174)

O autor admite que existem diferenças na representação do negro quando confronta casos em que é usado como tema e quando assume o papel de sujeito, porém o crítico quer ressaltar que “o opositor não é o *brasileiro branco*, mas o *brasileiro preconceituoso”.* Sendo assim, julga que criar uma categoria dentro da Literatura brasileira que englobe apenas os negros significa “aceitar o jogo do preconceito”. Defende que deva existir um processo de inserção das obras feitas pelos afrodescendentes na Literatura Brasileira, sem que seja necessária a criação de uma vertente para “encaixá-las”.

Conforme antecipamos, encaminhamos nosso debate para discordar de Domício Proença Filho, dado que temos evidências de que existe um sistema que exclui o que é “diferente” do padrão – masculino, branco e “bem nascido”, principalmente ao se tratar da Academia. Aceitar o jogo do preconceito seria buscar se enquadrar no cânone, ao contrário de valorizar as particularidades de um povo. Concordamos com Heloisa Toller Gomes, portanto, quando, em seu texto “A problemática inter-racial na Literatura brasileira: novas possibilidades interpretativas à luz da crítica pós-colonial”, publicado em 2013, nos diz que, ao “se tratar literariamente a questão racial brasileira, muitas vezes se naturaliza (ou se idealiza) aquilo que a realidade social e histórica desmente, em sua dura face de desigualdades e exclusões” (p. 109). Ignorar que todas as pessoas, de diferentes classes sociais, gênero e raça, não possuem as mesmas oportunidades, principalmente ao considerarmos a enorme defasagem que os negros tiveram em relação à educação formal após a abolição da escravidão, implica saber que “o resultado, na elaboração e produção literárias, é a tensão palpável que de fato constitui, não um obstáculo à construção textual, mas justamente o alicerce de seu funcionamento, a parte basilar de sua estrutura” (TOLLER, 2013, p. 109), mostrando que esse foi um sistema implementado já pensando em quem podia ou não falar.

A afirmação de uma Literatura afro-brasileira, portanto, leva-nos a elucidar “aspectos obscuros de nossa formação sociocultural e muitos dos dilemas com os quais têm se deparado autores e autoras brasileiros através dos tempos” (GOMES, 2013, 109), ajudando a romper com o ciclo de submissão dentro da Literatura Brasileira.

2.3 O negro como autor

Houve precursores que lutaram contra o racismo, momento que Proença define como o negro tomando o *lugar de fala* e se tornando o sujeito de sua história, como são os casos de Luís Gama (1850-1882) e Lima Barreto (1881-1922).

Já na Literatura árcade havia afrodescendentes escrevendo, como mostra Edimilson de Almeida Pereira através de um detalhado levantamento desses escritores abordando temas relacionados à negritude. A escrita da Literatura afro-brasileira "expressa uma visão de mundo específica dos afro-brasileiros" (PEREIRA, 1995, p. 1036), mas é possível perceber que há uma recusa dessa singularidade por parte de alguns autores, enquanto outros são adeptos da causa da valorização dessa temática que exalta "a necessidade de denunciar a opressão social e de evidenciar uma nova sensibilidade que apreenda esteticamente o universo da cultura afro-brasileira" (PEREIRA, 1995, p. 1036).

O primeiro escritor afrodescendente brasileiro que Pereira (1995) destaca é o poeta árcade Domingos Caldas Barbosa (1738-1800). O autor não tratou propriamente de assuntos relacionados à negritude, porém utilizou a "fala brasileira" em sua obra "com aspectos do vocabulário mestiço da colônia" (PEREIRA, 1995, p. 1036). Ainda no Arcadismo, teremos o poeta Manuel Inácio da Silva Alvarenga (1749-1814) que demonstrou em suas obras, contudo, uma rejeição ao homem negro.

Antônio Gonçalves Dias (1823-1864), escritor romântico, tratou de forma ampla o tema, pois que "se dilui em sua poesia, principalmente quando a imagem heroicizada do índio é erguida como símbolo do nacionalismo brasileiro (PEREIRA, 1995, p. 1037). Laurindo José da Silva Rabelo (1826-1864), outro poeta do Romantismo, trouxe em sua obra as manifestações da cultura brasileira. Luiz Gonzaga Pinto da Gama (1830-1882) foi adepto do abolicionismo e satirizava a situação dos mestiços que tinham a intenção de serem reconhecidos como europeus, além de valorizar a beleza da mulher negra e "cantar liricamente" o amor por ela.

Machado de Assis (1839-1908), em suas obras, trouxe poucas referências ao negro, porém quando as fez foi para denunciar o tratamento que recebia o povo negro pela sociedade racista. O autor é um dos maiores nomes na Literatura brasileira, porém a crítica sobre sua obra se divide quando se trata do seu

posicionamento como afrodescendente. Enquanto uma parte considera que o autor usou da posição que tinha na elite para criticar a escravização de forma irônica outra parcela acredita que o autor negava suas raízes cedendo ao modelo europeu.

O crítico literário Luis Ruffato faz parte da parcela que defende que o autor soube usar sua posição social para criticar as mazelas impostas não apenas ao negro, mas a todos os indivíduos desfavorecidos socialmente. Em seu texto “A flor da pele”, publicado em 2009, afirma que “[...] sua obra, que acompanha os descaminhos sociopolíticos do Brasil por todo o Segundo Império, não teria como se furtar a refletir sobre a questão (do negro)”. Porém, isso se dava “[...] avesso à superficialidade, é nas entrelinhas, no não-dito, que se realiza sua prospecção sobre os recônditos da alma humana.” (RUFFATO, 2009, p. 13).

Como exemplo de crítica negativa, temos o escritor goiano Martiniano José Silva que em seu livro *Racismo à Brasileira: Raízes Históricas*, publicado em 1985, dedica um capítulo para analisar a obra de Machado. Para ele, Machado de Assis “[...] se omitiu no que escreveu sobre o tema relacionado ao drama de sua ascendência étnica”. Além disso, não tinha amigos negros “[...] e mantendo-se com o cabelo pixaim amaciado, branquificou a própria alma e toda a sua louvada e cultuada literatura, modelando a sua arte pela européia” (SILVA, 1985, p. 99). Quanto a sua obra diz que ele “[...] preferiu escrever sobre os brancos e seus dramas existenciais só vez por outra colocando um negro em suas histórias, para desempenhar, porém, o papel que se espera dos negros – boçais, sofridos, resignados” (SILVA, 1985, p. 102).

Tobias Barreto Menezes (1839-1889) não abordou a temática negra em suas obras, porém “formulou discussões em torno da identidade racial do mestiço, um tema que ganharia destaque na Literatura e na sociologia brasileira” (PEREIRA, 1995, p. 1039). Antônio Gonçalves Crespo (1846-1883), por sua vez, não demonstrou um posicionamento único, pois, em suas obras, “ora apresentou o negro com qualidades, ora recusou sua imagem, condicionado pela ideologia que vinculava o negro aos vícios e defeitos” (PEREIRA, 1995, p. 1039). José do Patrocínio (1853-1905) foi notável em se dedicar à causa abolicionista, porém, em suas obras, é possível encontrar incoerências já que valorizava o negro, mas adotava os padrões de beleza da cultura dominante. O poeta João da Cruz e Sousa (1861-1898) também representa um impasse na crítica literária: para uma parte dos críticos, através de referências em sua obra, ele rejeita a sua raça, mas, para outra

parte, essas mesmas referências valorizam o negro. Conforme Pereira, “a tensão na Literatura de Cruz e Souza nasce da adoção das indicações estéticas do Simbolismo e da vivência pessoal do homem negro numa sociedade de tradição escravocrata” e o “entendimento dessa tensão” que teria “revelado lances que contribuíram para a formação da consciência de negritude no Brasil” (PEREIRA, 1995, p. 1039).

Afonso Henriques de Lima Barreto (1891-1922), através das experiências vivenciadas pela classe social e a etnia, produziu obras com uma visão crítica da sociedade e abordou o tema com forte engajamento. Lino Guedes (1906-1951) tratou da vivência social do negro após a abolição da escravatura em seus poemas, defendendo a busca pela formação educacional e moral conforme o modelo dominante vigente, para o progresso social do homem negro.

Apenas ao final do artigo, Pereira faz uma tímida menção às mulheres afrodescendentes e explica que, como elas não aparecem nos manuais tradicionais, precisou recorrer ao texto "Escritoras Negras: Resgatando a Nossa História", de Maria Lúcia de Barros Mott, publicado em 1989. O fato de as mulheres serem completamente invisibilizadas contribuiu diretamente para o não reconhecimento das autoras negras durante séculos. O autor inicia com a pioneira Maria Firmina dos Reis, que “denunciou a violência do escravismo e incorporou reflexões de cunho social que marcariam o discurso dos abolicionistas” (PEREIRA, 1995, p. 1040). Cita ainda Auta de Souza (1876-1901), que não tratou da temática e, em suas obras, não há evidências de preocupação com a situação do escravizado. Situa na linhagem das escritoras negras também Carolina Maria de Jesus (1914-1977), que abordou a opressão social do indivíduo negro em seus livros.

As décadas de 1970, 1980 e 1990 até os dias atuais, o trabalho pela divulgação da causa negra se intensificou a fim de dar visibilidade à presença negra na formação do país. Para Luiz Ruffato, em seu texto “À flor da pele”, publicado no livro *Questão de pele* (2009),

> Sem acesso à educação e acantonados no limiar da miséria, os afrodescendentes não se constituíram como cidadãos; impedidos de agir como sujeitos da própria história, sucumbiram, pela força da opressão, a meros coadjuvantes da construção de uma identidade nacional. Raros são, até pelo menos o último quartel do século XX, os romances ou contos protagonizados por personagens afrodescendentes. (RUFFATO, 2009, p. 4)

Através da pesquisa já mencionada em nossa dissertação, de Regina Dalcastagnè, que contemplou 258 romances publicados pelas editoras Companhia das Letras, Record e Rocco entre os anos de 1990 a 2004, foi observado que, dos 100% das obras que compõem o *corpus* da investigação, 72,7% dos autores são homens, 93,9% são brancos e 78,8% possuem o ensino superior. Outro agravante é que 70% nasceram no Rio de Janeiro, São Paulo, Rio Grande do Sul e Minas Gerais. Para ela, "os números indicam, com clareza, o perfil do escritor brasileiro. Ele é homem, branco, aproximando-se ou já entrado na meia idade, com diploma superior, morando no eixo Rio-São Paulo" (DALCASTAGNÈ, 2005, p. 33).

No que tange às personagens 1245 foram identificadas nos 258 romances, sendo 62,1% do sexo masculino e 37,8% do sexo feminino. Porém, no momento que são consideradas apenas as obras produzidas por mulheres, que equivale a apenas a 22,7% do total, 52% das personagens são mulheres. Destas, 64,1% são protagonistas e 76,6%, narradoras (DALCASTAGNÈ, 2005, p. 36). Mostra-se ainda que o alto índice de personagens masculinos se dá por haver um menor número de mulheres publicando em relação aos homens.

Quando trata da cor da personagem, a pesquisa mostra que "em 56,6% dos romances, não há nenhuma personagem não-branca importante. Em contrapartida, apenas 1,6%, não há nenhuma personagem branca" (DALCASTAGNÈ, 2005, p. 42). Em relação ao total "Os negros são 7,9% das personagens, mas apenas 5,8% dos protagonistas e 2,7% dos narradores; embora em proporção menos drástica, uma redução similar ocorre no caso dos mestiços" (DALCASTAGNÈ, 2005, p. 46). Como podemos notar, "os brancos não apenas compõem a ampla maioria das personagens identificadas no *corpus*; eles quase monopolizam as posições de maior visibilidade e de voz própria" (DALCASTAGNÈ, 2005, p. 46).

Dalcastagnè observou que "as personagens negras apresentam uma proporção significativamente menor de relações amorosas e familiares (71,4%, enquanto que entre os brancos a proporção é de 84,3% e, entre os mestiços, 81,6%)" (DALCASTAGNÈ, 2005, p. 52). Além disso, as "personagens negras e mestiças têm a possibilidade de um desfecho com "morte" maior que as personagens brancas. 28,7% dos brancos morrem nas tramas, 36,8% dos negros e 38,2% dos mestiços (DALCASTAGNÈ, 2005, p. 53).

É necessário pontuar que, em que pesem os avanços, até os dias atuais "a personagem do romance brasileiro contemporâneo é branca" (DALCASTAGNÈ,

2005, p. 44), principalmente ao se tratar da protagonista. Dessa forma, é possível verificar que, apesar de tantas vozes afrodescendentes ecoarem pela Literatura brasileira, apenas três escritores foram reconhecidos e inscritos como cânone da Literatura brasileira: Machado de Assis, Cruz e Souza e Lima Barreto. Para Octávio Ianni,

> É provável que Machado de Assis, Cruz e Souza e Lima Barreto sejam os fundadores da Literatura negra. Sem prejuízo da sua importância na Literatura brasileira. Mas também é provável que o resgate desses autores pela Literatura negra permita repensá-los melhor, descobrir dimensões novas em suas obras, redimensioná-los no âmbito da Literatura negra, enquanto tema e sistema. Mais uma vez reabre-se o contraponto arte e sociedade, Literatura e consciência social, criador e criatura. (IANNI, 1988, p. 93)

Para solucionar o silenciamento editorial na promoção de uma Literatura negra no Brasil, na década de 1980, foram criados diversos meios para promovê-la, como é o exemplo do grupo Quilombhoje, de São Paulo, que é responsável pela publicação dos *Cadernos negros*, do grupo Negrícia, Poesia e Arte do Crioulo e do grupo Gens (Grupo de Escritores Negros de Salvador). Duarte (2014) destaca três importantes coletâneas: A antologia *Axé* que foi organizada por Paulo Colina e lançada em 1982, *A razão da chama* que teve a coordenação e seleção de Oswaldo de Camargo, e a *Poesia negra brasileira*, organizada por Zilá Bernd. Tais movimentos buscam dar centralidade à vida cotidiana dos negros. Ainda assim, o fomento a um público-leitor para esta Literatura engajada é desafiador. Vejamos as palavras de Eduardo Assis Duarte:

> [...] recordo uma reflexão de Ezequiel Teodoro da Silva, datada dos anos 1980, a respeito do que então se denominava “crise de leitura”. Segundo o autor, essa crise é alimentada por uma “lei-dura”, que seria um conjunto de restrições que impede a fruição da leitura e que a coloca numa situação de crise. Para ele, o primeiro parágrafo da “lei-dura” é aquele que diz que somente a elite dirigente deve ler; o povo deve ser mantido longe dos livros. Porque livros bem selecionados e lidos, estimulam a crítica, a contestação e a transformação – elementos estes que, segundo ele, colocam em risco a estrutura social vigente. (DUARTE, 2008, p. 20)

A “grande massa” dos trabalhadores e das trabalhadoras não têm acesso aos livros de Literatura, tanto individualmente quanto nas bibliotecas escolares, pois a maioria dessas bibliotecas está desativada quando não por falta de livros, por carência de funcionários habilitados para função. Essa realidade interessa à elite

brasileira e a seus governantes para que seu povo continue “iletrado” e carente de horizontes. Como explica o sociólogo Pierre Bourdieu (1989), a ausência da socialização da criança e do jovem com os livros faz com que eles não desenvolvam o *habitus* da leitura, espécie de “pré-disposição” (ou gosto mesmo) por este tipo de atividade que acaba por estruturar um novo campo social.

Por isso, foi necessária a criação de outros meios para divulgação desta Literatura como “os saraus literários na periferia, a encenação teatral, as rodas de poesia e *rap*, as manifestações políticas alusivas ao 13 de maio ou ao 20 de novembro, entre outros” (DUARTE, 2008, p. 20). Não é uma tarefa simples cativar nas crianças e nos adolescentes o hábito da leitura. Principalmente, quando a Literatura, que é voltada para esse público, não fala da vida das crianças negras e pobres.

A Literatura Infanto-juvenil é produzida no Brasil desde o final do século XIX e, inicialmente, teve a função de moralizar, incentivar a obediência, o trabalho e a caridade, e principalmente o amor à pátria. Porém, a figura do negro pouco aparece nessas obras e quando existe se dá de forma pejorativa. Para citarmos apenas um exemplo, basta verificarmos o conjunto de obras que são voltadas para o público infantil produzida por Monteiro Lobato. Em suas narrativas, o autor explicita o racismo estrutural vigente no país. Sua principal personagem negra é a tia Nastácia. Ela, por sua vez, era chamada de “a negra de estimação” da casa e sofria todos os tipos de preconceitos. Podemos identificar esse problema em um trecho do livro *Memórias de Emília*:

> Negra beiçuda! Deus que te marcou, alguma coisa em ti achou. Quando ele preteja uma criatura é por castigo. Essa burrona teve medo de cortar a ponta da asa do anjinho. Eu bem que avisei. Eu vivia insistindo. Hoje mesmo eu insisti. E ela com esse beição todo: “Não tenho coragem... é sacrilégio...” Sacrilégio é esse nariz chato. (LOBATO, 2007, p. 35)

Passagens racistas como essa estão presentes em toda a obra infantil de Monteiro Lobato, que trazem Nastácia e outras personagens negras. O adolescente e a criança negra, pobre e ou periférica não têm como se sentir prestigiadas por uma obra com viés moralizador, que transfere o ensinamento de que se a pessoa nasce negra é porque não é pura e, por isso, Deus quis marcar essa condição em sua pele. A falta de representatividade negra gerou, e ainda gera, a estigmatização dos

corpos negros. Essa característica marcou as obras infanto-juvenis até aproximadamente os anos de 1980. A educadora Suely Dulce Castilho, afirma que:

> Esse processo de discriminação pode estar comprometendo tanto a formação da criança negra quanto da branca. Para a criança branca, essas obras literárias podem reforçar a ideologia da superioridade e supremacia de sua "raça", por outro lado, pode subestimar estigmatizar e em muitos casos fragmentar a auto-estima da criança negra. (CASTILHO, 2004, p.109)

Apenas após os anos 80 aparecem obras literárias que visam prestigiar o povo negro. Como exemplo, podemos citar *Luana*, de Oswaldo Faustino, que traz a primeira heroína negra da Literatura infantil, e *Histórias da Preta*, de Heloisa Pires Lima. Apesar do início das produções, somente em 2003 foi aprovada a Lei 10 639 com o intuito de promover o ensino da história e cultura afro-brasileira nas escolas, garantindo a obrigatoriedade nas grades curriculares dos ensinos fundamental e médio.

Por isso, salientamos que é delicada a tentativa de colocar a Literatura a serviço da promoção de pessoas, grupos, povos que precisem se afirmar em sua dignidade e diferença numa sociedade que subestima, até hoje, a cultura afro-brasileira. Neste caso, a autoria negra assume sua condição de liderança de um processo de transformação de mentalidades:

> [...] o sujeito que escreve o faz não apenas com vistas a atingir um determinado segmento da população, mas o faz também a partir de uma compreensão do papel do escritor como porta-voz de uma determinada coletividade. Isto explica a reversão de valores e o combate aos estereótipos, que enfatizam o papel social da Literatura na construção da auto-estima dos afrodescendentes. (DUARTE, 2008, p. 20)

Nesse sentido, o já mencionado grupo Quilombhoje, de São Paulo, propõe-se a ir "onde o povo negro está" para vender seus livros e, dessa maneira, promover os autores e as autoras que ficam à margem no mercado editorial (DUARTE, 2008). A passos lentos, os meios de divulgação se multiplicam e cada vez mais pessoas usufruem de leituras a que antes não poderiam ter acesso.

CAPÍTULO III – CONSIDERAÇÕES SOBRE O FEMINISMO NEGRO

Esta seção foi pensada para que os leitores e as leitoras possam acompanhar a análise literária que faremos, no próximo capítulo, da escrita de “nossas mulheres” que não são quaisquer mulheres, mas literatas negras que dão vida a personagens negras, um pouco elas mesmas e aquelas às quais se irmanam. Isto, a nosso ver, instiga um mergulho no conhecimento acumulado acerca dos feminismos periféricos, com destaque à intersecconalidadede raça, gênero e classe[10] que é um ponto nevrálgico do feminismo negro, ao se desvencilhar do considerado feminismo branco. Fundamentaremos nosso estudo no aporte teórico das feministas negras Lélia Gonzalez (1984), bell hooks (1995), Sueli Carneiro (2003), Kimberle W. Crenshaw (2004), Angela Davis (2016), Djamila Ribeiro (2016), Patrícia Hill Collins (2016, 2017), entre outras.

3.1 Saindo das margens para a criação de um novo movimento

A luta por igualdade entre os gêneros começou há muito tempo e foi necessário que as mulheres enfrentassem vários obstáculos para que suas vozes fossem ouvidas. Nos Estados Unidos do início no século XVIII, as primeiras feministas se organizaram para enfrentar o sistema e, ao lado dos escravizados, também lutaram pelo fim da escravidão. No entanto, por diversas vezes, ficou evidente que, no próprio movimento feminista, persistia o racismo. Isso pode ser notado ao observar que as mulheres negras não configuraram papeis de liderança e sua representatividade nas assembleias destinadas a discutir as pautas do movimento de mulheres era mínima, quando não inexistente (DAVIS, 2016).

Outro desafio enfrentado foi que, mesmo defendendo o fim da escravidão, as feministas brancas perceberam que, no momento em que elas precisassem do apoio dos homens negros para lutar pelos direitos femininos, não o receberiam. Suas lutas eram outras. O fato é que, quando foi necessário reivindicar o direito das mulheres, os homens brancos o julgaram desnecessário, visto que estas já eram, de seu ponto

[10] O termo interseccionalidade foi cunhado por Kimberlé Crenshaw e define que as mulheres negras estão situadas dentro de pelo menos três grupos conflitantes, que são regidos por classe, raça e gênero, expressando, em muitos casos, a condição mais vulnerável dentro do escopo de subalternidades.

de vista, “protegidas” por eles. Mas, como questiona Sueli Carneiro, filósofa, escritora e ativista do movimento social negro brasileiro[11], a questão é que os homens nunca protegeram as mulheres negras. Eis que “quando falamos do mito da fragilidade feminina, que justificou historicamente a proteção paternalista dos homens, de que mulheres estamos falando?” (CARNEIRO, 2003, p. 50)

Na Convenção dos Direitos das Mulheres em Ohio, em 1851, em que se lutava pelo sufrágio feminino, os homens se posicionaram contrariamente à reivindicação do direito ao voto pelas mulheres como se fosse uma afronta ao direito dos homens, já que, segundo eles, elas eram completamente dependentes da figura masculina e votariam no que o marido ordenasse. Afinal, os homens diziam que as mulheres precisavam de ajuda até para coisas simples como subir em uma carruagem ou pular uma poça de água. Após pedir a palavra, Sojourner Truth, mulher negra e ex-escravizada, profere seu famoso discurso com o mote “Não sou eu uma mulher?”, tornando inválidas as acusações e evidenciando que nem todas as mulheres ali presentes estavam familiarizadas com essas possíveis atitudes cavalheirescas:

> Arei a terra, plantei, enchi os celeiros, e nenhum homem podia se igualar a mim! Não sou eu uma mulher? Eu podia trabalhar tanto e comer tanto quanto um homem – quando eu conseguia comida – e aguentava o chicote da mesma forma! Não sou eu uma mulher? Dei à luz treze crianças e vi a maioria ser vendida como escrava e, quando chorei em meu sofrimento de mãe, ninguém, exceto Jesus, me ouviu! Não sou eu uma mulher? (TRUTH apud DAVIS, 2016, p. 70)

Com essa fala, Truth anuncia as diferenças dos problemas enfrentados pelas mulheres negras em relação às mulheres brancas (e ricas) no próprio feminismo branco. À vista disso, percebemos que as mulheres negras, pelas suas trajetórias, nunca gozaram da oportunidade de serem consideradas frágeis, forçadas a trabalhar “nas lavouras ou nas ruas, como vendedoras, quituteiras, prostitutas… Mulheres que não entenderam nada quando as feministas disseram que as mulheres deveriam ganhar as ruas e trabalhar!” (CARNEIRO, 2003, p. 50). Sendo assim, as mulheres negras, por não se encaixarem nas pautas do feminismo branco, precisariam buscar novas formas de se pensar. De fato, ao analisar o contexto em que as mulheres escravizadas estavam inseridas, verificamos que não eram

[11] É também fundadora e atual diretora do Geledés — Instituto da Mulher Negra, sediado na cidade de São Paulo.

consideradas como sujeito feminino e, muitas das vezes, até sua humanidade era arrancada.

Ângela Davis, professora, filósofa e militante dos direitos das mulheres e contra a discriminação social e racial nos Estados Unidos, nessa dissertação já citada, em seu livro *Mulheres, raça e gênero*, publicado nos Estados Unidos pela primeira vez em 1981, que chega traduzido ao Brasil apenas em 2016, indica que as mulheres negras "eram vistas, não menos do que os homens, como unidades de trabalho lucrativas, para os proprietários de escravos elas poderiam ser desprovidas de gênero". Dessa maneira, com a "crescente ideologia da feminilidade do século XIX, que enfatizava o papel das mulheres como mães protetoras, parceiras e donas de casa amáveis para seus maridos, as mulheres negras eram praticamente anomalias" (DAVIS, 2016, p. 24). De acordo com a autora,

> A postura dos senhores em relação às escravas era regida pela conveniência: quando era lucrativo explorá-las como se fossem homens, eram vistas como desprovidas de gênero; mas, quando podiam ser exploradas, punidas e reprimidas de modos cabíveis apenas às mulheres, elas eram reduzidas exclusivamente à sua condição de fêmeas. (DAVIS, 2016, p. 25)

A manutenção da imagem da mulher negra como fêmea pronta para procriar dava-se principalmente para legitimar as agressões sexuais à mulher negra pelo homem branco que visava a "quebrar" também o homem negro: "O estupro era uma arma de dominação, uma arma de repressão, cujo objetivo oculto era aniquilar o desejo das escravas de resistir e, nesse processo, desmoralizar seus companheiros" (DAVIS, 2016, p. 38).

Nesse sentido, eram humilhados a mulher negra e o homem negro. De toda forma, os "arranjos econômicos da escravidão contradiziam os papéis sexuais hierárquicos incorporados na nova ideologia". Dessa forma, "as relações homem-mulher no interior da comunidade escrava não podiam corresponder aos padrões da ideologia dominante" (DAVIS, 2016, p. 31), tendo em vista que ambos precisavam suprir as necessidades da família, logo, a fragilidade que foi atribuída à mulher branca burguesa – não à camponesa ou à imigrante - não era em nada relacionada à mulher negra, que exercia todas as funções necessárias para manutenção do seu lar e de sua prole, sabendo-se que ela também participava da plantação e da caça para a própria subsistência e de sua família.

A força dessa dita “não-mulher” era exaltada ao ponto de todas nesta condição serem forçadas a trabalhar no campo com a mesma ou até maior intensidade que os homens negros, como já pontuou Truth. O trecho de Davis abaixo ilustra isso:

> [...] quarenta das maiores e mais fortes mulheres que já vi juntas; todas vestiam um uniforme simples, xadrez azulado; suas pernas estavam nuas e os pés, descalços; elas tinham uma postura altiva, cada uma com uma enxada no ombro, e caminhavam com um passo livre, firme, como soldados em marcha. (DAVIS, 2016, p. 29)

Após a abolição do tráfico internacional de mão de obra escrava, as mulheres negras “passaram a ser cada vez mais avaliadas em função de sua fertilidade (ou da falta dela): aquela com potencial para ter dez, doze, catorze ou mais filhos era cobiçada como um verdadeiro tesouro” (DAVIS, 2016, p. 25). Mas, mesmo assim, não eram consideradas mães como as mulheres brancas, apenas reprodutoras como outros animais da fazenda.

> Um ano após a interrupção do tráfico de populações africanas, um tribunal da Carolina do Sul decidiu que as escravas não tinham nenhum direito legal sobre suas filhas e filhos. Assim, de acordo com essa medida, as crianças poderiam ser vendidas e separadas das mães em qualquer idade, porque crianças escravas [...] estão no mesmo nível de outros animais. (DAVIS, 2016, p. 26)

Amparados pelo Estado, os proprietários de escravos utilizaram o corpo da mulher negra como reprodutor de novos corpos a serem comercializados. Esses filhos poderiam ser fruto do relacionamento conjugal ou ainda dos diversos estupros realizados pelos senhores e, até mesmo, pelos feitores como forma de dominação. E assim era desconsiderada a maternidade dessas mulheres vistas como fêmeas trabalhadoras, como “animais cujo valor monetário podia ser calculado com precisão a partir de sua capacidade de se multiplicar” (DAVIS, 2016, p. 25).

Mesmo após a abolição da escravatura, a mulher negra continuou subjugada. Valemo-nos aqui de bell hooks, teórica feminista, artista e ativista social estadunidense, no texto “Intelectuais negras”, publicado em 1995, em que afirma que o sistema capitalista patriarcal racista atua de diversas formas para rejeitar a figura de intelectual à mulher negra, por isso em um “contexto social de supremacia patriarcal branca [...] nenhuma negra pode se tornar uma intelectual sem descolonizar a mente” (p. 474). Nas universidades, sua presença pode até ser aceita

como professora, mas quando ela passa a se expressar como uma intelectual, muitos de seus pares começam a questionar sua competência.

As relações interseccionadas entre raça, classe e gênero revelam a sobreposição de identidades sociais e os sistemas interrelacionados de opressão, dominação ou discriminação de maneira que “o sexismo e o racismo atuando juntos perpetuam uma iconografia de representação da negra que imprime na consciência cultural coletiva a ideia de que ela está neste planeta principalmente para servir aos outros” (p. 468). Dessa forma, “[...] as negras têm sido consideradas só corpo sem mente” (p. 469).

Patrícia Hill Collins, ativista do movimento negro afro-americano e professora de Sociologia da Universidade de Maryland College Park, em seu texto “Aprendendo com a *outsider within*: a significação sociológica do pensamento feminista negro”, publicado em 2016, problematiza a situação das mulheres afro-americanas que conheceram a sociedade branca no seu interior desde quando trabalharam como domésticas e babás, e, de certa forma, tentaram ser incluídas, porém permanecendo como *outsiders* (COLLINS, 2016, p. 99-100). Um deslocamento semelhante aconteceria com as mulheres intelectuais negras e suas produções teóricas, que abrem diferentes perspectivas de mundo.

O fato de a voz da mulher negra ter ganhado espaço em esferas em que antes ela nem ao menos era mencionada, configura uma vitória; porém, Collins problematiza o fato de, nas universidades, serem mais valorizados os textos das mulheres negras à sua presença enquanto indivíduos criadores, o que produz a ilusão de que as instituições de ensino superior são para todos. Não apenas isso, como também é sabido que “[...] as relações de mercado capitalistas que transformaram a escrita das mulheres negras em uma mercadoria desejada, ameaçam retirar de suas obras a perspectiva crítica” (2017, p. 3), já que o mecanismo do capital se utiliza dessas obras unicamente como produto a ser comercializado.

Nesse contexto, o feminismo negro vai defender que existem experiências que são compartilhadas por um grupo e diferenciadas de outros, justamente pela “variedade de classe, região, idade e orientação sexual que molda as vidas individuais de mulheres negras” que, certamente, trazem “resultado em diferentes expressões desses temas comuns” (COLLINS, 2016, p. 102). Portanto, um mesmo tema pode ser representado de diferentes formas por mulheres distintas.

Ao tratar dos estigmas impostos à mulher negra pela sociedade, Collins (2016), de modo bem assertivo, aponta que eles são “centrais para a desumanização de mulheres negras e para a exploração do seu trabalho” e que a resistência a eles trazem a essas mulheres diferentes penalidades justamente por suas atitudes emancipatórias representarem uma ameaça ao sistema patriarcal que quer as mulheres submissas. Referindo-se às ideias de Gwaltney (1980), Patrícia Hill Collins (2016) traça um paralelo com o imaginário masculino que, de forma metafórica, dividiria as mulheres em duas categorias, a mulher negra como a “mula” e a mulher branca como o “cachorro”. Da mula, é arrancada a força do trabalho e ela apanhará fazendo ou não seu trabalho, já o cachorro, sendo o amigo do homem, receberá carinho e a permissão para dormir dentro de casa. E, dessa forma, mesmo o cachorro sendo mais bem tratado, ele nunca será considerado humano. A autora conclui, então, que ao feminismo negro não interessa que a mulher negra seja tratada como a mulher branca, pois ainda seria desumanizada.

É importante considerar que, com uma incrível gama de imagens negativas atribuídas à mulher negra na Literatura branca – como selvagem, mula de carga, com a libido exacerbada, como a prostituta, a serviçal incompetente, a empregada inimiga da “patroa” e, como sempre, suspeita – ela não escapa desse fardo nem em sua própria comunidade como aquela que está sempre disposta a servir. bell hooks afirma que:

> [...] não é só o mundo branco que tem essas expectativas em relação às negras, elas também são impostas por homens e crianças negros que também acham que as negras devem servi-los. [...] Esta ideia é muitas vezes reforçada nas comunidades negras pela ênfase do ensino religioso, na necessidade do trabalho abnegado como a mais elevada manifestação de caridade cristã. Coletivamente muitas negras internalizam a ideia de que devem servir estar sempre prontas para atender quer queiram quer não, a necessidade de outra pessoa. (HOOKS, 1995, p. 471)

A professora de Direito da Universidade da Califórnia e da Universidade de Columbia, pesquisadora e ativista norte-americana nas áreas dos direitos civis, da teoria legal afro-americana e do feminismo, Kimberlé Crenshaw, no texto “A intersecionalidade na discriminação de raça e gênero”, publicado em 2004, traz novamente o conceito de interseccionalidade, visando a fundir as discussões “sobre gênero e direitos humanos e incluir questões de gênero nos debates sobre raça e direitos humanos”, ou seja, a intenção é considerar que existem diferenças dentro

das próprias diferenças. O problema é que, pelo olhar tradicional da sociedade, “a discriminação de gênero diz respeito às mulheres e a racial diz respeito à raça e à etnicidade. Assim como a discriminação de classe diz respeito apenas a pessoas pobres” (p. 8-9), desse modo, desconsidera que uma pessoa pode se encaixar em duas dessas questões ou até mesmo em todas. E pior, não se leva em conta que há uma maior discriminação nesses casos e, consequentemente, as marcas carregadas por esses indivíduos são extremamente profundas.

> Há também outras categorias de discriminação: em função de uma deficiência, da idade, etc. A interseccionalidade sugere que, na verdade, nem sempre lidamos com grupos distintos de pessoas e sim com grupos sobrepostos. Assim, ao sobrepormos o grupo das mulheres com o das pessoas negras, o das pessoas pobres e também o das mulheres que sofrem discriminação por conta da sua idade ou por serem portadoras de alguma deficiência, vemos que as que se encontram no centro – e acredito que isso não ocorre por acaso – são as mulheres de pele mais escura e também as que tendem a ser as mais excluídas das práticas tradicionais de direitos civis e humanos.(CRENSHAW, 2004, p. 10)

Por isso, mostra-se tão importante considerar as questões de interseccionalidade, bem como as sobreposições dessas opressões que atingem, principalmente a mulher negra. Dessa forma, afirmamos que é necessário que as mulheres negras através das suas próprias criações passem a se autodefinir.

> Quando mulheres negras definem a si próprias, claramente rejeitam a suposição irrefletida de que aqueles que estão em posições de se arrogarem a autoridade de descreverem e analisarem a realidade têm o direito de estarem nessas posições. Independentemente do conteúdo de fato das autodefinições de mulheres negras, o ato de insistir na autodefinição dessas mulheres valida o poder de mulheres negras enquanto sujeitos humanos. (COLLINS, 2016, p. 102)

E apenas dessa maneira os estereótipos atribuídos à mulher negra serão desconstruídos. Compreendendo também que “a autodefinição e a autoavaliação não são luxos, são necessárias para a sobrevivência da mulher negra” (COLLINS, 2016, p. 106). Tendo em vista, que pessoas que se enxergam “plenamente humanas, como sujeitos, se tornam ativistas, não importa quão limitada seja a esfera de seu ativismo. Ao devolverem a subjetividade às mulheres negras, as feministas negras lhe devolvem também o ativismo” (COLLINS, 2016, p. 113).

3.2 Os feminismos

A partir das autodefinições, os feminismos são muitos. Ao tratar do contexto vivenciado nos Estados Unidos, Patrícia Hill Collins, em seu texto “O que é um nome? Mulherismo, feminismo negro e além disso”, publicado em 2017, apresenta o debate vigente nos Estados Unidos sobre se o ponto de vista das mulheres negras deveria ser nomeado “mulherismo” ou “Feminismo Negro”? Collins descreve o “Mulherismo” nos termos de Alice Walker, como um momento em que as mães não aceitavam que as meninas negras fossem frágeis. Caso isso acontecesse, logo as persuadiam pedindo para deixar de agir como uma mulher (branca), pois “[...] as meninas ‘como mulheres’ agiriam de forma escandalosa, corajosa e obstinada, atributos que as livraram das convenções que havia muito tempo limitavam as mulheres brancas” (2017, p. 6), daí nasce o termo “mulherista”, que opõe o mulherismo ao feminismo, uma vez que as experiências das mulheres negras seriam opostas às das brancas.

> O mulherismo oferece uma distância do “inimigo”, nesse caso, os brancos em geral e as mulheres brancas em particular, mas ainda levanta a questão de gênero. Devido ao seu endosso ao separatismo racial, esta interpretação do mulherismo oferece um vocabulário para abordar questões de gênero dentro das comunidades afro-americanas, sem pôr em causa o terreno racialmente segregado que caracteriza as instituições sociais americanas. (COLLINS, 2017, p. 7)

Patrícia Hill Collins nota que “[...] o pluralismo oferece uma versão modificada da integração racial que não se baseia na premissa da assimilação individual, mas na integração enquanto grupo” (COLLINS, 2017, p. 9), por isso, o mulherismo rejeitaria a visão que considera restrita ao feminismo das mulheres brancas. Mas, há um tema relevante dentro dessa linha que concerne à questão de gênero, pois, como afirma Collins, existe um silenciamento das simpatizantes pelo mulherismo quanto à divergência em face da heteronormatividade e isso “[...] fala da ambivalência contínua das mulheres negras em lidar com as relações entre raça, gênero e sexualidade, nesse caso, a sexualidade “tabu” do lesbianismo” (COLLINS, 2017, p. 10).

No mesmo viés, Sherley Williams, poetisa negra americana e professora de Literatura Inglesa na Universidade da Califórnia em San Diego, entende que o feminismo é exclusivamente branco e que ele tem como principal objetivo eliminar

os homens, contrariamente ao mulherismo, que “[...] aparentemente fornece uma maneira para que as mulheres negras abordem a opressão de gênero, sem atacar os homens negros” (COLLINS, 2017, p. 8).

A teóloga e ativista Pearl Cleage (1993, p. 28), por sua vez, afirma que o feminismo é “a crença de que as mulheres são seres humanos plenos, capazes de participação e liderança em toda a gama de atividades humanas – intelectuais, políticas, sociais, sexuais, espirituais e econômicas”. Mas, o termo feminismo pareceu se tornar pertencente apenas às mulheres brancas apesar de abordar uma ampla agenda incluindo questões como “a situação econômica e as questões relacionadas com a pobreza global das mulheres”, “direitos políticos para as mulheres”, “problemas conjugais e familiares” e “saúde e sobrevivência das mulheres” (COLLINS, 2017, p. 11-12). Quando o termo “feminismo negro” é adotado, portanto, isso funciona como uma forma de mostrar que a brancura foi retirada do movimento. Essa atitude “desestabiliza o racismo inerente ao apresentar o feminismo como uma ideologia e um movimento político somente para brancos. Inserindo o adjetivo “negro” desafia a brancura presumida do feminismo e interrompe o falso universal desse termo para mulheres brancas e negras” (COLLINS, 2017, p. 13).

Há um sério problema, entretanto, apontado por Collins no enegrecimento do feminismo: os ideais feministas contra a tradição negra americana que postula que, acima de tudo, os negros devem se defender mesmo que o outro negro esteja errado. Assim, em um caso em que um homem negro assedie uma mulher negra, esta é induzida a se manter calada para não o prejudicar. Para a autora,

> [...] o problema de equilibrar as preocupações genuínas de mulheres negras contra as pressões contínuas para absorver e reformular tais interesses no âmbito das estruturas feministas brancas. Por exemplo, a garantia dos direitos políticos e de desenvolvimento econômico por meio de uma ação coletiva para mudar as instituições sociais continua a ser um ponto forte no feminismo de mulheres afro-americanas e mulheres de cor (COLLINS, 2017, p. 15).

Além disso, é também problemática a não aceitação do lesbianismo pelo movimento, gerando uma dualidade, porque as mulheres negras como indivíduos podem até aceitar a diversidade de gênero, mas, como grupo, rejeitam as lésbicas negras por acreditarem que elas são contra os homens negros, fato um tanto quanto contraditório, pois elas, as lésbicas, também teriam familiares que são homens

negros. Dessa forma, “[...] o feminismo negro é obrigado a lidar com uma agenda feminista branca incapaz de ver o seu próprio racismo e também uma agenda nacionalista negra resistente a enfrentar seu próprio sexismo” (COLLINS, 2017, p. 17). Na prática, “encontrar um lugar que acomoda essas agendas aparentemente contraditórias permanece indefinido” (COLLINS, 2017, p. 17).

As diferenciações dos nomes dos feminismos expressam divergências. O debate acontece amplamente na academia, pois “os variados posicionamentos de mulheres negras em bairros, escolas, e mercados de trabalho geram comparativamente diversos pontos de vista sobre as estratégias que as mulheres negras elegerão em sua luta pela autodeterminação. Entretanto, mesmo a academia levantando essas discussões, as próprias mulheres negras de classe média e alta que dela participam permanecem sem transmitir esses ideais para as mulheres negras que vivem nas periferias e que não têm acesso à universidade e, muitas das vezes, nem à alfabetização. A autora defende que esse é o momento de ir além dos nomes, “[...] aplicando as ideias principais advindas de mulheristas e feministas negras para a questão mais abrangente de analisar a centralidade de gênero na formação de uma gama de relações dentro das comunidades afro-americanas” (COLLINS, 2017, p. 18).

Collins propõe, ao fim, a necessidade de construir uma comunidade a partir da heterogeneidade e fugir da “mesmice”, abraçando os ideais de mais de um movimento, sabendo que “um ponto de vista das mulheres negras autodefinidas abre o caminho para outros grupos que desejam seguir”. Dessa maneira, enquanto “mulheres negras podemos liderar o caminho ou podemos seguir atrás. As coisas vão continuar a seguir em frente, independentemente da nossa escolha”. (COLLINS, 2017, p. 22).

É interessante saber que o problema da nomenclatura está presente em países para além do continente americano, como demonstra Sunday Adetunji Bamisile, professora de Literatura africana comparada, estudos de gênero e Literatura para crianças da Universidade Pública de Lagos, em Ojo, no Estado de Lagos, na Nigéria, em *A procura de uma ideologia afro-cêntrica: do feminismo ao afro-feminismo* explicita como as críticas Ama Ata Aidoo (1998), poeta, romancista, crítica e escritora de contos, considerada uma das grandes escritoras de África, e de Catherine Obianuju Acholonu (1995), escritora nigeriana, pesquisadora de Estudos Africanos Culturais e de Gênero, condenaram o feminismo como “uma erva daninha

que se infiltrou em África" (2013, p. 258) por contrariar os costumes africanos e não representar em nada as ricas e diversas culturas dos países do continente. Dessa forma, as críticas Aidoo (1998) e Acholonu (1995) consideram que as mulheres que se declaram feministas "estão a sofrer de colonização mental e a promover ideias que não pertencem ao solo africano e não têm valor para as culturas africanas e suas gentes, mulheres ou homens" (2013, p. 259).

Bamisile (2013) indaga, então, acerca da "percepção do que é o feminismo na tomada de consciência dos direitos das mulheres em África" (2013, p. 259) e de como as mulheres africanas se posicionam nessa luta. A autora inicia a discussão conceituando e mostrando os objetivos do feminismo, definido como "a luta das mulheres contra o controle patriarcal", e aponta que, estando distribuído em várias vertentes, torna-se difícil definir com precisão um conceito universal. Para ela, essas definições várias mostram o quanto são múltiplos os modos de ver o feminismo. Em "Complementaridades e divergências entre feminismos africanos e euro-americanos", aponta que o antifeminismo tornou-se uma realidade tão crescente em África e na diáspora africana que, através disso, surgiram diversas oposições ao feminismo euro-americano, mas que abriram horizontes. Ela cita, como exemplo, "Motherism postulado por Catherine Acholonu", o já mencionado Mulherismo de Alice Walker, nos E.U.A., como diversas vertentes do "Womanism com Chikwenye Ogunyemi e Mary Kolawole da Nigéria, Clenora Hudsson-Weems dos E.U.A.; o Stiwanism de Molara Ogundipe-Leslie da Nigéria, o conceito de Misovire, criado por Werewere Liking", bem como "o conceito de Femalism de Chioma Opara, o de Gynism, cunhado pela filósofa e feminista africana, Pauline Marie Eboh, e o conceito de Gynandism de Chinweizu e Barnabe Bilongo" (2013, p. 261). Para a autora, todas essas correntes cunhadas em África nasceram para se contrapor ao feminismo euro-americano. Para ela

> [...] seria mais apropriado falar-se de feminismo africano, independentemente das nuances de cada um destes conceitos, uma vez que todos eles se opõem ativamente à existência das estruturas sociais que promovem a discriminação e a opressão das mulheres, com base em preconceitos de gênero. Nesta busca de traços distintivos para o feminismo africano, importa salientar que, neste caso, os homens são considerados potenciais aliados na luta contra a opressão sexista. (2013, p. 262)

Para exemplificar, o *Motherism*, que é proposto por Catherine Acholonu, defende a igualdade entre homens e mulheres, incorpora e relaciona "maternidade,

natureza e sustento", porque acredita que "a noção de que as mulheres são inferiores aos homens foi importada para África, por via do colonialismo ocidental e árabe" (2013, p. 267). Reitera que o grande problema do feminismo ocidental seria a exclusão dos homens tanto na luta quanto na vida das mulheres privilegiando o amor lésbico.

O *Femalism*, apresentado por Opara (1999), similarmente, considera como o mais importante a "solidariedade e colaboração entre ambos os sexos, para que possa haver bom funcionamento da sociedade" (2013, p. 268). O *Gynismo,* proposto pela filósofa feminista africana Pauline Eboh, traz novamente a igualdade dos sexos através da "complementariedade", apontando que foi através do mito bíblico de Eva como um ser criado a partir de Adão que se inflou a desigualdade. O *Stiwanism*, também conhecido por *STIWA*, proposto por Molara Ogundipe-Leslie, poetisa, crítica, editora feminista e ativista nigeriana, defende a "inclusão da mulher africana no processo de transformação social e política que decorre no continente africano" (2013, p. 269). O conceito de Mulherismo, de Alice Walker é recuperado por Ogunyemique (1997), e, apesar de concordar com diversos pontos do movimento, também é crítica dele na medida em que entende que as mulheres negras norte-americanas adeptas do movimento aceitam o amor homoafetivo, enquanto ela "rejeita o amor lésbico em consequência da intolerância que existe em África contra o lesbianismo" (2013, p. 271) e por acreditar que existem diferenças econômicas entre as mulheres negras americanas e as mulheres africanas que exige que o mulherismo sofra uma adaptação em perspectiva africana.

Interessante notar que a Ogunyemi traz conceitos desenvolvidos por homens africanos como é o caso de Chinweizu (1990), no capitulo intitulado "A Masculinist Dissectionof Matriarchy" *da sua obra Anatomy of Female Power,* que defende que as mulheres africanas não estão sob esse suposto regime patriarcal do qual as verdadeiras vítimas são os homens que sofrem o poder feminino socialmente conferido à mãe, irmã e esposa. A autora entende que esse pensamento é carregado de sexismo e o desvaloriza. O segundo autor, Barnabe Bilongo, é por ela apropriado em sua obra *La Femme noire africaine en Situation* em que aponta as diversas formas de opressão a que as mulheres são submetidas nos regimes patriarcais na África.

Assim, o feminismo ocidental em África, por ser o patriarcalismo entendido como uma imposição do colonizador, não seria verdadeiro, já que, antes do contato

com o europeu, a base familiar nada tinha a ver com os moldes eurocêntricos. E é daí que surge “O dilema de ser ou não ser feminista”. Bamisile cita, como exemplo, o caso da escritora nigeriana Flora Nwapa que, “acusada” de ser feminista, nega veementemente e diz seguir a corrente mulherista que defende a união na luta de homens e mulheres e não a exclusão da figura masculina.

> Tal como Nwapa, a maioria das mulheres africanas como Emecheta (1988), Bâ (1998), Chiziane (2004), que nos seus textos lançam um olhar crítico sobre as relações de género, estão indecisas em considerar-se feministas e, também por isso, não se deve permitir que outros as refiram como feministas. (BAMISILE, 2013, p. 263)

Para Bamisile, haveria, em verdade, um “entendimento estereotipado do que é o feminismo ocidental” (2013, p. 263), que deixa de considerar que este também é múltiplo. Acaba fazendo acreditar que se trata de um feminismo radicalizado tendo como doutrina o “ódio aos homens, rejeição do casamento e da maternidade, com preferência pelo amor lésbico”. Muitos acreditam equivocadamente que

> [...] se há homens e mulheres africanos que simpatizam com o feminismo, eles são traidores que se venderam às ideais do ocidente. Este tipo de observação representa o receio de quem acha que o feminismo é algo que foi importado por África e que levará à ruína do tipo de relações existentes em África, entre homens e mulheres. Esta forma de pensar insinua que quem se assumir como feminista estará a negar implicitamente a sua identidade africana e a ser vítima da colonização de pensamento. (2013, p. 264-5)

Bamisile considera ainda que a autodeterminação da mulher na África não veio importada com o feminismo, porque as comunidades africanas já eram formadas, em sua grande maioria, por modelos matriarcais, mostrando que sempre existiu o poder feminino naquelas culturas.

Vista a grande gama de conceitos que giram em torno do feminismo, entendemos que o reconhecimento de estar à margem é fundamental para que venha a se formar a resistência ao patriarcado estrutural, que ainda prevalece nos países colonizados e, mesmo que as diversas vertentes do feminismo tenham pautas diferentes, ao final cumprem o mesmo objetivo, o de se rebelar ao que foi imposto pelo colonizador, com mais êxito ou menos, em acordo com a avaliação das feministas que falam a partir das periferias.

3.3. Feminismos no Brasil

No caso do Brasil, a luta feminista se inicia nas primeiras décadas do século XIX. A escritora Constância Lima Duarte em seu texto “Feminismo e literatura no Brasil”, publicado em 2003, evidencia que o feminismo em solo brasileiro teria quatro “momentos-onda”.

Na primeira onda, a luta das mulheres brasileiras é travada pelo direito básico de aprender a ler e escrever, que antes era reservado apenas ao sexo masculino. “A primeira legislação autorizando a abertura de escolas públicas femininas data de 1827, e até então as opções eram uns poucos conventos, que guardavam as meninas para o casamento [...]” (DUARTE, 2003, p. 153). A luta das mulheres inicia-se timidamente e dentre as poucas mulheres que tinham acesso à educação é que começaram a aparecer as militantes, pois, como mostra Duarte (2003), também foram elas que abririam as primeiras escolas voltadas para o público feminino. Pouco ou nada se fala de Maria Firmina, que teve papel fundamental no estado do Maranhão. A escritora além de ser a primeira professora negra a passar em concurso público, publicar diversas vezes nos periódicos locais, posteriormente, inovou ao criar a primeira escola mista do Maranhão. Portanto, por sua cor, Firmina foi uma feminista negra isolada e invisibilizada pela história e pela sociedade em que viveu.

A segunda onda começa por volta de 1870, tendo como principal característica o “espantoso número de jornais e revistas de feição nitidamente feminista, editados no Rio de Janeiro e em outros pontos do país. Talvez fosse o caso de considerá-la, [a segunda onda], por isso, menos literária e mais jornalística” (DUARTE, 2003, p. 156, parênteses nossos). Dentre as várias mulheres que publicavam em jornais femininos da época, a principal destacada por Duarte (2003) seria a jornalista Josefina Álvares de Azevedo (1851-?), que, através de uma incansável militância feminista, denunciava a “opressão, nos protestos pela insensibilidade masculina por não reconhecer o direito da mulher ao ensino superior, ao divórcio, ao trabalho remunerado e ao voto” (DUARTE, 2003, p. 156). A jornalista escreveu e encenou a peça *O voto feminino* e, posteriormente, publicou a peça teatral em livro, tornando-se uma das primeiras mulheres a defender o voto feminino no Brasil. Portanto, nesse momento as mulheres começam a buscar os direitos, que a elas era negado, com mais ímpeto.

A terceira onda começa no século XX, com as mulheres mais organizadas que “clamam alto pelo direito ao voto, ao curso superior e à ampliação do campo de trabalho, pois queriam não apenas ser professoras, mas também trabalhar no comércio, nas repartições, nos hospitais e indústrias” (DUARTE, 2003, p. 160). Aqui devemos considerar que esse movimento era composto pelas mulheres de classe média e mais abastardas, pois as desfavorecidas economicamente e negras sempre trabalharam. O ano de 1927 foi um marco na luta das sufragistas, pois o governador do Rio Grande do Norte, Juvenal Lamartine, assinou o decreto que concedia o direito ao voto às mulheres do seu estado. E a partir desse marco as militantes passaram a cobrar nas tribunas dos outros estados o mesmo direito, laçando o *Manifesto feminista.* Em1929, Alzira Soriano (1897-1963), foi eleita prefeita no município de Lajes no Rio Grande do Norte, sendo a primeira prefeita da América Latina. Porém, mesmo com os clamores populares e com diversas matérias em jornais o movimento feminista precisou esperar até o ano de 1932 quando Getúlio Vargas concede à mulher o direito ao voto.

A quarta onda surge em 1970, enquanto os outros países traziam em sua pauta de luta a igualdade de gênero, as reivindicações das feministas no Brasil tiveram “marcas distintas e definitivas, pois a conjuntura histórica impôs que elas se posicionassem também contra a ditadura militar e a censura, pela redemocratização do país, pela anistia e por melhores condições de vida” (DUARTE, 2003, p. 165). Além dessas questões, “debateu-se muito a sexualidade, o direito ao prazer e ao aborto. ‘Nosso corpo nos pertence’ era o grande mote, que recuperava, após mais de sessenta anos, as inflamadas discussões que socialistas e anarquistas do início do século XX [...]” (DUARTE, 2003, p. 165) haviam proposto sobre a igualdade sexual. É paradoxal que esta luta desconheça as carências básicas das mulheres negras e faveladas tão bem exemplificadas no sofrimento de Carolina Maria de Jesus: “A tontura da fome é pior do que a do álcool. A tontura do álcool nos impele a cantar. Mas a da fome nos faz tremer. Percebi que é horrível ter só ar dentro do estômago” (JESUS, 2000, p. 44).

Verificamos que, apenas após nos anos 1980, os feminismos periféricos alcançam maior espaço. Em “Feminismos Subalternos”, publicado em 2017, Luciana Maria de Aragão Ballestrin indica que o encontro entre o feminismo e a crítica pós-colonial se deu nos anos oitenta através de estudos das ciências humanas e da Literatura que buscavam analisar “a invisibilidade, o silenciamento e a

subalternidade dos sujeitos produzidos pelo patriarcado e pelo colonialismo". O marco desse encontro se deu a partir do ensaio da teórica Gayatri Spivak em seu o importante e polêmico ensaio *Pode o subalterno falar?,* publicado em 1988.

Por meio de uma alusão a esse trabalho, Ballestrin traz a expressão "feminismos subalternos" que, para ela, representam a desvinculação com o "feminismo elitista" do "Primeiro Mundo" uma vez que, no "Terceiro Mundo", o "antagonismo é acentuado a partir da interiorização de marcadores como classe, etnia e nacionalidade, que andam sob a ótica interseccional ao lado das questões de gênero" (p. 1036-7).

Danubia de Andrade Fernandes, no texto "O gênero negro: apontamentos sobre gênero, feminismo e negritude", publicado na *Revista Estudos Feministas*, em 2016, aponta que, no Brasil, o movimento de mulheres só passa a discutir as diversas bandeiras feministas após a década de 1980 e a volta do exílio de brasileiras dos Estados Unidos e da Europa, na vigência da ditadura militar dos anos 1970, quando estas acabaram tendo contato com essas novas teorias.

> As questões de gênero "importadas" dos países do norte são revitalizadas pela militância feminista brasileira, que incorpora as cores dos problemas sociais e de raça. Neste sentido, os direitos das trabalhadoras rurais, das empregadas domésticas ou das sindicalistas, por exemplo, passam a ser questões do feminismo brasileiro. (FERNANDES, 2016, p. 704)

A nova onda feminista no Brasil possibilita que ganhe mais ressonância o debate das particularidades da mulher negra, que se afastam do feminismo eurocentrista, que desconsidera a luta da mulher afro-brasileira. Passa-se a entender que "não se trata apenas de superar as desigualdades geradas pela hegemonia masculina, mas o combate ao racismo é essencial à luta" (FERNANDES, 2016, p. 705). E por meio do reconhecimento da interseccionalidade e fusão das opressões impostas às mulheres negras, com o tempo, foram se formando alternativas para essa luta. E será com a criação do movimento das mulheres negras brasileiras que, no decorrer das décadas de 1980 e 1990, o feminismo negro ganha forma no Brasil. Embora, a autora Conceição Evaristo antecipe as décadas acima citadas, ela é uma ativista neste novo momento de luta pelo protagonismo das mulheres negras.

Mariana Santos Damasco apresentou em 2009 sua dissertação de mestrado ao Curso de Pós-Graduação em História das Ciências e da Saúde da Casa de

Oswaldo Cruz – FIOCRUZ intitulada "*Feminismo negro*: raça, identidade e saúde reprodutiva no Brasil (1975-1996)". De acordo com ela

> Entre as "feministas negras" é recorrente o argumento de que desde 1985, devido à crescente participação das mulheres negras nos encontros e seminários feministas, ocorre uma virada no feminismo, pois suas questões começam a ganhar espaço. Nesse sentido, os eventos nacionais e internacionais das décadas de 1980 e 1990 funcionaram como arenas políticas importantes para as feministas negras, que ao incorporarem as variáveis raça e classe, entrelaçadas à de gênero, objetivaram expor as desigualdades sociais pelas quais passavam. (p. 47)

Além de não se verem representadas pelo feminismo branco, as mulheres negras brasileiras começaram a se opor a "a posição ocupada pela mulher dentro do movimento negro e a não inclusão do conceito de gênero nas discussões e ações" (DAMASCO, 2009, p. 65). Do momento de tensão entre as ativistas negras e as feministas brancas que ocorreu com intensidade no III Encontro Feminista Latino-Americano e do Caribe, em 1985 na cidade de Bertioga, no Estado de São Paulo, que as mulheres negras passam a se organizar e se autodenominarem como feministas negras. Damasco aponta que

> Nesse encontro, aconteceu um embate entre as organizadoras e mulheres negras, que foram impedidas de participar, por não terem pagado a taxa de inscrição. De acordo com Sueli Carneiro, o valor da taxa era alto demais para a maior parte daquelas mulheres negras, que ainda tentaram, sem êxito, organizar eventos para angariar o dinheiro. Mesmo assim, tais mulheres negras resolveram ir para Bertioga tentar negociar a participação, o que foi negado após uma plenária. Diante desse fato, as mulheres negras envolvidas no episódio decidiram promover um encontro do lado de fora do local que sediou o III Encontro Feminista Latino-Americano. Nesse sentido, Bertioga na visão das militantes sinalizou um dos primeiros momentos de conflito aberto entre as ativistas negras e o movimento feminista brasileiro. (DAMASCO, 2009, p. 75)

No centenário da abolição da escravatura em 1988 acontecia, então, o I Encontro Nacional de Mulheres Negras no Rio de Janeiro. Esse encontro reuniu "450 mulheres, advindas de diferentes estados brasileiros e de países como Estados Unidos, Equador e Canadá" e teria o objetivo de criar os próprios referenciais "deixando de olhar o mundo pela ótica do homem, tanto o negro quanto o branco, ou pela da mulher branca" (DAMASCO, 2009, p. 76). Os principais pontos de discussão do movimento foram a "luta contra a discriminação racial e de gênero, inserção no mercado de trabalho, ações em prol da educação e da saúde da mulher negra, entre outros" (DAMASCO, 2009, p. 76-77). Decorreu daí "[...] a construção de

um profundo antagonismo no interior do movimento feminista foi ocorrendo paralelamente à sua própria internacionalização, no decorrer dos anos 1970, expressando-se com mais evidência na década de 1980". Por isso, podemos afirmar que "o desafio pós-colonial foi posto na prática no interior do movimento". (BALLESTRIN, 2017, p. 1040)

Na década de 1990, houve uma crescente adesão das mulheres negras ao movimento e, nesse momento, a pauta da esterilização da mulher negra passou a vigorar nos encontros organizados por elas. O "Fórum Contra a Esterilização em Massa da Mulher Negra percorreu diferentes cidades brasileiras [...] com o intuito de promover debates acerca da prática e das consequências da esterilização cirúrgica sobre a mulher negra" (DAMASCO, 2009, p. 77). Enquanto a mulher branca reivindicava o direito de escolher o que seria feito com seu próprio corpo, como "a independência financeira, as questões ligadas à gravidez, ao aborto e, até mesmo, mais recentemente, ao amor lésbico" (FERNANDES, 2016, p. 698), as mulheres negras tinham outras preocupações como "com a manutenção de suas famílias, com o direito reprodutivo, com a mortalidade infantil, com a violência e com a pobreza" (FERNANDES, 2016, p. 698).

Em 1994, no II Seminário Nacional de Mulheres Negras, em Salvador, os diferentes interesses ficam evidentes. Acontece que, após a consolidação do movimento na "luta contra o sexismo e racismo, eis que surge um novo desafio: lidar com as identidades distintas das militantes presentes no movimento de mulheres negras no país", visto que, as feministas negras "estavam divididas por diferenças de classe, nível educacional, orientação sexual, prática religiosa, filiação e posição política" (DAMASCO, 2009, p. 81). Para a autora,

> Essas diferenças entre as militantes implicaram na dificuldade do movimento de mulheres negras definir uma agenda de ações em comum que determinaria a trajetória das lutas das ativistas no país. A indefinição da agenda de ações e falta de consenso acerca da forma de organização política do movimento de mulheres negras brasileiras foi um problema que persistiu até o final da década de 1990. (DAMASCO, 2009, p. 81)

Ao tratar da condição da mulher negra no Brasil, Sueli Carneiro, no seu texto "Enegrecer o feminismo: a situação da mulher negra na América Latina a partir de uma perspectiva de gênero", publicado em 2003, traz a esse movimento elementos

essenciais para o fortalecimento da mulher não branca no continente. A autora afirma, por exemplo, que a violência sexual imposta no momento colonial foi

> [...] o "cimento" de todas as hierarquias de gênero e raça presentes em nossas sociedades, configurando aquilo que Ângela Gilliam define como "a grande teoria do esperma em nossa formação nacional", através da qual, segundo Gilliam: "O papel da mulher negra é negado na formação da cultura nacional; a desigualdade entre homens e mulheres é erotizada; e a violência sexual contra as mulheres negras foi convertida em um romance". (CARNEIRO, 2003, p. 49)

Dessa forma, os abusos perpetuados durante os séculos não foram apagados na história, pelo contrário, foram convertidos em racismo que, até os dias de hoje, ditam o destino das mulheres negras na sociedade. Ao não se encaixarem no discurso histórico de mulheres frágeis que não precisariam ganhar as ruas para trabalhar, pois já trabalhavam desde o início da colonização, foram sendo delineadas distintas experiências de opressão e, dessa maneira, formada a "identidade feminina das mulheres negras" (CARNEIRO, 2003). Para Sueli Carneiro,

> Quando falamos em romper com o mito da rainha do lar, da musa idolatrada dos poetas, de que mulheres estamos falando? As mulheres negras fazem parte de um contingente de mulheres que não são rainhas de nada, que são retratadas como antimusas da sociedade brasileira, porque o modelo estético de mulher é a mulher branca. Quando falamos em garantir as mesmas oportunidades para homens e mulheres no mercado de trabalho, estamos garantindo emprego para que tipo de mulher? Fazemos parte de um contingente de mulheres para as quais os anúncios de emprego destacam a frase: "Exige-se boa aparência"? (CARNEIRO, 2003, p. 51)

Todos esses questionamentos levantados pela ativista demonstram que não são poucos os problemas enfrentados pelas mulheres negras, pois o inconsciente coletivo mantém uma imagem de mulher negra que foi forjada nos moldes do tempo da escravidão em que ela era considerada inferior e, por isso, incapaz de ocupar posições que eram reservadas, contudo, para as mulheres burguesas brancas que iniciaram a luta pelo sufrágio feminino e tinham, afinal, "'boa aparência', como vemos nos anúncios de emprego, que se refere a uma categoria 'branca', unicamente atribuível a 'brancas' ou 'clarinhas'"(GONZALEZ, 1984, p. 230).

No texto "Racismo e sexismo na cultura brasileira", publicado em 1984 por Lélia Gonzalez, importante ativista e intelectual do movimento negro, política, professora e antropóloga, constatamos que através do mito da "democracia racial", a

sociedade brasileira tentou passar a ideia de que o sujeito negro estaria em pé de igualdade com o branco

> [...] justamente no momento do rito carnavalesco que o mito é atualizado com toda a sua força simbólica. E é nesse instante que a mulher negra transforma-se única e exclusivamente na rainha, na "mulata deusa do meu samba", "que passa com graça/fazendo pirraça/fingindo inocente/tirando o sossego da gente". É nos desfiles das escolas de primeiro grupo que a vemos em sua máxima exaltação. Ali, ela perde seu anonimato e se transfigura na Cinderela do asfalto, adorada, desejada, devorada pelo olhar dos príncipes altos e loiros, vindos de terras distantes só para vê-la. (GONZALEZ, 1984, p. 228)

A intelectual negra mostra que apenas na condição de "mulata exportação", "cinderela do asfalto" e objeto sexual a mulher negra encontrou espaço na cultura nacional, tendo em vista que esse espaço foi concedido somente na festa carnavalesca. Além de considerarmos a enorme objetificação da mulher negra vale questionar: qual seria o espaço ocupado por ela durante o resto do ano? Gonzalez (1984) mostra-nos que esse mesmo sujeito. que é voluptuosamente desejado no carnaval, manteve-se invisibilizado no decorrer do ano com funções que visam ao apagamento. Elas são levadas a ser as empregadas domésticas, as babás, as cozinheiras, as lavadeiras, entre tantas outras funções que permitam que essas mulheres permaneçam escondidas e que sempre subam pelo elevador de serviço.

Essa divisão evidente não está apenas nas profissões, mas principalmente nas classes sociais e, consequentemente, na geografia dos espaços destinados aos grupos. "O lugar natural do grupo branco dominante são moradias saudáveis, situadas nos mais belos recantos da cidade ou do campo e devidamente protegidas por diferentes formas de policiamento que vão desde os feitores [...]" e, sobretudo, a polícia que está a serviço do Estado e dos burgueses. "Já o lugar natural do negro é o oposto, evidentemente: da senzala às favelas, cortiços, invasões, alagados e conjuntos "habitacionais" [...] dos dias de hoje, o critério tem sido simetricamente o mesmo: a divisão racial do espaço [...]". Não que a polícia não esteja também nos conjuntos habitacionais, cortiços e favelas, "[...] só que não é para proteger, mas para reprimir, violentar e amedrontar" (GONZALEZ, 1984, p. 232). A autora afirma ainda que

> É por aí que se entende porque o outro lugar natural do negro sejam as prisões. A sistemática repressão policial, dado o seu caráter racista, tem por objetivo próximo a instauração da submissão psicológica através do medo.

> A longo prazo, o que se visa é o impedimento de qualquer forma de unidade do grupo dominado, mediante à utilização de todos os meios que perpetuem a sua divisão interna. Enquanto isso, o discurso dominante justifica a atuação desse aparelho repressivo, falando de ordem e segurança sociais. (GONZALEZ, 1984, p. 232)

Djamila Ribeiro, filósofa e ativista do movimento feminista negro, em "Feminismo negro para um novo marco civilizatório: uma perspectiva brasileira", publicado em 2016, entende que o silenciamento acaba sendo um dos vieses utilizados para a manutenção das opressões exercidas tanto no âmbito epistemológico quanto nas práticas políticas e até mesmo dentro do próprio movimento feminista. Entende que

> O silêncio em relação à realidade das mulheres negras não a coloca como sujeitos políticos. Um silêncio que, por exemplo, faz com que nos últimos 10 anos tenha diminuído o assassinato de mulheres brancas em quase 10% e aumentado em quase 55% o de mulheres negras, segundo o Mapa da Violência de 2015. A falta de um olhar étnico-racial para políticas de enfrentamento a violência contra a mulher. A combinação de opressões coloca a mulher negra num lugar no qual somente a interseccionalidade permite uma verdadeira prática que não negue identidades em detrimentos de outras. (RIBEIRO, 2016, p. 102)

Por isso, é importante compreender que existem diversos mecanismos de opressão que abarcam as mulheres não brancas e pobres, principalmente quando pensamos no contexto brasileiro, para, a partir disso, encontrarmos formas de combater as desigualdades impostas.

No ano de 2017, Djamila Ribeiro publicou o livro *O que é lugar de fala?* em que concorda com Patrícia Hill Collins (2016) em que, para romper os diversos silenciamentos, é necessário que se dê a autodefinição, de modo que essas mulheres possam abandonar a visão colonial tão difundida nos diversos meios de comunicação, uma vez que, quando a sociedade nega a elas o direito de falar e de expressar suas vivências, tem a intenção de confiná-las. Para Djamila Ribeiro, "Os saberes produzidos pelos indivíduos de grupos historicamente discriminados, para além de serem contradiscursos importantes, são lugares de potência e configuração do mundo por outros olhares e geografias" (RIBEIRO, 2017, p. 75).

Essa perspectiva apresenta-se abundantemente na escrita de Maria Firmina dos Reis, Carolina Maria de Jesus e Conceição Evaristo. Principalmente quando levamos em conta que "[...] as narrativas daquelas que foram forçadas ao lugar do *Outro*, serão narrativas que visam trazer conflitos necessários para a mudança"

(RIBEIRO, 2017, p. 78). Ao dar centralidade ao *lugar de fala* das escritoras eleitas, autorepresentação que sempre lhes foi impossibilitada, queremos reforçar a autoridade delas em seu direito de auto definição e manifestação, na afirmação de sua alteridade, pois é como *Outra* que sua escrita entra e quer ser incluída na Literatura brasileira, como Literatura afro-brasileira.

CAPÍTULO IV – ABANDONANDO MITOS

A representação da mulher negra na Literatura brasileira desde seu início, como pode ser verificado desde Gregório de Matos no século XVII até os dias de hoje, é feita por estereótipos, o “estigma” de Goffman (1980), que nessa dissertação, tratamos como “mitos”, em acordo com já explicado anteriormente. Principalmente, quando pensamos que, como assinala Eduardo de Assis Duarte (2009), o ditado popular “branca para casar, preta para trabalhar e a mulata para fornicar”, registrado por Gilberto Freyre em sua célebre obra *Casa Grande & Senzala: formação da família brasileira sob o regime da economia patriarcal*, de 1933, era o que regia também as criações literárias, explicitando o preconceito racial no país. Para ele,

> [...] a doxa patriarcal herdada dos tempos coloniais inscreve a figura da mulher presente no imaginário masculino brasileiro e a repassa à ficção e à poesia de inúmeros autores. Expressa na condição de dito popular, a sentença ganha foros de veredicto e se recobre daquela autoridade vinculada a um saber que parece provir diretamente da natureza das coisas e do mundo, nunca de uma ordenação social e cultural traduzida em discurso. (DUARTE, 2009, p. 63-4)

Dessa forma, a Literatura foi fundamental para que esse imaginário que é, também, ideologia, pudesse se difundir socialmente. Mas o que viria a ser esse imaginário? Recorremos ao sociólogo Juremir Machado da Silva, que em seu livro *As tecnologias do imaginário*, publicado em 2003, postula que “o imaginário é uma introjeção do real, a aceitação inconsciente, ou quase, de um modo de ser partilhado com outros, com um antes, um durante e um depois (no qual se pode interferir em maior ou menor grau)”. Sendo ele “uma língua. O indivíduo entra nele pela compreensão e aceitação das suas regras; participa dele pelos atos de fala imaginal (vivências) e altera-o por ser também um agente imaginal (ator social) em situação” (SILVA, 2003, p. 46). Sendo assim, o imaginário equivale aos conhecimentos que socialmente partilhamos, podendo esses serem conscientes ou não. Para o sociólogo:

> A construção do imaginário individual se dá, essencialmente por identificação (reconhecimento de si no outro), apropriação (desejo de ter o outro em si) e distorção (reelaboração do outro para si). O imaginário social estrutura-se principalmente por contágio: aceitação do modelo do outro

> (lógica tribal), disseminação (igualdade na diferença) e imitação (distinção do todo por difusão de uma parte). No imaginário há sempre desvio. No desvio há potencialidade de canonização. O imaginário explica o "eu" (parte) no "outro" (todo). Mostra como se permanece individual no grupo e grupal na cultura. Se o imaginário é uma fonte racional e não-racional de impulsos para a ação, é também uma represa de sentidos, de emoções, de vestígios, de sentimentos, de afetos, de imagens, de símbolos e de valores. Pelo imaginário o ser constrói-se na cultura. Assim, o imaginário não é a cultura, nem a crença, menos ainda a ideologia. Por meio do imaginário o ser encontra reconhecimento no outro e reconhece-se a si mesmo. Em termos lacanianos distorcidos, através do imaginário o indivíduo torna-se o desejo do desejo do outro e deseja-se a si mesmo como objeto reconhecido de desejo. (SILVA, 2003, p. 48)

O cânone literário brasileiro confirma a ideia que Silva (2003) traz do imaginário, pois ele confirma o racismo e o sexismo acima referidos. No romance *Escrava Isaura*, de Bernardo Guimarães, para permitir que uma escravizada seja a personagem central da trama, o autor a trará com feições brancas, negando todas as suas características africanas: "A tez é como marfim do teclado, alva que não deslumbra, embaçada por uma nuança delicada, que não sabereis dizer se é leve palidez ou cor-de-rosa desmaiada" (GUIMARÃES, 1963, p. 14). Em *O cortiço*, de Aluísio Azevedo, a personagem Bertoleza é sempre diminuída e animalizada "Na sua obscura condição de animal de trabalho, já não era amor o que a mísera desejava, era somente confiança no amparo da sua velhice quando de todo lhe faltassem as forças para ganhar a vida" (AZEVEDO, 2015, p. 222). Da mesma forma, Tia Nastácia, no livro *Reinações de Narizinho*, de Monteiro Lobato, publicado pela primeira vez em 1920, era constantemente lembrada de sua condição de ex-escrava e negra:

> – Cale a boca! – berrou Emília. – Você só entende de cebolas e alhos e vinagres e toicinhos. Está claro que não poderia nunca ter visto fada porque elas não aparecem para gente preta. Eu, se fosse Peter Pan, enganava Wendy dizendo que uma fada morre sempre que vê uma negra beiçuda… – Mais respeito com os velhos, Emília! – advertiu Dona Benta. – Não quero que trate Nastácia desse modo. Todos aqui sabem que ela é preta só por fora (LOBATO, 2005, p. 22).[12]

Consequentemente, o imaginário popular foi sendo forjado (LOPES; MARTINELI FILHO 2018) na medida em que as personagens mulher negra e mulata

[12] Esse trecho foi publicado em "A escre(vivência) presente em Maria Firmina dos Reis e Conceição Evaristo: Uma análise dos contos 'A escrava' e 'Maria'" em 2018 pela revista REVELL.

raramente foram representadas como mãe de seus próprios filhos dentro da Literatura produzida por homens, tendo em vista que “a Literatura masculina construiu a mulata como exemplo da subjugação da mulher afrodescendente transformada em “prato nacional”, temperado pelas mais diversas especiarias, reforçando o mito perverso da democracia racial” (VASCONCELOS, 2014, p. 102).

Muitos autores homens – negros e mulatos – criaram personagens negras, porém poucas dessas personagens foram protagonistas. Destacamos aqui autores importantes que fazem parte desse indicativo. Machado de Assis, por exemplo, dedicou espaço para o negro em suas obras, e, com ironia, criticava a sociedade escravocrata em que vivia. Como no caso do conto “Pai contra mãe”, que trouxe uma forte crítica ao sistema escravagista que permitia que Cândido Neves, caçador de escravos fugitivos, ao exercer um ofício reconhecido socialmente, capturasse a escravizada que estava grávida para entregá-la ao seu senhor e através da violência sofrida a mulher interrompe a gestação, ou seja, Cândido Neves salva seu filho que seria colocado na roda para adoção em detrimento do dela, uma criança que nasceria no cativeiro.

Lima Barreto, com uma infinidade de contos e romances em que insere o negro, também faz parte desse conjunto de autores, como esclarece Ruffato,

> [...] com Lima Barreto chegamos ao ápice da representação do negro na Literatura brasileira. Comprometido com a causa afrodescendente, desde seus primeiros escritos assumiu sua condição de mestiço e de suburbano numa sociedade branca e elitista – e pagou caro por isso. Por conta de seu alcoolismo, não chegou a realizar totalmente a obra projetada. Mas deixou pelo menos dois grandes personagens, o Isaías Caminha, de Recordações do escrivão Isaías Caminha, de 1909, e a Clara dos Anjos, da novela do mesmo nome, publicada postumamente em 1948. (RUFFATO, 2009, p. 14)

No entanto, a figura feminina é bem exígua, principalmente ao se tratar de raras mulheres escritoras que criassem personagens negras. Após Maria Firmina dos Reis, passa a ser uma tarefa difícil encontrar uma autora negra que crie personagens negras no início do século XX, momento “em que as mulheres permaneciam nas margens” e que “nos condicionaram a pensar que a voz dos homens não tem gênero e por isso existiam duas categorias, a ‘Literatura’, sem adjetivos, e a ‘Literatura feminina’, presa a seu gueto” (DALCASTAGNÈ, 2005, p. 51). A presença da mulher em geral sempre foi escassa na Literatura e, em certos

casos, evitada. Se a mulher branca estava em desvantagem, em relação ao homem branco, a mulher negra encontra um duplo problema, pois, além de ser mulher, traz as cicatrizes da escravização imposta aos corpos negros. Carolina Maria de Jesus, com seu romance *Quarto de despejo*: *o diário de uma favelada*, publicado em 1960, representa uma ruptura com os modelos vigentes em sua época.

Partindo para a segunda metade do século XX e início do século XXI, em que as autoras negras começam a aparecer, principalmente com a criação dos *Cadernos Negros*, quando autoras como Mirian Alves, Conceição Evaristo e Esmeralda Ribeiro têm papel fundamental na Literatura feminina negra no país. Além disso, entendemos que "uma mulher negra terá experiências distintas de uma mulher branca por conta de sua localização social, vai experienciar gênero de outra forma" (RIBEIRO, 2017, p. 61). Dessa forma, as vozes dessas mulheres precisam ser potencializadas e amplamente estudadas para desvelarmos os problemas enfrentados por essa minoria.

Sob a rubrica de "crítica pós-colonial", um pensamento nascido com as guerras de libertação na África a partir da metade do século XX, somado às produções intelectuais da diáspora negra, aos estudos subalternos indianos e aos Estudos Culturais, pode ser reunido, em razoável medida, às releituras do pensamento crítico latino-americano acumulado desde as guerras independentistas no século XIX, a partir da organização do coletivo *Modernidade-Colonialidade*[13]. As distintas linhagens têm em comum a centralidade ao "fato do colonialismo" na história e no presente dos povos, quer os antigos colonizadores quer os colonizados, do que decorre a "colonialidade" como uma estruturação psíquica que confirma a alteridade, em relação ao padrão branco, masculino, heterossexual, como "subalternidade" (MIGLIEVICH-RIBEIRO, 2017).

Embora em menor número, as mulheres se fazem presentes tanto no pós-colonial de língua inglesa quer no empenho descolonial de língua hispânica inserindo a perspectiva dos "feminismos periféricos". María Lugones, crítica argentina, em "Rumo a um feminismo descolonial", afirma que a colonização trouxe:

> [...] uma distinção dicotômica, hierárquica entre humano e não humano [sendo] imposta sobre os/as colonizados/as a serviço do homem ocidental.

[13] O também chamado pela sigla M/C é responsável pelo "giro decolonial" na América Latina, encabeçado, dentre outros, por Santiago Castro-Gómez, Aníbal Quijano, Walter Mignolo, Ramón Grosfoguel. (BALLESTRIN, 2013)

> Ela veio acompanhada por outras distinções hierárquicas dicotômicas, incluindo aquela entre homens e mulheres. Essa distinção tornou-se a marca do humano e a marca da civilização. Só os civilizados são homens ou mulheres. Os povos indígenas das Américas e os/as africanos/as escravizados/as eram classificados/as como espécies não humanas – como animais, incontrolavelmente sexuais e selvagens. (LUGONES, 2014, p. 936)

As sequelas da colonização ainda são cicatrizes expostas que invisibilizam e emudecem muitos e muitas. Inocência Mata, estudiosa das Literaturas africanas em língua portuguesa, nascida em São Tomé e Príncipe, em seu texto intitulado "Estudos pós-coloniais: Desconstruindo genealogias eurocêntricas", expõe a abertura deste novo campo de investigação que pretende a "análise de relações de hegemonia e desvelamento da colonialidade" (MATA, 2014, p. 31), quando se inaugura, também, o "pós-colonial como ideologia" a postular uma "geocrítica do eurocentrismo" para considerar outras "geografias culturais" (MATA, 2014, p. 32) rejeitadas nas narrativas consagradas. Como diz Adelia Miglievich-Ribeiro, em seu texto "Pós-colonialismo":

> Os termos "pós-colonial" e "pós-colonialismo" não supõem, portanto, o fim das sequelas do colonialismo na história. Deslocam o sentido linguístico mais evidente do prefixo "pós" como sinônimo de "após" ou "fim" para o gesto de "pensar além". Cientes da violência epistemológica contida no projeto moderno-colonizador, os críticos pós-coloniais necessitam ultrapassar os horizontes criados pelo discurso científico moderno a fim de reformá-lo (MIGLIEVICH-RIBEIRO, 2017, p. 449).

A violência epistemológica está marcada pelo apagamento dos sujeitos subalternizados e suas diversas experiências. O caminho tomado pelos críticos pós-coloniais para reverter essa condição seria o de sustentar "[...] novos esquemas cognitivos e analíticos que observem a vida e os modos de convivência nas margens do sistema moderno, o pensamento e as perspectivas que não se limitam à experiência da modernidade ocidental [...]" (MIGLIEVICH-RIBEIRO, 2017, p. 449).

Aliás, a autora também afirma, fazendo uma menção ao martiniquense Frantz Fanon, "que colonizador e colonizado se constituem mutuamente, seres inventados no/pelo sistema de exploração colonial" (MIGLIEVICH-RIBEIRO, 2017, p. 454). Concordando com Stuart Hall (2003), Nascimento aponta que o "'pós-colonial' não sinaliza uma simples sucessão cronológica do tipo antes-depois" (HALL, 2003, p. 54 apud NASCIMENTO, 2014, p. 99), não se tratando do desaparecimento dos

problemas coloniais, pelo contrário, “o ‘pós-colonial’ marca a passagem de uma configuração ou conjuntura histórica de poder para outra [...]. Problemas de dependência, subdesenvolvimento e marginalização, típicos de ‘alto’ período colonial, persistem no pós-colonial” (HALL, 2003, p. 54 apud NASCIMENTO, 2014, p.99).

A dedicação teórica da crítica pós-colonial coloca em evidência, pois, as vozes que até esse momento foram silenciadas, fazendo emergir as mazelas que buscam apagar o trauma deixado pelo colonialismo (MIGLIEVICH-RIBEIRO, 2017). Dessa forma, teremos o “projeto emancipatório que nasce do reconhecimento de histórias apagadas, sofrimentos e resistências reais”. Além disso, “que propõe a devolução do protagonismo de sua vida aos sujeitos invisibilizados, na medida em que estes se capacitam para se elevar para além da condição de vítimas” (MIGLIEVICH-RIBEIRO, 2017, p. 451).

A crítica literária indiana, Gayatri Chakravorty Spivak, traz a discussão sobre o lugar do feminino na sociedade, considerando que

> [...] apesar de ambos (homens e mulheres) serem objetos da historiografia colonialista e sujeitos da insurgência, a construção ideológica de gênero mantém a dominação masculina. Se, no contexto da produção colonial o sujeito subalterno não tem história e não pode falar, o sujeito subalterno feminino está ainda mais profundamente na obscuridade. (SPIVAK, 2010, p. 66-67)

Em uma leitura de Spivak, Adelia Miglievich-Ribeiro aponta para a existência de problemas nas “representações” e “agenciamentos” dos indivíduos subalternizados pelos que se intitulam seus “embaixadores”, incluindo os e as teóricos(as) pós-coloniais, pois “na arrogância de traduzir a voz subalterna, intelectuais, políticos, ativistas tendem a contribuir para reforçar o emudecimento dos subalternizados” (MIGLIEVICH-RIBEIRO, 2017, p. 460), parecendo não entender que contribuiriam bem mais “atuando na reestruturação do espaço social, econômico e simbólico para torná-lo permeável à presença e à intervenção daqueles até então silenciados” (MIGLIEVICH-RIBEIRO, 2017, p. 460).

É isto que queremos dizer quando trazemos para o *corpus* desta dissertação não apenas quem fala sobre as mulheres afro-brasileiras, mas as escritoras negras que assim se identificam. Elas participam da crítica pós-colonial em nosso ponto de

vista e do empenho descolonizador de poderes, saberes e corpos. Não precisamos que o feminismo negro se denomine “pós-colonial”, apenas vemos fortes afinidades entre as perspectivas analíticas. Sabemos que a Literatura não foi – e ainda não é – o lugar dessa mulher que, contudo, desafia o que lhe está prescrito para se apresentar como literata.

A condição da mulher negra traz à tona os diversos problemas herdados da situação colonial. Através da escravidão foram subjugadas, tanto no âmbito da força física quanto no âmbito sexual. Além de trabalhar, como qualquer outro escravo, ela foi violentada pelos seus senhores, usada para aleitamento dos filhos da Casa-Grande e utilizada como reprodutora de novos escravizados.

Levando em conta que a Literatura possui grande relevância como uma precursora da nacionalidade e, também, da construção da imagem dos gêneros, é importante entender como as escritoras negras representaram suas personagens negras. Para Regina Dalcastagnè,

> Mesmo que outros possam ser sensíveis a seus problemas e solidários, nunca viverão as mesmas experiências de vida e, portanto, verão o mundo social a partir de uma perspectiva diferente. Por mais solidário que seja às mulheres, um homem não vai vivenciar o temor permanente da agressão sexual, assim como um branco não tem acesso à experiência da discriminação racial ou apenas um cadeirante sente cotidianamente as barreiras físicas que dificultam ou impedem seu trânsito pelas cidades (DALCASTAGNÈ, 2005, p. 19).

Não é gratuito que a Literatura produzida por essas mulheres pouco ecoe até hoje na Literatura nacional. Isso se dá tanto pelas limitações impostas a elas, como a baixa escolaridade, quanto pela aceitação social. À mulher negra foi negada a maternidade para que os diversos mitos pudessem perpetuar no inconsciente social a representação desse corpo “[...] esculpido em cada detalhe para o prazer carnal, deixar visível em muitas de suas edições um sutil aleijão biológico: a infertilidade que, de modo sub-reptício, implica em abalar a própria ideia de afrodescendência” (DUARTE, 2009, p. 64). Às mulatas foi designado o papel de mulheres sedentas de desejo e incapazes de conceber filhos, como pode ser notado em uma *Rita Baiana*, de Aluísio Azevedo ou em uma *Gabriela Cravo e Canela* de Jorge Amado, já as mulheres pretas foram incumbidas do trabalho pesado como bestas de carga, como é o caso de Bertoleza e Tia Nastácia, já citadas. A única forma de a mulher negra ser representada como mãe por esses autores foi como a Bá, a mãe de leite, que

renega toda sua vida, toda sua prole, para cuidar com empenho dos filhos da Casa Grande.

A mulher, nesse contexto colonial, é recorrentemente silenciada e subjugada. Dessa forma, Spivak, aqui já citada, em seu célebre livro *Pode o subalterno falar?* (2010), considera:

> O subalterno não pode falar. Não há valor algum atribuído à "mulher" como um item respeitoso nas listas de prioridades globais. A representação não definhou. A mulher intelectual como uma intelectual tem uma tarefa circunscrita que ela não deve rejeitar com um floreio (SPIVAK, 2010, p. 126).

Por essa mesma razão, mostra-se tão difícil encontrar contos e romances produzidos por mulheres negras. Autoras como Maria Firmina dos Reis são raramente abordadas em programas da educação básica ao ensino superior. Na contramão dessa tendência, destacamos nesta dissertação contos em que escritoras negras constroem personagens negras e narram sua vida, para a partir daí analisarmos o possível protagonismo da mulher negra enquanto personagem na Literatura.

Já que a base da sociedade em que a obra é construída "desempenha certo papel na constituição da estrutura, tornando-se, portanto, interno" (CANDIDO, 2000, p. 04), é possível relacionar as escritoras negras Maria Firmina dos Reis, Carolina Maria de Jesus, Conceição Evaristo e suas obras, apesar da distância temporal. Procuraremos demonstrar que a subjetividade presente na autora do século XIX permanece na autora do século XX como também na autora do século XXI: mulheres negras no Brasil.

4.1 O mito da "mãe-preta"

A representação da maternidade, na Literatura consagrada, quando feita por homens, revela uma deficiência na verossimilhança, pois se verifica "o silenciamento, a solidão e a vida entregue apenas aos cuidados com os filhos representa[ndo] [...] um padrão que vai se repetir em muitas obras canônicas da literatura brasileira" (VASCONCELOS, 2014, p. 102). A ausência de conflitos, tanto como mãe quanto como ser social da mulher, é recorrente. Além disso, é importante salientar que, na maioria das vezes, as mães apresentadas na Literatura são

brancas. Para Sônia Roncador, em seu texto “O mito da mãe preta no imaginário literário de raça e mestiçagem cultural”,

> Se por um lado o mito da mãe-preta servia como uma compensação ou alívio (num nível imaginário) das tensões raciais na sociedade de então, por outro, ele alimentava uma expectativa de lealdade e servilismo que em nada ajudava as trabalhadoras domésticas a se libertarem de sua condição de semi-escravas. (2008, p. 148)

Por isso, na Literatura afro-brasileira, a questão da maternidade é revisitada radicalmente. A partir de uma Literatura engajada novas histórias são contadas através de novos pontos de vista. Maria Firmina dos Reis, Carolina Maria de Jesus e Conceição Evaristo negaram a suas personagens a costumeira fragilidade e apagamento que foram reservados às mães-negras.

Essa desmitificação começa a aparecer nas obras de Maria Firmina dos Reis, como no conto “A escrava”, publicado ainda em 1887, um ano antes da abolição da escravatura, em que a escrava Joana sofre ao ter seus próprios filhos arrancados de sua convivência,

> Um homem apeou-se à porta do Engenho, onde juntos trabalhavam meus pobres filhos – era um traficante de carne humana. Ente abjeto, e sem coração! Homem a quem as lágrimas de uma mãe não podiam comover, nem comovem os soluços do inocente. Esse homem trocou ligeiras palavras com o meu senhor, e saiu. Eu tinha o coração oprimido, pressentia uma nova desgraça. (REIS, 2004, p. 256)

Ao ter os filhos vendidos para um traficante de escravos, Joana perde a lucidez. Mas, seria falta de sanidade não concordar com as violências sofridas? Seria loucura tentar escapar dos açoites sempre que possível? No relato da personagem, é possível perceber a dor de uma mãe que perde seus filhos sem saber qual seria o destino dos mesmos.

Sendo precursora, a primeira autora abolicionista traz a mulher negra escravizada como mãe dos filhos gerados em seu próprio ventre, negando, dessa maneira, a imagem de mãe-preta constantemente apresentada pelos autores brancos de maior visibilidade, permitindo que Joana tenha voz e que narre a história de sua vida à senhora branca.

O pioneirismo de Firmina, ao dar voz à Joana, pode ser pensado como uma forma de “descolonização” da Literatura, pois o povo negro, antes de sua obra, esteve silenciado nas representações literárias e ela “arranca” a máscara de sua personagem permitindo que fale. No texto “The Mask”, publicado em 2010, Grada Kilomba, escritora negra portuguesa, trata do instrumento de tortura utilizado pelos colonizadores nos escravos que trabalhavam: a máscara. Segundo ela, esse objeto era formado por um “pedaço de metal colocado no interior da boca do sujeito Negro, instalado entre a língua e a mandíbula e fixado por detrás da cabeça por duas cordas, uma em torno do queixo e a outra em torno do nariz e da testa” (KILOMBA, 2010, p. 171). A justificativa dada pelos senhores seria que o instrumento protegeria o produto de possíveis roubos por parte dos escravizados enquanto trabalhavam. Porém, “sua principal função era implementar um senso de mudez e de medo, visto que a boca era um lugar tanto de mudez quanto de tortura”. Por isso, esse instrumento estaria ali com a função de representar “o colonialismo como um todo”. A máscara em si “simboliza políticas sádicas de conquista e dominação e seus regimes brutais de silenciamento dos(as) chamados(as) ‘Outros(as)’: Quem pode falar? O que acontece quando falamos? E sobre o que podemos falar?” (KILOMBA, 2010, p. 171).

Portanto, entendemos que Maria Firmina dos Reis denuncia, de forma revolucionária, o regime de silenciamento da mulher negra quando narra o encontro de duas mulheres, uma sendo a senhora branca e a outra a escravizada negra. Podemos acrescentar ainda a incapacidade do reconhecimento de uma Literatura negra e até mesmo da mulher negra como sujeito no cânone literário. Por parte de alguns críticos, é abertamente uma demonstração da visão da sociedade brasileira sobre esses temas. Para Kilomba,

> Alguém pode falar (somente) quando sua voz é ouvida. Nesta dialética, aqueles(as) que são ouvidos(as) são também aqueles(as) que “pertencem”. E aqueles(as) que não são ouvidos(as), tornam-se aqueles(as) que “não pertencem”. A máscara re-cria este projeto de silenciamento, ela controla a possibilidade de que colonizados(as) possam um dia ser ouvidos(as) e, consequentemente, possam pertencer. (KILOMBA, 2010, p. 178)

Essa característica também se repete em toda obra produzida por Carolina Maria de Jesus, que traz mulheres fortes que narram suas histórias. No texto autobiográfico “Favela”, a autora se reveste da personagem e apresenta a situação

crítica enfrentada pelas mulheres negras migrantes sozinhas e com filhos, devido ao patriarcalismo vigente na sociedade brasileira, e como identificamos quando Carolina descobre sua primeira gravidez: “Ressolvi ir no patromonio pedir um lugar aqui na favela eu ia ser mãe. E conhecia a vida infausta das mulheres com filhos e sem lar. Vi muitas crianças morrer ao relento nos braços das mães” (2014, p. 41).

Ao representar a maternidade sofrida na favela, Carolina nega dois estereótipos: o primeiro, o da mulher negra estéril na Literatura Brasileira, pois sua personagem tem três filhos e cuida de todos; e o segundo será o de que a maternidade é fácil, já que para sustentar sua prole sofrerá muito ao ponto de, tantas vezes, recolher do lixo o alimento de seus rebentos.

A preocupação em como criará o filho pode ser notada a partir do fato de que a personagem decide se sujeitar a viver na favela, já que ela se sentia superior aos favelados. Esse sentimento vinha por perceber que era diferente deles em tudo. Além de se considerar melhor instruída, tinha ambições de melhorar de vida através da Literatura. Um fato interessante é que, em nenhum momento da narrativa, faz menção ao homem que a engravidou. Traz à tona a permissividade do abandono paterno que, desde a colônia, está presente no Brasil, principalmente nas camadas mais desfavorecidas. À mulher não é permitido moral e criminalmente abortar ou abandonar os filhos, cabendo ao Estado regular o seu corpo.

Ao citar a já conhecida vida de mães solteiras sem teto que perdiam os filhos para o frio e, principalmente, para a fome, confirma o quanto a sociedade não está preocupada com os problemas sociais dos necessitados. Desse modo, a mesma sociedade que se autodeclara “pró-vida” é apenas “pró-nascimento”, pois após o nascimento dessas crianças pobres, o Estado passa a persegui-las e a colocar um “alvo” em suas costas.

Os casos amorosos da personagem chamam atenção, pois é através deles que vemos o porquê de sua recusa em se casar ou, até mesmo, de se estabelecer em um relacionamento duradouro com um homem como, por exemplo, quando recebe a proposta do José Preto que se fingiu de aluno para se aproximar dela e lhe fazer a proposta: “Sabe dona Carolina, eu queria amasiar com a senhora. Mas, como a senhora não sai a nôite. Não para nas esquinas, anda sempre córrendo, eu pensei: Eu peco-lhe para ensinar-me a ler e só assim, terei a oportunidade de lhe falar” (JESUS, 2014, p. 48). Ela negou o pedido e após esse dia ele nunca mais voltou para ter aulas com ela.

O primeiro “namoro” retratado é com o espanhol linguiceiro. Ele a visitava com frequência e lhe dava linguiça e vinte cruzeiros por semana.

> Um dia, eu disse ao espanhol [...] _Eu vóu ser mãe. E você precia me dar dinheiro para eu erguer um barracão. Como é que eu vou ter mais um filho neste barracão de 1 metro e meio de largura não tinha espaço. Oh! eu não posso! Ele me dava só vinte cruzeiros por semana. Dizia voçê ganha mais do que eu. Revoltei interiormente. Noutro dia eu levantei dicidida. Fui trabalhar com o obgetivo arranjar dinheiro para eu erguer o barraco. (JESUS, 2014, p. 48).

A recusa do espanhol traz revolta à Carolina, preocupada com seus filhos e como fará para acomodá-los. O homem, que com ela mantinha um relacionamento, não se sente obrigado a ajudar criar o próprio filho. A gravidez, mais uma vez, é tratada como um fardo que apenas a mulher tem a obrigação de carregar. E essa atitude é validada pela sociedade. Fica claro que a construção de uma casa que trouxesse dignidade aos seus filhos era necessária, mas era a mulher quem teria que buscá-la.

> Chovia dava enchente. E eu tinha passado uma enchente dentro d’água. O antigo barracão foi construido na terra sem assoalho passei treis dias em cima da cama. Puis o fogareiro nos pes da cama comprei uma lata de carvão e ali naquela posição imcomoda eu preparava minhas refeições. (JESUS, 2014, p. 49).

Nesse cenário de extrema pobreza, a personagem narra as dificuldades enfrentadas para exercer plenamente a maternidade de seus filhos. Mostra principalmente a situação degradante de moradora de favela.

O segundo relacionamento narrado é com pai de sua filha mais nova, Vera Eunice. Após o nascimento “O pae de minha filha apareçeu, mas não me deu um tustão. Disse que estava ressidindo no Rio de Janeiro, para eu não procura-lo” (JESUS, 2014, p. 69). Percebendo que o homem não tinha a intenção de ajudar na criação da criança, ela buscou a justiça quando a menina completou 11 dias. Pegou a intimação e lhe enviou acompanhada de uma carta “Você, é um monstro. Voçê tem rabo. O seu rêino, é no inferno, junto como diabo. Voçê precisa lavar sua consciência. Puis a carta e a intimação dentro de um envelope e levei, e puis na caixa” (JESUS, 2014, p. 72).

Somente após envolver a justiça, o homem se retratou e “decidiu” cumprir com suas obrigações. “A tarde êle apareceu. Disse: A senhóra não precisava

arranjar advogado. Eu sóu um homem distinto. Eu não quero ver o meu nome na policia. A senhóra retira a queixa e todos mêses, eu venho lhe trazer dinheiro! Todos dias 12" (JESUS, 2014, p. 72). Após resolver o caso judicialmente "Pássamos a discutir por correspondencia. Eu lhe escrevia: voçê, é pão duro! Unha de fome! o dinheiro não dá, maldita hora em que te conheci. Antes tivesse conhecido o diabo" (JESUS, 2014, p. 73).

A escrita caroliniana, no texto apresentado, visivelmente gira em torno da maternidade. Seus inúmeros sofrimentos são para garantir um lar digno e a sobrevivência dos seus filhos, dia após dia. As suas gestações eram acompanhadas de muito trabalho e dificuldades "Faltava dois mèses para eu ser mãe. [...] De manhâ eu ia catar papel já andava com dificuldade. Mesmó assim, eu consegui dinheiro e mandei ligar a luz. [...] Eu saia um dia sim, um dia não" (JESUS, 2014, p. 57).

Os momentos de pré-parto e pós-parto também chamam atenção pelo desinteresse social pela dor e sofrimento do outro, demonstrando também o quanto solitária era a vida da personagem-autora. Em sua segunda gravidez, vai à maternidade sozinha para ter o bebê.

> Quando cheguei na estação da luz a dor aumentou-se e eu começei gemer. O Condutôr Pedro perguntou-me: _O que tem? _Eu vóu para a maternidade! Olha as roupinhas para trazer a criança. Ele gritou: _Toca o bonde! E o bonde seguio rapido como flexa. Quando cheguei no largo São Bento eu não mais pude desçêr do bonde. E o senhor Pedro queria me ver fora do bónde. Dizia: _Desce! desçe. desçe. Eu, gemendo. Desci. Deis uns passós e sentei. (JESUS, 2014, p. 58)

A personagem não teve ninguém que a ajudasse a saltar do bonde como uma dama branca teria em sua situação, pelo contrário, encontrou apenas um condutor que precisava que ela descesse a qualquer custo para que pudesse seguir viagem. Nessa passagem fica explícita a falta de solidariedade típica da urbanidade moderna, somando-se a isso a cor e classe social a que Carolina pertencia. Da mesma forma como apontou Sojourner Truth nos Estados Unidos do século XVIII, as mulheres negras nunca foram carregadas e ajudadas por cavalheiros e de modo algum poderiam se permitir demonstrar fragilidade diante da sociedade.

Abandonada em tudo por todos. A personagem, como milhões de brasileiras nessa mesma situação, fica desamparada pelo poder público, pela sociedade, pela família e pelos respectivos pais de seus filhos. Nos momentos em que não tinha condições de trabalhar, não teve ninguém que estendesse a mão para ajudá-la. O

que resta a essa mulher para trazer o alimento para seu lar é trabalhar, mesmo que não se sinta forte o bastante para tal. “[...] Quando cómpletei dez dias de dieta fui trabalhar. Puis uma cinta saia as 6 da manhã e voltava ao mêio dia. Vinha pensando no menino. Meus seios dôia de tanto lêite. Chegava abluia-me, e dava de mamar o menino” (JESUS, 2014, p. 60). Na terceira gravidez passou ainda por dificuldades em seu pós-parto.

> [...] tive a miha filha Vera Eunice. Nasceu dia 15 de julho de 1953. Quem assistiu-me foi a Flôrela e D. Maria puerta. Depôis do parto, eu fiquei na cama. A. D. Zulmira deu-me de comer para mim, e meus filhós. Não apareçeu uma mulher para auxiliar-me carregar uma lata d’água, ou lavar minhas roupas. Foi o dia que passei uma cede hórrivel não podia levantar para tomar agua. Meus filhos ficaram sujos, e tôda hora vinham na minha cama pedir pão. Eu tinha uns pedaços de pão duro que eu havia catado no lixo, descascava os pães, e dava para eles comêr. [...] E eu pensava. Se eu tivesse tido essa criança no Butantan, quem sabe se as cobras auxiliava-me. Entre os animais talvez, existe solidariedade. (JESUS, 2014, p. 69)

A personagem, ao acreditar que seria mais bem amparada no Butantã do que na favela, inverte o conceito de animalização que comumente foi proposto para a mulher, pobre, negra, favelada ou descendente do processo escravocrata, pois aqui ela apresenta os animais como possivelmente mais solidários que os humanos.

> Que suplicio para sair, para o trabalho deixava as treis crianças só e Deus. O recêio de acontecêr qualquer coisa funésta. Aqui na favela a gente não tem vizinho. Se acontecer qualquer coisa êles estão pronto para comentar e aumentar e não favoreçem. (JESUS, 2014, p. 74)

A maternidade nada tinha de bonita para Carolina, como o ato sexual nada teve de romantismo. Ela sequer fala de seu desejo ou prazer. Ou de qualquer experiência de cumplicidade para com um homem. Carolina é mais mãe do que mulher no sentido de buscar sua satisfação. Ela tem, contudo, a responsabilidade entranhada nela e não rejeita seus filhos.

Como Carolina, Conceição Evaristo também produz obras que é possível perceber que existe um empenho em se abandonar mitos tais como o do amor romântico. Basta verificar em sua primeira publicação nos *Cadernos Negros*, intitulada “Vozes-mulheres”, que, em 2008, republicou em *Poemas da recordação e outros movimentos,* e que Eduardo Assis Duarte entende que até hoje figura “como espécie de manifesto-síntese de sua poética”.

A voz de minha bisavó ecoou
criança
nos porões do navio.
Ecoou lamentos
de uma infância perdida.

A voz de minha avó
ecoou obediência
aos brancos donos de tudo.

A voz de minha mãe
ecoou baixinho revolta
no fundo das cozinhas alheias
debaixo das trouxas
roupagens sujas dos brancos
pelo caminho empoeirado
rumo à favela.

A minha voz ainda
ecoa versos perplexos
com rimas de sangue
e
fome.

A voz de minha filha
recolhe todas as nossas vozes
recolhe em si
as vozes mudas caladas
engasgadas nas gargantas.

A voz de minha filha
recolhe em si
a fala e o ato.
O ontem – o hoje – o agora.
Na voz de minha filha
se fará ouvir a ressonância
O eco da vida-liberdade.
(2008, p. 10-11).

Ao remontar uma árvore genealógica de mulheres mães-negras, Evaristo não somente subverte a contínua representação da mulher negra estéril, ou que abandona seus filhos em detrimento dos filhos da *Casa Grande*, mas remonta à matrifocalidade e à sua força formadora que o patriarcado insistentemente procura negar. Permite que, da bisavó que foi levada de sua terra por um navio negreiro à filha do “eu poético”, as mulheres tenham voz, mesmo que ninguém as escute, mostrando que algo sempre foi dito e feito por essas mulheres que não desistiram de lutar contra os piores algozes, mesmo que ninguém notasse. Às mulheres sempre coube a preservação da descendência, não ao homem. Da mesma forma que o feminismo africano - divergindo dos feminismos ocidentais, mesmo o negro - Evaristo traz a mulher-mãe acima de todos os valores. A escritora anuncia que

essas vozes de mulheres fortes que ecoaram ontem e ecoam hoje, continuarão sendo ecoadas amanhã. Da mesma forma que aconteceu e ainda, mesmo que em menor medida, acontece com a Literatura afro-brasileira.

Ao tratar do *lugar de fala* na sociedade e do feminismo negro, Djamila Ribeiro, em seu texto "O que é lugar de fala?", publicado em 2017, aponta o que já observamos como sendo um apagamento do indivíduo negro quando se trata das produções intelectuais. E nos provoca a refletir:

> [...] quantas autoras e autores negros o leitor e a leitora, [...] tiveram acesso [...]? Quantas professoras ou professores negros tiveram? Quantos jornalistas negros, de ambos os sexos, existem nas principais redações do país ou até mesmo nas mídias ditas alternativas? (RIBEIRO, 2017, p. 63-4)

A resposta a esses questionamentos são as piores possíveis, pois mesmo negros e afrodescendentes representando a maioria dentro da população do país, poucos acabam ocupando cargos de notoriedade. Para Grada Kilomba, existe um "medo *branco* de ouvir" do que viria a ser descortinado pela voz do indivíduo afrodescendente estruturado pela "noção de repressão". Para ela,

> Este é aquele processo pelo qual as idéias desagradáveis – e verdades desagradáveis – tornam-se inconscientes, vão para fora da consciência devido à extrema ansiedade, culpa ou vergonha que causam. Contudo, enquanto enterradas no inconsciente como segredos, elas permanecem latentes e capazes de ser reveladas a qualquer momento. A máscara vedando a boca do sujeito Negro impede-o(a) de revelar as verdades das quais o mestre *branco* quer "se desviar", "manter à distância" nas margens, invisíveis e "quietas". Por assim dizer, este método protege o sujeito *branco* de reconhecer o conhecimento do 'Outro'. Uma vez confrontado com verdades desconfortáveis desta *história muito suja*, o sujeito *branco* comumente argumenta: "não saber...", "não entender...", "não se lembrar...", "não acreditar..." ou "não estar convencido por...". Estas são expressões desse processo de repressão, no qual o sujeito resiste tornando consciente a informação inconsciente, ou seja, alguém quer fazer o conhecido, desconhecido. (KILOMBA, 2010, p. 177)

Dessa maneira, a Literatura feita por negros e para negros mostra um discurso que traz sua autorepresentação que vai de encontro aos ideais dos colonizadores e para isso, dentre outros, "[...] vale-se da paródia como maneira de inverter, de subverter um discurso que, muitas vezes, ainda consagra o negro como *res*, coisa "ex-ótica" e que não cabe no campo de visão de um olhar viciado, limitado [...]" em que não distingue o real valor dessa representação. "O discurso paródico da literatura negra, por meio de um enfrentamento ideológico, desenha novos

caminhos, novos contornos para a alteridade negra, redefinindo o lugar da diferença" (EVARISTO, 2010, p. 138). O poema "Vozes-mulheres" "borra" os conceitos construídos através da Literatura canônica que procurou apagar a existência de uma linhagem de mulheres negras que desde o início lutaram por ter voz e pela liberdade de criar seus filhos.

A obra de Conceição Evaristo traz uma valorização da memória e assim como no poema acima apresentado, o conto "Olhos D'água", publicado no livro de mesmo nome, em 2014, mostra que existe a necessidade de voltar no tempo para revisitar a ancestralidade e, procurando entender o que ocorreu no passado, repensarmos como chegamos à situação presente vivenciada pela comunidade negra e mais particularmente pela mulher negra, visto que, o silenciamento evoca a falta de consciência e conhecimento histórico naturalizando a margem social e a miséria reservadas historicamente a esses indivíduos emudecidos. Dessa forma, a narrativa trata de três gerações de mulheres, que descobrimos no decorrer do enredo que possuem uma característica em comum: olhos umedecidos.

A busca pela cor dos olhos de sua mãe será o mote basilar para a construção da narrativa, que leva a personagem a relembrar sua humilde infância, com suas seis irmãs mais novas e sua mãe. "Ela se assentava em seu trono, um pequeno banquinho de madeira". As sete filhas alegremente colhiam "[...] flores cultivadas em um pequeno pedaço de terra que circundava o nosso barraco. As flores eram depois solenemente distribuídas por seus cabelos, braços e colo. E diante dela fazíamos reverências à Senhora." (2014, p.16). Lembrava que dessa mãe "[...] decifrava o seu silêncio nas horas de dificuldades, como também sabia reconhecer em seus gestos, prenúncios de possíveis alegrias" (2014, p.16). Uma mulher-mãe-negra que ao passar por dificuldades impostas pela pobreza fica obrigada a silenciar suas inquietações e ao invés de revolta trazer em si a calma para proteger as sete filhas das preocupações. É importante enfatizar que essa não é mãe apenas de uma criança, mas de sete. Sete mulheres negras.

Nesse ponto podemos retornar à "A Máscara", de Grada Kilomba em que a autora enfatiza que o sujeito negro considerado o Outro/a pelo colonizador foi condicionado ao silenciamento de todas as formas possíveis. Para ela

> Existe um medo apreensivo de que, se o sujeito colonial falar a/o colonizadora/or terá de ouvir. Seria forçada/o a entrar em uma confrontação desconfortável com as verdades da/o *"Outra/ o".* Verdades que têm sido

> negadas, reprimidas, mantidas e guardadas como segredo. (KILOMBA, p. 41)

A imagem da fome é poeticamente representada em diversas passagens do texto. Em uma de suas memórias, a narradora-personagem recorda as vezes em que sua mãe não tinha nada para cozinhar em casa:

> [...] da panela subia cheiro algum. Era como se cozinhasse ali, apenas o nosso desesperado desejo de alimento. As labaredas, sob a água solitária que fervia na panela cheia de fome, pareciam debochar do vazio do nosso estômago, ignorando nossas bocas infantis em que as línguas brincavam a salivar sonho de comida. (2014, p. 16)

Ou quando contemplavam as nuvens:

> Umas viravam carneirinhos; outras, cachorrinhos; algumas, gigantes adormecidos, e havia aquelas que eram só nuvens, algodão doce. A mãe, então, espichava o braço que ia até o céu, colhia aquela nuvem, repartia em pedacinhos e enfiava rápido na boca de cada uma de nós. Tudo tinha de ser muito rápido, antes que a nuvem derretesse e com ela os nossos sonhos se esvaecessem também. (2014, p. 17)

Assim como faz Carolina Maria de Jesus, ao evidenciar a fome que passa enquanto autora convertida em narradora-personagem, Conceição Evaristo explora nesse conto a imagem cruel da fome que insiste em acompanhar a família negra, através de gerações, levando em conta que foram esquecidas pelo poder público e negligenciado os direitos básicos de todo ser humano.

Os olhos maternos aparecem representados em todo o conto como olhos que tanto nos poucos momentos de alegria quanto nos diversos episódios de tristeza estão imersos em água: “A mãe riu tanto das lágrimas escorrerem” (2014, p.16), “A mãe só ria de uma maneira triste e com um sorriso molhado…”; “E com os olhos alagados de pranto balbuciava rezas a Santa Bárbara” (2014, p. 17), “Nesses momentos os olhos de minha mãe se confundiam com os olhos da natureza. Chovia, chorava! Chorava, chovia!” (2014, p.18). Esses olhos nos remetem às nascentes de água e a rios que correm pela vida.

Dessa forma, é importante levarmos em consideração que a água possui uma vasta simbologia nas mais diversas culturas. Teremos a representação da água como elemento primário para a criação e evolução terrestre na mitologia egípcia e na tradição indiana. Sendo componente fundador também no cristianismo que trará

em Gênesis que “o espírito de Deus pairava por sobre as águas” (GN 1:2), como também a ciência moderna que teorizou que foi a partir dela que aconteceu a evolução dos primeiros seres aquáticos para que deixassem as águas e evoluíssem se adaptando à terra e ao ar. E, para além de toda essa simbologia, teremos o líquido amniótico como correspondência da água no útero materno, gerador de nova vida na gestação. Para além dessa referenciação é um dos símbolos do inconsciente humano, pois o ato de entrar na água e dela sair traz uma analogia ao mergulhar no inconsciente. Por isso, ser lançado à água é similar a ser entregue ao seu próprio destino. Para Jean Chevalier, em seu Dicionário de Símbolos, a simbologia da água poderá ser dividida em “três temas dominantes: fonte de vida, meio de purificação e centro de regeneração” (1996, p. 52). Para o filósofo francês

> As águas, massa indiferenciada, representando a infinidade dos possíveis, contêm todo o virtual, todo o informal, o germe dos germes, todas as promessas de desenvolvimento, mas todas as ameaças de reabsorção. Mergulhar nas águas, para delas sair sem se dissolver totalmente, salvo por uma morte simbólica, é retornar às origens, carregar-se de novo num mesmo reservatório de energia e nele beber uma nova força. (1996, p. 126)

A narradora, ao buscar os olhos d’água, leva-nos às origens dos sequestrados de África e a ancestralidade de todo um povo que o colonizador, a todo o custo, tentou apagar. Na procura de recordar a cor dos olhos de sua mãe faz o retorno às origens de sua terra natal para relembrar seu passado e a força que ele possui e, ao mergulhar nesses olhos, recarrega as forças para continuar sua jornada.

Outras imagens são alinhadas a esse olhar “[...] eram tantas lágrimas, que eu me perguntei se minha mãe tinha olhos ou rios caudalosos sobre a face” (p. 18), “A cor dos olhos de minha mãe era cor de olhos d’água. Águas de Mamãe Oxum! Rios calmos, mas profundos e enganosos para quem contempla a vida apenas pela superfície. Sim, águas de Mamãe Oxum” (p. 19).

Devemos considerar também que a água simboliza a fertilização, a maternidade e as várias gerações passadas. Identificamos assim que esse enredo traz a afirmação de que as mulheres negras são férteis, e que geraram muitos filhos contribuindo para a formação da nação brasileira. Ao contrário do que procurou se afirmar por meio da ciência, ditados populares ou até mesmo pela Literatura construída por homens brancos, em sua maioria, que representavam as mulheres

negras como incapazes de ter e cuidar de uma prole, sendo transformadas nas mães-pretas.

> Reconhecia a importância dela na minha vida, não só dela, mas de minhas tias e todas a mulheres de minha família. E também, já naquela época, eu entoava cantos de louvor a todas nossas ancestrais, que desde a África vinham arando a terra da vida com as suas próprias mãos, palavras e sangue. Não, eu não esqueço essas Senhoras, nossas Yabás, donas de tantas sabedorias. Mas de que cor eram os olhos de minha mãe? (EVARISTO, 2014, p. 18)

A narrativa evoca uma busca pelas raízes representadas por mulheres que foram sequestradas de suas terras e transportadas em navios negreiros através dos mares. Invoca as várias gerações que foram em tudo violentadas e hoje se encontram em diáspora, principalmente ao comparar esse olhar a um rio, que nasce e corre para desembocar no mar e que nunca mais passará pelas mesmas margens do mesmo jeito, sendo ora “rios calmos”, ora “rios caudalosos”. Ao utilizar essas várias metáforas para representar o olhar de sua mãe, a personagem revela o sofrimento enfrentado por várias mulheres na mesma condição. Ao representar a passagem do tempo, chama a atenção para a tentativa de apagamento de sua história e, com isso, o esquecimento das raízes de seu povo. No entanto, ao trazer essa figura, mostra que a água, assim como a memória, tem a possibilidade de adaptação aos locais mais inóspitos, e, além disso, é capaz de transformar as mais diversas matérias, pois mesmo ela sendo fluida, maleável e flexível pode modificar a mais dura das rochas.

Outra figura interessante será a de “Mamãe Oxum”. Buscamos no dicionário dos rituais afro-brasileiros, publicado em 2012, o significado de Oxum para entendermos essa comparação que, segundo ele, será a “manifestação do amor, da candura, da pureza, e da bondade” (p. 45). Por isso, essa representação evoca o passado com a certeza de que irá encontrar uma figura terna: a imagem de sua genitora.

> Hoje, quando já alcancei a cor dos olhos de minha mãe, tento descobrir a cor dos olhos de minha filha. Faço a brincadeira em que os olhos de uma são o espelho dos olhos da outra. E um dia desses me surpreendi com um gesto de minha menina. Quando nós duas estávamos nesse doce jogo, ela tocou suavemente o meu rosto, me contemplando intensamente. E, enquanto jogava o olhar dela no meu, perguntou baixinho, mas tão baixinho, como se fosse uma pergunta para ela mesma, ou como estivesse buscando e encontrando a revelação de um mistério ou de um grande segredo. Eu

> escutei quando, sussurrando, minha filha falou: — Mãe, qual é a cor tão úmida de seus olhos? (EVARISTO, 2014, p. 19)

Ao encontrar a cor úmida dos olhos de sua mãe, a narradora percebe que sua filha também necessita saber a cor dos seus olhos, ou seja, as próximas gerações também precisam saber e entender a trajetória de seu povo. Tendo em vista que a história foi escrita pelo colonizador e pouco, ou quase nada, se sabe pela narrativa do colonizado e do povo negro sequestrado de suas terras. Para o povo negro, dentro da narrativa oficial, foi reservado apenas o espaço de escravizado silenciado pela máscara, não tendo sido considerada a vida que levavam antes do sequestro, suas posições e laços familiares. Essa imposição de esquecimento teria servido como forma de dominação.

Com o questionamento de qual seria a cor dos olhos da mãe por duas gerações de mulheres, podemos inferir que existe a intenção de Conceição Evaristo de inscrever em suas personagens a *escrevivência*. A vivência da mulher negra com seus problemas e dilemas sendo expostos por uma mulher que também é negra, explicita a força e a importância de uma Literatura Afro-brasileira feminina, pois ela vem para rasurar paradigmas amplamente construídos durante os séculos pelo cânone nacional.

A autora, também, no conto “O sagrado pão dos filhos”, traz a mulher mãe-negra e mostra o poder conferido a ela por meio de sua fertilidade. Como se atesta na tese de doutorado de Vania Maria Ferreira Vasconcelos, “No colo das Iabás: raça e gênero em escritoras afro-brasileiras contemporâneas” (2014), que apresenta uma importante discussão sobre o lugar da mulher afrodescendente na sociedade e como ela é retratada na Literatura brasileira, principalmente quando se trata de assumir o papel de mãe nas narrativas.

Nela, em uma releitura de Simone de Beauvoir (1949), a autora mostra que em diversas culturas a mitificação da mulher-mãe esteve presente e se manifestou de forma negativa, desde as sociedades primitivas, sendo cultivada até os tempos modernos e que, com isso, condicionou um padrão comportamental. Esses mitos que giram exclusivamente em torno da mulher projetaram “[...] expectativas e temores transcendentes e se relacionam, frequentemente, as situações com as quais se pode associar algum poder demiurgo, como a concepção, a fartura da natureza, entre outras” (VASCONCELOS, 2014, p. 67).

Um dos primeiros indícios dessas afirmações é o mito de Eva, que para o cristianismo é a mãe da humanidade. Através do pecado original, a mulher estabelece um elo com o mal e é punida com as dores do parto. Dentro da mesma crença cristã nasce o mito da mãe sagrada e pura que sacrifica sua vida abandonando os desejos da carne para expurgar os pecados. Para Simone de Beauvoir,

> No coração da Idade Média, ergue-se a imagem mais acabada da mulher propícia aos homens: a figura da Virgem Maria cerca-se de glória. É a imagem invertida de Eva, a pecadora; esmaga a serpente sob o pé; é a mediadora da salvação como Eva foi da danação. [...] Se se recusa a Maria o caráter de esposa é para lhe exaltar mais puramente a Mulher-Mãe. Mas é somente aceitando o papel subordinado que lhe é designado que será glorificada. 'Eu sou a serva do Senhor'. Pela primeira vez na história da humanidade, a mãe ajoelha-se diante do filho; reconhece livremente sua inferioridade. (BEAUVOIR, 1980, p 215-216 Apud VASCONCELOS, 2014, p. 70)

Portanto, as mitificações geraram distorções construídas a partir "da ideia de fragilidade, física e emocional, além de nenhuma capacidade intelectual" (VASCONCELOS, 2014, p. 67). Entretanto, ao se tratar da mãe negra, o exercício da maternidade era diferenciado. Pois, dentro do sistema escravagista, teremos a mulher afrodescendente utilizada como objeto de trabalho e de reprodução, sendo a ela impostas torturas, estupros e a negação da humanidade, configurando "[...] a concretização do cruzamento da violência sexista com o racismo" (p. 83). Por isso, além de carregar todos os problemas já enfrentados pelas mulheres brancas ainda carrega o estigma de colonizada, sendo "bestializada" sob o olhar dos colonizadores.

Vasconcelos utiliza o estudo feito por Gizêlda Nascimento (2008), que irá apontar a anulação da mulher negra nessa sociedade, e trará as representações a que foi submetida. Para Nascimento

> Três avatares, três reificações.Corpos anônimos em intermináveis transformações, sempre pejorativas, manipulados ontem e hoje, quando alcançamos o terceiro milênio. Corpos indesejáveis, porém utilizáveis. Num primeiro momento, a cavidade agradável para o cio do senhor. […] Num segundo momento, a mulher negra sofre um segundo avatar, é a matriz reprodutora de crias para a servidão. […] Por fim, a mulher negra travestida na imagem tão alienante quanto folclórica de mulata sensual (para deleite de olhares turísticos). […] O corpo da mulher negra ao largo de si mesmo. (2008, p 51-2 Apud VASCONCELOS, 2014, p. 83)

Negando todos os estereótipos, Evaristo traz no conto “Sagrado pão dos filhos” Andina Magnólia dos Santos, filha de descendentes de africanos escravizados em terras brasileiras, que enfrenta uma vida aos moldes da escravidão mesmo tendo nascido em 1911, ou seja, 23 anos após a abolição da escravatura. É criada dentro da casa da afortunada família Pedragal, que, segundo as palavras da narradora, “[...] é a família mais rica da cidade de Imbiracitê [...]. Riquezas construídas ainda nos tempos das Sesmarias; são proprietários, até hoje, de terras e mais terras, [...]” (EVARISTO, 2016, p. 37) e de toda sorte de investimentos gerando para as próximas gerações inúmeras riquezas. É criada juntamente com as filhas da Casa Grande, “desde pequena sendo a menina-brinquedo, o saco-de-pancadas, a pequena babá, a culpada de todas as artes das filhas de Senhora Correa” (EVARISTO, 2016, p. 38).

Para evitar que a “Pretinha da casa”, como era chamada pela família Pedragal, enveredasse para outras religiões de matrizes africanas, a Senhora Correa cuidou para que Andina fosse batizada e catequizada. Dessa forma, “Andina cuidava das meninas enquanto as levava para a igreja e também aprendia as virtudes cristãs, para não corromper as Pedragalzinhas” (EVARISTO, 2016, p. 38). O medo da família é que ela, ao invés de cultuar o Deus cristão, passasse a ter o tal de Zâmbi como Senhor, já que sabiam que seus pais o cultuavam. É notado que existe a preocupação de que ela se tornasse praticante dos ensinamentos de Cristo não por “misericórdia” de sua alma ou uma possível compaixão cristã, mas com intuito de que ela não corrompesse as senhorinhas da casa com outras crenças. Além disso, a família Pedragal não praticava, em verdade, os ensinamentos do próprio Cristo, a piedade, tanto que Andina passa necessidades em sua casa com os seus filhos.

> Apesar do trabalho dela e do marido, muitas vezes faltava alimento para os filhos, enquanto na casa da patroa a fartura esperdiçava muito do que ela preparava no dia a dia. Andina Magnólia tinha aprendido a fazer um pão caseiro, que se tornou conhecido como “a delícia das delícias”. Toda a família da casa-grande vinha buscar o pão feito por Andina. Os filhos de Andina nunca tinham saboreado a delícia preparada pela mãe, tal a dificuldade para comprar os ingredientes para a feitura do pão em casa. (EVARISTO, 2016, p. 38)

O pão que aqui é representado, para o cristianismo carrega um importante significado, pois remete ao Corpo de Cristo. Esse foi o símbolo escolhido por Jesus

na última ceia para repartir, entre seus discípulos, como o “Pão da Vida”, podendo ser este associado também à partilha.

Como alternativa para saciar a fome de seus filhos, Andina pede a sua patroa que a deixe levar um dos pães para casa e recebe “não” como resposta. No conto, após negar veementemente o pão às crianças famintas, Isabel Correa Pedragal passou a permitir que Andina comesse apenas um “pedacito” da “delícia das delícias”, e isso tudo deveria acontecer em sua presença para evitar que ela levasse o pão para casa.

Nesse ato, Isabel, fere dois princípios ensinados por Jesus Cristo, ao se negar repartir o pão e dá-lo a quem necessita e, ao deixar crianças passarem fome, tendo em vista o quanto Cristo as valoriza, podendo ser notado quando ele repreende os discípulos quando tentam impedi-las de se aproximarem dele “deixai as crianças e não as impeçais de vir a mim, pois delas é o Reino dos Céus” (Mateus:19 13-15).

Contudo, “Andina aparentemente obedecia, mas à medida que comia, deixava alguns pedaços, farelitos, cair no peito, entre os seios por debaixo da blusa. E todos os dias a mãe levava o pão sagrado para os filhos” (p. 39). E da mesma forma, como consta em Mateus 15: 32-39 e em Marcos 8: 1-9, que o segundo milagre atribuído a Jesus foi a multiplicação dos pães e dos peixes para os famintos que o seguiam, brotava “[...] dela, do corpo dela, o pão sagrado para os filhos”, misturados ao leite de seus seios, “[...] ínfimos pedacinhos saíam engrandecidos e fartos do entresseio de Andina Magnólia” (p. 39).

É válido refletir que naquele momento a sociedade estava doutrinada a pensar que o negro fazia parte de uma raça inferior, tendo como “maldição” servir aos brancos. O mito de Cam pretendia justificar a escravidão do povo negro retirado do continente africano, postulando que os negros africanos eram descendentes diretos de Cam e, por isso, deveriam ser punidos exemplarmente com o cativeiro. Portanto, dentro da própria doutrina cristã haveria a tentativa de justificar o injustificável.

De fato, em *Gênesis*, livro que compõe a Bíblia, encontra-se a história de Noé e de seus três filhos Sem, Cam e Jafé. Noé, em uma determinada noite, embriaga-se e um de seus filhos, Cam, vê o pai nu e zomba dele. Os irmãos, ao contrário de Cam, preocupam-se com a honra do pai e, sem olhá-lo, tapam-no com um pano. No dia seguinte, ao acordar e ficar sabendo do ocorrido, Noé amaldiçoa Cam e seus

descendentes a serem negros, tal como aparece nas traduções mais antigas para o espanhol em que o vocábulo é utilizado como sinônimo de escravo. Segundo Kabengele Munanga em seu livro Negritude: usos e sentido, publicado em 2009:

> Na simbologia de cores da civilização européia, a cor preta representa uma mancha moral e física, a morte e a corrupção, enquanto a branca remete à vida e pureza. Nessa ordem de ideias a Igreja Católica fez do preto a representação do pecado e a maldição divina. Por isso, nas colônias ocidentais da África, mostrou-se sempre Deus como um velho branco de barba, e o Diabo um moleque preto com chifrinhos e rabinho. (MUNANGA, 2009, p. 29)

Na realidade, como comenta Achille Mbembe, filósofo negro, nascido em Camarões, em *Crítica da Razão Negra* (2018):

> Em sua origem, a relação judaico-cristã com a África era dominada pelo tema das trevas, tragédia primordial que consistiu em encobrir a verdade com toda espécie de superstições. Na narrativa judaico-cristã, a África constitui a metáfora por excelência da queda. Habitada por figuras humanas acorrentadas na noite sombria, viveria afastada de Deus. Seria essa, aliás, a essência do paganismo: por todo lado dissimulação, ausência de discernimento, desatino, recusa em ver a luz, em suma, corrupção do ente humano. (Mbembe, 2018, p. 173)

Contudo, no livro *Fidel e a religião: conversas com Frei Beto,* o frei, ao ser questionado por Fidel Castro sobre se a maldição de Cam realmente estava na Bíblia, explica que,

> De fato, a maldição de Noé sobre Canaã foi para que ele se tornasse o último dos escravos. E como na América Latina os escravos eram negros, algumas traduções antigas colocam negro como sinônimo de escravo. Além disso, os descendentes de Canaã seriam os povos do Egito, da Etiópia e da Arábia, que têm a pele mais escura. Mas no texto bíblico essa descendência não figura como parte da maldição, a não ser que se faça uma interpretação tendenciosa como a que procura justificar religiosamente o *apartheid.* (BETO, 1985, p. 152)

A partir da afirmação de Frei Beto, podemos perceber que o que realmente aconteceu foi um erro malicioso de tradução das passagens bíblicas a fim de justificar a antinegritude.

Interessante que esse conto nos leva também ao livro *A mulher no terceiro milênio* (1992), da feminista Rose Marie Muraro, quando Vasconcelos nos traz

dados que afirmam que diversas deusas eram cultuadas em diferentes culturas, sendo, depois, substituídas, por deuses e colocadas como rivais destes até passarem a representar o mal. Dessa maneira, “demonstra como, desde a idade do bronze até a idade clássica havia a predominância do culto à mãe terra e somente dois mil anos antes de Cristo, formulou-se a narrativa do deus masculino como criador de tudo” (p. 68). Portanto, por meio da transformação do discurso e do advento da repressão, o que era considerado como benção, o poder da concepção, vira a “maldição feminina”.

E será essa maldição que Evaristo desconstrói em sua personagem mãe, quando busca o poder transformador e fértil da mãe terra, que com seus próprios nutrientes pode formar e transformar as matérias. Diferentemente da concepção cristã e ocidental de mulher e mãe que poderia ser pura ou demoníaca, aqui a autora traz uma mãe concreta e que, além disso, possui o poder da fertilidade concedido pela natureza. Como a água brota da terra para saciar seus filhos, de Andina brotará o leite. Sua filha menor já tinha três anos, porém, apesar do leite ter secado por não ter conseguido conciliar o serviço e a amamentação, no momento de necessidade “o benfazejo líquido materno jorrou novamente. E, enquanto foi preciso, junto à sua família, a multiplicação do pão sagrado para os filhos”.

Importante reiterar que as mulheres negras escravizadas foram transformadas em amas-de-leite, tornando-se as mães afetivas dos rebentos da *Casa Grande*, como Vasconcelos aponta, através de uma leitura de Suely Costa (2002), do que será nomeado como a “maternidade transferida”. Da mesma forma que ocorreu na França em que as crianças eram mandadas para a casa das amas, no Brasil essas mulheres eram as escravas que precisavam se desprender de seus filhos para assumir a criação de seus futuros proprietários. A autora mostra que tanto em Gilberto Freyre (2006) quanto em diversos outros autores produziu-se a romantização da relação entre senhor e a “mãe-preta”. Para Vasconcelos,

> Nossa literatura nos apresenta, por meio de personagens e depoimentos de escritores que foram crianças nas últimas décadas do século XIX, a imagem das amas, chamadas mães pretas; mulheres que cuidaram de filhos que não eram seus, povoando a imaginação dessas crianças com as histórias por elas contadas, contribuindo para a formação afetiva e a imaginação de várias gerações de brasileiros. Elas aparecem nestas memórias não só cuidando dos afazeres relativos à alimentação e higiene dos filhos substitutos, mas também lhes enriquecendo o imaginário e participando ativamente das primeiras descobertas. (VASCONCELOS, 2014, p. 83)

Segundo a autora, a substituição das amas pretas só se deu após emergir o discurso eugenista em que médicos acreditavam que o contato direto com os negros traria contaminações morais e transmissões de doenças, no entanto, a mudança aconteceu vagarosamente. Nesse momento histórico é que surge a frase “mãe só tem uma”, levando com o tempo, através de diversas campanhas, as mães de sangue a amamentar seus filhos e transferir apenas outras obrigações às amas, que agora não seriam necessariamente negras, mas, preferencialmente, brancas e conhecidas das famílias.

Indo na contramão da história, Evaristo permite que sua personagem tenha os seus próprios filhos, os amamente e quando necessário, para matar a fome dos seus, o leite volte para alimentá-los. E contrariando os pensamentos da Senhora Correa, que teria se esmerado na imposição dos dogmas católicos para Andina, será a presença de Zâmbi que lhe permitirá fazer em si a multiplicação do pão para seus filhos. Importante notar também que, na Literatura de Conceição Evaristo, é do corpo da mulher que provêm os ingredientes necessários para que esse milagre aconteça e, ao contrário da cultura cristã que trará o vinho como o sangue de um homem que salvará a todos, aqui teremos o leite materno como símbolo máximo da vida. Retomando, desse modo, a premissa da mulher como criadora e não apenas como criatura.

Dessa forma, as autoras negras passaram a representar suas personagens como ser social, religioso, com especificidades psíquicas, com suas virtudes e fragilidades, ou seja, como personagens não estereotipados. Em alguns casos, lhes dão poderes divinos, deixando para trás uma cultura patriarcal que representa a mulher negra como infértil e o “animal reprodutor” com que havia até então sido caracterizada na Literatura masculina branca. Cabe ressaltar ainda que “as mães desenhadas nas páginas das escritoras da Literatura afro-brasileira não correspondem a um padrão único e estão, na sua diversidade, bem distantes das silenciosas ou idealizadas mães da nossa literatura tradicional” (VASCONCELOS, 2014, p. 106). Nesse sentido, também as escritoras aqui eleitas são férteis na imaginação das protagonistas de suas tramas. Não afirmamos aqui que em todas as obras produzidas por elas a mulher negra aparecerá como mãe, mas estamos dizendo que nas obras delas a figura da “mãe-preta” não será uma opção.

4.2 O mito da “bestialização”

Os primeiros navios negreiros, como ficaram conhecidos, aportaram no Brasil por volta de 1554. Os humanos escravizados eram tratados como animais e deles toda a economia colonial passou a depender. Para o antropólogo Darcy Ribeiro:

> Examinando a carreira do negro no Brasil se verifica que, introduzido como escravo, ele foi desde o primeiro momento chamado à execução das tarefas mais duras, como mão-de-obra fundamental de todos os setores produtivos. Tratado como besta de carga exaurida no trabalho, na qualidade de mero investimento destinado a produzir lucros, enfrentavam precaríssimas condições de sobrevivência (RIBEIRO, 1995, p. 232).

Apenas em 1888 a Lei Áurea foi assinada pela Princesa Isabel[14], mas o que parecia ser uma grande vitória exibiu a face perversa do Estado e das elites brasileiras, pois não havia terra para os escravizados libertos nem qualquer tipo de indenização, ao mesmo tempo a “política do branqueamento” implementada trouxe massas de imigrantes, sobretudo, europeus como mão de obra barata, enquanto para os negros sobraram os subempregos, a subalternidade e a marginalização.

Para Aluisio Pimenta, “o fato é que a Lei Áurea libertou nossos irmãos negros do cativeiro, mas os abandonou à própria sorte, sem emprego, sem comida e sem amparo. Inicia-se aí a exclusão vergonhosa que permanece até hoje” (PIMENTA, 2003, p. 25). Essa exclusão fica evidente também na Literatura, que desde o início, formando o imaginário social, já representava o escravizado como a “besta de carga” que abdicava, por querer, de sua liberdade para servir a *Casa Grande*. Essa característica é corriqueira na Literatura nacional porque, como vimos no capítulo II dessa pesquisa, o negro foi amplamente usado como tema e apenas quando ele passa a ser o autor de suas histórias que esses aspectos de cunho racista são abandonados.

Quando tratamos da mulher negra representada na Literatura brasileira como “besta de carga”, aquela que abre mão da própria liberdade em benefício do outro, podemos recordar várias personagens criadas no decorrer dos séculos por diversos autores. Uma delas que logo nos vem à mente é a personagem Bertoleza, construída por Aluísio Azevedo, em *O cortiço*.

---

[14] É válido pensar que o Brasil foi o último país da América Latina a abolir a escravatura.

Bertoleza é uma escrava que possui uma quitanda e que, com o dinheiro que o seu estabelecimento rendia, pagava diária ao seu senhor, a chamada “escrava de ganho”. Assim, juntava em segredo dinheiro para comprar sua alforria. Vivia com um português que morre logo no início do enredo. Além de ser mulher, era negra, analfabeta e carregava o estigma de ser escravizada, por isso sentia a necessidade de ter alguém que olhasse por ela. Dessa forma, João Romão, que também era português e seu vizinho, ao perceber o quanto ela era trabalhadora e poderia servir para suas pretensões de ascensão social, aproxima-se dela e conquista sua confiança. João Romão toma posse de tudo o que pertencia a ela. Engana-a apresentando uma carta de alforria falsa, feita de próprio punho, e a convence a ajudá-lo a construir o seu império, submetendo-a à exploração sexual: “Você agora não tem mais senhor! Declarou em seguida à leitura, que ela ouviu entre lágrimas agradecidas. Agora está livre” (AZEVEDO, 2015, p. 13). Mas, afinal de contas, o que vem a ser a liberdade?

O pensamento negro da diáspora apresenta como ponto comum a busca por liberdade querendo superar o “não-ser” da história. A experiência do “abismo”, como afirma Édouard Glissant, escritor, poeta e ensaísta nascido em Martinica, explicita o aniquilamento constante da existência negro-africana: “[...] tormento daqueles que nunca saíram do abismo” (2011, p. 19). A liberdade, neste caso, é a utopia para criar novos mundos. O sociólogo polonês Zygmund Bauman descreve no livro *A Liberdade* (1989) o conceito como um processo de realização da humanidade:

> [...] a liberdade representa a coexistência de duas condições sociais nitidamente distintas; conseguir a liberdade, ser livre, significava ser guinado de uma condição social inferior a outra condição superior. [...] Para uma pessoa ser livre tem de haver pelo menos duas. A liberdade pressupõe uma relação social, uma assimetria de condições sociais. (BAUMAN, 1989, p. 21)

Considerando-se o conceito de liberdade proposto pelo sociólogo, percebemos que, para alcançar a liberdade, Bertoleza precisa sair da condição de subalterna e passar a ocupar um lugar digno na sociedade. Bertoleza acreditava, então, ter sido tirada de sua condição anterior de “escrava de ganho” - a pagar um imposto a seu “dono” - para assumir o lugar de companheira e amante de João Romão, entregando todos os seus bens a ele, deixando de tomar suas próprias decisões para que João as tomasse e determinasse o seu futuro. Portanto, Bertoleza não ascende em sua condição social, ela apenas decai deixando de ter

qualquer participação no ganho fruto de seu trabalho. Mas como ela poderia saber que havia se tornado mais escravizada do que antes se só conhecia a vida dura e triste da escravidão não podendo sequer supor o que era uma vida sem servir? “E contentava-se em suspirar no meio de grandes silêncios durante o serviço de todo o dia, covarde e resignada, como seus pais que a deixaram nascer e crescer no cativeiro” (AZEVEDO, 2015, p. 222).

Após o fim da construção do cortiço de São Romão, o português começa a deixá-la de lado. Ela não entendia por que João não se importava mais com ela e perguntava-se: “O que custava aquele homem consentir que ela, uma vez por outra, se chegasse para junto dele? Todo o dono, nos momentos de bom humor, afaga o seu cão...” (AZEVEDO, 2015, p. 222). Bertoleza se compara a um cão, um animal submisso ao seu dono, que além de servi-lo é fiel até a morte. Bertoleza, nesse momento, é também a “besta de carga” a serviço de João Romão e seus interesses.

Como a carta de alforria de Bertoleza havia sido falsificada, ela era tida como fugitiva. Ao sentir a necessidade de se livrar dela, João Romão utiliza esse trunfo e entrega sua localização à família à qual ela pertencera antes. Quando Bertoleza nota tudo o que está acontecendo, lembra-se da carta de alforria e é somente quando percebe que foi enganada. Ao reconhecer os seus senhores, ela vê como única alternativa o suicídio. Sua liberdade era apenas imaginária, já que, mesmo ao acreditar que era livre, serviu a João Romão como seu senhor. Ao perceber que poderia ter o título de escrava novamente, prefere estancar sua própria vida.

> A negra, imóvel, cercada de escamas e tripas de peixe, com uma das mãos espalmada no chão e com a outra segurando a faca de cozinha, olhou aterrada para eles, sem pestanejar. Os policiais, vendo que ela se não despachava, desembainharam os sabres. Bertoleza então, erguendo-se com ímpeto de anta bravia, recuou de um salto e, antes que alguém conseguisse alcançá-la, já de um só golpe certeiro e fundo rasgara o ventre de lado a lado. E depois emborcou para frente, rugindo e esfocinhando moribunda numa lameira de sangue. (AZEVEDO, 2015, p. 266)

O suicídio aparece como a única opção que muitos escravizados tiveram desde os navios negreiros como “fuga” da escravidão eterna. Ela só consegue ser livre no momento em que cogita o suicídio e o realiza. Apenas nessa fração de segundos alcança a total liberdade, pois vai contra todos os princípios religiosos, éticos e morais impostos pela sociedade. Esse é o único momento em que ela age

sem a imposição de ninguém. Ironicamente, encontra a sua liberdade definitiva na morte, se é que pode existir liberdade na morte. Dessa forma, ao se matar, retira o poder que o Estado e os proprietários tinham sobre o seu corpo, cavando com a faca de cozinha em si mesma sua liberdade.

A morte de Bertoleza nos remete ao suicídio do romano Catão, o jovem, (Ehrhardt, 2014) que, ao ser derrotado em batalha e não admitir que o vencedor o prendesse pelo resto da vida, enterra no abdômen sua espada. Catão, por conta do forte ferimento, perde os sentidos e quando os recobra percebe que o médico havia colocado suas vísceras para dentro impedindo sua morte. Inconformado, repele o médico que cuidava dele, reabre o corte e dilacera suas entranhas com as próprias mãos. Para os romanos, o suicídio, quando fruto de uma deliberação racional, era considerado uma alternativa honrosa (Ehrhardt, 2014). Da mesma forma, Bertoleza, que se viu em vias de voltar para o cativeiro, entende que há mais honra na morte do que na escravização de seu corpo.

Isaiah Berlin, teórico social russo-britânico, filósofo e historiador, em seu livro *Two Conceptsof Liberty,* publicado pela primeira vez em 1958, diferencia a "liberdade negativa" da "liberdade positiva". Ele irá trazer a negativa como a liberdade do sujeito viver *sem* a interferência dos outros, sem maus tratos, por exemplo. A positiva, segundo o conceito de Berlin (1958), seria a liberdade para agir ativamente contra as forças externas, transformando-as. Ou seja, na trama, Bertoleza teve a liberdade *de* tirar sua própria vida, mas não teve a liberdade *para* viver sua vida sem voltar a estar sob o jugo da família a que ela "pertencia".

O desejo de liberdade está também presente no conto "A escrava" de Maria Firmina dos Reis, e em toda sua obra, que dá uma nova visão da condição feminina quando escravizada, pois ela dá voz ao descontentamento dessa mulher e isso, antes de seu primeiro romance, nunca havia sido feito. Vale lembrar aqui que *Úrsula* (1859) é considerado pela crítica como sendo o primeiro romance abolicionista da Literatura brasileira.

Esse desejo pode ser notado através da memória e da ancestralidade quando a personagem Túlio enfatiza a liberdade da mente e a impossibilidade de escravizá-la:

> Oh! A mente! Isso sim ninguém pode escravizar! Nas asas do pensamento o homem remonta-se aos ardentes sertões da África, vê os areais sem fim

> da pátria e procura abrigar-se debaixo daquelas árvores sombrias do oásis, quando o sol requeima e o vento sopra quente e abrasador: vê a tamareira benéfica junto à fonte, que lhe amacia a garganta ressequida: vê a cabana do pai onde nascera, e onde livre vivera! (REIS, 1988, p. 38)

Ou quando Mãe Susana chora e lamenta a situação de cativa:

> – Sim, para que estas lágrimas?!...Dizes bem! Elas são inúteis, meu Deus; mas é um tributo de saudade, que não posso deixar de render a quem me foi caro! [...] Tranquila no seio da felicidade, via despontar o sol rutilante e ardente do meu país. Ah, Túlio, tudo me obrigaram os bárbaros a deixar! oh! tudo, até a própria liberdade (REIS, 1988, p. 115).

A autora inverte a figura do bárbaro que dentro da Literatura Brasileira será sempre representado como sendo o contrário do homem branco instruído. Aqui, Maria Firmina dos Reis o traz como sendo o colonizador que usou de todas as artimanhas para obter lucro, principalmente do sequestro e da privação da liberdade imposta ao povo negro. Ao contrário de Aluísio Azevedo, que traz Bertoleza animalizada por sua condição de escravizada, Maria Firmina inverte o jogo e mostra que o racional não é o homem branco que fez o que fez e sim o negro que luta pela sobrevivência dia após dia.

> – E logo dois homens apareceram, e amarraram-me com cordas. Era uma prisioneira - era uma escrava! Foi embalde que supliquei em nome de minha filha, que me restituíssem a liberdade: os bárbaros sorriam-se de minhas lágrimas, e olhavam-me sem compaixão... Julguei enlouquecer, julguei morrer, mas não me foi possível... (REIS, 1988, p. 117).

Ao pensarmos nessa impossibilidade que Susana teve de enlouquecer ou morrer, podemos atribuí-la a outra forma de resistência que foi essencial à sobrevivência de todo o povo negro trasladado para o “Novo Mundo”. Na narrativa, a autora apresenta a valorização da liberdade individual em um momento em que o país ainda enfrentava a escravidão. Essa denúncia é feita de um modo delicado, pois além de se tratar de uma mulher publicando, considerando que naquele momento só os homens brancos tinham direito a esse espaço, foi a primeira a tratar esse tema dando voz ao negro escravizado. Suas personagens são apresentadas

com uma forte consciência de sua condição e seus relatos trazem ao conhecimento do leitor os bons momentos rememorados da África que antecederam o cativeiro. Nestas recordações, é dito que, antes da barbárie, os tempos eram felizes e tranquilos na terra de que foram cruelmente arrancados.

Em sua obra poética, destacamos o poema “O meu desejo”, do livro *Cantos à beira-mar,* publicado postumamente em 1976. Nele, o eu lírico traz um jovem poeta guimaraense e o exorta a escutar a voz que vem do céu e a cantar acompanhado com o alaúde que Deus lhe enviou. Convida-o a louvar com amor sua mãe, seu pai, suas irmãs, mas acima de tudo a liberdade.

> [...]
> E a liberdade, — oh! poeta, — canta,
> Que fora o mundo a continuar nas trevas?
> Sem ela as letras não teriam vida,
> menos seriam que no chão as relvas:
> Toma por timbre liberdade, e glória,
> Teu nome um dia viverá na história.
> [...]
> Canta do exílio com melífluo acento,
> Como Davi a recordar saudade;
> Embora ao riso se misture o pranto;
> Embora gemas em cruel soidade...
> Canta, poeta, — teu cantar assim,
> Há de ser belo enlevador enfim.
> [...]
> Canta, poeta, a liberdade, — canta.
> Que fora o mundo sem fanal tão grato...
> Anjo baixado da celeste altura,
> Que espanca as trevas deste mundo ingrato.
> Oh! sim, poeta, liberdade, e glória
> Toma por timbre, e viverás na história.
> [...]
> Eu não te ordeno, te peço,
> Não é querer, é desejo;
> São estes meus votos — sim.
> Nem outra cousa eu almejo.
> E que mais posso eu querer?
> Ver-te Camões, Dante ou Milton,
> Ver-te poeta — e morrer.
> (REIS, 2017)

Ao longo dos versos, o jovem poeta é convocado a fazer seus poemas, mesmo longe de sua casa, e a cantar suas dores como forma de libertação e desprendimento. O eu lírico o compara a Davi, que cantou vários salmos ao seu Deus. São evidências de tristeza e sofrimento vividos pelo escravo que, mesmo no cativeiro, precisa se alegrar para que um dia sua canção seja escutada. Mostra que

com a poesia elevada nunca morrerá e sempre viverá na história com liberdade e glória. E finaliza exaltando Camões, Dante, Milton e a poesia (LOPES; SODRÉ; CASER, 2019)[15].

Em “A escrava”, por sua vez, pode ser notada a todo instante a luta pela liberdade e a negação da condição de submissão do negro escravizado. O enredo inicia-se com a fala de uma mulher que discursa para muitos, argumentando seu ponto de vista abolicionista. Com esse novo conto, a autora, além de falar sobre o assunto que está em voga no momento sócio histórico, a abolição da escravidão, consegue dar à mulher um lugar de destaque.

O discurso traz uma sólida argumentação em favor da libertação dos escravizados, mostrando a vergonha de, naquele momento da história, ainda se utilizar esse tipo de trabalho no país. Ao se comparar a abordagem da autora à temática de outros autores brancos, fica evidente que ela traz o olhar do oprimido e a vê de dentro da condição para fora. Para dar credibilidade à fala, a autora se utiliza da voz de uma senhora branca abastada, colocando em relevo a situação de decadência econômica vivida e a atribuindo à escravidão. Traz à tona também o problema da nacionalidade e da mistura de raças, que foi extremamente temida na época.

No caderno de estudos e pesquisa organizado por Maria Tereza Caballero Brugger, *O estudo da cultura e da presença negra no Brasil* publicado em 2011, constatamos o quanto foi valorizada a (questão da) cor pelo Estado. Segundo ela

> A ciência de ontem acreditava que os povos de pele escura eram uma raça inferior e para tanto o governo brasileiro patrocinou, com verbas públicas, a vinda de [...] estrangeiros [imigrantes europeus], tendo como um dos objetivos o embranquecimento gradativo da população, com a miscigenação. Em 1872, tinha-se 38,1% de brancos e 16,5% de negros. Com isso, o governo tinha feito uma projeção até o ano de 2012 de uma população cada vez mais branca, em que se teria 50% de brancos e 0% de negros. (BRUGGER, 2011, p. 10)

Os dados encontrados nesse caderno demonstram o que já citamos como “política do branqueamento”, isto é, os esforços feitos pelo governo para não permitir que a nação se tornasse negra. Imaginava-se que o sangue europeu se sobressairia ao sangue africano. Contudo, a realidade vista e vivida no Brasil mostra que esses

[15] Esse trecho foi publicado no artigo Vozes Femininas da América: a poética social de Gabriela Mistral e Maria Firmina dos Reis pela revista MIGUILIM em 2019.

cálculos falharam, pois o embranquecimento gradativo não ocorreu. Pelo contrário, a maioria da população brasileira hoje é negra.

Retomando o conto, verifica-se que a narradora passa a falar sobre seu encontro com a escrava Joana. Nele, será importante explorar a voz dada à escrava Joana através da mediação feita pela senhora branca. Essa senhora, para demonstrar sua indignação pela escravidão, conta seu inesperado encontro com a escrava Joana e a sua triste história. Em seu relato, a senhora branca deparasse-se com a escrava sendo caçada como um animal por um feitor de “fisionomia sinistra”. A fuga já pressupõe o descontentamento com o cativeiro e demonstra que Joana não é passiva como a maioria dos escravos representados nessa época. Após estar segura com a proteção da senhora, Joana passa a narrar sua história. Começa por sua infância, em que tendo sua liberdade comprada por seu pai, após sua morte, descobre que o seu senhor o enganou e ela ainda era uma escrava.

> Nunca a meu pai passou pela idéia, que aquela suposta carta de liberdade era uma fraude: nunca deu a ler a ninguém; mas minha mãe à vista do rigor de semelhante ordem, tomou o papel, e deu-o a ler, àquele que me dava lições. Ah! Eram umas quatro palavras sem nexo, sem nenhuma assinatura, sem data! Eu também a li, quando caiu das mãos do mulato. Minha pobre mãe deu um grito, e caiu estrebuchando. (REIS, 2004, p. 254)

Diferentemente de autores anteriores a ela, Maria Firmina dos Reis coloca o branco no papel de vilão ardiloso que procura obter vantagem em tudo. Não queremos aqui dizer que os autores brancos não criticavam as ações dos homens que se aproveitavam de sua posição social ou até mesmo física em relação aos escravizados, mas queremos colocar em relevo a forma como a autora destaca o tratamento dado à mulher negra. A forma como a mãe de Joana cai morta é análoga ao que ocorre com Bertoleza, por ambas estrebucharem ao morrer quando descobrem que as cartas de alforria são falsas. No entanto, Bertoleza se suicida enquanto a mãe de Joana morre de causas naturais. Vemos aqui uma aproximação entre as duas narrativas, as duas, Bertoleza e Joana, são enganadas pelo homem branco.

A liberdade é colocada como eixo central da obra mostrando o desejo dessa mulher em alcançá-la. Após contar sobre seus filhos que foram arrancados dela e

sobre o trabalho que lhe era imposto, Joana morre, porém, diferente do que era esperado, lutando pela liberdade.

Carolina Maria de Jesus, em seu tempo, ao narrar como foi o nascimento da favela do Canindé, vai reconhecer que habita no “quarto de despejo” da capital paulista. Em sua narrativa, podemos identificar a falta de liberdade de escolha dos pobres e a “bestialização” que sofreram mesmo após a abolição. Ainda que livre dos açoites nas senzalas, o negro mantinha-se preso na miséria das favelas, como se cantou no samba-enredo de 1988 da Mangueira, e, por consequência, pertencente a uma massa de indigentes sem instrução escolar e formação profissional que persiste até os dias atuais. O fato é identificado também por Roberto Correa (1989) quando mostra que para os escravizados, após a abolição, restaram apenas os cortiços e favelas como “opção” de moradias nas cidades.

A personagem ganha um lote de terra na favela medindo 6 metros de largura e 12 metros de comprimento, e o próximo desafio seria construir a moradia. No entanto, Carolina não tinha dinheiro para comprar tábuas para construir o barracão. Por isso, ela pediu ao padre de uma comunidade próxima que doasse as tábuas que sobrassem da construção da igreja. Após conseguir a doação, ela enfrentaria outro problema, não tinha dinheiro para pagar o transporte do material, sendo assim, precisou carregar as tábuas na cabeça em um percurso de 9 km de distância que se iniciaria na igreja Nossa Senhora do Brasil com destino ao ponto final do Canindé. Vale ressaltar que a mulher estava grávida (JESUS, 2014).

> Todas as nôistes eu dava duas viagens. Eu ia de bonde, e voltava a pé com as tabuas na cabêça. Treis dias eu carreguei tabuas dando duas viagens. Dêitava as duas horas da manhã. Eu ficava tão cançada que não conseguia dórmir. Eu mesma fiz o meu barracaozinho. 1 metro e mêio por um metro e mêio. [...] Quando eu fiz o meu barracão era um Domingo. Tinha tantos homens e nenhum auxiliou me sobrou uma tabua de quarenta centimetro de largura era em cima dessa tabua sem colchão que eu dórmia. (JESUS, 2014, p. 42)

O cenário que Carolina pinta, com sua narrativa, mostra o sacrifício necessário para ver construída sua casa. A cena chega a ser chocante para leitores que não estão acostumados a ver a vida pelo olhar dos mais pobres. Ninguém se prontifica a ajudá-la, o que desconstrói o estereótipo de que os moradores das favelas se ajudam mutuamente, como em diversos trechos Carolina afirma. A tábua que sobra da obra da igreja vir a ser utilizada como leito, mostra o sofrimento

enfrentado por essa mulher que, além de dormir todas as noites nesse objeto maciço, na manhã seguinte, precisaria acordar disposta para catar papel e conquistar o seu pão de cada dia. Mas, mesmo assim, ela tinha esperanças de um dia ter uma vida melhor. “Sempre fui muito tolerante pensava melhores dias ha de vir se Deus quizer” (2014, p. 43).

A fome é uma das violências que a autora expõe em vários momentos da narrativa. É válido ressaltar que o país, desde os tempos coloniais, tem em suas camadas menos favorecidas esse grave problema, como nos mostram João Luiz da Silva e Alcindo José de Sá no texto “A fome no Brasil: do período colonial até 1940”. Para eles,

> Ao final do século XIX e começo do século XX, a abolição da escravatura e a expansão demográfica, em simultâneo com a difusão do modo de produção capitalista no mercado interno desencadearam uma série de transformações no sistema produtivo e na estrutura de classes no país. As manifestações se fizeram sentir nos movimentos contra a carestia e a perda do poder aquisitivo das classes populares [...] as lutas diversas pela melhoria de salários e de condições de vida para os operários e lutas no campo, no início do século XX, a maioria eram pelo rebaixamento dos preços dos gêneros alimentícios e o comício contra a carestia, em 1913, no Rio de Janeiro para rever o sistema de pesos e medidas, pois as pessoas pobres eram “roubadas” em suas compras, pela manipulação das balanças. Durante a guerra, o mercado exportador de alimentos cresceu, mas em torno de 1920, começou a ter a concorrência acirrada do mercado internacional. Foi nos anos 40 que surgiu a preocupação com a contagem de pessoas que passavam (e ainda passam) fome no Brasil, ou seja, com os mapas da fome que são utilizados como "fotografia" do problema. (SILVA; SÁ, 2006, p. 49)

Sabemos que, faminto, o corpo transmite à mente a necessidade fisiológica em se manter vivo, mas o pobre no Brasil foi obrigado a se acostumar com a fome. Por diversas vezes, a personagem se vê nessa situação. “As vêzes eu ia na Igreja imaculada pedir pão. Quantas vezes a criança debatia no meu ventre” (2014, p. 43). O corpo de Carolina estava gerando outro ser que também precisava de nutrientes.

> Fazia o tratamento pre Natal no Hóspital das clinicas. Eu sentia tonteiras e caia meia inconsiente. Alguns passava me e não me olhava. Outros fitava-me e dizia. Negra nova podia e pode trabalhar mas prefere embriagar-se. Mal sabiam êles que eu não me sentia bem alimentação deficiente, aborrecimentos moraes, e físicós. Quando eu me sentia em condições de aguentar-me de pé levantava e prosseguia. (JESUS, 2014, p. 43)

Normalmente, a mulher em seus primeiros meses de gravidez já sofre alguns desmaios, mas o agravante em sua situação é a fome. O fardo carregado pelos

negros em um país extremamente racista é pesado, ao ponto dos outros não diferenciarem a fome da embriaguez e, ao invés de ajuda, ela encontrar apenas insultos ou indiferença.

A fome na atualidade ainda é um problema social na vida do povo negro brasileiro como é possível constatar no Relatório Anual das Desigualdades Raciais no Brasil - 2009-2010, que através de pesquisas que foram aplicadas em todo o Brasil irá demonstrar que “os pretos & pardos, comparativamente aos brancos, se veem mais expostos à insegurança alimentar, especialmente em suas formas mais intensivas” (PAIXÃO, 2010, p. 19). Após o levantamento dos dados foi possível verificar que:

> [...] mais da metade (52,4%) dos indivíduos pretos & pardos residiam em domicílios sujeitos a maior ou menor situação de insegurança alimentar, proporção que, entre os brancos, era quase a metade (28,2%). A forma mais extrema de insegurança alimentar, a IA grave, era experimentada por 11,6% dos pretos & pardos, ao passo que, entre os brancos, este percentual foi de 4,1%, ou seja, em termos proporcionais, inferior em quase um terço. (PAIXÃO, 2010, p. 127)

Ou seja, o negro no Brasil tem 50% mais chance de passar fome. Os dados deixam evidente o racismo estrutural presente no país, pois essa condição vem desde a abolição da escravatura em que os escravizados foram absolutamente abandonados pelo Estado.

A acentuação nesse trecho em dizerem que ela é uma “negra nova” que poderia trabalhar demonstra a imagem internalizada do negro pela sociedade: o instrumento ininterrupto de trabalho, o corpo objetificado que gera riquezas ao sistema e sua condição de “suspeição”: é uma aproveitadora.

O curioso é notar que a figura da mulher negra bêbada não está presente apenas no imaginário dos abastados, mas também do povo que vivia na favela que a julgava e dizia que ela era alcoólatra: “Eu sou poetisa. Peço respeitar-me mais um pouco. A senhora não bebe? Não! E reprovo os que bebem. E ôdeio os que me ofereçe bebidas. O meu estomago é fidalgo não vóu deturpa-lo com tóxicos” (JESUS, 2014, p. 43).

Não bastando isso, Carolina era malvista por ter filhos sem o pai presente: “Os visinhos murmurava. Ela é sosinha. Deve ser alguma vagabunda. É crença generalisada que as pretas do Brasil são vagabundas. Mas eu nunca impressionei-me com o que pensam ao meu respeito” (JESUS, 2014, p. 43). A própria

personagem, portanto, identifica que as mulheres pretas são consideradas imorais. A estrutura patriarcal torna a “mãe solteira” objeto de todo tipo de escárnio, como se a mulher fosse a pecadora, enquanto o homem não sofre nenhuma acusação por ter gerado filhos e não os cuidar.

Aos negros são atribuídos os estereótipos de bêbados, vagabundos, preguiçosos e ladrões, ou seja, todos os adjetivos que permitem inferiorizar uma pessoa. Porém, se os homens negros sofrem, as mulheres negras carregam duplo sofrimento, pois todos os adjetivos pejorativos que são lançados aos homens, ao serem deferidos às mulheres tratam de ofender sua “honra”.

Entendemos isso ao notar que quando o homem é chamado de “vagabundo”, logo se relaciona isso com uma pessoa que não tem o hábito de trabalhar, mas se a mulher é chamada de “vagabunda” é porque ela é “puta”. Se o homem é chamado de “touro”, ele, na realidade, é forte, mas se a mulher é chamada de “vaca”, é “puta”. Caso ele seja chamado de “pistoleiro”, todos vão associar o codinome ao homem que mata as pessoas, porém se for ela a “pistoleira”, é “puta”. Se, por acaso, o homem é aventureiro a associação será relacionada ao indivíduo que se arrisca, viaja. No entanto, a mulher aventureira será a “puta”. Quando se adota essa postura, se reforça a ideia estabelecida pelo modelo patriarcal que a sociedade impõe de que a mulher pode seguir dois caminhos, o primeiro seria o da mulher “honesta”, que é completamente submissa ao homem, respeitando sempre a moral e os bons costumes construídos pelo patriarcalismo; enquanto o segundo seria a mulher que não aceita essa submissão e é considerada “puta”. O grande problema é que a linha que separa esses dois caminhos é consideravelmente tênue.

Os problemas que identificamos nos mostram as dificuldades que a mulheres têm de serem aceitas nessa sociedade machista que a todo momento tenta colocá-la em um lugar inferior pelo simples fato de ser mulher. Como ocorria na favela, “Sempre a gente despertava com um grito de soccôrro. Era mulheres apanhando dos esposos. No outro dia as vezes eu interferia como conselheira depôis, vendo que não obtinha resultados com os meus conselhos, deixei de imiscuir” (JESUS, 2014, p. 46). Esse não é um caso pontual, pois é utilizado o advérbio “sempre” para marcar a sua continuidade, a sua face decorrente. O homem, por se sentir proprietário do corpo da mulher, vê-se no direito de puni-la com agressões psicológicas, morais e físicas.

No conto “Maria”, Conceição Evaristo traz uma mulher negra e pobre como personagem central da obra. Nele, a autora apresenta diversos problemas enfrentados diariamente pelas mulheres negras. Um deles seria o racismo estrutural que condiciona um imaginário social que enxerga essas mulheres em posição de inferioridade que permite apenas que desempenhem serviços pesados e mal remunerados e, dessa forma, ainda no século XXI, o mito da “besta de carga” ainda estaria vivo no imaginário popular. Outro problema seria a falta de liberdade que a mulher padece na sociedade.

A vida dura da personagem é retratada já no primeiro parágrafo em que, para dar uma refeição mais digna para os seus filhos, Maria leva os restos da festa, que teria acontecido no dia anterior na casa da patroa rica.

> No Brasil, o trabalho doméstico é uma das profissões mais antigas, com 467 anos de existência marcados pela violência institucional. Desse total, 343 anos foram de trabalho escravo; o fim da escravidão parcial (Lei Áurea) obrigou os/as negros/as a trabalhar por mais 48 anos a troco de comida ou por uns trocados [...] (SOUZA, 2013, p. 67).

Além de serem mal remunerados, os trabalhadores domésticos (a maioria, trabalhadora) são considerados inferiores na sociedade brasileira, ao modo dos escravizados. Retomemos nesse ponto o argumento de Patrícia Hill Collins (2016) que identifica a situação de *outsider within* em que essas mulheres estão mesmo dentro da casa dessas famílias nas quais se sentem estranhas. A realidade é que a sociedade espera delas que construam laços afetivos e cuidem do bem-estar dos patrões e de sua família, mas sem reclamar de serem exploradas economicamente e com alta carga de trabalho.

Noutro polo, a figura do patriarca, como nos dirá Gilberto Freyre (1933), era considerada como a mais importante do lar, tanto para as mulheres quanto para os agregados da família. A ele era devido todo respeito e obediência. Além da força ideológica, os patriarcas contavam com a lei ao seu lado que permitia que fizessem o que bem entendessem com sua propriedade, logo, as mulheres passavam de sujeitos a objetos de pertencimento. Ora, os discursos têm mudando com o passar dos séculos, mas ainda hoje vemos casos de homens que se sentem “patriarcas” devido à reprodução da cultura machista no país. Dessa forma, acham-se no direito de agredir moral, psicológica e fisicamente suas parceiras e as mulheres em geral.

A partir desse ponto podemos levantar o problema das desigualdades sociais vividas contemporaneamente na sociedade brasileira. O Estado, ainda que tendo acabado formalmente com a escravidão, permanece escravizando muitos brasileiros para a manutenção dos moldes capitalistas da superexploração[16] do trabalho. Além dos restos de comida, Maria, recebe uma gorjeta por um dia inteiro de serviço. “Estava feliz, apesar do cansaço. A gorjeta chegara numa hora boa. Os dois filhos menores estavam muito gripados. Precisava comprar xarope e aquele remédio de desentupir nariz” (EVARISTO, 2015, p. 39).

Maria exerce a figura de mulher/negra, negra/pobre, mãe/sozinha, sendo papéis extremamente comuns em uma sociedade capitalista/racista/patriarcal, onde a mulher, principalmente a mulher negra, está propensa a sofrer inúmeros atos de violência. O conto traz as duas extremidades, desde a violência simbólica até a violência física, ambas gratuitas. Após os assaltantes descerem do ônibus e os passageiros perceberem que Maria teria sido a única a não ser assaltada, passam a proferir ofensas contra ela “*Aquela puta, aquela negra safada estava com os ladrões*! O dono levantou e se encaminhou em direção à Maria” (EVARISTO, 2015, p. 42, grifos da autora). Para Gomes,

> A identidade negra é entendida, aqui, como uma construção social, histórica, cultural e plural. Implica a construção do olhar de um grupo étnico/racial ou de sujeitos que pertencem a um mesmo grupo étnico/racial, sobre si mesmos, a partir da relação com o outro. Construir uma identidade negra positiva em uma sociedade que, historicamente, ensina aos negros, desde muito cedo, que para ser aceito é preciso negar-se a si mesmo é um desafio enfrentado pelos negros e pelas negras brasileiros(as). (GOMES, 2005, p. 43).

A mulher, na sociedade brasileira, considerada como propriedade masculina e sem nenhum direito a voz e vez, acaba sendo duplamente estigmatizada. Os passageiros, que também voltavam de suas lutas diárias, precisavam culpar alguém pelo assalto e pelas perdas que esse lhes trouxera. “A mulher teve medo e raiva. Que merda! Não conhecia assaltante algum. Não devia satisfação a ninguém. *Olha só, a negra ainda é atrevida*, disse o homem, lascando um tapa no rosto da mulher” (EVARISTO, 2015, p. 42). Em seguida, os passageiros passam a cometer violência

---

[16] O conceito é do dependentista marxista brasileiro, Ruy Mauro Marini, que o utiliza para explicar o grau ainda superior da produção de mais valia no chamado Terceiro Mundo (MARINI, 2000).

física "*Lincha! Lincha! Lincha!* Maria punha sangue pela boca, pelo nariz e pelos ouvidos" (EVARISTO, 2015, p. 42). Maria morre em seguida, com o pensamento em seus filhos, que, por sua vez, ficam desamparados.

Apesar de ser um texto ficcional, o conto nos faz pensar nas diversas "Marias" espalhadas pelo Brasil, que sofrem diariamente com a violência social, muita das vezes, pelo simples fato de serem mulheres, sendo acrescida, a essa condição, sua cor e sua classe social.

4.3 O mito da "cor do pecado"

A construção da ideia de "mulher-objeto" tem início no Brasil com o primeiro desembarque do colonizador em nossas terras. A primeira evidência da percepção da disponibilidade do corpo feminino vem da carta de Pero Vaz de Caminha em que, ao apresentar a paisagem e as riquezas naturais, expõe a nativa como um atrativo do paraíso em que acabara de aportar:

> [...] Também andavam, entre eles, quatro ou cinco mulheres moças, nuas como eles, que não pareciam mal. Entre elas andava uma com uma coxa, do joelho até o quadril, e a nádega, toda tinta daquela tintura preta; e o resto, tudo da sua própria cor. Outra trazia ambos os joelhos, com as curvas assim tintas, e também os colos dos pés; e suas vergonhas tão nuas e com tanta inocência descobertas, que nisso não havia nenhuma vergonha. [...] Ali andavam entre eles três ou quatro moças, bem moças e bem gentis, com cabelos muito pretos, compridos pelas espáduas, e suas vergonhas tão altas, tão cerradinhas e tão limpas das cabeleiras que, de as muito bem olharmos, não tínhamos nenhuma vergonha. (CAMINHA In: PEREIRA, 1999, p. 4)

A partir daí, a moralidade cristã implantada com a colonização dividiu as mulheres em duas categorias: as virgens brancas, que se guardavam para o casamento; e as indígenas, africanas e afrodescendentes, que, por serem escravizadas, estavam disponíveis para fornicar (Gomes, 2009).

Na Literatura, Gregório de Matos (1623-1696), que carrega a alcunha de Boca do Inferno, usa a figura da "mulher-objeto" frequentemente e a mulata[17] aparece

[17] Logo na etimologia da palavra "mulata" sabe-se que os "mulata" e "mulato" derivam de "mulo" e "mula", animais híbridos, fruto do cruzamento de cavalo e jumenta (ou égua e jumento), animais estéreis (DUARTE, 2009, p. 15).

inscrita em vários de seus poemas. Neles, o poeta a sensualiza e a satiriza. Como é possível notar em um de seus poemas:

> Por vida do meu Gonçalo,
> Custódia formosa e linda,
> que eu não vi Mulata mais linda,
> que me desse tanto abalo:
> quando vos vejo, e vos falo,
> tenho pesar grande, e vasto
> do impedimento, que arrasto,
> porque pelos meus gostilhos
> fora eu Pai dos vossos Filhos
> antes que vosso Padrasto.
> (MATTOS, 1992, p. 533)

Mattos louva a beleza da mulata Custódia e essa característica será recorrente em suas obras. Com seus poemas, o poeta retrata o estado da Bahia, que abrigava a capital do Brasil, famoso pelos excessos sexuais e decorrentes misturas genealógicas. Essa figura passa a aparecer na Literatura Brasileira como infértil – em referência à “mula” - principalmente a partir do século XIX, em que as correntes científicas e a medicina passaram a legitimar o negro como um ser inferior em relação ao sujeito branco. Com efeito, essas ideias passam a ser disseminadas e reestruturadas após a Independência do Brasil que ocorreu em 1822, em que os intelectuais buscavam construir a identidade nacional (Gomes, 2009).

Nesse caso, a mulher afrodescendente, quando se tinha a intenção de trazê-la como a mulher sedutora, passa a ser representada como mulata, algo presente em toda a Literatura nacional. Ela é o “animal erótico por excelência, desprovida de razão ou sensibilidades mais acuradas, confinada ao império dos sentidos e às artimanhas e trejeitos da sedução” (DUARTE, 2009, p. 2). A intenção do discurso era de contrapor a mulher negra preta à negra com traços europeus. A primeira sendo mostrada sempre como a “mãe-preta”, a cozinheira, a serviçal, entre outros; e a segunda como a desejável para se manter relações sexuais. O esforço era de difundir essa ideia e de se embranquecer a população gradativamente.

Após Gregório de Matos, a mulata tem sua próxima aparição no século XIX em *Memórias de um sargento de milícias* (1852), de Manuel Antonio de Almeida com a personagem Vidinha, que “era uma mulatinha de 18 a 20 anos, estatura média, largos ombros, peito erguido, cintura fina e pés pequeninos; seus olhos eram muito negros e vivos, os lábios carnudos e úmidos, os dentes muito brancos, a

conversa repousante [...]" (ALMEIDA, 1969, p. 169). Vidinha é a mulata desejável, convida ao beijo com seus lábios úmidos e à prosa com sua conversa mansa.

A escrava Isaura (1875), de Bernardo Guimarães será a escrava branca que de "cor-de-rosa desmaiada" (GUIMARÃES, 1963, p. 14) do início do romance, passa para uma "andaluza de Cardiz ou uma napolitana" (GUIMARÃES, 1963, p. 20), deixando dúvida quanto à sua cor. Esse colorido mestiço parece legitimar o estigma de ser irresistível por sua cor.

Em *O cortiço*, de Aluísio Azevedo, Rita Baiana é representada como a mulher sedenta por sexo e desejada pelos homens. Canta e dança no carnaval e nas rodas de samba banhadas pelo luar. Ela é toda feita de pecado e desgraça a vida dos homens em que toca. O primeiro é o capoeirista Firmino, que morre em uma briga em que Jerônimo e ele a disputavam. Por último, o português Jerônimo, que de homem honesto e trabalhador passa a ser preguiçoso e descompromissado, cede aos caprichos de Rita e abandona sua família para se tornar homem dela. A personagem não apenas não se sujeita ao matrimônio, como também, é infértil. Para Duarte,

> Um detalhe, todavia, ganha relevância nessa representação do relacionamento inter-racial. Da mesma forma que em [...] Vidinha e outras aqui arroladas, a intensa atividade sexual da mulata não traz consigo nem a gravidez nem a maternidade. Inimiga da família monogâmica, Rita Baiana descarta o casamento, para ela sinônimo de escravidão. E o histórico *handcap* feminino representado pela procriação aqui não tem lugar, pois o texto se encarrega de, mais uma vez, aliar o erotismo ao corpo infértil. (DUARTE, 2009, p. 9)

Portanto, se o imaginário é formado para que se pense que essa mulher é infértil, o seu corpo passa a ser um convite para manter uma relação que não acarretará nenhuma consequência. E será através dessas convicções que se terá o ápice da ideia de formação de uma identidade brasileira com a publicação de *Casa Grande e Senzala*, de Gilberto Freyre, em 1933, em que propõe que a mestiçagem é o grande elemento que possibilita a construção da identidade nacional. A imagem da mulata já vinha sendo construída através da Literatura, Freyre a consolida mostrando que haveria naturalidade nas relações entre os senhores de escravos brancos com as mulatas. No capítulo intitulado "O escravo negro na vida sexual e de família do brasileiro", o autor descreve como se dava a iniciação sexual dos senhores brancos:

> A miscigenação que largamente se praticou aqui corrigiu a distância social que doutro modo se teria conservado enorme entre a casa-grande e a mata tropical; entre a casa-grande e a senzala. O que a monocultura latifundiária e escravocrata realizou no sentido da aristocratização, extremando a sociedade brasileira em senhores e escravos, com uma rala e insignificante lambujem de gente livre sandiuchada entre os extremos antagônicos, foi em grande parte contrariado pelos efeitos sociais da miscigenação. A índia e a negra-mina a princípio, depois a mulata, a cabrocha, a quadrarona, a oitavona, tornando-se caseiras, comcubinas e até esposas legítimas dos senhores brancos, agiram poderosamente no sentido de democratização social no Brasil (FREYRE, 2001, p. 46).

Com essa construção pautada pelos discursos literários, médicos, sociólogos e populares, a figura da mulata se consolida e passa aparecer cada vez mais forte e imoral nas narrativas. Como é o caso da personagem Jini no conto “A história de Lélio e Lina”, que foi publicado no livro *Corpo de Baile* de Guimarães Rosa em 1956. Mulata desavergonhada que multiplica os companheiros sexuais sem nenhuma preocupação com os costumes morais. Sua pele “cor de violeta, os seios não movidos, o abobável daqueles olhos verdes, as pernas que chamavam as mãos da gente” (ROSA, 2011, p. 45) fazem de seu namorado um pião girando ao seu redor sedento de paixão.

Gabriela, Cravo e Canela, de Jorge Amado, publicado em 1958, traz a mais exuberante de todas as mulatas já apresentadas. Além da beleza, ela traz o perfume afrodisíaco do cravo e da canela. Jorge Amado a apresenta com “corpo esguio, rosto sorridente, mordendo uma goiaba”; “uma nesga na saia mostrando um pedaço da coxa cor de canela”. Para Gabriela “a vida era boa, bastava viver. Quentar-se ao sol, tomar banho frio, mastigar goiabas, comer manga espada, pimenta morder. Nas ruas andar, cantigas cantar, com um moço dormir. Com outro moço sonhar [...]” (p. 403). A mulata é prendada na cozinha e na cama. A figura de Gabriela é representada como sedenta de sexo, mas infértil como a maioria das mulatas na Literatura Brasileira.

Conceição Evaristo no texto “Gênero e Etnia: uma escre(vivência) de dupla face”, publicado em 2005, aponta:

> Observando que o imaginário sobre a mulher na cultura ocidental constrói-se na dialética do bem e do mal, do anjo e do demônio, cujas figuras símbolos são Eva e Maria; e que o corpo da mulher se salva pela maternidade, a ausência de tal representação para a mulher negra acaba por fixá-la no lugar de um mal não redimido. [...] O que se argumenta aqui é

> o que essa falta de representação materna para a mulher negra na literatura brasileira pode significar. Estaria a literatura, assim como a história, produzindo um apagamento ou destacando determinados aspectos em detrimento de outros, e assim ocultando os sentidos de uma matriz africana na sociedade brasileira? (EVARISTO, 2005, p. 202).

Através dos indícios que apresentamos, desde Custódia, de Gregório de Matos no século XVII, até Gabriela, de Jorge Amado, entendemos que os questionamentos de Evaristo têm fundamento, tendo em vista, que as mulheres negras e afrodescendentes vêm sendo tratadas como objetos sexuais na Literatura Brasileira e, para legitimar essa ideia, nada melhor que trazê-las como estéreis para validar todo o abuso a elas imposto. Teófilo Queiróz Junior em seu livro *Preconceito de cor e a mulata na Literatura Brasileira* ao analisar essa situação diz que "o senhor branco soube recorrer ao argumento da irresistibilidade e à amoralidade da mulher de cor como eficazes elementos justificadores de impulsões extraconjugais masculinas, sem maiores riscos morais por parte do conquistador" (1975, p. 21). E, como já discutimos nessa dissertação, a Literatura Brasileira foi construída através do olhar masculino e assim, por meio de uma visão patriarcal, a personagem feminina, tanto branca como negra, carrega o estigma de "outro" em relação a esse homem.

Esses conceitos foram fomentados na sociedade brasileira podendo ser notados até os dias atuais. Um forte exemplo na cultura nacional é o da *Globeleza*. Essa personagem foi criada nos primeiros anos da década de 1990 para abrir a vinheta *Carnaval Globeleza* da rede globo de televisão. A mulata *Globeleza* até o ano de 2004 foi interpretada por Valéria Valensa, porém desde a primeira gravidez da atriz são feitos concursos para eleger quem encarnará a personagem. Em 2014, a atriz Nayara Justino venceu o pleito realizado pelo programa *Fantástico* que é veiculado aos domingos em horário nobre. Porém, por Nayara ser preta e não mulata, após uma enxurrada de críticas e comentários racistas nas redes sociais, a emissora a retirou do posto colocando uma atriz mais clara. Esse fato nos faz pensar que a mulher afrodescendente até pode ser aceita como símbolo de beleza desde que tenha traços de miscigenação, ou seja, não seja preta. A antropóloga Mariza Côrrea, em seu artigo "Sobre a invenção da mulata", argumenta que:

> [...] a mulata construída em nosso imaginário social contribui, no âmbito das classificações raciais, para expor a contradição entre a afirmação de nossa democracia racial e a flagrante desigualdade social entre brancos e não brancos em nosso país: [...] a mulata que é a tal, parece resolver-se esta

> contradição, como se se criasse um terceiro termo entre os termos polares Branco e Negro. Mas, no âmbito das classificações de gênero, ao encarnar de maneira tão explícita o desejo do Masculino Branco, a mulata também revela a rejeição que essa encarnação esconde: a rejeição à negra preta. (CORRÊA, 1996, p. 49-50)

Com isso, Côrrea (1996) afirma que a exaltação masculina da mulata nada mais é que o desprezo à mulher negra preta, e aqui acrescentamos, à relevância das mulheres afrodescendentes na construção da nação brasileira. Essa pode ser uma tentativa do branco de apagar da memória o que seus antepassados fizeram, de onde provêm suas riquezas e seus privilégios. Podemos retomar ainda o pensamento de Sueli Carneiro (2003), apresentado no capítulo III dessa dissertação, em que afirma que apenas no carnaval a mulher negra é celebrada, mas, nos outros dias do ano, espera-se que essa mulher suba pelo elevador de serviço e permaneça em silêncio realizando o trabalho que a ela foi designado. Mas quando essa mulher ganha visibilidade em rede nacional, a sociedade racista não permite que esse corpo negro seja louvado como belo, como aconteceu com a *Globeleza* Nayara, pois para parte dos espectadores ela era escura demais para representar a beleza nacional.

Apesar do discurso literário e midiático, o que vemos ocorrer na sociedade é que todas as mulheres, tanto brancas como afrodescendentes, são vistas e tratadas como não humanas o ano todo, a diferença é que, como nos diz Patrícia Hill Collins (2017), em uma discussão sobre o lugar das mulheres na sociedade machista, apresentada no capítulo III, é que a mulher branca é tratada como um cachorro, que às vezes recebe um afago e pode dormir dentro de casa, e a mulher afrodescendente é vista como uma mula, que fazendo ou não seu serviço irá apanhar. Assim vemos a sociedade brasileira, que apesar de objetificar todas as mulheres, privilegia a mulher branca em detrimento da mulher afrodescendente.

Indo contra essa ideologia criada para desvalorizar o povo negro, autoras e autores da Literatura Afro-brasileira vêm produzindo obras embebidas de denúncias da forma como foram tratados por gerações e que ainda se faz presente nos dias de hoje. Dessa maneira, convidam-nos a refletir sobre a necessidade de a sociedade abandonar o racismo e, especificamente nas narrativas das autoras, o formato patriarcal em que o racismo foi consolidado. Somente a partir da luta das mulheres, com a conscientização dos homens, que esse cenário pode vir algum dia a ser diferente. Conceição Evaristo (2011), que procura “rasurar” o imaginário da sociedade brasileira, inscrevendo suas personagens através de sua *escrevivência*,

envolve-nos com o conto Isaltina Campo Belo do livro *Insubmissas lágrimas de mulheres*. Através do registro da oralidade, a autora expõe a vida de Campo Belo, como gostava de ser chamada.

A personagem narra a sua infância em que, desde as suas primeiras lembranças, sabia que era diferente das outras meninas. “Eu me sentia menino e me angustiava com o fato de ninguém perceber. Tinham me dado um nome errado, me tratavam de modo errado, me vestiam de maneira errada... Estavam todos enganados” (EVARISTO, 2016, p. 57).

Simone de Beauvoir, filósofa existencialista francesa, ativista feminista, em seu livro *O segundo sexo*, publicado pela primeira vez em 1949, postula que:

> Ninguém nasce mulher: torna-se mulher. Nenhum destino biológico, psíquico, econômico define a forma que a fêmea humana assume no seio da sociedade; é o conjunto da civilização que elabora esse produto intermediário entre o macho e o castrado que qualificam de feminino. Somente a mediação de outrem pode constituir um indivíduo como um *Outro.* (BEAUVOIR, 1967, p. 9)

Socialmente deslocada, Campo Belo passa toda sua infância esperando que seus familiares identificassem nela o menino que estava pronto para sair do casulo e voar. Como nos mostra Beauvoir, a criança não nasce sendo homem ou mulher, a sociedade é que impõe os estereótipos induzindo como deve ser o comportamento de cada sexo.

> Voltei à minha infância, imagens embaralhadas se interpunham [...] Minha mãe, meu pai, a operação de apendicite, a menstruação de minha irmã a escorrer pela perna abaixo, a minha logo depois, nós duas ouvindo vários ensinamentos de como deveriam se comportar as mocinhas e meu irmão subindo em árvores com o consentimento de minha mãe. (EVARISTO, 2016, p. 66)

Os costumes sociais impregnam a família da personagem e sua mãe a induz a assumir o papel reservado para o sexo feminino na sociedade, porém Campo Belo o rejeita mesmo nunca tendo a coragem de se abrir no seio familiar. Ela, juntamente com sua irmã, ao descobrir como era a relação sexual entre homem e mulher se vê tomada por sentimentos que não consegue explicar:

> Lembro-me de que fui invadida por certo sentimento, que não sei explicar até hoje, uma sensação de estar fora de lugar. Eu via o meu corpo menina e, muitas vezes, gostava de me contemplar. O que me confundia era o

> caminho diferente que os meus desejos de beijos e afagos tendiam. E, por isso, acabei de crescer, contida. Amarrava meus desejos por outras meninas e fugia dos meninos. (EVARISTO, 2016, p. 61-62)

O deslocamento que sente por não aceitar a imposição social que a quer como uma mulher meiga, frágil, feminina e que goste de garotos, faz que se feche para as paixões. Viveu todos seus anos de escola sem se aproximar de ninguém para tentar se enquadrar nesses padrões.

Após completar vinte e dois anos, decide se mudar para uma cidade maior para dar prosseguimento aos seus estudos e começar a viver sua vida de maneira independente. Para tentar se encaixar inicia um namoro tímido com um colega de faculdade. “[...] E me conquistou tanto como uma pessoa de bem, acreditei que ele entenderia, quando eu contasse para ele, uma das diferenças que eu vivia em mim, em relação ao nosso namoro”. Porém, quando percebe que o namorado queria ir além do que ela pretendia, conta-lhe sobre suas inquietações. “Ele, sorrindo, dizia não acreditar e apostava que a razão de tudo deveria ser algum medo que eu trazia escondido no inconsciente” (EVARISTO, 2016, p. 63). Não acreditando nessa confissão “[...] afirmava que eu deveria gostar muito e muito de homem, apenas não sabia” (EVARISTO, 2016, p. 64).

> Se eu ficasse com ele, qualquer dúvida que eu pudesse ter sobre o sexo entre um homem e uma mulher acabaria. Ele iria me ensinar, me despertar, me fazer mulher. E afirmava, com veemência, que tinha certeza de meu fogo, pois afinal, eu era uma mulher negra, uma mulher negra... (EVARISTO, 2016, p. 64)

Ora, Campo Belo além de não se enquadrar nos moldes sociais que são reservados para o sexo feminino, ainda é negra e estereotipada pela sociedade como a mulher que é sedenta de desejos sexuais por homens. Em suas palavras, o seu namorado já deixa explícito que o comportamento dela arredio ao sexo masculino é errado e foge à normalidade, pois ela “era uma mulher negra”. O rapaz não aceita a ideia de que ela poderia não se sentir atraída por ele, ou qualquer outro homem, pois no imaginário social, principalmente no imaginário masculino, isso seria impossível. E, de uma forma extremamente machista, acredita que através de sua virilidade ele poderia lhe ensinar como ser mulher, como se ela não conhecesse seu corpo ou se ele, por ser homem, conhecesse melhor que ela. De fato, todas as mulheres sofrem com a sexualização exercida socialmente. No entanto, quando se

trata de mulheres negras ainda se faz presente a hipersexualização pelos estereótipos raciais que se interseccionam: gênero e raça. Essa crença da sexualidade exacerbada naturaliza a violência sexual contra as afrodescendentes uma vez que para a sociedade os seus corpos são apenas objetos sexuais exóticos. Simone de Beauvoir, ao tratar da organização social, traz a seguinte reflexão:

> O homem é pensável sem a mulher. Ela não, sem o homem. Ela não é senão o que o homem decide que seja; daí dizer-se o "sexo" para dizer que ela se apresenta diante do macho como um ser sexuado: para ele, a fêmea é sexo, logo ela o é absolutamente. A mulher determina-se e diferencia-se em relação ao homem, e não este em relação a ela; a fêmea é o inessencial perante o essencial. O homem é o Sujeito, o Absoluto; ela é o Outro. (Beauvoir, 2009, p. 18).

A sociedade patriarcal possui uma visão de que mulheres são feitas unicamente para servirem os homens e, de fato, a maioria – para não generalizar – é criada e educada para tal, essa é uma das principais pautas do movimento feminista, que luta por igualdade de gênero. É válido pensar que a mulher tem dificuldades até de dizer não nas horas que é pressionada a fazer algo que não quer, como podemos atestar nas recentes discussões que insurgem na sociedade sobre o consentimento sexual. Esse é um ensinamento que remonta há séculos, pois até poucos anos atrás a mulher dentro do casamento deveria se subordinar em tudo ao seu marido e, caso acontecesse alguma violência física ou sexual, essa mulher não tinha a quem recorrer, pois, socialmente falando, era visto como normal, tendo em vista que a mulher tinha suas obrigações maritais das quais não podia escapar mesmo que isso a ferisse de todos os modos possíveis.

O namorado de Campo Belo não se mostra decepcionado com sua recusa às investidas que ele carinhosamente faz. Por isso, Isaltina pensa que ele não faria nada contra sua vontade, porque ele se mostrava de "uma elegância e de um cuidado tal" (EVARISTO, 2016, p. 63), que ganha sua confiança.

> Um dia, ele me convidou para a festa de seu aniversário e dizia ter convidado outros colegas de trabalho, entre os quais, duas enfermeiras do setor. Fui. Nunca poderia imaginar o que me esperava. Ele e mais cinco homens, todos desconhecidos. Não bebo. Um guaraná me foi oferecido. Aceitei. Bastou. Cinco homens deflorando a inexperiência e a solidão de meu corpo. Diziam entre eles, que estavam me ensinando a ser mulher. Tenho vergonha e nojo do momento. Nunca contei para ninguém o acontecido. (EVARISTO, 2016, p. 65)

A violência a que Campo Belo é submetida traz à tona a incapacidade social em respeitar a mulher como ser humano. Nessa cena o que fica claro é uma total objetificação do corpo feminino em que os homens que estão cometendo o crime acreditam estar fazendo a ela um favor através da violação de seu corpo, pois estariam ensinando o que é ser mulher de verdade. Na realidade, além disso, nesse ato desumano o que está em jogo é a demonstração de virilidade de seu namorado que efetivamente não aceitou a recusa de suas caricias e, para isso, conta com outros parceiros para impor a ela sua vontade.

Rita Laura Segato (1999), antropóloga e feminista argentina, em seu texto “A estrutura de gênero e a injunção do estupro”, publicado em 1999, afirma que o estuprador jovem tem a intenção de demonstrar sua virilidade para seus interlocutores, eles podendo ser reais ou até mesmo imaginários. A antropóloga esclarece:

> Os homens definem a si mesmos a partir de sua cultura como exigidos de deter o controle – processo que começam a apreender na primeira infância. Se esse núcleo de controle é retirado ou colocado em dúvida, então uma reação a essa vulnerabilidade pode ocorrer [...]. (SEGATO, 1999, p. 410-411)

Nesse caso, o namorado de Campo Belo quer provar aos seus amigos que seu poder masculino é mais forte que a indiferença dela. Para Segato (1999), a demonstração de virilidade é mais importante do que a satisfação sexual do estuprador, pois a exibição pública de sua força e poder sobre o corpo do outro é a preocupação central.

> Os mais humilhantes detalhes morrem na minha garganta, mas nunca nas minhas lembranças. Nunca mais voltei ao trabalho. [...] fui tomada por um sentimento de vergonha e impotência. Sentia-me como o símbolo da insignificância. Quem eu era? Quem era eu? (EVARISTO, 2016, p. 66)

Após ser brutalmente violentada a personagem passa a se culpar, porque para a sociedade a mulher sempre é a culpada pelas violências que sofre. Quando algum episódio de estupro é tratado pelo povo, sempre surge a pergunta “com que roupa a mulher estava?”, “Em que horário ela estava na rua?” E até mesmo “Em qual local ela estava?”, pois “mulher que se dá o respeito” não veste roupa curta, não sai sozinha durante a noite e muito menos frequenta locais impróprios “se não estiver querendo ser estuprada”. Ou seja, a culpabilização da vítima é recorrente nas

sociedades patriarcais e feita sem nenhum constrangimento por homens e até mesmo por mulheres. Quanto aos criminosos, eles são inocentados socialmente pelo simples fato de serem homens e não resistirem à tentação que a mulher os faz passar.

Caso Campo Belo procurasse as autoridades para formalizar uma denúncia, a primeira coisa que a perguntariam seria o porquê de ter ido e permanecido em uma festa em que ela era a única mulher e, ainda, qual teria sido o motivo dela não ter lutado bravamente para que o ato não fosse consumado. A realidade é que historicamente o estupro no Brasil é mais considerado um crime contra o patrimônio dos homens, que são guardiões das mulheres, do que contra a própria mulher – que sofre a violência. O estupro só passou a ser considerado como dano à mulher violentada após as conquistas feministas pelo direito ao voto e ao divórcio, quando a mulher começou a ser vista perante a lei como cidadã e não mais objeto do homem. Ainda quando das evidências de que a mulher violada foi enganada e drogada, a primeira reação das pessoas é culpar a vítima. Confessa Campo Belo: “Eu, até então, encarava o estupro como um castigo merecido, por não me sentir seduzida por homens” (EVARISTO, 2016, p. 66).

A culpa sentida pela personagem expressa a falta de apoio que as mulheres têm para a difícil comprovação de que haja a devida punição do agressor, pois “[...] o estupro não pode ser visualizado porque a experiência é, tanto na sua dimensão física como na psicológica, interna. O estupro ocorre dentro”. Dessa forma, ele “pode existir somente como experiência e como memória, como imagem traduzida em signos, nunca adequadamente obectificável” (SEGATO, 1999, p. 417).

> Depois, apareceu a gravidez, uma possibilidade, na qual eu nunca pensara, nem como desejo, e jamais como um risco. Tal era o estado de alheamento em que eu me encontrava, que só fui me ver grávida sete meses depois, quase com a criança nascendo. [...] Walquíria se fez sozinha em mim. Pai sempre foi um nome impronunciável para ela. Dentre cinco homens, de quem seria a paternidade construída sob o signo da violência? (EVARISTO, 2016, p. 66)

Além da violência sofrida, Campo Belo precisa lidar com uma gravidez que jamais imaginou ter. Com o nascimento de sua filha ela decide abandonar tudo e voltar para casa de seus pais. Para Sílvia Renata Lordello em seu texto “Gestação decorrente de violência sexual: um estudo de caso à luz do modelo bioecológico”, publicado em 2014, a gravidez quando proveniente de estupro pode trazer:

> [...] repercussões para a vida das gestantes em todos os sentidos. Após a descoberta da gravidez, procuram se afastar do local de moradia anterior, empreendendo, muitas vezes, uma migração para outras cidades ou bairros, por sentirem vergonha do ocorrido, ou por não se sentirem suficientemente protegidas de outras agressões. E, ainda, não apresentam queixa criminal para o questionamento da violência sofrida, já que não dão um significado à violência ou a naturalizam (LORDELLO; COSTA, 2014, p. 97).

No caso da personagem, por anos ela naturalizou essa violência, pois, para ela, conforme já observado, o estupro seria um castigo por ela não sentir desejo pelo sexo oposto. Viveu por muitos anos com os pais que, por sua vez, “se rejubilaram felizes quando voltei em casa com a minha menina. Fizeram algumas perguntas sobre o namorado que eu havia arrumado na cidade. Nada eu disse. Respeitaram o meu silêncio” (EVARISTO, 2016, p. 65). Fato é que, com a filha grávida, ia-se embora o “fantasma” da homossexualidade.

Com o tempo, Campo Belo se sente novamente segura e parte com sua filha para um lugar que pudesse chamar de seu. E é por meio de sua filha que conhece o grande amor da sua vida. Na primeira reunião de escola de Walquíria, percebe que a professora a olha de forma diferenciada que para as outras mães ali presentes. Campo Belo retribui ao gesto:

> E, de repente, uma constatação que me apaziguou. Não havia um menino em mim, não havia nenhum homem dentro de mim. Naquele momento, sob o olhar daquela moça, me dei permissão pela primeira vez. Sim, eu podia me encantar por alguém e esse alguém podia ser uma mulher. Eu podia desejar minha semelhante, tanto quanto outras semelhantes minhas desejam o homem. (EVARISTO, 2016, p. 66-67)

Pela sua experiência do que vem a ser um homem, ela descobre que dentro de si não existia nenhuma necessidade de expor virilidade, e sim ser uma mulher que, fora de todos os enquadramentos sociais, ama e é amada por outra mulher.

> [...] E foi então que eu me entendi mulher, igual a todas e diferente de todas que ali estavam. Busquei novamente o olhar daquela que seria a primeira professora de minha filha e com quem eu aprenderia também a me conhecer, a me aceitar feliz e em paz comigo mesma. [...] Como um chamamento à vida, Miríades me surgiu. Eu nunca tinha sido de ninguém em oferecimento, assim como corpo algum tinha sido meu como dádiva. Só Miríades eu tive. Só Miríades me teve. (EVARISTO, 2016, p. 66-67)

Isaltina Campo Belo não precisava que um homem lhe ensinasse o que é ser uma mulher. Somente em sua subjetividade é que poderia entender tudo o que se passava dentro de si e assim se permitir conhecer seus sentimentos, suas inquietações que a acompanharam por toda vida e o seu próprio corpo. Miríades foi o estopim para que ela se identificasse como um ser humano completo, que é capaz, sim, de ter desejos por outra pessoa e que poderia se entregar de corpo e alma a uma paixão. Vemos que, ao se apaixonar por uma semelhante, a personagem foge do estereótipo de que as mulheres negras são sedentas por sexo com homens e a objetivação feminina, que julga que a mulher foi feita para servir o macho.

A mulher negra sempre foi objetificada nos estereótipos sociais. Conceição Evaristo, ao trazer para sua narrativa Isaltina Campo Belo, mostra que o fato da história das mulheres negras terem sido sempre contada pela perspectiva masculina possibilitou o estigma da hiperssexualização. E a voz da mulher, principalmente da mulher negra nunca foi ouvida em sua contribuição fundamental na formação da identidade nacional. A mulher negra desejava servir ao amante, o senhor branco, ou foi estuprada pelo uso da força? As mulheres afrodescendentes realmente gostam de ser identificadas por sua sensualidade ou isso foi imposto pelo sistema?

A narrativa através da perspectiva feminina nos leva a pensar na impossibilidade que as mulheres têm de escolher e que, quando escolhem, enfrentam as dificuldades de suas escolhas serem respeitas pela sociedade, que reserva para cada sexo um lugar que previamente foi determinado – no caso da mulher, o lugar de outro/inferior em relação ao homem. Outro fator muito importante é que “a cor do pecado” não é reservada apenas às mulatas, mas as mulheres negras também sofrem com toda a ordem de assédio e violência.

É importante pensar também que apesar da criança ter sido fruto do estupro, a autora traz Campo Belo como mãe que em nenhum momento pensa em se desfazer da criança. Dessa forma, a autora reescreve a imagem da mulher negra – e da mulher lésbica - trazendo-a exercendo plenamente sua maternidade. Tendo em vista, as recorrentes tentativas de apagamento dessa condição para a afrodescendente, a afirmação da maternidade dessa mulher parece fazer parte do projeto literário de Conceição Evaristo.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Tendo em vista os argumentos apresentados no decorrer dessa dissertação, entendemos que é essencial a atenta observação da biografia das autoras Maria Firmina dos Reis, Carolina Maria de Jesus e Conceição Evaristo como exemplo para compreendermos a luta que as mulheres negras precisaram, e ainda hoje precisam, travar para escrever Literatura e serem conhecidas e reconhecidas como escritoras. Assim, como a importância que suas personagens têm na reescritura de uma nova imagem da mulher afrodescendente no cenário nacional.

O conceito de “escrevivência” cunhado por Conceição Evaristo expõe nitidamente a potência presente nas narrativas produzidas por essas mulheres negras. Suas obras nos permitem fazer uma incursão pelas experiências protagonizadas por elas, que vivenciaram na pele a antinegritude e as questões interseccionais, envolvendo gênero, raça e classe. Ao inscreverem suas personagens com uma visão individual e coletiva num só tempo, irrompem de um silenciamento imposto ao povo negro e, principalmente à mulher negra, desde o início da história da colonização até os dias de hoje. Sendo assim, as autoras tratam de temas que, muitas vezes, estiveram presentes em suas próprias vidas, como a falta de liberdade, a fome, a escravidão ou a má remuneração, a violência e a opressão, entre outras subalternidades.

Fica evidente o caráter descolonizador da Literatura Afro-brasileira, como uma vertente da Literatura Brasileira, trazendo em si a missão de visibilizar os invisibilizados “[...] sendo aquela onde emerge uma consciência negra, ou seja, onde um "eu" enunciador assume uma identidade negra, buscando recuperar as raízes da cultura afro-brasileira e preocupando-se em protestar [...]” (BERNARD, 1998, p. 91) contra todas as formas de preconceito. Essas mulheres surgem com suas narrativas para construir um contradiscurso e “rasurar” o oficial.

Com maestria, cada autora, a seu modo, constrói histórias que fogem do estigma de ser o “outro” em relação ao colonizador. Deixando para trás a desumanização sofrida na condição de escravizado, as autoras impõem-se para narrar a sua versão dos fatos a partir de suas personagens que são, muitas vezes, elas próprias. Assim, difundem memórias, registros orais, conhecimentos e experiências como forma de subverter a não-existência imposta pelo sistema.

Cumprem, portanto, as cinco características para se inserir na Literatura afro-brasileira apontadas por Eduardo Assis Duarte (2008), sendo elas a temática, a autoria, o ponto de vista, a linguagem e a formação de um público leitor específico.

A temática que se faz presente nas obras analisadas das três autoras é voltada para questões que em tudo compreendem o negro. Maria Firmina dos Reis trata da escravização do povo negro e da memória da luta pela liberdade. Carolina Maria de Jesus traz o sofrimento dos afrodescendentes que foram abandonados pelo Estado após a abolição da escravatura e foram deixados à própria sorte, bem como a dificuldade de conseguirem habitações dignas e a impossibilidade de ter o alimento em casa todos os dias. Também denuncia a crueldade da desumanização do negro cujo ápice parece ter sido os maus-tratos à mulher negra grávida praticamente "animalizada". Conceição Evaristo, com suas narrativas, evoca a memória, a identidade e o orgulho de ser afrodescendente, o que se deve, muito provavelmente, a seu engajamento no movimento negro de seu tempo. Aborda o silenciamento das mulheres negras, a tentativa de se apagar os valores e os costumes de todo um povo, a degradação do trabalho doméstico, a violência gratuita contra a mulher negra, o estupro e a homossexualidade.

A autoria, o ponto de vista e a linguagem são inegáveis, já que são mulheres negras que narram de dentro para fora suas experiências, tanto individuais quanto coletivas, inscritas em cada personagem que criam. Quanto à formação de um público leitor, podemos afirmar que Carolina Maria de Jesus, com o *Quarto de despejo* teve uma grande projeção em 1960, influenciou muitas gerações, dentre tantas pessoas, a mãe de Evaristo, e Conceição Evaristo que veio a ser reconhecida, em suas palavras, apenas aos 71 anos e possui um grande público leitor. Maria Firmina dos Reis foi estudada com mais frequência somente após os anos 2000, porém também tem crescido a projeção de seu conjunto de obras dentro da academia.

O Feminismo negro e todos os periféricos devem muito às produções dessas autoras que, por sua escrita, criam resistências ao patriarcado estrutural que domina a sociedade brasileira em todos os campos. Maria Firmina dos Reis já era uma mulher revolucionária em seu tempo, tendo em vista que se trata de uma mulher negra que passou em um concurso para professora e escreveu seu primeiro romance mesmo antes da abolição da escravidão ocorrer. Carolina Maria de Jesus, muito antes de ser descoberta por Audálio Dantas, já publicava seus poemas e com

seu mais famoso livro inovou na temática trazendo denúncias das atrocidades que sofria o povo negro e pobre das periferias de São Paulo. Conceição Evaristo lutou para estudar mesmo com a sociedade querendo que ela permanecesse cumprindo o papel de empregada doméstica. Com muita luta, conseguiu passar em concurso público para professora, terminar sua graduação, pós-graduação e torna-se professora convidada em diversas Universidades do Brasil. Demorou muitos anos para conseguir publicar seu primeiro livro e ser reconhecida como romancista e intelectual. Constatamos no movimento feito por cada autora um esforço de descolonizar mentes e corpos e de descortinar o que foi escondido pelo colonizador.

À vista disso, as autoras – com a sensibilidade de quem vive a condição de explorada, subjugada e objetificada – passam a representar suas personagens com a perspectiva da mulher colonizada que se insurge contra a violência de sua desumanização. Nas obras apresentadas verificamos uma negação à "máscara", apresentada por Kilomba (2010), que impossibilitou por muito tempo a mulher negra ter voz tanto na sociedade quanto na Literatura brasileira. E através da representação da mulher negra fértil e que cuida de sua prole, teremos o abandono do mito da "mãe-preta" que se disseminou no decorrer dos séculos por meio das obras dos homens brancos, que lhes permitia quer tratá-la como "burro de carga" quer como a mulher de desejos sexuais incontroláveis que os satisfaziam na cama, sem que se interditassem tais estigmas pela imagem da "mulher-mãe". Dessa maneira, os textos "A escrava" (1887), de Maria Firmina dos Reis; "Favela" (2004), de Carolina Maria de Jesus; "Vozes-mulheres" (1990), "Olhos D´Água" (2005) e "O sagrado pão dos filhos" (2014), de Conceição Evaristo subvertem a decorrente representação de submissão e infertilidade evocando a voz da mulher negra silenciada.

A recusa à submissão aos moldes escravagistas faz com que a personagem Joana se rebele com o sistema, que trata o povo negro como mercadoria, e, por isso, é considerada louca. Em uma sociedade que não admite que a mulher expresse suas dores e seus dilemas, Maria Firmina dos Reis dá voz a essa escravizada para que exponha as barbaridades impostas às mães que eram separadas de seus filhos, mostrando assim que nada havia de loucura nela e sim um sofrimento profundo de lhe ser arrancados seus próprios filhos, que foram vendidos como escravos e dos quais nunca mais teve notícias. A maternidade da personagem que Carolina traz demonstra a dificuldade de se criar os filhos quando

falta o apoio, tanto do Estado omisso, da sociedade com sua falta de solidariedade, quanto da família e dos próprios pais, que se sentem no direito de abandonar os filhos. A personagem se anula como mulher para exercer plenamente a sua maternidade e não deixar que falte o alimento aos filhos. Desse modo, nega a ideia de que as mulheres negras não seriam cuidadosas com seus próprios rebentos.

Conceição Evaristo vai além, pois inscreve em suas personagens a memória, a ancestralidade e o poder que parte da fertilidade dessas mulheres. No poema "Vozes-mulheres" expõe que, mesmo que ninguém as escutasse, as mulheres negras falavam e lutavam por esse espaço de fala, como até hoje lutam, e pela liberdade de criarem seus filhos. No conto "Olhos d'água", a memória e a ancestralidade são evocadas para que a história seja reescrita, através do entendimento de como o povo negro chegou ao Brasil e, principalmente como era a vida antes da escravização. No conto "O sagrado pão dos filhos", a imagem da mãe-negra tem uma ressignificação, pois abandonada pelos patrões ditos cristãos ela recebe o poder da multiplicação concedido pela natureza, demonstrando que além de ter dado a vida a suas crianças ela também fornece, de seu próprio corpo, o alimento de que elas necessitam.

Conceição Evaristo, em seu ensaio "Da representação à auto-representação da Mulher Negra na Literatura Brasileira", dirá que existe uma

> [...] ausência de representação da mulher negra como mãe, matriz de uma família negra, perfil delineado para as mulheres brancas em geral. Mata-se no discurso literário a prole da mulher negra. Quanto à mãe-preta, aquela que causa comiseração ao poeta, cuida dos filhos dos brancos em detrimento dos seus (EVARISTO, 2009a, p. 53).

Por isso, é de extrema importância obras que tragam a mulher negra exercendo plenamente a maternidade que a elas foi negada. Levando em consideração que a Literatura desempenha importante papel na formação da sociedade, argumentamos que as obras eleitas inserem uma nova perspectiva sobre a mulher negra, possibilitando que outras mulheres negras, as leitoras, se vejam representadas nessas narrativas com um significativo acréscimo de autoestima.

Para tratar do mito da "bestialização" e da abdicação voluntária da própria liberdade pelo sujeito negro, trouxemos a contestação através da exaltação da liberdade em *Úrsula* (1859) e "O meu desejo" (1876), de Maria Firmina dos Reis;

“Favela” (2004), de Carolina Maria de Jesus; e “Maria” (2015), de Conceição Evaristo em que, por meio das narrativas, vê-se reiteradamente que o preconceito de “besta de carga” foi criado para desumanizar o escravizado e, dessa maneira, sustentar a teoria de que eram inferiores, pois o que fica explícito com as obras aqui analisadas é que o desejo de liberdade sempre existiu e que a condição de bestialidade foi imposta das piores formas possíveis.

Em *Úrsula*, Mãe Suzana subverte a condição do colonizador, que na maioria das narrativas consideradas canônicas é tratado como o ser racional, atribuindo a ele o papel de bárbaro em relação ao povo sequestrado da África. Com nostalgia, louva a liberdade que tinha em sua terra que jamais voltará a ver, tendo a resistência ativa como fator primordial para não sucumbir à morte ou à loucura dadas todas as formas de opressão e humilhações que sofre. No poema “O meu desejo”, a voz poética evoca o jovem negro que, mesmo impossibilitado de viver em sua terra ele precisa cantar a liberdade como fator primordial em sua vida, demonstrando que, mesmo que a liberdade, jamais foi esquecida pelo seu povo.

Com “Favela”, Carolina Maria de Jesus se coloca em condição de narradora-personagem e denuncia o abandono e a animalização do povo negro pelo Estado, que desde sempre foi omisso, e pela sociedade, que não tem o mínimo de empatia pelos mais vulneráveis. Ao reconhecer que vive no “quarto de despejo” da cidade de São Paulo, mostra que mesmo após a abolição da escravatura os descendentes dos escravizados viviam na miséria não sendo concedidas a eles moradias dignas e muito menos instrução e formação profissional para que se enquadrassem nos novos moldes de sociedade que se formou. Ao ter confundidos os sintomas de sua fome com embriaguez, Carolina denuncia também o estigma de “vagabundo” atribuído ao negro.

Em acordo com as narrativas, podemos observar que a figura da “besta de carga” foi construída no imaginário social para isentar o Estado de qualquer responsabilidade social perante a população dos ex-escravizados e manter a segregação do povo negro e, com isso, justificar a máxima exploração de sua força de trabalho. O que se agrava nas mazelas impostas às mulheres negras

naturalizadas no inconsciente social, muitas vezes, delas mesmas: a colonialidade do ser.[18]

Em “Maria”, Conceição Evaristo apresenta a continuidade da exploração do trabalho da mulher negra apesar da abolição da escravatura. Embora trabalhe demasiadamente, sua personagem não recebe um salário digno e, como apresenta Patrícia Hill Collins, essa mulher continua sendo uma *outsider within*, uma estranha dentro desse lar. Nesse conto, notamos novamente a criminalização da mulher negra, na cultura racista e patriarcal ainda vigente no país. Essa mulher é tratada como inferior e perigosa pelos passageiros do ônibus, pois por ela não ser assaltada, julgam-na cúmplice do crime não dando a ela nem mesmo o direito de se defender.

O mito “da cor do pecado” foi difundido desde Gregório de Matos, e potencializado no século XIX, possuindo força até os dias atuais. Como vimos, foi feito um grande esforço para naturalizar a mulher afrodescendente como infértil e sedenta por sexo, desde a etimologia da palavra mulata até suas inúmeras representações na Literatura. Chegamos à conclusão que isso foi pensado para fomentar a miscigenação na sociedade brasileira que buscava uma identidade nacional e tinha como ideal o branqueamento da população.

Com o conto “Isaltina Campo Belo”, Conceição Evaristo revela a objetificação da mulher negra, que para a sociedade machista tem a obrigação de satisfazer sexualmente os homens, ela querendo ou não, pois no imaginário social a mulher negra é necessariamente sedenta por sexo. Para abandonar o mito “da cor do pecado”, Evaristo traz os dilemas enfrentados por Campo Belo, que não se reconhece como mulher desde pequena e, por isso não se encaixa nos padrões sociais que subjugam a mulher como o “outro” em relação ao homem, sofrendo sérias consequências. Expõe como o homem se sente dono do corpo feminino a ponto de violentá-lo e pensar que está fazendo um “favor” a Campo Belo. E, dessa forma, nos mostra que o mito “da cor do pecado” nada mais é que uma construção social feita por homens para desvalorizar as mulheres afrodescendentes e justificar as inúmeras violações desses corpos negros.

---

[18] O conceito foi criado pelo sociólogo peruano Aníbal Quijano, membro do M/C que postula que “la colonialidad del ser refiere a la dimensión ontológica de la colonialidad del poder, esto es, la experiencia vivida del sistema mundo moderno/colonial en el que se inferioriza deshumanizando total o parcialmente a determinadas poblaciones, apareciendo otras como la expresión misma de la humanidade” (RESTREPO; ROJAS, 2010, p. 156).

Nessa dissertação, não tivemos a pretensão de dar voz às autoras negras, pois as vozes delas, e de tantas outras, já ecoam há muito tempo. A intenção foi de dar visibilidade a elas e suas obras no campo da Literatura brasileira e da crítica literária propriamente dita, que tem um papel social fundamental para a construção de uma nova imagem da mulher negra e afrodescendente, conforme Grada Kilomba (2010) aponta, ousar enfrentar o medo do colonizador, o que é urgente também na academia.

Visto isso, acreditamos, que "há obras ou autores que instituem toda 'uma família'" (IANNI, 1988). Assim, afirmamos que, desde Maria Firmina dos Reis, há uma imensa família de mulheres negras sendo formada para desmitificar preconceitos amplamente difundidos e ecoar vozes que a sociedade por muito tempo tentou calar e que, na grande maioria das vezes, conseguiu.

E através da Literatura Afro-brasileira, as autoras aqui eleitas, juntamente com outras mulheres, com suas obras, lutas e militância estão construindo uma nova cultura que aos poucos vêm transformando o imaginário popular através do abandono dos mitos impostos por gerações. Forma-se assim toda "uma geração de mulheres que estão se tornando bisnetas de Firmina, netas de Carolina e filhas de Conceição"[19].

[19] Afirmação utilizada pelo professor Dr. Jorge Nascimento durante as aulas ministradas na disciplina Literaturas entre local e transcontinental: Carolina e Conceição, na Ufes em 2019-1.

REFERÊNCIAS

ALMEIDA, Manuel Antonio. **Memórias de um sargento de milícias**. Rio de Janeiro: Ed. de Ouro, 1969.

AZEVEDO, Aluísio. **O cortiço**. Porto Alegre: L&PM, 2015.

BALLESTRIN, Luciana Maria de Aragão. Feminismos Subalternos. **Revista Estudos Feministas**, Florianópolis, v. 25, n. 3, p. 1035-1054, out. 2017. ISSN 1806-9584. Disponível em: <https://periodicos.ufsc.br/index.php/ref/article/view/42560>. Acesso em: 09 ago. 2019. doi:https://doi.org/10.1590/%x.

BAMISILE, Sunday Adetunji. A procura de uma ideologia afro-cêntrica: do feminismo ao afro-feminismo. **Via Atlântica**, São Paulo, n. 24, p. 257-279, DEZ/2013. Disponível em: <http://www.revistas.usp.br/viaatlantica/article/view/58303> Acesso em: 29 ago. 2018

BAUMAN, Zygmund. **A Liberdade**. Editorial Estampa: Lisboa, 1989.

BETTO, Frei. **Fidel e a religião**. São Paulo: Brasiliense, 1985.

BÍBLIA. Português. **Bíblia Sagrada**.Tradução de João Ferreira Almeida. Rio de Janeiro: King Cross Publicações, 2008.

BRUGGER, Maria Teresa Caballero (Org.). **O estudo da cultura e da presença negra no Brasil.** Cadernos de estudos e pesquisa. Brasília: CETEB - Centro de Ensino Tecnológico de Brasília, 2011.

CANDIDO, Antonio. **Literatura e sociedade:** estudos de teoria e história literária. 8. ed. São Paulo: T. A. Queiroz, 2000.

CARNEIRO, Sueli. Enegrecer o feminismo: a situação da mulher negra na América Latina a partir de uma perspectiva de gênero. In: ASHOKA EMPREENDIMENTOS SOCIAIS; TAKANO CIDADANIA (Orgs.). **Racismos contemporâneos**. Rio de Janeiro: Takano, 2003. p. 49-58. Disponível em: < https://edisciplinas.usp.br/pluginfile.php/375003/mod_resource/content/0/Carneiro_Feminismo%20negro.pdf> Acesso em: 25 de jul. 2019

CASTILHO, Suely Dulce. O Ser Negro e a Literatura Infanto-Juvenil. **Cadernos Negros**, São Paulo: Quilombhoje, v.27, 2004, p. 103-113. Disponível em: < https://www.redalyc.org/pdf/684/68470108.pdf > Acesso em: 15 de out. 2019

COLLINS, Patricia Hill. O que é um nome? Mulherismo, Feminismo Negro e além disso. **Cadernos Pagu**, n. 51, 2017, p. 1-23. Disponível em < http://www.scielo.br/pdf/cpa/n51/1809-4449-cpa-18094449201700510018.pdf> Acesso em: 15 de jul. 2019

_____. Aprendendo com a outsider within: a significação sociológica do pensamento feminista negro. **Revista Sociedade e Estado** – Volume 31, Número 1,

2016. Disponível em < http://www.scielo.br/pdf/se/v31n1/0102-6992-se-31-01-00099.pdf> Acesso em: 15 de jul. 2019

CORRÊA, Roberto Lobato. **O espaço urbano**. São Paulo: Editora Ática, 1989.

COSTA VARGAS, João H. Por uma Mudança de Paradigma: Antinegritude e Antagonismo Estrutural. **Revista de Ciências Sociais**. Fortaleza, v.48, n. 2, p.83-105, jul./dez., 2017. Disponível em: <https://webcache.googleusercontent.com/search?q=cache:SBcWCehc4vYJ:https://dialnet.unirioja.es/descarga/articulo/6408165.pdf+&cd=2&hl=pt-BR&ct=clnk&gl=br> Acesso em: 11 out. 2019

COUTINHO, Eduardo F. Literatura Comparada, literaturas nacionais e o questionamento do cânone. **Revista Brasileira de Literatura Comparada**, v. 3, nº 3, 1996. Disponível em: <http://revista.abralic.org.br/index.php/revista/article/view/37> Acesso em: 15 de jul. 2019

CRENSHAW, Kimberle W. A intersecionalidade na discriminação de raça e gênero. In: VV.AA. **Cruzamento:** raça e gênero. Brasília: Unifem, 2004. Disponível em: <http://www.acaoeducativa.org.br/fdh/wp-content/uploads/2012/09/Kimberle-Crenshaw.pdf> Acesso em: 15 de jul. 2019

DALCASTAGNÈ, Regina. A personagem do romance brasileiro contemporâneo: 1990-2004. **Revista Estudos de Literatura Brasileira Contemporânea**, Brasília, n. 26, p. 13-71, jul./dez. 2005. Disponível em: <http://seer.bce.unb.br/index.php/estudos/article/viewFile/2123/1687>. Acesso em: 05 abr. 2018

_____. **Literatura brasileira contemporânea:** um território contestado. Vinhedo: Horizonte; Rio de Janeiro: Editora da Universidade do Estado do Rio de Janeiro, 2012.

_____. Mulheres negras e espaço urbano na narrativa brasileira contemporânea. In: DALCASTAGNÈ, Regina; LEAL, Virgínia Maria Vasconcelos (orgs.). **Espaço e gênero na literatura brasileira contemporânea**. Porto Alegre: Zouk, 2015.

DAMASCO, Mariana Santos. **Feminismo negro**: raça, identidade e saúde reprodutiva no Brasil (1975-1996). Dissertação (mestrado) Programa de Pós-Graduação em História das Ciências e da Saúde da Casa de Oswaldo Cruz – FIOCRUZ. Rio de Janeiro, 2009, 162p. Disponível em < http://www.ppghcs.coc.fiocruz.br/images/teses/dissertacaomarianadamasco.pdf> Acesso em: 15 de jun. 2019

DAVIS, Ângela. **Mulheres, raça e gênero**. Tradução Heci Regina Candiani. 1 ed. São Paulo: Boitempo, 2016.

D’ANGELO. H. Quem foi Maria Firmina dos Reis, considerada a primeira romancista brasileira. **Revista CULT**, São Paulo, 2017.

DEL CONT, Valdeir. Francis Galton: eugenia e hereditariedade. **Scientiæ zudia**, São Paulo, v. 6, n. 2, p. 201-218, 2008. Disponível em: < http://www.scielo.br/pdf/ss/v6n2/04> Acesso em: 12 de nov. 2019

DUARTE, Constância Lima. Feminismo e literatura no Brasil. **Estudos avançados**, São Paulo, v. 17, n. 49, p. 151-172, Dez. 2003. Disponível em <http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0103-40142003000300010&lng=en&nrm=iso>. Acesso em 10 Out. 2018.

_____. Gênero e violência na literatura afro-brasileira. **LiterAfro**. 2010, 6p. Disponível em: <http://www.letras.ufmg.br/literafro/arquivos/artigos/teoricos-conceituais/ArtigoConstancia1generoeviolencia.pdf> Acesso em: 03 de jun. de 2019.

DUARTE, Eduardo de Assis. O Bildungsroman afro-brasileiro de Conceição Evaristo. **Rev. Estud. Fem**., Florianópolis, v. 14, n. 1, p. 305-308, Abr. 2006. Disponível em: <http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0104-026X2006000100017&lng=en&nrm=iso>. Acesso em: 24 de ago. 2018. http://dx.doi.org/10.1590/S0104-026X2006000100017.

_____. Literatura afro-brasileira: um conceito em construção. In: **Estudos de literatura brasileira contemporânea**. nº. 31. Brasília, janeiro-junho de 2008, pp. 11-23. Disponível em <https://social.stoa.usp.br/articles/0037/3053/Literatura_Afro-brasileira_EDUARDO.pdf> Acesso em 24 de out. 2018

_____. Mulheres marcadas: literatura, gênero, etnicidade. **Revista SCRIPTA**, Belo Horizonte, v. 13, n. 25, p. 63-78, 2º sem. 2009. Disponível em: <http://www.uel.br/pos/letras/terraroxa/g_pdf/vol17A/TRvol17Aa.pdf> Acesso em: 02 de jun. de 2019

_____. Entre Orfeu e Exu, a afrodescendência toma a palavra. In: DUARTE, Eduardo de Assis (Org). **Literatura e afrodescendência no Brasil:** antologia crítica. 2.ed. Belo Horizonte: Editora UFMG; Brasília: SEPPIR, 2014, vol. 1, Precursores, p. 13-48 Disponível em: <http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S2316-40182013000100016> Acesso em 02 de nov. de 2018

EHRHART, Marcos Luis. “Sem fazer nada, os homens fazem mal”: leituras e leitores de Catão na Roma Antiga. **Revista Diálogos Mediterrânicos**, n. 7 – Dezembro/2014, p. 12-27. Disponível em <http://webcache.googleusercontent.com/search?q=cache:K2DVGOKM_KsJ:www.dialogosmediterranicos.com.br/index.php/RevistaDM/article/view/137/152+&cd=6&hl=pt-BR&ct=clnk&gl=br> Acesso em 12 de nov. 2019

EVARISTO, Conceição. **Ponciá Vicêncio**. Rio de Janeiro: Pallas, 2003.

_____. Gênero e etnia: uma escre(vivência) de dupla face. In: MOREIRA, Nadilza Martins de Barros; SCHNEIDER, Liane (Org.). **Mulheres no mundo:** etnia, marginalidade e diáspora. João Pessoa: Ideia; Editora Universitária UFPB, 2005.

_____. **Becos da Memória.** Belo Horizonte: Mazza, 2006.

_____. **Poemas da recordação e outros movimentos**. Belo Horizonte: Nandyala, 2008.

_____. **Escrevivências da afro-brasilidade:** história e memória. Belo Horizonte: Releitura, n. 23, 2008, 17 p. Disponível em < http://nossaescrevivencia.blogspot.com/2012/08/escrevivencias-da-afro-brasilidade.html> Acesso em 02 de set. de 2018

_____. Da representação à auto-apresentação da mulher negra na literatura brasileira. **Revista Palmares**, 2009a, p. 52-57. Disponível em: <http://www.palmares.gov.br/sites/000/2/download/52%20a%2057.pdf> Acesso em: 12 de nov. de 2018.

_____. Questão de pele para além da pele. In: RUFFATO, Luiz (org.). **Questão de Pele**. Rio de Janeiro: Língua Geral, 2009b

_____. Literatura negra: uma poética de nossa afro-brasilidade. **Scripta**, v. 13, n. 25, p. 17-31, dez. 2009c. ISSN 2358-3428. Disponível em: <http://periodicos.pucminas.br/index.php/scripta/article/view/4365/4510>. Acesso em: 12 de dez. de 2018

_____. **Conceição Evaristo por Conceição Evaristo**. In: COLÓQUIO DE ESCRITORAS MINEIRAS, 1, 2009d, Belo Horizonte. Disponível em <http://www.letras.ufmg.br/literafro/autoras/188-conceicao-evaristo> Acesso em: 12 de ago. de 2019

_____. Literatura negra: uma voz quilombola na literatura brasileira. In: PEREIRA, Edimilson de Almeida (Org.). **Um tigre na floresta de signos - Estudos sobre poesia e demandas sociais no Brasil**. Belo Horizonte: Mazza Edições, 2010, p. 132 - 142.

_____. **Insubmissas lágrimas de mulheres**. Rio de Janeiro: Malê, 2011.

_____. **Olhos D'Água**. Rio de Janeiro: Ed. Pallas, 2015.

_____. **História de leves enganos e parecenças**. Rio de Janeiro: Malê, 2016.

_____. **É preciso questionar as regras que me fizeram ser reconhecida apenas aos 71 anos.** Entrevista concedida à BBC em março de 2018. Disponível em: <https://www.bbc.com/portuguese/brasil-43324948> Acesso em 21 de Nov. de 2018

FARACO, Carlos. O povo como personagem. In: AZEVEDO, Aluísio. **Casa de Pensão**. São Paulo: Editora Ática, 1979.

FARIAS, Tom. **Carolina:** uma biografia. Rio de Janeiro: Editora Malê, 2017.

FERNANDES, Danubia de Andrade. O gênero negro: apontamentos sobre gênero, feminismo e negritude. **Rev. Estud. Fem**., Florianópolis, v. 24, n. 3, p. 691-713, Dez. 2016. Disponível em < http://www.scielo.br/scielo.php?pid=S0104-026X2016000300691&script=sci_abstract&tlng=pt> Acesso em: 12 de mai. 2019

FERNANDEZ, Raffaella Andréa. Vários "Prólogos" para um Journal de Bitita/ Diário de Bitita ou Por que editar Carolina?. **SCRIPTA**, Belo Horizonte, v. 18, n. 35, p. 285-292, 2º sem. 2014. Disponível em <http://webcache.googleusercontent.com/search?q=cache:-

SzFFR0_Z_UJ:periodicos.pucminas.br/index.php/scripta/article/download/8819/pdf+&cd=1&hl=pt-BR&ct=clnk&gl=br> Acesso em: 12 de nov. 2019

FIKER, Raul. **Do mito original ao mito ideológico:** alguns percursos. Trans/Form/Ação, São Paulo, 1984.

FURTADO, Lucciani M. **Memorial de Maria Firmina dos Reis**. São Paulo: Editora Uirapuru, 2017.

FREYRE, Gilberto. **Casa grande & senzala:** formação da família brasileira sob o regime da economia patriarcal. Rio de Janeiro: Record, 1990.

GLISSANT, Édouard. **Poética da Relação**. Portugal: Porto Editora, 2011.

GOFFMAN, Erving. **Estigma:** notas sobre a manipulação da identidade deteriorada. Rio de Janeiro: Zahar, 1980.

GONZALEZ, Lélia. Racismo e sexismo na cultura brasileira. In: **Revista Ciências Sociais Hoje**, Anpocs, 1984, p. 223-244. Disponível em < https://edisciplinas.usp.br/pluginfile.php/4584956/mod_resource/content/1/06%20-%20GONZALES%2C%20L%C3%A9lia%20-%20Racismo_e_Sexismo_na_Cultura_Brasileira%20%281%29.pdf> Acesso em: 13 de jul. 2019

GOMES, Heloisa Toller. A problemática inter-racial na literatura brasileira: novas possibilidades interpretativas à luz da crítica pós-colonial. In: ALMEIDA, Júlia. MIGLIEVICH-RIBEIRO, Adelia. GOMES, Heloisa Toller (Org.). **Crítica pós-colonial:** panorama de leituras contemporâneas. 1. ed. Rio de Janeiro: 7Letras, 2013.

GOMES, Nilma Lino. Alguns termos e conceitos presentes no debate sobre relações raciais no Brasil: uma breve discussão. BRASIL. Ministério da Educação (Org.). **Educação anti-racista:** caminhos abertos pela lei Federal nº 10.639/03. Brasília: SECAD, 2005 Disponível em: <https: //goo.gl/M2Yc9j >. Acesso em: 10 jul. 2018.

GUIMARÃES, Bernardo. **A Escrava Isaura**. 5. ed. São Paulo: Editora, Melhoramentos, 1963.

HOOKS, bell. Intelectuais Negras. **Revista Estudos Feministas**, Florianópolis, v. 3, n. 2, p. 464, jan. 1995. ISSN 1806-9584. Disponível em: <https://periodicos.ufsc.br/index.php/ref/article/view/16465/15035>. Acesso em: 27 jul. 2019. doi:https://doi.org/10.1590/%x.

IANNI, Octavio. Literatura e consciência. **Revista do Instituto de Estudos Brasileiros**. Ed. 28. São Paulo, 1988.

JESUS, Carolina Maria de. **Quarto de despejo**. 8 ed. São Paulo: Ática, 2000.

_____. **Onde estaes Felicidade?** In: DINHA & FERNANDEZ, Raffaela (org.). São Paulo: Me Parió Revolução, 2014.

_____. **Meu Estranho Diário**. São Paulo: Xamã, 1996.

_____. **Diário de Bitita**. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1986.

KILOMBA, Grada. “The Mask” In: **Plantation Memories:** Episodes of Everyday Racism. Münster: UnrastVerlag, 2. Edição, 2010. Tradução de Jessica Oliveira de Jesus.

LACERDA, Gustavo Biscaia de. Augusto Comte e o “Positivismo” redescobertos. **Rev. Sociol. Polít.**, Curitiba, v. 17, n. 34, p. 319-343, out. 2009. Disponível em: < http://www.scielo.br/pdf/rsocp/v17n34/a21v17n34.pdf> Acesso em: 12 de nov. 2019

LOBATO, Monteiro. **Reinações de Narizinho**. 48. ed. São Paulo: Brasiliense, 2005.

_____. **Memórias da Emília**. São Paulo: Globo, 2007

LOPES, Michelly Cristina Alves; SODRE, Patrícia R. S.; CASER, Maria Mirtis. Vozes Femininas da América: a poética social de Gabriela Mistral e Maria Firmina dos Reis. **MIGUILIM - REVISTA ELETRÔNICA DO NETLLI**, v. 8, p. 135-152, 2019. Disponível em <http://periodicos.urca.br/ojs/index.php/MigREN/article/view/1843> Acesso em 25 de out. 2019

LOPES, Michelly Cristina Alves; MARTINELI FILHO, Nelson. A escre(vivencia) presente em Maria Firmina dos Reis e Conceição Evaristo: Uma analise dos contos “A escrava” e “Maria”. **Revista REVELL**. v.3, nº 20, 2018, p. 314-334. Disponível em: <https://periodicosonline.uems.br/index.php/REV/article/view/3164>Acesso em: 04 de jun. de 2019.

LORDELLO, Sílvia Renata; COSTA, Liana Fortunato. Gestação decorrente de violência sexual: um estudo de caso à luz do modelo bioecológico. **Contextos Clínicos**, vol. 7, n. 1, p. 94-104, janeiro-junho 2014. Disponível em < http://www.mpdft.mp.br/portal/pdf/programas_projetos/rede_gama/acoes/artigo_gestacao_silvia_lordello.pdf> Acesso em 22 de out. 2019

LUGONES, María. Rumo a um feminismo descolonial. **Revista Estudos Feministas**, Florianópolis, v. 22, n. 3, p. 935-952, set. 2014. ISSN 1806-9584. Disponível em: <https://periodicos.ufsc.br/index.php/ref/article/view/36755>. Acesso em: 25 dez. 2018. doi: https://doi.org/10.1590/%x.

LOBO, Luiza. A Pioneira Maranhense Maria Firmina dos Reis. **Estudos Afro-Asiáticos**, RJ - nº 16 – 1989, 25-27. Disponível em: <http://www.revistas2.uepg.br/index.php/muitasvozes/article/download/6400/pdf_146 >Acesso em: 04 de jun. de 2019.

MACHADO, Bárbara Araújo. Escrevivência: a trajetória de Conceição Evaristo. **História Oral**, v. 17, n. 1, p. 243-265, jan./jun. 2014. Disponível em <http://revista.historiaoral.org.br/index.php?journal=rho&page=article&op=view&path%5B%5D=343> Acesso em: 04 de jul. de 2018.

MARINI, Ruy Mauro. Dialética da Dependência. In: SADER, Emir S. (Org.). **Uma antologia da obra de Ruy Mauro Marini**. Petrópolis, Rio de Janeiro: Vozes; Buenos Aires: CLACSO, 2000a. p. 105-165. Disponível em < https://edisciplinas.usp.br/pluginfile.php/2795191/mod_resource/content/1/Dial%C3%

A9tica%20da%20Depend%C3%AAncia%20-%20Ruy%20Mauro%20Marini%20-%20exp.%20popular.pdf > Acesso em 11 de out. 2019

MATTOS, Gregório de. **Obra poética**. Preparação e notas: Emanuel Araújo. Rio de Janeiro: Editora Record, 1992.

MATTA, Inocência. Estudos pós-coloniais: desconstruindo genealogias eurocêntricas. Civitas - **Revista de Ciências Sociais**, [S.l.], v. 14, n. 1, p. 27-42, abr. 2014. ISSN 1984-7289. Disponível em: <http://revistaseletronicas.pucrs.br/ojs/index.php/civitas/article/view/16185>. Acesso em: 25 abr. 2019. doi: http://dx.doi.org/10.15448/1984-7289.2014.1.16185.

MBEMBE, Achile. **Crítica da razão negra**. Traduzido por Sebastião Nascimento. São Paulo: n-1 edições, 2018.

Michaelis. **Moderno dicionário da língua portuguesa**. São Paulo: Melhoramentos, 1998.

MIGLIEVICH-RIBEIRO, Adelia. Por uma razão decolonial: Desafios ético-político-epistemológicos à cosmovisão moderna. **Civitas - Revista de Ciências Sociais**, [S.l.], v. 14, n. 1, p. 66-80, abr. 2014. ISSN 1984-7289. Disponível em: <http://revistaseletronicas.pucrs.br/ojs/index.php/civitas/article/view/16181>. Acesso em: 25 ago. 2019. doi:http://dx.doi.org/10.15448/1984-7289.2014.1.16181.

_____. Pós-colonialismo. In: MARTINS, Carlos Benedito & SELL, Carlos Eduardo (Org.). **Teoria sociológica contemporânea:** Autores e perspectivas. São Paulo: Annablume, 2017. p. 449-474.

MUNANGA, Kabengele. **Negritude**: usos e sentidos. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2009.

NASCIMENTO, Denise Aparecida. **Espaço e heterotopias nas obras de Conceição Evaristo e Geni Guimarães**. Tese de doutorado – Universidade Federal de Juiz de Fora Faculdade de Letras. Programa de Pós-Graduação em Estudos Literários, 2014. Disponível em <https://repositorio.ufjf.br/jspui/bitstream/ufjf/731/1/deniseaparecidadonascimento.pdf > Acesso em: 24 mar. 2019

PAIXÃO, Marcelo. ROSSETO, Irene. MONTOVANELE, Fabiana. CARVANO, Luiz M. **Relatório Anual das Desigualdades Raciais no Brasil**; 2009-2010. Rio de Janeiro: Garamond, 2010.

PEREIRA, Edimilson Almeida. Panorama da Literatura afro-brasileira. **LiterAfro**, 1995, 6p. Disponível em: <http://www.letras.ufmg.br/literafro/arquivos/artigos/teoricosconceituais/ArtigoEdimilson1PanoramadaLitAfrobrasileira.pdf> Acesso em: 22 fev. 2019

PEREIRA, Paulo Roberto. **Os três únicos testemunhos do descobrimento do Brasil**. Rio de Janeiro: Lacerda Editores, 1999.

PEREIRA, Rodrigo da Rosa. A periferia em Conceição Evaristo e Esmeralda Ribeiro: questões de gênero, raça e classe. **Estud. Lit. Bras. Contemp**., Brasília, n. 49, p.

33-50, Dez. 2016. Disponível em: <http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S2316-40182016000300033&lng=en&nrm=iso>. Acesso em 25 jan. 2019. http://dx.doi.org/10.1590/2316-4018493.

PIMENTA, Aluisio. **A inclusão do negro**: uma questão de consciência. 2. ed. Brasília: Instituto Teotônio Vilela, 2003.

PROENCA FILHO, Domício. A trajetória do negro na literatura brasileira. **Estudos Avançados**, São Paulo, v. 18, n. 50, p. 161-193, Abr. 2004. Disponível em: <http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0103-40142004000100017&lng=en&nrm=iso>. Acesso em: 21 set. 2018. http://dx.doi.org/10.1590/S0103-40142004000100017.

QUEIROZ Jr, Téofilo. **Preconceito de cor e a mulata na Literatura Brasileira**. São Paulo: Ática, 1975.

REIS, Maria Firmina dos. **Úrsula**. LOBO, Luiza (Org.). Rio de Janeiro: Presença; Brasília: INL, 1988.

_____. **Úrsula***; A Escrava*. Florianópolis: Ed. Mulheres; Belo Horizonte: PUC Minas, 2004.

_____*.* **Cantos à beira-mar e Gupeva**. São Luís: Academia Ludovicense de Letras, 2017.

RESTREPO, Eduardo. ROJAS, Axel. **Inflexión decolonial**: fuentes, conceptos y cuestionamientos. 1ª Ed. Popayán, Samava. 2010.

RIBEIRO, Darci. **O povo brasileiro**: a formação e o sentido do Brasil. 2. ed. São Paulo: Companhia das Letras, 1995.

RIBEIRO, Djamila. Feminismo negro para um novo marco civilizatório: uma perspectiva brasileira. **Sur – Revista Internacional de Direitos Humanos**. Edição 24, v. 13, nº 24, 2016. p. 99 – 104. Disponível em < https://sur.conectas.org/wp-content/uploads/2017/02/9-sur-24-por-djamila-ribeiro.pdf> Acesso em: 19 de jul. 2019

_____. **O que é lugar de fala?** Belo Horizonte: Letramento: Justificando, 2017.

ROCHA, Everardo. **O que é mito**. São Paulo: Editora Brasiliense, 1996.

ROCHA, Luciane. De-matar: Maternidade negra como ação política na pátria mãe (gentil?). In **Antinegritude**: O impossível sujeito Negro na formação social brasileira, ed. Osmundo Pinho and João H. C. Vargas, 177–198. Cruz das Almas: Editora UFRB; Belo Horizonte: Fino Traço Editora, 2017.

ROCHA, Luciane. É antinegritude, não racismo, diz antropóloga sobre causa do extermínio da juventude periférica. [Entrevista concedida a] Maria Teresa Cruz. **Ponte**, meio digital, maio de 2019. Disponível em: <https://ponte.org/e-antinegritude-nao-racismo-diz-antropologa-sobre-causa-do-exterminio-da-juventude-periferica/> Acesso em: 12 de nov. 2019

RONCADOR, Sônia. O mito da mãe preta no imaginário literário de raça e mestiçagem cultural. **Estudos de Literatura Brasileira Contemporânea**, nº. 31. Brasília, janeiro-junho de 2008, pp. 129-152. Disponível em: <http://periodicos.unb.br/index.php/estudos/article/view/9437> Acesso em: 17 de abr. 2019

ROSA, João Guimarães. No Urubuquaquá, no pinhém. (Corpo de baile). Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1984.

RUFFATO, Luiz (org.). **Questão de Pele**. Rio de Janeiro: Língua Geral, 2009.

SEGATO, Rita Laura. A estrutura de gênero e a injunção do estupro. In: SUÁREZ, Mireya; BANDEIRA, Lourdes (orgs). **Violência, gênero e crime no Distrito Federal**. Brasília: Paralelo 15, 1999.

SILVA, João Luiz da. SÁ, Alcindo José de. A fome no Brasil: do período colonial até 1940. **Revista de Geografia**. v. 23, nº 3, 2006, 43-53. Disponível em: <https://periodicos.ufpe.br/revistas/revistageografia/article/viewFile/228669/23091> Acesso em 18 de abr. 2018

SILVA, José Carlos Gomes da. História de vida, produção literária e trajetórias urbanas da escritora negra Carolina Maria de Jesus. **LiterAfro**, 2007, 28p. Disponível em: <http://www2.unifesp.br/proex/novo/santoamaro/docs/cultura_afro_brasileira/carolina_maria_de_jesus_biografia.pdf> Acesso em 19 de abr. 2018

SILVA, Juremir. **As Tecnologias do Imaginário**. Porto Alegre: Sulina, 2003.

SILVA, Régia Agostinho da. A mente, essa ninguém pode escravizar: Maria Firmina dos Reis e a escrita feita por mulheres no Maranhão. **Revista Leitura:** teoria e prática. Volume 29, nº 56, 2011, 11-19. Disponível em: <https://ltp.emnuvens.com.br/ltp/article/view/52> Acesso em 11 de mar. 2019

SILVA, Martiniano José. **Racismo à Brasileira**: Raízes Históricas. Goiânia: Editora Popular, 1985

SOUZA, Pedro Augusto Santos de Souza; BATISTA, Raimunda Alves. O determinismo criminológico na obra “O cortiço” de Aluísio de Azevedo em relação o modelo socioespacial brasileiro. **Revista Panorâmica On-Line.** Barra do Garças–MT, vol. 17, p. 01–22, ago/dez. 2014. Disponível em < http://webcache.googleusercontent.com/search?q=cache:hFndNqlQCHsJ:revistas.cua.ufmt.br/revista/index.php/revistapanoramica/article/viewArticle/577+&cd=1&hl=pt-BR&ct=clnk&gl=br> Acesso em: 12 de nov. 2019

SPIVAK, Gayatri Chakravorty. **Pode o subalterno falar?** Tradução de Sandra Regina Goulart Almeida, Marcos Pereira Feitosa, André Pereira Feitosa. Belo Horizonte Editora UFMG, 2010.

VASCONCELOS, Vania Maria Ferreira. **No colo das Iabás:** Raça e gênero em escritoras afro-brasileiras contemporâneas. Tese apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Literatura do Departamento de Teoria Literária e Literaturas da Universidade de Brasília. 2014, 228p. Disponível

em:<http://repositorio.unb.br/bitstream/10482/16641/1/2014_VaniaMariaFerreiraVasconcelos.pdf> Acesso em: 04 de jun. de 2019.