



UNIVERSIDADE D  
COIMBRA

Fabiana dos Santos Sousa

REPRESENTAÇÃO MATERIAL DA  
VIOLÊNCIA CONTRA AS MULHERES NEGRAS  
NA OBRA DE CONCEIÇÃO EVARISTO

Tese no âmbito de doutoramento em Materialidades da Literatura,  
orientada pela Professora Doutora Maria Isabel Carvalho Gomes Caldeira  
Sampaio dos Aidos e pelo Professor Doutor Manuel José de Freitas Portela e  
apresentada ao Departamento de Línguas, Literaturas e Culturas da  
Faculdade de Letras da Universidade de Coimbra.

Dezembro de 2023



## **Dedicatória**

Dedicado, primeiramente, ao SENHOR, a Deus em quem confio, pela capacidade física, emocional, intelectual e espiritual que me concedeu para realizar esta pesquisa, e a todas as pessoas que, direta ou indiretamente, contribuíram para a concretização do meu projeto.



## **Resumo**

Este trabalho propõe-se estudar a obra de Conceição Evaristo, pretendendo elucidar os processos discursivos utilizados para construir a representação material da violência – de gênero, raça e classe –, sofrida pelas mulheres afro-brasileiras quotidianamente. Como enquadramento desse estudo, são analisados os conceitos de literatura periférica e afro-brasileira e é problematizado o conceito de raça, uma vez que a investigação me permitiu compreender que, a pele de quem escreve, em muito influencia o reconhecimento de uma obra, como sendo literária ou não. Além disso, apresenta-se um breve percurso da educação das mulheres, para mostrar o quão foi e é difícil, para as afro-brasileiras, conquistarem espaço no âmbito da arte literária. É problematizada, também, a interseccionalidade da violência, destacando discriminações que se imbricam de tal modo que fazem as mulheres negras vivenciarem situações de discriminação, não visíveis pela estrutura social discriminatória. O estudo da obra de Conceição Evaristo revela esta interseccionalidade e mostra, ainda, de que modo a “escrevivência” – conceito definidor da sua escrita e proposto por ela mesma – se constituiu enquanto prática de materialização da memória e da violência. Para o comprovar, analisam-se as formas discursivas da “escrevivência”, com destaque para a oralidade, apontando-as como estratégia de “linguajamento” desobediente para a dessubalternização.

## **PALAVRAS-CHAVE**

Literatura Afro-brasileira, Materialidade da Violência, Mulheres Afro-brasileiras, Conceição Evaristo, “Escrevivência” e Materialização da Memória, Escrita e “Linguajamento”.



## **Abstract**

1. This thesis aims to study the Conceição Evaristo literary work, intending to elucidate the discursive processes which shape the material representation of violence – gender, race and class – suffered by Afro-Brazilian women on a daily basis. The concepts of peripheral and Afro-Brazilian literature are analyzed and the concept of race is problematized as a framework of this study, since the research allowed me to understand that the skin of those who write greatly influences the recognition of a work, whether literary or not. Furthermore, a brief history of women's education is presented to show the past and present difficulties of Afro-Brazilians to gain space in the field of literary art. The intersectionality of violence is also problematized, highlighting discriminations that intertwine in such a way that makes black women experience situations of discrimination, not visible due to the discriminatory social structure. The study of Conceição Evaristo's work reveals this intersectionality and also demonstrates how “writeness” – a defining concept of her writing and proposed by herself – was constituted as a practice to materialize memory and violence. To prove this, the discursive forms of “writing” are analysed, with emphasis on orality, pointing them out as a disobedient “language” strategy for desubalternization.

## **KEYWORDS**

Afro-Brazilian Literature, Materiality of Violence, Afro-Brazilian Women, Conceição Evaristo, “Writing” and Materialization of Memory, Writing and “Language”.

## Índice geral

DEDICATÓRIA .....	I
RESUMO .....	III
ABSTRACT .....	V
ÍNDICE GERAL .....	VI
PRIMEIRAS PALAVRAS .....	1
CAPÍTULO 1 – LITERATURA MARGINAL PERIFÉRICA .....	10
1.1 Literatura afro-brasileira: polêmica em torno da definição do conceito .....	23
1.2 A questão da raça na produção literária .....	33
1.3 A tradição literária afro-brasileira e a desigualdade no acesso à educação: efeitos e resistências .....	55
1.4 Conceição Evaristo: uma voz resiliente na literatura afro-brasileira .....	70
CAPÍTULO 2 – A REPRESENTAÇÃO DA MATERIALIDADE DA VIOLÊNCIA SOBRE AS MULHERES NEGRAS NA OBRA DE EVARISTO.....	87
2.1 Interseccionalidade da violência: gênero, raça e classe .....	87
2.2 A “escrevivência” como prática de Evaristo para a materialização da memória .....	128
2.3 Memória como elemento reconstrutor de identidade afro-brasileira .....	137
CAPÍTULO 3 – DA MATERIALIDADE DA VOZ À MATERIALIDADE DA ESCRITA: A LÍNGUA DESOBEDIENTE DE CONCEIÇÃO EVARISTO.....	143
3.1 Origem do português falado no Brasil .....	143
3.2 Aspetos da oralidade na obra evaristiana .....	148
3.3 Representação da oralidade: desobediência epistêmica e resistência .....	156
3.4 A escrita de Evaristo e de outras escritoras.....	196
CONCLUSÕES PROVÁVEIS E PROVISÓRIAS .....	205
REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS .....	213
Bibliografia primária .....	213
Bibliografia secundária .....	214
REFERÊNCIAS VIRTUAIS – REPORTAGENS E VÍDEOS .....	231

BIBLIOGRAFIA ENUMERADA .....	233
------------------------------	-----

## Primeiras palavras

Antes de mais peço licença para escrever este texto na primeira pessoa, visto que me faz sentir mais próxima da minha pesquisa e com um dos seus propósitos, a saber, a desconstrução de que o texto escrito deve seguir à risca a gramática normativa. Ademais, quero deixar claro que as reflexões aqui expostas são as impressões das experiências de leituras que vivenciei, e que decidi designar por *imperiências*.

O meu interesse pela causa das mulheres começou, acredito eu, ainda na adolescência, pois lembro-me bem de momentos em que a minha mãe, a minha avó paterna e a minha tia (irmã de meu pai) narravam às minhas irmãs e a mim própria o percurso da mulher na sociedade, o qual era comportar-se e frequentar a igreja, para conseguir casar, ter filhos, um marido e uma casa. Desse modo, seríamos respeitadas socialmente. Junto a isso, as lições diárias que iam, desde ensinar a limpar bem uma casa, fazer comida e, claro, saber rezar para ser uma mulher virtuosa – desde cedo, ainda menina, minha presença na igreja era constante: desde fazer as leituras da missa, a rezar as leituras em todas as novenas do mês de maio e a participar nas peças teatrais religiosas. Essa realidade futura que me era apresentada sempre me inquietou, e eu retrucava, dizendo que não queria ter filhos nem casar, pelo menos não tão nova. O que eu queria era viajar e conhecer o mundo, ideia essa que foi construída a partir do que eu via nas vivências de algumas mulheres na televisão. E, também, porque via a vida das minhas amigas que casavam antes de mim: uma vida sofrida, já que passavam o dia em casa a tomar conta dos filhos, da casa, o que as deixava sempre cansadas e sem perspectivas de mudança, e nem mesmo se preocupavam mais com a aparência. Enquanto os maridos passavam o dia fora, a trabalhar – trabalho que lhes exigia menos esforço, claro – e quando retornavam tudo estava pronto para eles, comida, roupa limpa etc. O pior de tudo era depender financeiramente do marido, o que as deixava de mãos atadas naquele contexto, já que tinham que dar explicações de todo o centavo que pediam aos maridos. No final, estes deixavam-nas por outras mulheres e elas ficavam numa situação deveras difícil, visto que não tinham condições financeiras para viverem sozinhas. E eu pensava: eu não quero viver a mesma vida que as minhas amigas vivem. Tinha medo disso. Mas numa cidade pequena, no interior de um dos estados mais pobres do Brasil, era difícil escapar desse destino traçado para as mulheres.

Algum tempo depois, conheci um rapaz de uma família de poder aquisitivo significativo. Ele já era formado, estudou fora, na capital. Voltou para administrar as empresas da família. Começamos a namorar a sério. Ele falou em casamento desde a

primeira semana em que nos conhecemos. E a minha família estava muito animada com isso. Algum tempo depois, como eu resisti, a minha família interpelou-me: ou casa ou vai estudar fora! Optei pelo estudo e mudei-me para a capital, Teresina (Piauí-Brasil). Não sabia o que queria, mas sabia o que não queria. Um ano depois, entrei na Universidade Federal do Piauí, que me abriria as portas de um mundo que não conhecia e que eu não fazia ideia de que existia. Na graduação em Letras, Português e Francês, pelos anos de 2007 e 2008, tive contato com a obra *L'Homme qui rit*, de Victor Hugo, apresentada pela professora Junia Barreto, a mulher mais poderosa que conheci até àquele momento e que muito me inspirou, pois fez mestrado e doutoramento em França, na Sorbonne. Após ler a obra, que muito me impactou, chamou-me a atenção a personagem da duquesa Josiane, pelo seu empoderamento. E, ao ser convidada, pela professora Junia, para fazer parte do seu grupo de pesquisa de iniciação científica, disse-lhe que queria estudar mulheres, não sabia exatamente o quê, mas que considerava importante, para compreender, inclusive, a minha condição de mulher. E, a partir daí, compreendi que a literatura era uma ferramenta usada por pesquisadores e pesquisadoras, para lutar contra a subalternização feminina. E a minha vida de investigadora começou. Realizei a minha primeira viagem nacional (para João Pessoa – capital da Paraíba, Brasil), em 2007, para participar no primeiro evento científico da minha vida (um congresso de professores de francês – na ocasião, tive o meu primeiro contato com estrangeiros, franceses), e, já quase no final da graduação, fui à França, para fazer intercâmbio. Um sonho!

No mestrado, curso realizado entre 2012 e 2014, compreendi que as mulheres são diferentes, porque vivem realidades diferentes, embora todas carreguem consigo algo em comum: o facto de terem sido subalternizadas de todas as formas ao longo dos séculos. Foi aí que compreendi que havia uma grande distância entre mulheres brancas e não brancas, em especial as afrodescendentes, dado o facto de a discriminação que sofrem ser maior por serem mulheres e negras. Isso porque, além do preconceito de género, vivem também o preconceito racial que permeia o meio social e que as levou à condição de sub-humanas e às mais duras experiências de violência. E foi durante os estudos de mestrado que, também, me descobri afrodescendente, quando, até então, me via apenas como branca. Na ocasião dos estudos de mestrado, fui novamente a França, para fazer pesquisas relativas ao estudo que estava a desenvolver.

O desejo de voltar à Europa para estudar cresceu em mim. E, dois anos após findar o mestrado, voltei, para, enfim, fazer o meu doutoramento na Universidade de Coimbra,

em Portugal, instituição conhecida e renomada mundialmente e que muito me tem feito crescer intelectualmente. Instituição da qual sempre ouvia falar nas minhas aulas de literatura, desde o Ensino Médio, quando estudávamos a vida de renomados escritores, especialmente brasileiros, que estudaram nessa instituição, onde nunca tinha pensado vir a estudar um dia. E, hoje, dela faço parte. Mas isso não quer dizer que não pago um preço elevado por isso, uma vez que mulheres estudiosas e viajadas nem sempre conseguem realizar outros sonhos, como casar e ter filhos, já que muitos homens temem ter ao seu lado companheiras com tais características, devido ao machismo que carregam consigo.

A partir das pesquisas do doutoramento, viajei para outros países, como Espanha e Estados Unidos, para as apresentar noutros eventos científicos. E, ainda, publiquei, pela primeira vez, um artigo numa revista Qualis<sup>1</sup> A1, da Universidade de Milão, em Itália. Mais uma grande conquista. E hoje posso dizer que aquela menina que nasceu com um caminho traçado, como todas as mulheres, desviou-se dele e está a seguir outro caminho bem diferente. E, continua na estrada, em busca de mais experiências e descobertas.

Ao longo dessa trajetória, tive contato com a literatura afro-brasileira, literatura escrita mormente por escritores negros e negras que buscam (re)contar as suas histórias e as dos seus antepassados, a partir dos seus lugares de fala, num viés desconstrutivo da chamada literatura oficial, escrita principalmente por homens brancos que escreveram a respeito dos negros de modo a inferiorizá-los. Nesse contexto, conheci a escritora Conceição Evaristo, a pessoa em si, e mais específica e profundamente a sua obra, tendo despertado em mim o desejo de a estudar, por ser uma mulher negra brasileira, que se destacou entre as demais, por ter sido a primeira afrodescendente corajosa, ao ponto de se inscrever para concorrer a uma vaga na Academia Brasileira de Letras. Além disso, por narrar por meio da literatura, com uma linguagem nada suave, experiências de gente negra brasileira, especialmente aquelas num contexto de violência, preservando o modo de falar das personagens que põe em cena e que representam indivíduos marginalizados socialmente, essencialmente mulheres.

<sup>1</sup> Criado pela Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior (CAPES) em 1988, o Qualis Periódicos é um conjunto de procedimentos utilizados na avaliação de periódicos científicos no Brasil. Esse instrumento é fundamental quando se trata da produção intelectual, já que classifica os periódicos científicos. O Qualis Periódicos possui 8 classificações: A1, A2, B1, B2, B3, B4, B5 e C, com A1 sendo a classificação mais elevada que um periódico pode receber, e C, tendo a pontuação zero.

Ao atentar na linguagem utilizada por Evaristo, na construção de sua obra, observei o quanto esta evidencia a materialidade da violência. A partir dessa observação, surgiu a pergunta de investigação que norteia esta pesquisa: Quais as estratégias discursivas adotadas por Conceição Evaristo, nas suas narrativas, para representar e problematizar a questão da violência contra as mulheres negras?

Em seguida, tracei os objetivos a alcançar para responder a essa questão.

a) Objetivo geral. Apontar as estratégias discursivas adotadas por Conceição Evaristo para representar e problematizar a questão da violência contra as mulheres negras.

b) Objetivos específicos:

1) Estabelecer o contexto histórico e sociocultural para entender a obra de Evaristo e a construção de uma consciência afro-brasileira / negra brasileira.

2) Discutir os conceitos de literatura afro-brasileira ou literatura negra brasileira e a polémica que os rodeia, de forma a abordar o cânone e as margens e localizar Evaristo e a literatura periférica no Brasil.

3) Analisar o papel da “escrivência” na materialização da memória cultural afro-brasileira, considerando o caráter falho da memória.

4) Descrever as formas verbais e narrativas na escrita *evaristiana*, mostrando-as como estratégia de “linguajamento”.

5) Analisar os processos discursivos na literatura evaristiana como registro crítico da história e da experiência, em particular das mulheres negras brasileiras.

Assim, em decorrência, planeiei cada capítulo e a temática que viria a ser abordada em cada um deles.

No capítulo 1, trato da discussão do conceito de literatura marginal/periférica, em especial a Poesia Marginal, da qual também apresento o percurso histórico, que só foi possível compreender a partir da abordagem do Movimento da Tropicália. Com o fito de problematizar o conceito de literatura marginal, apresento a definição de alguns dos seus principais representantes, como Chacal, Afonso Henrique Neto, Férrez e Sérgio Vaz. Em seguida, destaco Carolina Maria de Jesus como uma escritora que já produzia literatura marginal, na década de 1950. Embora essa terminologia ainda não existisse, Carolina habitava a favela e a sua escrita está de acordo com as definições de Férrez e Sérgio Vaz: a literatura marginal trata do cotidiano de favelados. Ora, é isso mesmo que é retratado na sua obra.

Ademais, falo um pouco do movimento da cooperifa, uma espécie de “Semana de Arte da Periferia”, que acontece desde os anos de 2000 nas periferias de São Paulo, evento que busca apropriar-se de elementos da cultura elitizada e ressignificá-los no contexto periférico, visando construir outra visão, principalmente enquanto ambiente produtor de arte.

Além disso, destaco no capítulo 1, o subtópico 1.1, intitulado “Literatura afro-brasileira: polêmica em torno da definição do conceito”, no qual mostro a definição dessa literatura a partir da ótica de alguns estudiosos, cujas opiniões divergem, posto que uns consideram literatura negra somente aquela que é escrita por pessoas negras, enquanto outros não. E isso faz com que não se tenha, ainda, uma definição unânime de tal literatura, o que significa dizer que o seu conceito está em construção. Há ainda o subtópico 1.2, intitulado “A questão da raça na produção literária”, no qual trato da ideia de que a pele do escritor influencia bastante o reconhecimento da sua obra, enquanto literatura ou não. A partir de pesquisas que apresento sobre esse assunto, mostro que, ao longo dos séculos, os escritores/as negros/as vêm lutando, para serem reconhecidos enquanto escritores; luta essa que os levou a abrir as suas próprias editoras, para publicar e divulgar as suas obras, já que muitas se recusavam a publicar e vender sua produção literária. Essa realidade explica o facto de haver um número muito maior de escritores brancos do que negros. Todavia, nos últimos anos, a produção literária negra vem avançando, e editoras que antes não se interessavam por essa produção já estão a publicá-la. São poucas, claro, mas já se pode considerar isso como um avanço da literatura escrita por negros(as).

Ainda no capítulo 1, há o subtópico 1.3, a saber, “A tradição literária afro-brasileira e a desigualdade no acesso à educação: efeitos e resistências”, o qual inicio com uma breve explanação do percurso percorrido pelas mulheres até alcançarem a instrução formal, no Brasil, em especial das afro-brasileiras. Isto porque julgo necessário saber como elas vêm conquistando espaço nesta sociedade ao longo dos séculos ao ponto de se tornarem escritoras. Aqui, cito pesquisas que provam que mulheres negras já escreviam ainda no século XVIII, embora na condição de escravizadas, como Esperança Garcia, e também Rosa Maria Egipcíaca da Vera Cruz, que começou bem antes. Mais tarde, no século XIX, surge a primeira romancista do Brasil, Maria Firmina dos Reis, também fundadora da primeira escola mista e gratuita do estado do Maranhão (Brasil) e do Brasil. Depois, faço uma exposição dos conceitos acerca da literatura afro-feminina a partir das visões de

Moema Augel, Ana Rita Santiago Silva, Heloisa Toller Gomes e da própria Conceição Evaristo.

Por fim, no subtópico 1.3.1, “Conceição Evaristo: uma voz resiliente na literatura afro-brasileira”, apresento uma breve biografia da vida de Evaristo e, logo depois, exponho a visão da crítica sobre a literatura *evaristiana* e a presença desta no contexto internacional. Dentre as críticas citadas estão Duarte (2016), Gomes (2016), Nascimento (2014), Queiroz (2017), Cesário (2013), Tondo (2018), Salgueiro (2004).

No capítulo 2, designado “A representação da materialidade da violência sobre as mulheres negras”, faço uma análise minuciosa da obra de Evaristo, apontando estratégias discursivas utilizadas pela escritora, para tentar representar a materialidade da violência praticada contra mulheres negras. De início, no subtópico 2.1, “Interseccionalidade da violência: gênero, raça e classe”, eu destaco a ideia da interseccionalidade, segundo Crenshaw (1991), visando mostrar que há discriminações que, muitas vezes, se imbricam de tal forma que acabam por fazer as mulheres afrodescendentes vivenciarem experiências discriminatórias não visíveis pela estrutura social discriminatória. Em seguida, faço a análise do conto “Maria”, do qual destaco termos, como “puta” e “safada”, para, a partir da ideia de Michel Pechêux (1975), explicar que esse discurso proferido contra a personagem Maria foi produzido dentro das “condições de produção”, ou seja, num contexto sócio-histórico-ideológico brasileiro, que é alicerçado pelo racismo e, ainda, para evidenciar a violência verbal sofrida pela personagem protagonista Maria. A partir de estudiosos (as) como Lugones (2008), Ribeiro (2017), Hooks (1981), Giacomini (1988), Butler (2011), Galtung (1990), Bourdieu (2007), Foucault (1998), Beauvoir (1980), Perrot (2003), Del Priore (1989), Spivak (2010), entre outros, desenvolvo uma discussão sobre o patriarcalismo, a desigualdade entre gêneros, a discriminação em relação às mulheres negras e a precarização de vidas, em especial negras, para basear a análise que faço dos contos “Maria” e “Lia Gabriel”, destacando vocábulos que evidenciam, de forma a deixar conspícua, isto é, materializada, a violência sofrida pelas personagens Maria e Lia Gabriel.

Já no subtópico 2.2, intitulado “A “escrivência” como prática de Evaristo para a materialização da memória”, defendo a ideia de que o texto literário é um lugar de preservação e construção da memória cultural e, do mesmo modo, é um lugar de materialização desta, uma vez que a obra literária é produto material da memória na medida em que, no momento da criação do texto é que a memória vem à tona, materializando-se no e pelo ato de contar, ou seja, de escrever a vivência rememorada. No

caso da literatura *evaristiana*, a vivência rememorada das mulheres negras brasileiras. E o registo das vivências negras é repassado às gerações seguintes, fazendo com que se mantenha viva a memória afrodescendente.

Ainda nesse capítulo, há o subtópico 2.3, “Memória como elemento reconstrutor de identidade afro-brasileira”, no qual faço uma abordagem sobre a (re)construção da identidade afrodescendente no contexto da diáspora. Para tal, os afrodescendentes invocam a memória que preserva lembranças dos aspetos culturais e, por isso, é indispensável para a (re)construção identitária desses indivíduos que vivem no contexto da modernidade.

No capítulo 3, cujo título é “Da materialidade da voz à materialidade da escrita: a língua desobediente de Conceição Evaristo”, destaco algumas formas de representação da oralidade na obra Evaristo, ressaltando como estas tornam mais concreta a ideia que a autora quer expor. Antes disso, no subtópico 3.1, intitulado “Origem do português falado no Brasil”, faço uma apresentação histórica da formação do português brasileiro, a partir de pesquisas de estudiosos, como Renato Mendonça (2012) e Yeda Pessoa de Castro (2011), que tratam da vinda de escravizados africanos para o Brasil e da influência das línguas africanas no português brasileiro. Essa apresentação histórica é relevante, porque permite compreender a formação do português brasileiro, em especial da linguagem oral, que está muito presente no contexto linguístico dos afrodescendentes.

Em seguida, no subtópico 3.2 “Aspetos da oralidade na obra evaristiana”, aponto alguns aspetos da linguagem oral na obra de Evaristo. De início, apresento o “pretuguês” como prova da oralidade na obra de Conceição Evaristo, o que faço baseada na ideia de Léliz Gonzalez (1980), que declara ser o “pretuguês” resultado do encontro e interação entre o português e as línguas africanas que chegaram ao Brasil juntamente com os escravizados trazidos da África. Nesse sentido, o “pretuguês” é uma variante que foge da língua padrão, variante esta que representa o modo de falar das personagens que compõem a obra de Evaristo.

Logo depois, apresento o subtópico 3.3 “Representação da oralidade: desobediência epistémica e resistência”. Aqui defendo a ideia de que Evaristo, ao escrever preservando marcas da oralidade – o que é uma opção estética da autora, opção esta que pode ser considerada contra-hegemónica –, comete um ato de “desobediência epistémica”, que, segundo Mignolo (2008), faz parte do “pensamento decolonial”. Nesse contexto, a literatura de Evaristo é desobediente, porque é pensada e construída com base nas experiências de quem vive à margem da sociedade. Assim sendo, o discurso presente nas

suas obras é uma forma de valorizar a tradição popular. Ademais, busco explicar o porquê de Evaristo optar por escrever preservando traços da oralidade. Além disso, com base na concepção de Djamila Ribeiro (2017), argumento que a representação da oralidade na literatura de Evaristo é uma estratégia discursiva para afirmar tanto o seu “lugar de fala” quanto o das mulheres que lhe narram as suas histórias – mulheres, afro-brasileiras e de origem pobre. Desse modo, a escrita de Evaristo é uma escrita de resistência. Resistência que se dá exatamente por meio da linguagem. E, ao longo deste subtópico, mostro alguns aspectos da linguagem oral na obra de Evaristo, como o uso de figuras de linguagem (aliteração e assonância etc.), a ideia de conversa entre pessoas etc. Ainda aqui, destaco a visão de alguns críticos sobre a oralidade na obra de Evaristo, como a de Matos (2013), de Do Carmo (2019), Oliveira e Dias (2020) e Aquino (2021). Após ler estes investigadores, percebi que há pouquíssimos trabalhos que tratem especificamente este tópico, embora haja muitas publicações acerca da obra de Conceição Evaristo. Percebi também que esses estudiosos concordam que a oralidade presente na obra evaristiana está ligada à tradição oral africana.

Na sequência, encerro o capítulo 3 com o subtópico 3.4, designado “A escrita de Evaristo e de outras escritoras”. Aí, faço uma comparação linguística entre a escrita de Conceição Evaristo e de outras escritoras negras e não negras, como Cristiane Sobral, Geni Guimarães, Carolina Maria de Jesus, Jarid Arraes, Lygia Fagundes Telles e Ana Maria Machado. Isso para me certificar de que essa prática de escrever, evidenciando aspectos da oralidade, já era utilizada antes de Evaristo, o que, a meu ver, acontece pelo facto dessas escritoras aderirem à ideia proveniente do Movimento Modernista Brasileiro.

Quanto ao *corpus* desta pesquisa, utilizei toda a obra de Evaristo como objeto de análise, a saber, “Ponciá Vicêncio” (2003), “Becos da memória” (2006), “Poemas de recordação e outros movimentos” (2017), “Insubmissas lágrimas de mulheres” (2016), “Olhos d’água” (2016), “Histórias de leves enganos e parecenças” (2016) e “Canção para ninar menino grande” (2018). No entanto, tal análise foi feita com ênfase nos contos “Maria”, da obra “Olhos d’água”, e “Lia Gabriel”, de “Insubmissas lágrimas”, porque nelas observei maior cuidado da autora no que diz respeito à evidenciação da violência por meio da linguagem, isto é, representação material da violência praticada contra mulheres negras. Foi nessas obras que verifiquei a utilização de uma linguagem mais horrenda. Tanto que, durante a leitura das mesmas, tive inúmeras sensações desconfortantes, como angústia, calafrios, agonia no estômago etc. Além disso, conseguia visualizar mentalmente

as cenas narradas, como se eu as tivesse presenciado anteriormente. Horrível! A partir disso, constatei que tais textos poderiam ajudar-me mais no que concerne à identificação de estratégias discursivas usadas pela escritora para tentar representar a violência sofridas por indivíduos femininos negros.

Descritos os três capítulos e apresentado o *corpus* desta pesquisa, considero que esta pesquisa se justifica pela sua relevância, dentro e fora do ambiente acadêmico, até por possibilitar que mais pessoas tenham acesso ao conhecimento relativo à construção dos processos discursivos da obra de Conceição Evaristo, e à forma como a escritora os utiliza para representar e denunciar a violência na sociedade contra as mulheres negras. Dentre as pessoas que podem ter acesso a esta pesquisa, refiro especialmente os professores, a quem recomendo uma leitura atenta, uma vez que ela pretende ser um instrumento de conscientização no que diz respeito à desconstrução de estereótipos. Desconstrução, seja quanto aos modos de falar que diferem da língua padrão, seja quanto aos escritores negros/as e à sua literatura, quanto às mulheres negras e aos negros em geral e quanto aos indivíduos que moram em regiões não nobres das cidades – o que é mais um ponto importantíssimo desta pesquisa. Até porque, com este estudo, espero contribuir para o desenvolvimento de uma sociedade com menos violência contra os negros – em especial contra as mulheres negras –, com menos preconceito linguístico, menos desigualdade racial entre gêneros e menos desigualdade social, dado que este meu trabalho pretende ser, também, uma forte ferramenta de conscientização para a urgência de uma cidadania cada vez mais assente na igualdade de direitos.

## Capítulo 1 – Literatura marginal periférica

Quando eu pensava ou ouvia a palavra periférica ou marginal, vinha-me logo à mente, puro senso comum, claro, a ideia, restrita, de espaço geográfico, de periferia/favela, ou algo à margem da sociedade, no sentido de fora do centro, centro esse que seria aquele espaço nobre, também geográfico, onde que estariam os privilegiados.

De acordo com o dicionário Houaiss da língua portuguesa (2015), marginal é:

1. Relativo à margem ou nela feito;
2. Situado no limite, na periferia;
3. Aquele que vive à margem da sociedade e da lei.

A primeira definição leva-nos a outro questionamento: O que é margem? O mesmo dicionário responde que é o “espaço situado no contorno externo de algo; borda, periferia”. Assim sendo, a minha primeira ideia faz sentido. Mas, associada à literatura, a palavra “marginal” possui outro significado. No contexto da literatura brasileira, o termo marginal surge na década de 1970, com a Poesia Marginal, também designada por Geração do Mimeógrafo, que teve como representantes maiores Chacal, Cacaso, Ana Cristina César, Paulo Leminiski e Francisco Alvim. O que sobressai é que estes escritores não pertenciam, pelo menos na sua maioria, às classes não privilegiadas da sociedade, ou seja, à periferia, além disso, possuíam formação universitária. Assim sendo, é preciso entender o porquê de eles designarem a sua produção literária como marginal.

Após leituras dos mais diversos materiais produzidos acerca da Poesia Marginal de 1970 – artigos, livros, teses, dissertações, reportagens, entrevistas, vídeos –, percebi que a sua definição vai muito além. Outros aspetos precisam de ser considerados, como as condições de produção do livro, por exemplo, referidas por Chacal, nome artístico de Ricardo de Carvalho Duarte, um dos maiores nomes dessa literatura, que passo a citar:

Essa coisa da marginalidade [é devido] à produção do livro, principalmente. Nós começamos com o mimeógrafo e a gente mesmo fazendo o livro de forma independente, a gente não precisava ir às editoras pra pedir pros livros serem editados. Com isso, muitas pessoas naquela época, que não tinham também... até hoje também é um pouco difícil ir às editoras, muitas pessoas começaram a publicar através do mimeógrafo, que era um ancestral da xerox [...]. E nós começamos com 100 exemplares de cada um em [19]71. Eu fiz um livro chamado *Muito prazer*. Ricardo era meu pseudônimo na época, [mas] é meu nome cristão. Chacal a gente achava que poderia estar no DOPS [Departamento de Ordem

Política e Social] por conta que era época de Ditadura militar muito forte no país (Vídeo 1).

Pelas palavras de Chacal, em entrevista ao canal *Vá ler um livro*, disponível no *YouTube* (Vídeo 2), entendi que o processo de produção dessa literatura foi um dos elementos que pode designá-la como marginal. Então, o “à margem” vai muito mais além do espaço geográfico. No caso da literatura marginal de 1970, foi assim designada por ter sido produzida fora das editoras, por ter sido distribuída por outros meios que não as distribuidoras e, ainda, vendida fora das livrarias, ou seja, fora dos centros de comercialização. Outra coisa que decorre da afirmação de Chacal é o facto de a produção do livro se realizar pelo mimeógrafo. Isso gera-me uma inquietação: O que levou os escritores da poesia marginal dos anos 70/geração do mimeógrafo a produzirem os seus próprios livros, quase totalmente de forma manual, quando o Brasil vivia um momento de alta tecnologia? Por que as editoras não publicavam suas obras? Não configura isso um epistemicídio?

É necessários esclarecer que uma das maiores influências da literatura marginal, que também levou ao seu surgimento, foi a Tropicália, movimento da contracultura iniciado em 1967, com Caetano Veloso e Gilberto Gil, pretendendo romper com o tradicionalismo presente na Música Popular Brasileira (MPB). A ideia era inovar a MPB e, para tal, o Tropicalismo baseava-se, principalmente, no antropofagismo de Oswald de Andrade, maior nome da Semana de Arte Moderna brasileira, de 1922 – considerado o marco inicial do Modernismo no Brasil. O Movimento Antropofágico defendia a ideia de deglutir a cultura estrangeira para digerir e fazer surgir um produto novo, brasileiro (indígena, africana) e exportá-lo: “Uma única luta – a luta pelo caminho. Dividamos: poesia de importação. E a Poesia Pau-Brasil, de exportação.” (ANDRADE, 1976).

O Tropicalismo vai além do antropofagismo oswaldiano, uma vez que foi influenciado e influenciou diferentes manifestações da arte brasileira, tais como, além da música, o cinema – como o Cinema Novo, de Glauber Rocha –, as artes plásticas, como as obras de Hélio Oiticica, e o teatro, de Celso Martinez, por exemplo. Mas é muito clara a presença do carácter ideológico antropofágico, confirmado pela declaração de Caetano Veloso em entrevista ao Canal Brasil, no vídeo “Tropicália ou Panis et Circenses / O som do vinil”:

Pra que houvesse esse movimento no sentido do Tropicalismo, foi deflagrador pra mim assistir *Terra em transe*, do Glauber Rocha. [...] Já o Gil, pelo

lado dele lá, sozinho, ele ouviu nos Beatles uma coisa e ele ficou falando que eu tinha que ouvir [...] e eu disse tá bom vou ouvir e alguma hora eu ouvi e de fato achei espetacular. E ele foi pra Pernambuco, ele tinha um negócio pra fazer em Pernambuco e ficou uma temporada lá, e aí ele ouviu a *Banda de Pífanos*, de Caruaru” (Vídeo 3).

A ideia de Gil era juntar *Sgt. Pepper’s Lonely Hearts Club Band*, álbum dos Beatles, com a *Banda de Pífanos*, como ele próprio afirma: “Então, essa coisa, essa rusticidade da coisa da *Banda de Pífanos* com essa híper sofisticação de George Martin e a criatividade extraordinária dos *Beatles*, isso tudo me deu vontade de que a gente tivesse o equivalente brasileiro” (Vídeo 4). E, dessa junção, surgem as canções *Alegria, alegria*, de Caetano – uma mistura do ritmo brasileiro com a guitarra elétrica –, e *Domingo no parque*, de Gil – uma mistura de guitarra elétrica com o berinbal, da capoeira, resultando num ritmo brasileiro híbrido –, lançadas em 1967, no III Festival de MPB da TV Record. As canções foram muito bem aceites pelo público e ficaram entre as vencedoras, mas não alcançaram o 1º lugar do concurso: *Domingo no parque* foi a vice-campeã e *Alegria, alegria* ficou em 4º lugar.

O Tropicalismo é também uma atitude política, uma vez que se posiciona contra o sistema ditatorial vigente – a ditadura militar, que defendia o nacionalismo e se opunha a qualquer tipo de contestação – tanto através da arte como do comportamento: “Afinados com a contracultura que balançava o mundo ocidental, eles [tropicalistas] questionavam padrões tradicionais da chamada boa aparência, usando cabelos compridos e roupas extravagantes. [...] Provocativo, Caetano surgiu no palco, no teatro da PUC, em São Paulo, [1968], vestindo roupas de plástico e colares exóticos, entrou rebolando e simulou uma relação sexual.” (Vídeo 5).

Mas o Tropicalismo não foi só glória. O desejo de inserir elementos da cultura estrangeira na cultura brasileira não foi bem visto “nem pela esquerda, que preferia os versos politizados de Geraldo Vandré, nem pela direita, que valorizava a harmonia da Bossa Nova e o romantismo da Jovem Guarda” (Vídeo 6).

E o público volta-se contra Caetano Veloso no 3º Festival de MPB da Record, em 1968, aquando da sua performance inovadora ao subir ao palco e cantar a música *É proibido proibir*. Todavia, ele responde:

Mas isso que é a juventude que diz que quer tomar o poder? Vocês têm coragem de aplaudir, este ano, uma música, um tipo de música que vocês não

teriam coragem de aplaudir no ano passado! São a mesma juventude que vão sempre, sempre, matar amanhã o velhote inimigo que morreu ontem! Vocês não estão entendendo nada, nada, nada, absolutamente nada. (Documentário *Tropicália*, 2012 *apud* GOULART, TIMPONI, JUSTEN, AUTRAN, OLIVEIRA, 2013, p. 5). Porém, mesmo com todo esse conflito, quando tudo parecia perdido, no mesmo ano.

O Festival de Música Brasileira da Record foi considerado integralmente Tropicalista, apresentada por Tom Zé, a canção São, São Paulo, meu amor foi a vencedora. Outra tropicalista, da cantora Gal Costa, ficou em 3º lugar. Ela interpretou a canção Divino maravilhoso, de Gil e Caetano. [...] Na mesma época foi lançado o disco chave do movimento, *Tropicália ou Panis et Circenses*, era um álbum coletivo com caráter de manifesto. Contava com canções de Caetano, Gil, Torquato Neto, Capinam e Tom Zé. Completavam o elenco Gal Costa, Nara Leão e Os mutantes. [...] (Vídeo 7).

O que é facto é que o Tropicalismo nasce no meio de um conflituoso momento vivenciado na música brasileira, uma vez que havia artistas, como Elis Regina, que defendiam uma música genuinamente brasileira, ou seja, sem a presença da guitarra elétrica, elemento da cultura estrangeira, enquanto os artistas da Jovem Guarda, como Roberto Carlos, eram a favor da inserção do ritmo elétrico na MPB. E a ideia do grupo era justamente unir a MPB e o ié-ié-ié (assim era conhecido o rock produzido no Brasil) e transformá-los num único e novo produto o mais brasileiro possível. E deu certo, pois o Tropicalismo fortaleceu-se. Com isso, criaram, em 1968, o disco coletivo e representação do manifesto “*Tropicália ou Panis et circenses*”.

Porém, no meio de um “tempo nebuloso” (HOLANDA *apud* CAMPEDELLI, 1995, p.11), como aquele que pairava sobre o Brasil aquando do nascimento do Tropicalismo, com pouco mais de um ano de existência, o movimento foi interrompido (temporariamente, penso eu) pela ditadura militar, uma vez que os seus líderes, Caetano e Gil, foram presos e depois exilados.

Pelo exposto até aqui, pode-se afirmar que o Tropicalismo foi mais um importante movimento político/cultural que se serviu da arte para protestar e resistir a mais um sistema repressivo, autoritário e violento que dominava o Brasil nos mais diversos âmbitos, inclusive na arte. O que o torna singular é que ele se manifestou nas mais diversas esferas

da arte, o que o tornou ainda mais intenso, mesmo não tendo longa duração no seu primeiro momento (1967-1968).

Tropicália foi e é luta. Foi e é resiliência. Foi e é um convite à juventude da década de 60 (e à atual também) para cantar o novo, cantar a mesclagem cultural, cantar contra o tradicionalismo cultural, cantar contra o sistema coercitivo, cantar a contracultura, cantar para dizer não a todas as formas de repressão, seja cultural, sexual, comportamental e ideológica, impostas pela Ditadura. Os artistas que fizeram o Tropicalismo são considerados, hoje, canônicos na Música Popular Brasileira, e o mais interessante é que o caminho que eles percorreram foi exatamente o da descanonização, uma vez que romperam com a tradição estabelecida no campo artístico musical nacional, ao incorporar neste, elementos do campo musical estrangeiro. Descanonizando o cânone para se canonizar. Que irônico, não? Isso leva-me a questionar: As normas canônicas que alicerçam a arte, musical, neste caso, fazem realmente sentido? Elas são realmente necessárias? O que é, de facto, uma arte/música canônica? Se as normas existem para estabelecer um jeito único e certo de fazer arte (musical, neste caso), isso não torna a arte estável/estática? Se a arte tenta representar a realidade e esta é movimento, é mutável, como pode a arte/música ser estável/estática?

Quando digo que o Tropicalismo foi interrompido e não extinto é porque penso que, na verdade, ele não teve um fim. Foi apenas paralisado temporariamente, pois continuou a acontecer, mesmo que com outro nome. Assim, os movimentos que lhe sucederam, como a Poesia marginal dos anos 70 (ou Geração do mimeógrafo), O CEP 20.000 (Centro de Experimentação Poética), A Cooperifa (Cooperativa Cultural da Periferia), entre outros, representam ou não continuidades/versões outras do Tropicalismo?

E em relação à contribuição deixada por este tão importante movimento para os seus “continuadores”, eu deixo Gilberto Gil responder:

O Tropicalismo acabou dando uma contribuição importante, nesse sentido, de que... dizendo àquela geração de então e às gerações que vieram depois que é importante investir um pouco na audácia, investir um pouco no riso, investir um pouco no desconhecido e tal, foram essas coisas basicamente que o Tropicalismo ofereceu ao Brasil (Vídeo 8).

Voltando à discussão acerca da Poesia Marginal, em relação à sua definição, Chacal declara ainda:

E saímos distribuindo de mão em mão. Então, a gente não precisava nem da editora, nem da distribuidora e nem da livraria. E falando uma coisa que era mais ou menos uma cultura de massa, Rock in Rol, que era nossa cultura da época, uma contracultura. [...] E a gente voltou a escrever como a gente vive, falando de um monte de coisa sabe. [A poesia marginal] Era um acontecimento porque tornou a poesia, de repente, mais popular e as pessoas entendiam... até que enfim eu tou entendendo poema sabe. [...] E a gente chegou com uma poesia comum, da gente, falar da vida da gente (Vídeo 9).

Pelo que diz Chacal no trecho citado, a literatura marginal é construída numa linguagem bem acessível ao público – o que já representa uma “quebra” dos padrões literários clássicos, pois a academia determina o modo formal de escrever, seja no que se refere à gramática, seja no que se refere à forma do poema, por exemplo –, o que fica claro quando ele diz que pretendiam que as pessoas entendessem um poema e que este se tornou, assim, mais popular. E, por isso mesmo, é um tipo de contracultura, pois a “alta cultura” (WILENSKY, 1975, p. 261) não privilegia os valores e as vivências das massas. Pelo contrário, ignora-os completamente e impõe os seus porque os considera superiores. A poesia marginal é, então, falar aquilo que se deseja num período em que isso não é permitido, é falar daqueles que vivem à margem da sociedade, privilegiando os seus modos de viver e de se expressarem.

O poeta Afonso Henrique Neto, também participante do movimento da Poesia Marginal, afirma que:

o marginal trazia o não querer um caminho definido através de manifestos. Porque, de certa forma, aquela poesia tava incomodando essas coisas que já estavam cristalizadas né. Sabe, já eram cânones. João Cabral já estava se transformando num cânone da literatura, como o movimento concreto que também já estava se canonizando e buscando essa canonização e nós éramos contra todos os cânones e aí surgiu, de repente, esse termo poesia marginal. Marginal a tudo isso, marginal ao sistema político, marginal às editoras, marginal às livrarias, marginal nesse sentido” (Vídeo 10).

As palavras de Henrique Neto levam-me a compreender a poesia/literatura marginal como um manifesto contra o sistema e a ideologia dominante cristalizada. Assim sendo, fazer uma poesia diferenciada era fundamental. Diferenciada o sentido de apresentar novas

opções de estética, como uma linguagem menos formal e que trate das culturas das massas populares.

E como ficou a literatura marginal periférica posterior à década de 1970? É preciso dizer que há distinção, visto que ela ressurgiu ligada a grupos periféricos. Enquanto “a geração de 70 tentava romper o silêncio que era imposto, uma espécie de mordaza, fazendo uma literatura diferente. Esta outra geração parece-me usar a literatura como meio de denúncia, de combate, de transformação dos aspectos de grande injustiça na sociedade brasileira.” (TOPA, 2020, p.10). Vale lembrar que Férrez, um dos maiores representantes dessa nova literatura marginal/periférica criou a expressão “literatura marginal dos escritores da periferia” exatamente para distingui-la da literatura marginal de 1970, haja vista que esta última era produzida por indivíduos da classe burguesa que não habitavam zonas periféricas.

Apresento, agora, algumas considerações daqueles que fizeram e fazem essa literatura e daqueles que a estudam/pesquisam. Para começar, em *Literatura marginal*, Heloisa Buarque de Holanda cita Férrez, nome artístico do escritor e empreendedor Reginaldo Ferreira da Silva – responsável pela retomada do termo marginal na década de 1990, com o intuito de designar sua produção literária. Este afirma:

[É] a busca de um lugar na série literária para aqueles que vêm da margem. E explica melhor: Literatura marginal é aquela feita por marginais mesmo, até por cara que já roubou, aqueles que derivam de partes da sociedade que não têm espaço. Mas adverte: Quando a gente consegue alguma coisa por meio da arte, não quer dizer que a vamos sossegar. Temos é que organizar o nosso ódio, direcioná-lo para quem está nos prejudicando. Tudo o que o sistema não dá, temos que tomar (Vídeo 11).

Percebo que, na visão de Férrez, já se considera o *locus* de fala do autor, ou seja, o escritor de literatura marginal reside na margem da sociedade, isto é, na periferia. O que me despertou a atenção foi ele dizer que marginal “é aquela feita por marginais”. Como já mencionei, segundo o HOUAISS (2015), marginal é “aquele que vive à margem da sociedade e da lei”. Nesse sentido, entendo que a arte muda as pessoas para melhor, pois se subentende que esse “cara que já roubou”, antes, e, agora, escreve literatura, viu na arte das palavras a oportunidade de mudar a sua vida e a da sua comunidade. O problema é que “esse cara que já roubou” continuará sendo visto, por muitos, como um indivíduo que vive “à margem da lei”, ou seja, fora dos parâmetros sociais que elegem alguém como correto,

pois para a elite cultural dominante, por exemplo, a Academia Brasileira de Letras (ABL), “a poesia marginal, na verdade, são completos desconhecidos, pornográficos, sujos”, (Vídeo 12), sendo estes os produtores dessa poesia.

Nessa lógica, então, há uma instituição – no caso a Academia Brasileira de Letras (ABL) –, pela qual a obra literária deve passar para que seu autor seja considerado, de facto, um escritor de literatura? E os escritores cujas obras não passam por essa instituição são apenas “desconhecidos, pornográficos, sujos”? Mas quem criou/definiu/legitimou essa instituição como a zeladora do reconhecimento do texto literário? Quem são os seus representantes? Que valores culturais privilegiam? A que grupo pertencem tais valores? O que é que essa instituição define como literatura? Se a literatura é também a tentativa de retratar a realidade sociocultural de um povo/grupo/sociedade/comunidade e os escritores da poesia marginal fazem exatamente isso, por que razão a obra destes não pode ser considerada literatura?

Quanto a usar a arte contra quem nos prejudica, digo que a escrita é uma das artes que mais ajuda na expurgação do nosso ódio e demais sentimentos/sensações, sem falar de que é uma arma eficiente na luta por aquilo que é nosso por direito, mas que o sistema insiste em não nos dar. Então, usemos a literatura para “tomar” aquilo que é nosso! Quantos direitos não alcançámos já, através da arte/escrita literária?

Outro grande nome da literatura marginal periférica, Sérgio Vaz – fundador da Cooperifa (Cooperação Cultural da Periferia) – movimento cultural da periferia do Jardim São Luís, chamado por muitos, também, de Jardim Guarujá, São Paulo, declara:

Eu gosto de falar que eu faço literatura periférica porque é uma literatura que nos pertence, nos diz de onde a gente vem, o que que a gente quer. Quando falo literatura periférica não quer dizer que a literatura marginal seja ruim esse termo, mas é que periférica diz de onde a gente vem. É como diz: literatura grega, feita pelos gregos; literatura romana, feita pelos romanos; literatura negra, feita pelos negros; literatura periférica, feita por gente que mora na favela, a periferia. Ah, mas eu não moro, moro em Alphaville, quero fazer, posso? Pode, mas não vai ficar bom (Vídeo 13).

A visão de Vaz vai ao encontro da de Férrez, ou seja, Vaz também relaciona o termo literatura periférica com a localização do sujeito da fala. Assumo que o autor está a referir-se ao que a escritora americana Adrienne Rich designou como “politics of location”, ou seja, “the historical, geographical, cultural, psychic and imaginative

boundaries which provide the ground for political definition and self-definition [...]” (1986 *apud* FOX, p.39, 2004). Embora Rich esteja a referir-se às feministas contemporâneas, esse conceito é também aplicável aos escritores da literatura periférica, dado que, como aquelas, pertencem a um grupo minoritário; o lugar físico/geográfico/imaginário fronteiriço onde vivemos é provido de elementos que são fundamentais para a construção identitária do indivíduo e, a partir dessa construção, identificar-se, local ou socialmente, autorreconhecer-se e autodefinir-se. Nesse sentido, são os limites históricos, geográficos e, principalmente, culturais da periferia que respaldam a visão política e de mundo do autor da arte periférica e, conseqüentemente, o modo de autorreconhecimento e autodefinição.

E por isso Vaz afirma que um texto sobre a periferia escrito por quem lá não mora “não vai ficar bom”. Todavia, Vaz está a esquecer que a literatura é em si imaginativa, ou seja, ela retrata as impressões que temos das vivências, a saber, as *imperiências*, termo que me veio à mente desde que comecei a escrever esta tese em 2017, a partir de leituras que fiz. Nessa lógica, acredito que indivíduos não moradores de periferias podem produzir literatura periférica. E, embora esta seja aquela que narra/descreve/fala das vivências da favela, não posso concordar com Vaz, quando ele afirma que o escritor dessa literatura deve habitar na favela, obrigatoriamente, pois, se a literatura é uma produção fictícia do vivido, nem mesmo os que lá habitam poderão narrar, de facto, as experiências vivenciadas nesse ambiente. Além disso, inúmeros são os escritores que escrevem literatura, situando-se num ambiente onde nunca estiveram, e nem por isso deixam de ser obras excelentes, uma vez que se baseiam em pesquisas, testemunhos etc. Assim sendo, não considero consistente a declaração de que a literatura periférica feita por quem não habita na favela não ficará boa, pois acredito que sua declaração tem a ver com uma certa noção identitária de autenticidade, que é muito romântica e pode até ser essencialista.

A partir das declarações feitas por estes grandes nomes (citados anteriormente) da literatura marginal periférica e a minha interpretação do que eles afirmam, veio-me à mente Carolina Maria de Jesus, escritora negra brasileira – conhecida internacionalmente, já que sua obra foi traduzida para treze línguas –, que começou a destacar-se como escritora, na década de 1950, escrevendo exatamente o que afirmam estes escritores. No seu livro mais famoso, “Quarto de despejo: diário de uma favelada”, o que faz a autora se não escrever as vivências, dela e de outros indivíduos que vivem à margem da sociedade, quer dizer, dos “favelados”? Se literatura marginal é falar/narrar o quotidiano da favela, Carolina Maria de Jesus já o fazia na década de 1950. Assim, será mesmo possível afirmar

que a literatura periférica surgiu somente na década de 1970? Acredito que Carolina de Jesus não tivesse noção de que produzia literatura marginal/periférica (até porque nem existia essa nomenclatura na época), mas pode-se negar que a sua obra tem o caráter de literatura periférica?

Consideremos o lugar de habitação de Carolina de Jesus, o de mulher, pobre e habitante da periferia. Este vai de encontro à “condição” colocada por Vaz e Férrez para um autor de literatura marginal. Não estou a afirmar que, por isso, somente, Carolina de Jesus é uma escritora da literatura periférica, estou apenas a apontar mais uma característica que pode designá-la enquanto tal.

Para falar um pouco da Cooperifa, li e colhi informações na tese de Érica Peçanha Nascimento (2011). Conforme essa pesquisadora, tudo começou em 2000, com a ideia de Sérgio Vaz de promover amostras culturais periféricas, ideia essa retomada, em 2007, com um evento “tipo a semana de arte moderna” (VAZ, 2008, p. 73 *apud* NASCIMENTO, 2011, p. 59) – realizada entre 4 e 10 de novembro desse ano, englobando diferentes manifestações de arte, como literatura, teatro, cinema, dança e artes plásticas –, seguida por quatro edições da “Mostra Cultural da Cooperifa” realizadas nos anos 2008 a 2011. A ideia era similar àquela da semana de 1922: apropriar-se de elementos culturais considerados elitizados e ressignificá-los dentro do contexto da periferia, construindo outra visão desta, principalmente enquanto ambiente produtor de arte.

A “Semana de Arte Moderna da Periferia” contou, antes de sua realização com um “pré-lançamento”, pode-se assim dizer, no *blog* do próprio Sérgio Vaz, o qual contou com a apresentação de uma produção inédita do poeta, o “Manifesto da Antropofagia Periférica”, lida publicamente, depois, na abertura oficial do evento. O Manifesto tem como fim “a assimilação das práticas tidas como cultas ou centrais e sua ressignificação ideológica e estética” (NASCIMENTO, 2011, p. 118), ou seja, aproxima-se da ideia defendida por Oswald de Andrade no Movimento Antropofágico, surgido logo após a Semana de Arte Moderna, de 1922, em São Paulo, com o intuito de disseminar o novo modelo de arte apresentado na ocasião. Quanto à Semana de arte periférica, esta só foi possível porque Vaz, mesmo não pertencendo à elite, adquiriu o conhecimento dessas artes elitizadas.

Após algumas poucas sessões, o evento veio a encerrar por falta de público. Porém, as tentativas de levar programas culturais à periferia não pararam por aí. Entram em cena os saraus poéticos realizados nalguns bares locais, como o Bar do Portuga, inicialmente,

onde ocorria o encontro entre amigos para beber cerveja e recitar poemas, o que eles nomearam por “Quinta maldita” devido à frequência do bar (todas as quintas-feiras); em seguida, no Bar do Bodão, também conhecido como Garajão; e, hodiernamente, no Bar do Zé Batidão, localizado no distrito do Jardim São Luís, São Paulo.

Tudo sob a organização, desde o início, da Cooperifa – movimento cultural apresentado na forma de sarau poético, criado por Sérgio Vaz e Marco Iadoccico, o Marco Pezão. O evento visa levar aos moradores da periferia programações culturais como forma de lazer, recitais poéticos, música, teatro, pequenos *shows*. É uma ação coletiva que busca instigar, na população local, o gosto pela leitura e, conseqüentemente, pela produção e pelo consumo de cultura e literatura. Nas palavras do maior idealizador desse projeto cultural: “O Sarau da Cooperifa sempre teve como filosofia o incentivo à leitura e à criação poética, e sempre foi um projeto de cidadania através da literatura.” (VAZ, 2008, p. 166, *apud* NASCIMENTO, 2011, p. 75). A Cooperifa colabora, também, na desconstrução da ideia, persistente no imaginário social, de que a periferia é apenas um lugar de violência e de pobre conhecimento cultural. Da mesma forma, contribui para a valorização e propagação da literatura periférica, uma vez que nos encontros ocorrem, também, lançamentos de livros. Dentre os autores da literatura marginal-periférica que se destacam estão Allan da Rosa, Alessandro Buzo, Akins Kinte, Elizandra Souza e Sacolinha; e poetas da Cooperifa estão Elizandra Souza, Márcio Vidal, Roberto Ferreira, Casulo, Marcelo Beso e Márcio Batista. A Cooperifa também é positiva por incentivar a criação de outros saraus em outras regiões periféricas de São Paulo, como o Sarau da Brasa, Sarau do Binho e Elo da Corrente.

Voltando às considerações sobre literatura marginal de 1970, uma declaração de Chacal no vídeo “O que é poesia marginal/geração do mimeógrafo? Entrevista com Chacal” surpreendeu-me e inquietou-me. Ele diz que a poesia marginal dos anos de 1970/geração do mimeógrafo, da qual ele fez parte, não tem, necessariamente, um caráter político:

[Entrevistadora]: Você acha que esse processo de contracultura, esse processo todo do *seja herói, seja marginal* também tava embasado no fato de que não há necessariamente um contexto político nas obras, era mais uma questão de vamos falar o que a gente quiser falar sem nenhuma censura. [Chacal]: É. Porque a censura era dominante em todos os sentidos, não só a censura política, mas a própria censura da academia. Você só pode escrever desse jeito. Na época você

tinha o concretismo, que era muito forte, tinha a poesia engajada do CPC [Centro Popular de Cultura], do violão de rua e essa sim era poesia política explícita. [...] E a gente chegou com uma poesia comum, da gente, falar da vida da gente (Vídeo 14).

Eu não consigo ver a poesia marginal fora do contexto político. Eu vejo-a, principalmente, como uma literatura política, uma vez que ela busca intervir na visão canônica do mundo – artística, literária e socioculturalmente. Visão que defende que a literatura deve seguir a tradição, o clássico; deve-se escrever dessa forma e não de outra; não se pode dizer/escrever tudo o que se pensa, principalmente se o pensamento for contra a ideologia dominante. Isto é, uma visão que, baseada numa cultura dita erudita, estabelece o que é literatura. Claro que nem sempre assim o é, visto que, algumas vezes, a ver atentamente, constatamos que a literatura erudita também se posiciona contra o pensamento imperante. Assim sendo, observo que a literatura marginal busca libertar-se e libertar a sociedade de todas essas prisões e, para tal, é preciso militar através de um pensamento descolonizador manifestado/expesso por meio da poesia marginal.

A literatura marginal periférica pós 1970 traz à tona as vozes periféricas silenciadas e excluídas do centro da sociedade, aquelas pertencentes às classes desfavorecidas, melhor dizendo, ao “quarto de despejo”, que narram as suas árduas experiências como uma forma de denúncia da desigualdade social (entre centro e periferia) e de simultânea resiliência frente a essa situação que representa a colonialidade na pós-modernidade brasileira. Tais narrativas representam, do mesmo modo, as culturas negadas e excluídas socialmente. Assim sendo, a literatura marginal é uma arma de combate ao epistemicídio.

Ainda sobre o excerto anterior, noto que Chacal faz uma crítica à censura acadêmica, deixando claro que a literatura marginal de sua época é contra o sistema acadêmico. Entretanto, Chacal faz parte da academia, faz mestrado. Questionado pela entrevistadora se ele é um agente duplo, como a Heloisa Buarque de Holanda, que pertence à academia, mas está muito envolvida com a poesia marginal, ele responde:

eu acho que dentro da academia tem uma anti academia né! Que, que, ainda bem que tem. Que a gente pode recomeçar. A poesia marginal, assim, de mimeógrafo, começou dentro da academia porque eu, o Charles estudava comunicação, o Guilherme... fazia história, então era dentro da academia que aquilo se dava. A Heloisa era professora, o Cacaso era professor, então era uma anti academia dentro da academia (Vídeo 15).

Quanto a isso, concordo com Chacal, visto que, embora a academia científica tenha surgido para defender uma ideologia elitizada, é através dela que muitas minorias ganham voz, força e espaço para lutar por direitos, tendo em conta que ela dá prestígio social ao indivíduo através dos títulos que lá adquire, para ser designado como intelectual como, por exemplo, é o caso de Conceição Evaristo. Mas não é somente por isso; é principalmente porque a “anti academia” que lá há consciencializa a mente dos sujeitos que nela entram – sujeitos que lá chegam, muitas vezes, mentalmente colonizados –, e depois disso desenvolvem uma militância no sentido da descolonização socioeconómica e cultural. E esse carácter anti académico – perceptível, por exemplo, quando a escrita literária dessa geração se mostra subversiva em relação aos preceitos linguísticos e, conseqüentemente, académicos – é também outro aspeto que permite a sua designação como literatura. E vale a pena sublinhar que é marginal em relação ao sistema literário.

Em guisa de conclusão desta primeira parte do capítulo 1, provisória, até aqui, pode-se afirmar que existiram dois momentos de uso da expressão literatura marginal. O primeiro, aquele iniciado pela poesia marginal dos anos de 1970, composta por autores que, embora praticassem a cultura contra-hegemónica e privilegiassem a cultura das classes desfavorecidas, na sua maioria não pertenciam a tais classes, mas às classes média e alta. O segundo é quando Férrez resgata o termo marginal para qualificar a literatura produzida por moradores da periferia, o que praticamente não existia ou não se conhecia até então (a não ser aquela feita por Carolina Maria de Jesus?). “Assim, a definição dominante de literatura circunscreve um espaço privilegiado de expressão, que corresponde aos modos de manifestação de alguns grupos, não de outros.” (DALCASTAGNÈ, 2002, p. 37). E, por isso mesmo, foi necessária a criação da literatura marginal em outro viés: para dar espaço à expressão cultural dos grupos desprivilegiados da sociedade, quer dizer, daqueles que estão no “quarto de despejo”. Ademais, a existência de tal literatura é necessária para mostrar que não há literatura superior ou inferior, apenas literaturas diferentes por tentarem representar culturas diferentes, mas com igual valor, cada uma dentro do seu contexto. Assim, nada deve impedir que elas coexistam, já que são fundamentais para a construção identitária dos indivíduos que representa.

Outro exemplo deste tipo de literatura será abordado na secção seguinte, a saber, a literatura afro-brasileira a qual, por retratar indivíduos negros e suas práticas culturais, é

também ela indigna de reconhecimento pela ABL e, desse modo, também ela é considerada marginal.

### **1.1 Literatura afro-brasileira: polémica em torno da definição do conceito**

A literatura afro-brasileira/afrodescendente/negra brasileira surgiu da necessidade de haver uma escrita que representasse, de facto, a população afrodescendente do Brasil pois, até então, o que se tinha era uma escrita equivocada e errónea, feita pelos brancos, acerca dessa população, o que se designa como "negrismo". Tal literatura, Segundo Eduardo Assis Duarte, no vídeo “Texto e contexto: ocupação Conceição Evaristo” (2017), teve origem a partir da consciência negra, que deu vida à literatura negra, fenómeno que surgiu nos Estados Unidos nos anos de 1920 (a Renascença de Harlem) e nas Antilhas e eclodiu na Europa, em 1930, em Paris, com o Movimento da Negritude. E, conforme Duarte (2017), “é o primeiro movimento literário internacional que surge do lado de cá do Atlântico e vai daqui para a Europa, ao contrário de todos os outros movimentos em que a gente, as Américas importavam o Romantismo, o Realismo [...]” (Vídeo 16).

No que concerne ao conceito, de acordo com, Eduardo Assis Duarte (2014), pesquisador e professor da Universidade Federal de Minas Gerais (UFMG) e responsável pelo Portal Literafro, há uma dicotomia que envolve o termo literatura negra: de um lado, há os estudiosos que a defendem como aquela escrita pelo negro ou afrodescendente, relacionando-a com a “cor do autor”; de outro, há os que consideram a cor da pele como o “menos importante”, como Benedita Gouveia Damasceno, embora reconheça que há diferenças entre a poesia negra escrita pelo afrodescendente e a escrita pelo branco.

Ironides Rodrigues, que foi escritor, jornalista e teatrólogo, afirma ser a literatura negra a que é desenvolvida tanto pelo negro quanto pelo mulato que fale acerca da “raça” considerando a significação do “ser negro”:

A literatura negra é aquela desenvolvida por autor negro ou mulato que escreva sobre raça dentro do significado do que é ser negro, da cor negra, de forma assumida, discutindo os problemas que a concernem: religião, sociedade, racismo. Ele tem que se assumir como negro. (*Apud DUARTE, 2013, p. 29*).

Segundo L. Kesteloot, diretora de pesquisa da Universidade de Dakar, a literatura negra tem por objetivo “expressar as lutas e os dramas dos povos negros, mas com preocupação artística; distanciar-se dos cânones ocidentais e apoiar-se nos ‘tesouros culturais do solo negro’” (*apud BERND, 1988, p. 28*).

Já para Zilá Bernd, estudiosa da literatura brasileira e da literatura afro-brasileira, o discurso afrodescendente busca “a rutura com os contratos de fala e escrita, ditados pelo mundo branco” (1988, p. 22) expressando uma reversão de valores.

Para Cuti, pseudônimo de Luiz Silva, escritor e poeta brasileiro contemporâneo e um dos fundadores da série de antologias “Cadernos Negros”, é preciso destacar a medida da relevância da “cor [assumida] do autor”, uma vez que “afro não implica necessariamente negro” (2010, p. 38). Este crítico diz que o prefixo “afro” comporta também os não negros como índios e mestiços, ou seja, pessoas que não passaram pela experiência de sofrer o preconceito racista e, conseqüentemente, não trazem no corpo a “identidade da herança africana” (Idem).

Para Luiza Lobo, escritora, tradutora e professora da Universidade Federal do Rio de Janeiro (UFRJ), o conceito de literatura negra não inclui a produção de autores brancos, mas, concordando com o crítico inglês David Brookshaw, somente aquela “escrita por negros.” (*apud* DUARTE, Literafro). Em contraposição, Duarte afirma que não existe uma literatura cem por cento negra, visto que nem mesmo a África é única.

Na tentativa de conciliar a divisão de pontos de vistas relativamente à definição do termo, Domício Proença Filho, ensaísta, crítico literário, ficcionista brasileiro, apresenta um conceito contemplando os dois:

À luz dessas observações, será negra, em sentido restrito, uma literatura feita por negros ou descendentes assumidos de negros, e, como tal, reveladora de visões de mundo, de ideologias e de modo de realização que, por força de condições atávicas, sociais e históricas, se caracteriza por uma certa especificidade, ligada a um intuito claro de singularização cultural. Lato sensu, será a arte literária feita por quem quer que seja, desde que reveladora de dimensões peculiares aos negros ou aos descendentes de negros. (PROENÇA FILHO, 1988, p. 78, *apud* DUARTE, 2013, p. 30).

Na visão de Octávio Ianni (2011), sociólogo brasileiro, a literatura negra é aquela que tem o negro como tema principal.

Já as considerações de Maria Nazareth Soares Fonseca, professora da Pontifícia Universidade Católica de Minas Gerais (PUCMinas), são as seguintes:

Na literatura dita negra ou afro-brasileira, as imagens do negro circulam com intenções que se marcam pela autoconscientização e pela imposição de ampliar o espaço de visibilidade dos negros e de seus descendentes,

independentemente da cor da pele, do tipo de cabelo ou da carnadura do corpo. (FONSECA, 2011, p. 266)

Duarte (2011) também apresenta a sua contribuição para a definição do conceito de literatura afro-brasileira o qual, segundo ele, se encontra em construção, mas é possível distinguir alguns elementos que o definem: o primeiro é a temática, pois deve centrar-se nos negros, sua cultura, história, religião e tradições. O segundo é a autoria, que é bem complexa, pois implica considerar fatores biográficos ou fenotípicos, e há quem defenda uma literatura negra escrita por brancos, e, ainda, autores afrodescendentes que não reivindicam para si essa condição. O terceiro elemento, é visto por Duarte como o fator necessário para que a literatura seja aceite como afro-brasileira. Esta deve apresentar uma visão de mundo voltada para os valores morais, éticos e ideológicos que fundamentam a representação dos afrodescendentes, diferenciada da cultura dos brancos, superando qualquer modelo imposto pelos europeus e configurando-se com um discurso diferenciador. A linguagem é o quarto elemento destacado pelo autor; esta deve apresentar, no discurso afro-brasileiro, expressões que denotem marcas linguísticas de proveniência africana. E, por último, vem o público, que se quer afirmar afrodescendente e tem o escritor afro-brasileiro como porta-voz de um determinado público.

Diante das diversas concepções divergentes dos estudiosos da literatura afro-brasileira, aqui expostas, algumas perguntas vieram à tona: o que é, afinal, ser negro(a)? O que é assumir-se como negro ou negra e como fazê-lo? Deve-se considerar somente o tom escuro da pele ou, é também negro, alguém de pele não negra? Ou o que vale são os traços físicos característicos dos/as negros/as, como cabelo, nariz, lábios etc.? É difícil encontrar respostas, principalmente no caso do Brasil, que tem um povo mestiço. Pensa-se que a cor da pele somente não é suficiente para designar, ou não, alguém como negro, pois nem mesmo as pessoas de pele escura são totalmente negras e o mesmo serve para as de pele não escura. Isso, porque creio ser fundamental considerar as práticas culturais e, concordando com Nazareth Fonseca, o escritor de literatura afrodescendente precisa de ser auto consciente de se autoidentificar como negro. Outrossim, é preciso considerar as características físicas, mas não se pode afirmar que somente isso seja suficiente. Assim sendo, o ato de reconhecer-se como negro/a parece demasiado hermético para se enquadrar numa única definição.

A complexidade do sistema de classificação de cor pode ser explicada pelo facto de haver vários fatores envolvidos no processo de “identificação racial”. Por exemplo, a

percepção do outro, que se torna relevante nesse processo, pois muitas vezes “é comum indivíduos que se consideram brancos serem vistos como negros por outros” (FERREIRA, 2004, p. 49). E, claro, o seu oposto, penso eu. Para ilustrar essa declaração de Ricardo Franklin Ferreira, cito uma experiência nada agradável que vivenciei há alguns anos atrás. Tive um relacionamento longo, com um rapaz maravilhoso, porém mesmo sendo ele tão companheiro e amigo, havia uma barreira entre nós, a família dele. Quando digo que era uma barreira é porque os seus parentes eram muito preocupados com a pele das pessoas. Quanto a isso eu estava “salva”, já que tenho pele clara. Todavia, o pai dele vivia incomodado com o facto de eu não ter cabelos lisos. Tamanho era o incómodo que, um dia, perguntou ao filho se eu tinha algum familiar negro, já que o meu cabelo era enrolado, principalmente na parte da frente, aqueles conhecidos como os traiçoeiros. Na época, senti-me mal, mas jamais imaginei que estava a sofrer racismo, pois considerava-me branca. Depois, o meu ex-namorado explicou-me que o pai não gostava muito de pessoas negras. Embora eu me considerasse branca, o pai do meu ex-namorado via-me como negra devido ao traço negroide que possuo, o enrolado do meu cabelo.

Entre outros factos, lembro-me também que, quando era adolescente, inúmeras vezes chorei porque os colegas me apelidavam de “cabelo de ravengar”, inclusive o meu irmão. Ravengar foi um personagem de uma novela brasileira, da TV Globo, que interpretava um bruxo. Ele tinha o cabelo afro bem arrepiado, o que era (e ainda o é?) considerado muito feio e assustador. Será coincidência, ser feiticeiro e ter o cabelo afro? O que sei é que foi um tempo difícil da minha vida, porque sofria demais com as críticas ao meu cabelo.

E tenho mais a relatar. Um dia, no ambiente de trabalho, na universidade, o meu diretor me disse: “minha filha, eu vou dizer-lhe uma coisa, mas não me leve a mal: por que você não cuida mais do seu cabelo? Por que não faz uma escova? Cabelos assim, como o seu, dão a impressão de que a pessoa está suja.” Eu retruquei dizendo que aquilo era um pensamento colonizado, mas que compreendia porque ele já tinha sessenta anos, vindo de uma época em que o racismo era ainda mais forte do que atualmente, e em que não era comum as mulheres assumirem seus os encaracolados. Além do que, ele foi orientado, na juventude, pela igreja, que foi uma das fortes instituições responsáveis pela construção da ideia negativa que se tem do negro e tudo o que a este está ligado. Encerrei, dizendo que o que mais me preocupava é que, sendo ele professor universitário, certamente transmitiria

aquele pensamento aos alunos, futuros professores. E assim a disseminação dessa concepção errônea perlongar-se-ia no tempo.

Esses factos da minha vida condizem com a ideia de Ferreira, dado que, embora eu me pensasse branca, era vista como afrodescendente pelos familiares daquele que, na ocasião, era meu namorado e por outras pessoas. Somente há poucos anos compreendi isso.

Outros fatores dizem respeito à posição e ao *status* social, que podem, também, ser determinantes da cor:

É muito comum a pessoa, principalmente no caso do mestiço, com características negroides leves e com posição social elevada ser considerado branco. Em função de especificidades socioeconômicas adversas, a pessoa com características físicas semelhantes pode ser considerada negra. Fatores ideológicos, como a busca de afirmação da negritude, vista como modo de afirmação e legitimação de uma determinada especificidade cultural, do mesmo modo, interferem na definição das características raciais (FERREIRA, 2004, p. 49).

Pelas palavras de Ferreira, observo o quão complicado é o processo de identificação da cor, se até a condição socioeconômica contribui para a determinação da cor da pele. Nesta perspectiva ideológica, percebe-se que o poder econômico que um indivíduo possui é fundamental, ou talvez o principal “pré-quesito”, para que a sociedade o veja como negro/a ou não, o que dependerá do sistema social em que a classe se sobrepõe à “raça”. Concordando com Ferreira, Frantz Fanon afirma que “somos brancos a partir de alguns milhões” (2008, p.55). Em seguida ele destaca como segundo motivo a epidermização ou interiorização da inferioridade:

Só há complexo de inferioridade após um duplo processo:

- Inicialmente econômico;
- Em seguida pela interiorização, ou melhor, pela epidermização dessa inferioridade (FANON, 2008, p. 28).

Em relação àqueles pensamentos de Fanon e Ferreira, de que o poder aquisitivo também influencia para a determinação da pele de um indivíduo, posso relatar outra experiência minha. Eu não tenho alto poder aquisitivo, mas percebo que minha pele faz com que pessoas imaginem o contrário. Os meus alunos, por exemplo, dizem-me frequentemente que sou rica, quando, na verdade, sou alguém que trabalha como professora, num país que paga mal aos profissionais de educação, e não ganho o que mereço para quem já tanto estudou. Neste país, os que mais estudam não são os que mais

ganham. Infelizmente! Outro facto que me faz perceber isso é quando entro numa loja e não observo olhares desconfiados sobre mim. Creio que todas essas pessoas ligam a minha pele a um poder aquisitivo elevado. Diferentemente, amigos meus, negros, relatam que percebem olhares desconfiados sobre eles ao entrarem em lojas do *shopping*, por exemplo. Para ilustrar isto, cito uma situação que se passa com amigo professor, negro, que se recusa a participar de encontros connosco, amigos do trabalho, caso este ocorra em algum *shopping* da nossa cidade – às vezes, combinamos sair após o expediente. Segundo este amigo, ele não se sente bem nesses espaços, que não são para ele, porque é uma pessoa simples, isto é, sem alto poder económico. Mas disse também que percebe olhares diferenciados sobre ele, que, a seu ver, por ser negro, forte e alto, as pessoas pensam logo mal, que ele não é digno de estar naquele ambiente. Como que o vissem como um ser inferior.

Percebo, na atitude do meu amigo professor negro, que lhe ocorreu a interiorização da inferioridade de que fala Fanon. Isto porque ele está inserido numa sociedade que foi construída baseada no ideal racista de que o negro é um ser “menor”, nos mais diversos contextos (seja no que se refere à aparência física, cultura, intelectualidade etc.), em relação ao branco – ideia que é potenciada pela escola, que ainda tem como base da educação o saber construído pela cultura branca, que nega e invalida a cultura e o indivíduo negro. Somado a isto, o facto de que o referido professor não dispõe de um elevado poder económico faz com que ele seja duas vezes inferiorizado, já que pertence a uma sociedade que é dividida em classes – que determina como superiores os pertencentes às classes mais abastadas. Dessa maneira, sendo racial e economicamente inferior, nele (professor) desencadeou-se o complexo de inferioridade de que fala Fanon. De forma igual, ou ainda pior, é a situação vivenciada pela mulher negra e pobre, que é discriminada, antes disto, só pelo facto de ser mulher.

Há ainda que considerar o fator cultural no modo de identificação racial. É compreensível que uma pessoa, embora com pele branca, convivendo com o negro e vivenciando a sua cultura, se sinta negra ou se diga negra e vice-versa, pois o meio, os hábitos culturais são também fundamentais para tal definição. Assim, as “pessoas com características fenotípicas brancas, em função do seu envolvimento com a cultura negra, podem considerar-se negras” (FERREIRA, 2004, p. 49). Mas para pessoas negras, não creio que tal se passe da mesma forma, visto que “a cor é o sinal exterior mais visível da raça, ela tornou-se critério através do qual os homens são julgados, sem se levar em conta

as suas aquisições educativas e sociais. As raças de pele clara terminaram desprezando as raças de pele escura [...]” (FANON, 2008, p. 110).

Então a problemática está no assumir-se ou não negro/a? O negro tem essa opção? O que é assumir-se negro e como fazê-lo? Seria isso, somente, o facto de alguém ter afinidade ou identificar-se com a cultura de origem africana? Se um indivíduo não negro/a decide adotar costumes da cultura negra é realmente possível dizer que ele está a assumir-se negro/a? Ou é preciso considerar, antes, a genealogia? Ou só esta é suficiente? Acredita-se que é relevante considerar todos esses aspetos em conjunto, porém, mesmo assim é possível que um indivíduo, embora dotado de todos eles, talvez, não se identifique negro/a, visto que não se trata de uma questão individual, apenas, mas também social. Sim, social, pois existe o negro construído socialmente, ou melhor, o mito pejorativo do negro, que persiste no imaginário da sociedade brasileira, fruto da colonização. Há, ainda, a experiência do racismo. Por isso se prefere hoje falar de pessoas racializadas.

Para exemplificar o quanto é difícil o ato de assumir-se afrodescendente numa sociedade repleta de diversas “cores” de pele, de misturas de traços físicos e culturas, resultado da miscigenação de nativos com europeus e africanos, como o Brasil, cito-me como exemplo. Ao considerar a genealogia da minha família, tenho avós brancos e afrodescendentes, meu pai é afro e minha mãe branca, de olhos claros. E só depois de ler muito sobre esse assunto é que compreendo, ou acho que compreendo, hoje, o porquê dos meus traços afros, como meu cabelo. Outro fator que me coloca como um ser afrodescendente é o facto de eu ter sido criada em duas culturas. Cresci no meio de hábitos e cultos de matriz africana. Por exemplo, quando adoecíamos (os meus irmãos e eu). Os meus avós tinham o dom de conhecer muitas ervas para tratar as mais diversas doenças e dificilmente íamos ao médico. Acresce que eles possuíam o conhecimento de rezas que usavam para acompanhar os chás e banhos preparados com as plantas medicinais. E tratavam, de modo igual, toda a vizinhança (explanarei, em detalhe, esta sabedoria dos meus antepassados mais à frente). Há ainda o facto de meus familiares habitarem próximo a um centro de terecô – esta é a forma como chamamos, no Maranhão, estado onde nasci, a uma casa de umbanda – que praticava o ritual de umbanda todos os sábados –, e meus tios e avós, volta e meia, estavam por lá e eram muito amigos dos donos do centro. Inúmeras vezes, quando o problema de saúde era mais sério, meus avós levavam-me diretamente ao referido centro para os dirigentes tratarem com rezas e rituais as minhas enfermidades. Do mesmo modo, fui também educada aos moldes culturais brancos: fui batizada, fiz a

primeira comunhão, participava nas peças teatrais da igreja, lia sempre os textos bíblicos nas novenas e frequentava as missas, pois a minha família é católica praticante, capazes de assumir coordenações na igreja, como a coordenação pelos meus tios do grupo de casais com Cristo, na minha cidade (Presidente Dutra, MA-Brasil). Aos sábados à noite, minha família visitava o terecô, aos domingos estávamos na missa. E assim cresci, no meio dessas duas culturas.

Diante dessa problemática, vivenciada também por mim, é possível compreender porque os estudiosos da literatura afro-brasileira não conseguem chegar a um consenso no que se refere ao seu conceito. Observa-se, do mesmo modo, que há divergência na própria terminologia, uma vez que há autores que a denominam Literatura Afro-brasileira, outros Literatura Negra e outros Literatura Afrodescendente. Supõe-se que isso se deva à falta de consenso no que diz respeito ao próprio conceito, como foi discutido atrás, o que é fruto da complexidade e dificuldade de definir a autoria de tal literatura, pois esta exige previamente o reconhecimento e o assumir-se negro, o que é muito difícil. Todavia, é admissível afirmar que todas essas terminologias fazem referência, primeiramente, à origem africana, o que nos remete para o colonialismo e para a escravatura.

Quanto à divergência de opiniões dos teóricos citados, pensa-se que isso se deve ao facto de o conceito estar ainda em elaboração, em construção, como afirmou Assis Duarte, e à diversidade de aspetos relacionados com o termo negro e/ou afrodescendente. Assim sendo, cogita-se que a literatura afro-brasileira está longe de ser um conceito único e definitivo. E, considerando o carácter multicultural e mestiço do Brasil, resultado do processo colonial que alicerça sua formação identitária, talvez isso não seja possível.

Perante os factos apresentados, compreende-se que o gerador de todo o dilema acerca do conceito da literatura negra, afrodescendente ou afro-brasileira é o termo “negro”, e a explicação principal para esta questão pode estar em toda a carga significativa negativa que foi atribuída a esta palavra, aplicada aos povos de origem africana que foram escravizados.

Quanto a isso, José D’Assunção Barros (2012), historiador, explica que:

antes da colonização da África e Américas pelos europeus, os afrodescendentes não se designavam “negros”, como também não se viam como “africanos”. Isso “foi uma construção ‘branca’ – já que os povos africanos enxergavam a si mesmos como pertencendo a grupos étnicos bem diferenciados [...]” (pp. 38-41. Essa classificação “foi grosso modo, construída no Ocidente

européu a partir da superação de diversas diferenciações que existiam (e existem até hoje) nas sociedades tribais africanas”, com a pretensão de uma “igualização” das diferenças étnicas para facilitar o processo de colonização. Assim como a ideia de “negro” e “africanos”, a África foi também uma criação ocidental, que avaliou esses povos das diferentes regiões a partir de uma identidade étnica e continental, enquadrando-a num lugar único, considerado pela “metrópole” colonizadora “a periferia incivilizada” (*apud* COELHO e BOAKARI, 2013, p. 7).

Junto a essa categorização e à negação da diversidade identitária dos povos de origem africana, no desenvolvimento do processo de racialização decorrente da colonização, vem a onda de significações não positivas agregadas a tal categoria, conforme declaram os pesquisadores Francis Musa Boakari e Raimunda Ferreira Gomes Coelho (2013):

Analisando-se, crítica e humanamente as manifestações de linguagem do cotidiano, nos diferentes tempos e espaços da vida, é possível constatar uma infinidade de conceitos racistas. Desde criança, nas cantigas de ninar: “boi, boi, boi, boi da cara *preta*/pega esse menino/ que tem medo de careta”. “Preta” aqui é o que causa terror. Quando adolescente e se “torna rebelde”, ganha logo o nome de “ovelha negra”. “Negra” significando aqui quem causa problema num grupo social. Para classificar caráter ou conduta, situações ruins, são utilizados termos simbólicos relativos às nomenclaturas atribuídas aos afrodescendentes: se se encontra um gato “preto”, já o azar lhe cruzou o destino; se o dia apresentar sofrimento: “dia negro”; se alguém “sujar” a imagem de outro com atributos negativos, pronto! denegriu a sua imagem, ou seja, deixou-a “negra”, “suja”; e se morre alguém, é vestir “preto” para demonstrar a tristeza (pp. 7-8).

Algo inquieta com o que afirmam Boakari e Coelho na citação anterior, recorri ao dicionário Houaiss (2015) para ver o que lá consta sobre o termo negro:

Negro: 1 [indivíduo] que tem a pele escura; 2 a cor preta; 3 dessa cor; 4 diz-se dessa cor.

Preto: 1 - a cor do piche ou do carvão; 2 - [o] que tem essa cor; 3 - [indivíduo] de pele escura – a palavra pode ser ofensiva nessa acepção. 4 - diz-se dessa cor; 5 - diz-se do que tem cor escura; 6 - complicado ou perigoso.

Todas essas significações culturais, embora tenham sido criadas há séculos, continuam vivas no imaginário social brasileiro. É comum vermos, hodiernamente, mães

cantando a cantiga do “boi da cara preta” para os seus filhos, o que é uma forma de ensiná-los que a cor “preta” está ligada a este “boi”, que é um ser mau, que pode capturar crianças. Desse modo, essas crianças crescem com o pensamento negativo interiorizado em relação à cor “preta/negra”. Quanto aos demais exemplos citados por Boakari e Coelho, concordo e afirmo conhecê-los e vê-los serem praticados na atualidade. Há, inclusive, música retratando a “ovelha negra” da família, que é um sucesso, até hoje. Um trecho desta canção, de Rita Lee, diz: “Foi quando meu pai me disse, filha, você é a ovelha negra da família, agora é hora de você assumir e sumir”. É conspícuo que o pai diga, por a filha estar nessa nova condição, de “ovelha negra”, que ela deve sumir, talvez porque ela pode contaminar o resto do rebanho sendo este ser tão mau, tão “negro” e por isso mesmo “perigoso”, como aponta o Houaiss acima. E por aí vão as interpretações culturais ligadas ao “negro/preto”, que contribuem para manter viva a ideia do racismo que ainda permeia a nossa sociedade.

No que diz respeito à significação negativa de “perigoso” conferida à cor negra no Houaiss, é conspícuo na sociedade brasileira o quanto ela “denigre” a imagem do afrodescendente, fazendo com que este sujeito seja visto como um ser maléfico. Para exemplificar isso, cito um relato de um ex-aluno meu, afrodescendente, do 3º ano do Ensino Médio, narrado em sala de aula, em 2018. Ele relatou que sempre era confundido com bandido nas ruas. Que algumas pessoas quando o viam ficavam logo assustadas, olhavam-no de soslaio e tentavam esconder suas bolsas. E ele prosseguiu dizendo que acha que isso ocorre porque ele é negro.

Esse caráter negativo de “nocivo”, que foi criado a partir de uma ideologia racista e agregado à cor negra, tem acarretado consequências ainda piores do que aquela sofrida pelo meu ex-aluno, a saber: um estudo da Universidade Federal de São Carlos (UFSCar), coordenado pela pesquisadora Jacqueline Sinhoretto, aponta que a taxa de negros mortos pela polícia de São Paulo é três vezes maior que a de brancos, e os policiais envolvidos são, em sua maioria, brancos:

Os dados revelam que 61% das vítimas da polícia no estado são negras, 97% são homens e 77% têm de 15 a 29 anos. Já os policiais envolvidos são, em sua maioria, brancos (79%), sendo 96% da Polícia Militar. [...] Quando os dados de mortes de 2011 de negros (193) e brancos (131) são comparados à população de cada etnia residente em SP, a taxa de negros mortos por 100 mil fica em 1,4, contra

0,5 dos brancos. Segundo os números da pesquisa, a população de negros no estado de São Paulo é de 14,3 milhões e a de brancos, 26,4 milhões (Link 17).

A coordenadora da pesquisa diz que uma explicação para isso é a existência do racismo institucional que alicerça a sociedade brasileira: “Existe um racismo institucional. Não é que o policial como pessoa tenha preconceito. É o modo como o sistema de segurança pública opera, identificando os jovens negros como perigosos e os colocando como alvos de uma política violenta, fatal” (Link 18).

A afirmação de Sonhoretto é notável ao dizer que o próprio sistema de segurança classifica os jovens negros como “perigosos”, fazendo jus à significação dita pejorativa por Boakari e Coelho (2013) e àquela encontrada no dicionário Houaiss. É perceptível que, através desses sentidos carregados de negação em relação ao termo “negro/preto”, a ideia de raça continua a sustentar e a manter vivo o pensamento colonialista, que beneficia uns em detrimento de outros. Quantos jovens afrodescendentes ainda serão assassinados em nome de uma ideologia infundada que não passa de uma invenção criada há séculos para legitimar a escravização dos negros? Já não foi suficiente os milhões assassinados no período escravagista? Não será o racismo institucional uma forma de colonialidade? Quando, de facto, os afrodescendentes do Brasil, em sua maioria, serão cidadãos em toda a sua plenitude?

Perante tudo isto, penso que, embora as nomenclaturas “Literatura Negra” e “Literatura Afrodescendente”, procurem ambas fazer referência à literatura escrita por descendentes de africanos, a segunda é mais adequada, concordando com a explicação dos estudiosos Boakari e Coelho, pois a carga de sentido negativa que subjaz ao termo “negro” está, ainda, a sustentar o racismo existente na sociedade brasileira. Todavia, vale destacar que a apropriação desses termos, tornados pejorativos, tem sido uma das estratégias utilizadas por aqueles que lutam contra o racismo no Brasil, apropriação seguida de ressignificação dos mesmos a, partir de um viés desconstrutivo.

## **1.2 A questão da raça na produção literária**

O que tem a ver a pele do(a) escritor(a) com a escrita literária? Até que ponto a pele do(a) autor(a) é relevante ou influencia o processo de reconhecimento da obra como sendo literatura?

Para tentar responder a tais perguntas, vou começar falando de escritores afro-brasileiros que se destacaram no cenário literário brasileiro, Machado de Assis, Cruz e

Sousa e Tobias Barreto, a exemplo, mas que, para isso, tiveram que ocultar suas identidades afrodescendentes e sujeitar-se a viver conforme os ideais da cultura branca dominante, isto é, negros que tiveram que passar pelo “embranquecimento”. Kabengele Munanga bem explica este processo, a que chama “embranquecimento cultural.” (MUNANGA, 1988, p. 6):

A ocupação colonial efetiva da África pelo Ocidente, no século XIX, tentou desmantelar as suas antigas instituições políticas. [...] Convencidos de sua superioridade, os europeus tinham *a priori* desprezo pelo mundo negro, apesar das riquezas que dele tiraram. A ignorância em relação à história antiga dos negros, as diferenças culturais, os preconceitos étnicos entre duas raças que se confrontam pela primeira vez, tudo isso mais as necessidades econômicas de exploração predisuseram o espírito do europeu a desfigurar completamente a personalidade moral do negro e suas aptidões. Negro torna-se, então, sinônimo de ser primitivo, inferior, dotado de uma mentalidade pré-lógica. [...] A opinião ocidental cristalizara-se e admitia de antemão a verdade revelada negro=humanidade inferior. À colonização apresentada como um dever, invocando a missão civilizadora do Ocidente, competia a responsabilidade de levar o africano ao nível dos outros homens. [...] o retrato degradante acaba por ser aceito pelo negro [...] qual seria a saída do colonizado? [...] embranquecimento. [...] a autorecusa. [...] O embranquecimento do negro realizar-se-á principalmente pela assimilação dos valores culturais do branco. (MUNANGA, 2009, pp. 23-38).

Machado de Assis se tornou o maior escritor brasileiro. Ninguém o superou até hoje. É lido e estudado tanto no Brasil como fora dele. E, por isso mesmo, dentre os três escritores negros que se destacaram na literatura brasileira citados anteriormente, escolhi-o para exemplificar/apresentar os obstáculos enfrentados pelo escritor negro para alcançar o reconhecimento.

Machado de Assis é visto por muitos estudiosos como um afrodescendente que se omitiu da luta pelo fim da escravidão. Raymond Sayers se questiona sobre as possíveis razões do ocultamento do maior romancista brasileiro no que se refere à causa negra:

Teria sido ele influenciado pelo casamento com a portuguesa Carolina, aristocrática irmã do poeta Faustino Xavier de Novaies? Não há quase nenhuma dúvida de que, depois do casamento, rompeu tôdas as relações com sua madrastra, Maria Inês [...]. Teria sido sua ascensão na burocracia, que lhe garantia bons

vencimentos e importante posição social? Talvez fosse por sua crescente fama literária, que o levaria a ser o primeiro presidente da Academia Brasileira de Letras. E podia ser por sua epilepsia, que o levava a afastar-se da luta e, por esse motivo, de qualquer ação que atraísse a atenção dos outros sobre sua pessoa. [...] Também é possível que sua incapacidade de assumir uma posição definida na questão da abolição deva ser explicada por outras causas. Sua vida parece ter sido guiada por uma filosofia de egotismo, que é a característica predominante de muitas de suas criaturas, egotismo que talvez o levasse a sentir que seria justo fazer qualquer espécie de sacrifício para atingir os objetivos que propusera para si mesmo. (SAYERS, 1956, pp. 388-389).

Creio que todas as razões apontadas podem, sim, ter motivado Machado de Assis a manter-se afastado (entre aspas, porque ele não ficou de facto afastado, a meu ver), como afirma Sayers, da luta em prol da libertação do povo negro brasileiro. No que se refere ao seu casamento com uma branca: sabe-se que o matrimónio foi, e talvez ainda seja, um dos primeiros e mais seguros meios de pessoas negras ascenderem socialmente numa sociedade branca, uma vez que, “através desse casamento, elas têm acesso a uma igualdade total com esta raça ilustre, senhora do mundo, dominadora dos povos de cor.” (ACHILLE, 1949 *apud* FANON, 2008, p. 75). Talvez isso explique o casamento de Machado com uma branca, dúvida que surgiu depois de descobrir, através de leituras, que após este enlace matrimonial ele renegou até sua “mãe adotiva”, Maria Inês, com quem, até então, tivera uma relação afável.

Um negro alcançar o posto de presidente número um da Academia Brasileira de Letras (ABL) e a fama literária que Machado obteve, numa época e numa sociedade em que negros eram levados à condição de sub-humanos, é realmente um inacreditável e incrível feito. E não é para qualquer um. Não que os negros não tivessem talento, pois eles o tinham e têm-no, e muito. Isso já é comprovado tanto no âmbito literário como em outros âmbitos do conhecimento. Mas na época da escravidão tudo lhes era negado, principalmente o saber. Arriscar perder tudo isso e descer à condição de sub-gente? Era, talvez, demais para Machado. Ele teve que agir com muita cautela. E não é preciso pesquisar para saber que dinheiro e poder mudam muito ou completamente pessoas. Pelo menos, uma parte delas. Será que isso também ocorreu com Machado?

Quanto ao carácter egotista do literato, só o facto de ele cortar relações com a pessoa que dele cuidou, desde a perda de sua mãe biológica, e com quem tinha uma relação de

muito carinho, sua mãe adotiva, em nome de uma carreira profissional brilhante, já deixa, talvez, isso claro. Ou quem sabe teria razões mais profundas? Depois de ler o conto “O caso da vara”, fiquei a interrogar-me também se Damião não representaria o próprio Machado. Será? Damião promete à menina Lucrecia, escravizada, que irá ajudá-la a livrá-la dos castigos aplicados por sinhá Rita, mas como esperava desta apoio para alcançar interesses próprios, chegando o momento de a menina ser penalizada por não ter conseguido terminar as tarefas do dia no prazo estabelecido pela sinhá, ele mesmo apanha a vara com a qual sinhá Rita castigará Lucrecia. Será que Machado quis mostrar que, às vezes, nós temos que sacrificar alguém, não importa quem seja, para salvar a nós mesmos, e com isso justificar seu “afastamento” da luta pela abolição? Damião nem ao menos tentou salvar a menina. Calou-se, somente.

Todavia, é importante e é preciso indagar: Se Machado de Assis se tivesse assumido afro-brasileiro e produzido uma escrita literária que valorizasse o negro e sua cultura, fugindo, dessa forma, dos moldes editoriais da sua época, que concordavam com os ideais brancos, ele ter-se-ia tornado o maior escritor do Brasil e um dos maiores do mundo, como o é ainda hoje? Acredito que não, pois dessa forma o fez Luís Gama e foi severamente punido com o silenciamento/anonimato e ainda com o “esquecimento” na História do Brasil. Talvez essa já seja outra explicação para este comportamento de Machado, uma vez que, ao que parece, ele queria, a todo e qualquer custo, ser visível socialmente. E conseguiu. Assimilou-se tão bem ao mundo branco que “não gostava nem de ouvir mencionar sua própria cor.” (SAYERS, 1956, p. 387).

Mas há controvérsias quanto a isso. Há quem afirme que ele interveio, sim, em prol da libertação dos negros escravizados. Sidney Chalhoub (2003), “ressalta seu papel de cidadão empenhado em fazer cumprir o preceito que libertava os filhos de escravos nascidos depois do 28 de setembro de 1871”. (*apud* DUARTE, 2009, p. 10).

Além disso, é preciso destacar que o autor, mesmo sem assumir uma militância abolicionista explícita [...], empenhou-se a seu modo na luta pela abolição, não apenas como acionista da *Gazeta de Notícias* – um dos jornais de maior circulação na Corte –, cujas posições eram francamente contrárias à escravatura, conforme atesta Magalhães Júnior." (?......, 1975; *apud* DUARTE, 2009, p. 10).

Não se pode negar que os dois factos citados anteriormente realmente mostram Machado de Assis como alguém que se preocupou com a escravização dos negros, claro

que não com a intensidade que se esperava [e que ele podia?], e talvez por isso se formou essa opinião negativa acerca de sua pessoa.

Eduardo de Assis Duarte, um dos maiores estudiosos da literatura afro-brasileira, quiçá o maior, e o responsável pelo Portal da Literatura Afro-brasileira (Literafro), em seu livro “Machado de Assis afro-descendente” (2009), declara que o poema *13 de maio*, de Machado:

foi poema constante de panfleto distribuído à população por ocasião do cortejo cívico que, segundo MIRANDA (1999), ocupou as ruas do Rio de Janeiro no dia 20 de maio de 1888, em comemoração à promulgação da Lei Áurea. Há um exemplar no Arquivo Público Mineiro. (DUARTE, 2009, p. 23)

Duarte destaca ainda que o literato celebrou “o fim da escravidão e a forma incruenta como se deu a campanha, colocando-se ao lado dos vitoriosos [...]. Machado explicita um apelo aos escravocratas, no sentido da superação das sequelas deixadas pelo episódio.” (Idem).

E é preciso lembrar que Machado era um negro numa sociedade totalmente dominada por brancos, onde reinavam os valores e os ideais defendidos por estes. Numa sociedade em que negros eram vistos e tidos como não humanos e, por isso mesmo, não tinham direito algum, a não ser o de servir os brancos, como podia ele se rebelar explicitamente contra toda uma sociedade [branca] que tinha o controle tanto econômico quanto político, epistemológico e cultural? Machado, embora tenha ascendido social e economicamente, estava enclausurado. E ele só lá estava porque se sujeitou aos ideais culturais brancos, ou seja, porque “embranqueceu-se”. E acredito que ele não foi feliz “tornando-se branco”, pois “o negro que quer embranquecer a raça é tão infeliz quanto aquele que prega o ódio ao branco” (FANON, 2008, p. 26). Nesse mesmo viés do embranquecimento, “o negro que se empenha na conquista da ascensão social paga o preço do massacre mais ou menos dramático de identidade” (SOUZA, 1983, p. 18). Não sabemos o que Machado enfrentou para conquistar sua ascensão social.

Penso que Machado foi vítima da violência racista, destacada pela psicanalista e escritora Neusa Santos Sousa, pois “ser negro é ser violentado de forma constante, contínua e cruel, sem pausa ou repouso, por uma dupla injunção: a de encarnar o corpo e os ideais de Ego do sujeito branco e a de recusar, negar e anular a presença do corpo negro” (1983, p. 2). E tudo isso o literata vivenciou para “tornar-se gente” (p. 18), o que, imagino, que deve ter conseguido por meio de incontáveis humilhações, visto que além de

negro, o que já seria a maior delas, era de origem pobre. Cito como exemplo o preconceito sofrido em seu casamento, uma vez que enfrentou contratempos porque era um negro a casar-se com uma branca europeia. Isso me leva a perceber que não deve ter sido nada fácil para o escritor (e sua esposa, claro) “assegurar um lugar acima da linha de comportamento” (BROOKSHAW, 1983, p. 152). Para tal, “um afro-brasileiro deve ter os mesmos interesses e afinidades culturais de um branco, tendo muito cuidado para portar-se como um branco, ao mesmo tempo em que, implicitamente, pede desculpas por sua aparência “selvagem” (Idem).

Duarte (2009) apresenta mais exemplos de que Machado usou sua arte literária para lutar contra ideais e valores brancos. Numa crônica publicada no *Correio Mercantil*, em 4 de abril de 1865, “Machado critica o aburguesamento do catolicismo e a convivência da igreja com a ordem escravocrata” (p. 30). Além do mais, numa crônica intitulada “O Dr. Peçanha Póvoa”, 1871, fica claro que “antes de a campanha abolicionista ganhar força, Machado já abordava os problemas inerentes à escravidão e se colocava ao lado dos que a combatiam.” (Idem, p. 31). Ademais, em “História de Quinze Dias”, Machado declara:

De interesse geral é o fundo da emancipação, pelo qual se acham libertados em alguns municípios!

Esperamos que o número será grande quando a libertação estiver feita em todo o império.

A lei de 28 de setembro fez agora cinco anos. Deus lhe dê vida e saúde! Esta lei foi um grande passo na nossa vida. (*Ilustração Brasileira*, 1 de outubro de 1876 (apud DUARTE, 2009, p. 31).

Ao referir-se ao trecho anterior, Duarte (2009) declara que:

o autor faz propaganda do “Fundo de emancipação”, no afã de ver ampliadas as adesões à coleta de recursos para a compra da liberdade dos escravizados. Defendia uma solução pacífica para o problema, provavelmente por não desejar para o Brasil um desfecho traumático como o da guerra civil norte-americana. Machado comemora os cinco anos da vigência da Lei do Ventre Livre, aprovada em 28 de setembro de 1871, que “emancipou” os filhos de escravos nascidos a partir daquela data (p. 31).

A Lei do Ventre Livre foi uma grande conquista na luta contra a escravidão, mas ela trazia consigo um grande empecilho à liberdade, de fato, dos filhos de escravizados, pois ainda os obrigava a servir aos senhores brancos até completarem 21 anos. Conforme

Chalhoub (2003), Machado, na condição de funcionário graduado do Ministério da Agricultura, trabalhou intensamente pelo pleno cumprimento da lei. (*apud* DUARTE, 2009).

Creio que os fatos citados comprovam a participação de Machado de Assis na batalha em prol da abolição da escravidão e as reais razões do seu comportamento: viveu como branco e com os brancos para lutar pelos negros. Diante disso, o que se pode afirmar é que ele agiu, no mínimo, com muita sabedoria, argúcia e eutímia. Ainda, com muita prudência, “vestiu” sua pele negra de máscara branca – acredito que já pensando em munir-se do poder necessário para entrar nessa batalha – e, a partir da condição adquirida com tal máscara, a de “embranquecido”, ascendeu socialmente e utilizou-se dessa posição e do conhecimento de que dispunha para, como pôde, lutar pelo fim da escravidão dos negros.

Como um agente que se infiltra no território inimigo, Machado infiltrou-se no mundo dos brancos, adquiriu a confiança deles, muniu-se de suas armas – a mídia impressa, por exemplo – e iniciou sua forma de combate ao sistema escravagista. Foi um combate discreto, claro, mas não podia ser diferente, pois apesar de todo o *status* social de que dispunha, ele continuava sendo negro, ao menos no que se refere à epiderme, e se os senhores brancos desconfiassem de suas reais intenções, tudo estava perdido, inclusive ele. E isso pode explicar o porquê de não ter agido mais explicitamente.

Fico a tentar compreender como Machado conseguiu manter o equilíbrio em meio a uma tão difícil missão: sair da condição de negro-não-humano e pobre, lograr prestígio social, intelectual, moral e econômico, em uma sociedade onde os de sua cor eram escravizados e, depois disso, lutar em prol dos negros sem desagradar aos brancos. Um ser humano muito equilibrado. É o mínimo que se pode dizer desse escritor brasileiro por tudo o que eu imagino que ele vivenciou até chegar aonde chegou, o que muitos escritores brancos não conseguiram.

Afirmar, de fato, que Machado não gostava de sua cor – e, por isso, não gostava dos demais que a carregavam em suas peles –, que ele podia fazer mais pelos negros e não fez, ou que renegou os seus não é possível a ninguém. Fiz apenas interpretações de algumas leituras realizadas antes. Penso que o que eu e outros pesquisadores podemos e devemos fazer para tentar tirar alguma conclusão sobre a atitude do escritor é, no mínimo, sermos empáticos, pois só assim, talvez, possamos compreender as ações, ou omissões destas, por sua parte.

O meu objetivo com essa breve exposição sobre o trajeto de Machado de Assis é o de mostrar como foi (e porque continua a ser) difícil para os negros brasileiros serem reconhecidos como escritores frente à Academia Brasileira de Letras, à academia científica e ao mercado editorial brasileiro. Quantos Machados de Assis existiram até hoje? Um. O que deixa claro que ele foi uma exceção à regra imposta. E isso somente pelo facto de carregar consigo a sua pele negra.

Para corroborar essa dificuldade enfrentada pelos escritores afro-brasileiros de alcançarem o reconhecimento, cito como exemplo um facto ocorrido, no Brasil, em 2018, que está relacionado a estes questionamentos: Conceição Evaristo, escritora, mulher, negra e brasileira, concorreu, em 2018, a uma vaga na ABL. É uma autora que se tem destacado tanto no cenário nacional quanto internacional, uma vez que tem sua obra é lida e traduzida para diversas línguas em diversos países dentro e fora da academia científica. Todavia, embora com todos estes requisitos, que muitos autores tidos como canónicos não alcançaram, ela foi rejeitada pela ABL. Isso me inquietou de tal forma que passei a indagar: O que faz uma escritora – que é estudada por inúmeros pesquisadores no Brasil e fora deste, que já conquistou o prêmio mais tradicional da literatura brasileira [o Jabuti, 2015], que tem sua obra traduzida para diversas línguas, que fez o país se mobilizar em campanha a favor de sua entrada na ABL, que é convidada por diversos países para falar de sua obra literária – ser rejeitada pela ABL, uma instituição que “elege” quem é ou não digno de pertencer ao cânone da literatura brasileira? Porque, talvez, não produza uma literatura dentro dos moldes exigidos – haja vista que dá ênfase à cultura de matriz africana [afrodescendente], apresenta negros como protagonistas, usa muito a linguagem coloquial etc. Ou, quiçá, porque, em sua obra, ela retrata e dá voz aos socialmente marginalizados (negros e negras, vagabundos(as), bêbados(as), prostitutas(as), favelados(as) etc.)? Ou será, talvez, porque Conceição Evaristo seria a primeira mulher negra a fazer parte da ABL, o que representaria uma grande rotura no próprio cânone literário que tem em sua maioria homens brancos? Intrigante, não? Facto é que dos 35 votos, ela recebeu apenas 1. O eleito? Mais um homem branco, com 22 votos.

A questão da “raça” entre os humanos foi e é responsável, pode-se dizer, pela implantação da “linha abissal” entre o Velho e o Novo Mundo – pertencendo a este os negros –, linha esta que separa os do lado de cá da linha dos do lado de lá, invisibilizando toda e qualquer forma de conhecimento e cultura destes, incluindo aí a produção dos

escritores negros. Boaventura de Sousa Santos, professor e investigador da Universidade de Coimbra (Portugal), explica sobre a “linha abissal”:

Consiste num sistema de distinções visíveis e invisíveis, sendo que estas últimas fundamentam as primeiras. As distinções invisíveis são estabelecidas por meio de linhas radicais que dividem a realidade social em dois universos distintos: o “deste lado da linha” e o “do outro lado da linha”. A divisão é tal que “o outro lado da linha” desaparece como realidade, torna-se inexistente e é mesmo produzido como inexistente. Inexistência significa não existir sob qualquer modo de ser relevante ou compreensível. Tudo aquilo que é produzido como inexistente é excluído de forma radical porque permanece exterior ao universo que a própria concepção de inclusão considera como o “outro”. A característica fundamental do pensamento abissal é a impossibilidade da co-presença dos dois lados da linha. O universo “deste lado da linha” só prevalece na medida em que esgota o campo da realidade relevante: para além da linha há apenas inexistência, invisibilidade [...]. (SANTOS, 2007, p. 71).

Por pertencerem os escritores negros brasileiros ao “outro lado da linha”, a literatura por eles produzida foi e continua a ser, embora com menor intensidade, invisibilizada e, por isso, considerada inexistente para muitos. Isso por ser um conhecimento desconforme com o padrão branco (e ocidental, claro) estabelecido pelos que estão “deste lado da linha” e também controlam o mercado editorial. Prova disso é o pequeno número de contos e romances afro-brasileiros publicados entre 1859 e 2016 que, segundo o coordenador do Grupo de Estudos de Produção Editorial Luso Afro-brasileira (PELAB) – CEFET/MG/Brasil, Luiz Henrique Silva de Oliveira, e Fabiane Cristine Rodrigues, membro do mesmo grupo, contam com apenas 88 livros de contos e 61 romances (2016, pp. 92-93). Os primeiros são de autoria de 42 escritores, são eles:

Rogério Andrade Barbosa, Machado de Assis, Mestre Didi, Francisco de Paula Brito, Conceição Evaristo, Cuti, Fábio Mandingo, Muniz Sodré, Nei Lopes, Ademiro Alves (Sacolinha), Alzira dos Santos Rufino, Bahia (José Ailton Ferreira), Eustáquio José Rodrigues, Geni Guimarães, Henrique Cunha Jr., Lima Barreto, Mãe Beata de Yemanjá, Mãe Stella de Oxóssi, Maria Helena Vargas (M. Helena Vargas da Silveira), Raul Astolfo Marques, Ubiratan Castro de Araújo, Abelardo Rodrigues, Abílio Ferreira, Antônio Gonçalves Crespo, Aristides Teodoro, Cidinha da Silva, Cristiane Sobral, Cyana Leahy-Dios, Eliana Vieira (Lia Vieira),

Esmeralda Ribeiro, José Endoença Martins, Júlio Emílio Braz, Landê Onawalê, Michel Yakini, Miriam Alves, Nascimento Moraes, Oswaldo de Camargo, Paulo Colina, Ramatis Jacino, Ruth Guimarães e Waldemar Euzébio Pereira (OLIVEIRA & RODRIGUES, 2016, pp. 92-93).

No que diz respeito somente ao século XIX, é possível destacar um número tímido de publicações relacionadas à literatura afro-brasileira:

No século XIX, momento em que a ideia de literatura brasileira começa a tomar forma, houve 11 publicações individuais de contos afro-brasileiros e 10 romances afro-brasileiros publicados, contudo, por cinco autores: Francisco de Paula Brito, José do Patrocínio, Machado de Assis, Maria Firmina dos Reis e Antônio Gonçalves Crespo. (Idem, p. 97).

Os autores ressaltam que essas publicações se realizaram, em sua maioria, através de jornais, o que ocorreu até o estabelecimento da imprensa negra, nas duas primeiras décadas do século XX. Isso me leva a perceber a relevância do jornalismo para a divulgação dos ideais afrodescendentes e, do mesmo modo, seu papel educativo, já que “a imprensa negra paulista, com suas diferentes perspectivas, também pode ser considerada produtora de conhecimento sobre a raça e as condições de vida da população negra” (GOMES, 2012, p. 736). Ainda para essa autora, tal imprensa “rompe com o imaginário racista do final do século XIX e início do século XX que, pautado no ideário do racismo científico, atribuía à população negra o lugar de inferioridade intelectual” (Idem). Entre os jornais que exerceram tal função nos primeiros anos do século XX até aos anos de 1960, destacam-se: *O Xauter* (1916), *Getulino* (1916-1923), *O Alfinete* (1918-1921), *O Kosmos* (1924-1925), *O Clarim d’Alvorada* (1929- 1940), *A Voz da Raça* (1933-1937), *Tribuna Negra* (1935), *O Novo Horizonte* (1946-1954), *Cruzada Cultural* (1950-1966), entre outros”. (Idem).<sup>2</sup>

<sup>2</sup> Quanto aos romances afro-brasileiros publicados entre 1859 e 2016, eles têm autoria de 29 escritores, conforme Oliveira e Rodrigues (2016), são eles: Machado de Assis, Nei Lopes, Lima Barreto, Joel Rufino dos Santos, José do Patrocínio, José Endoença Martins, Martinho da Vila, Ademiro Alves (Sacolinha), Aline França, Ana Maria Gonçalves, Arlindo Veiga dos Santos, Conceição Evaristo, Muniz Sodré, Oswaldo Faustino, Paulo Lins, Raymundo de Souza Dantas, Alzira dos Santos Rufino, Anajá Caetano, Carolina Maria de Jesus, Eustáquio José Rodrigues, Fausto Antônio, Francisco Maciel, Márcio Barbosa, Maria Firmina dos Reis, Miriam Alves, Nascimento Moraes, Ramatis Jacinto, Romeu Crusóe e Ruth Guimarães.

Pela pesquisa apresentada anteriormente, percebo que a produção literária negra tem sido negada, em grande parte, pelo mercado editorial, visto que, em 157 anos, somente 71 escritores afro-brasileiros conseguiram ter obras publicadas. Outro ponto que chama atenção é o pequeno número de obras lançadas por cada autor, na sua maioria, o que significa uma não frequência da publicação de novos livros. Embora não tenha feito ou citado aqui uma pesquisa relativa a publicações de autores brancos, sinto-me segura para afirmar – devido às incontáveis aulas de literatura a que assisti ao longo da vida, pela participação em grupos de pesquisas em educação e literatura [Núcleo de pesquisas Roda Griô – GEAFRO (Gênero, Educação e Afro descendência), da Universidade Federal do Piauí (UFPI), Brasil, e Núcleo de Estudos e Pesquisas Afro – NEPA, da Universidade Estadual do Piauí (UESPI), Brasil], em muitos eventos científicos e pela experiência de professora da Educação Básica, onde esses livros “circulam”, obrigatoriamente, para a leitura e formação escolar acadêmica dos alunos – que o número de publicações destes está muito além daqueles. O que pode ser explicado pelo facto de “os discursos (todos) passam pelo poder dizê-lo. [...] Falar e ser ouvido é um ato de poder. Escrever e ser lido também.” (CUTI, 2010, p. 47). Assim sendo, numa sociedade hegemônica branca, responsável também pela formação do cânone literário, o que pode ser dito/escrito e disseminado pelas editoras é exatamente aquilo que condiz com o pensamento cultural dominante, e igualmente branco.

Dessa forma, a literatura é usada como instrumento, pelo sujeito branco, que autoriza o que pode ser dito, para a propagação do seu discurso ideológico, dado que “constitui uma das instâncias discursivas mais importantes, pois atua na configuração do imaginário de milhões de pessoas. Textos literários [...] chegam a ser impostos como leitura obrigatória em vários momentos de nossas vidas” (CUTI, 2010, p. 48), ao mesmo tempo que outros são excluídos, considerados inexistentes, a exemplo, aqueles escritos por negros brasileiros. Nessa perspectiva, as editoras têm a importante função:

demarcadora dos parâmetros de suas exigências para os que nela procuram a publicação de seus escritos. Essa “linha” norteia a(s) mensagem(ns) a ser(em) veiculada(s) de forma impressa e em determinados formatos. Assim como existe a tal “linha” orientando o crivo (a escolha) entre os títulos a serem publicados ou não, também, posteriormente, haverá a seleção do que, estando disponível no mercado, deve receber o aval da publicidade ou da cumplicidade dos meios de comunicação e do Estado para redundar em leitura. (CUTI, 2010, pp. 48-49).

Resumindo as palavras de Cuti na citação anterior, há uma “eleição” antes da publicação das obras. A “linha” norteadora utilizada pelas editoras, do que pode ou não ser impresso, e, depois, propalado, divide o cenário editorial em “os do lado de cá” e “os do lado de lá”, semelhante ao que faz a “linha abissal”, mas no âmbito literário, claro. Divisão esta em que a pele do/a escritor/a entra como elemento classificatório número um: escritores brancos são eleitos, negros não. Dessarte, respondendo à pergunta que iniciou este subcapítulo, a cor da pele do autor pode sim ser muito relevante na “eleição” de sua obra para a publicação. Então, literatura tem cor?

Na busca incessante por mais informações para fundamentar esta pesquisa, deparei-me com a dissertação de mestrado de uma companheira do Grupo de Pesquisas Roda Griô, da Universidade Federal do Piauí (UFPI – Brasil – Piauí), do qual faço parte desde 2013, Emanuella Geovana Magalhães de Souza. Na ocasião da leitura deste importante documento, adquiri a informação de que, hodiernamente, já é possível encontrar editoras especializadas em publicar livros voltados à temática da afro descendência. Há, segundo a pesquisadora:

um número de oito editoras especializadas na afrodescendência (em funcionamento) e duas que parecem estar desativadas, a saber: Malê Edições; Selo Negro – Summus; Mazza Edições; Nandyala; Ciclo Contínuo Editorial; Pallas; Ogum’s; Kapulana; Príncipes Negros e Grupo Editorial Rainha Ginga. As duas últimas parecem não está funcionando, o *site* e *blog* da editora “Príncipes Negros” estão desativados; e não encontramos nenhum *site*, *blog* ou rede social do “Grupo Editorial Rainha Ginga”. (SOUZA, 2019, p. 18)

Isso significa um grande avanço, conquistado à custa de muita luta, durante longos anos, uma vez que não se pode dizer que as editoras tomaram a iniciativa de inserir a literatura afro-brasileira no mercado de livros por conta própria. Uma explicação para tal mudança pode ser a Lei Federal 11.645/2008, que altera a Lei 9.394/1996, modificada pela Lei 10.639/2003, que estabelece as diretrizes e bases da educação nacional, para incluir no currículo oficial da rede de ensino a obrigatoriedade da "História e Cultura Afro-Brasileira e Indígena". E tanto o estabelecimento das leis quanto o surgimento de um mercado editorial com foco em obras que priorizam a história e cultura afrodescendentes significam uma forma de combate ao epistemicídio, prática que, há séculos, vem sendo, também, sustentada pelo racismo.

No entanto, vale ressaltar que as editoras dedicadas à produção e publicação de livros que dão ênfase à literatura afrodescendente enfrentam muitas dificuldades para manterem-se em funcionamento. Vagner Amaro, fundador da Editora Malê, destaca alguns desses obstáculos:

A distribuição, a dificuldade de ter os livros nas livrarias, pois o desconto para consignar (deixar os livros para que sejam vendidos pelas livrarias) com uma grande rede de livrarias gira em torno de 50% e as grandes redes de livrarias não estão interessadas em trabalhar com as editoras pequenas. Então sugerem que trabalhemos com distribuidores, que também solicitarão seus descontos. Falta profissionalização em parte do mercado, então há um controle ruim do fluxo do livro que você distribui. Para você se associar em algumas organizações do livro também não é tão simples, pois mesmo que você se proponha pagar as taxas, você precisa ser aceito pelos que fazem parte destas associações. Mas no momento temos optado por ter os livros em Livrarias que acreditamos no trabalho e veem o livro como um bem cultural importante para o desenvolvimento da sociedade e não livrarias/papelarias, que vendam livros com o mesmo descuido de quem vende borracha, lápis, tesoura e papel. A Internet é uma grande aliada neste sentido, pois vendemos também em livrarias virtuais (Link 20).

Percebo que as objeções se fazem presentes em diversos contextos na Editora Malê, tanto no âmbito da distribuição dos livros, devido à alta taxa de descontos, quanto em relação ao desinteresse das grandes editoras pela temática na qual foca sua produção, além disso, há a problemática de controlar o fluxo da distribuição do livro e de associar-se a organizações de livros, que são resistentes quanto à aceitação desse tipo de editora. Todas essas adversidades me fazem compreender o porquê de muitos escritores negros, embora muito produzam, não se fazerem presentes em muitas livrarias. Creio que todos esses problemas estão ligados à resistência, ainda existente, por parte das escolas, em trabalharem com essa literatura, e ao facto de a população pouco se interessar por conhecê-la – o que ocorre porque esta não lhe é apresentada durante a vivência do processo educacional. Nesse contexto, a escola é grande responsável pela internalização, no imaginário social, da preferência pela leitura da literatura construída baseada nos ideais eurocêntricos, o que se tem como consequência a rejeição da literatura negra.

Nessa perspectiva, a ideia de raça foi construída como referência a supostas estruturas biológicas diferenciais entre conquistadores e conquistados que situava uns

(europeus) em situação natural de superioridade em relação a outros (não-europeus). Deste pensamento ideológico, resultou o racismo que, Segundo Munanga & Nilma Gomes (2016):

é um comportamento, uma ação resultante da aversão, por vezes, do ódio, em relação a pessoas que possuem um pertencimento racial observável por meio de sinais, tais como cor de pele, tipo de cabelo, formato de olhos etc. Ele é resultado da crença de que existem raças ou tipos humanos superiores e inferiores, a qual se tenta impor como única e verdadeira (p. 179).

Este comportamento já levou à prática das maiores barbáries que se pode imaginar, ou talvez nem se imagine, como escravidão dos negros e o holocausto dos judeus, por exemplo. E tudo isso porque “a ideia de raça foi uma maneira de outorgar legitimidade às relações de dominação impostas pela conquista” (QUIJANO, 2005, p. 118), ou seja, ela sustentou, e continua a sustentar, pode-se dizer, práticas coloniais, capitalistas, racistas e imperialistas.

É sabido que o biologismo presente no conceito de raça começa a perder coerência nas primeiras décadas do século XX, após a II Grande Guerra. Segundo o sociólogo Michel Wieviorka, com o término da Segunda Guerra Mundial e a tomada de consciência do que fora a barbárie nazista resultaram no fim do racismo científico ou, pelo menos, na sua deslegitimação. Logo, muitos autores buscaram dissociar a ideia de raça do racismo, com intuito de salvar a primeira e combater este último. Por esse ângulo, a ciência passou a negar a hipótese de uma vinculação entre o comportamento e as capacidades de um indivíduo, a sua superioridade ou a sua inferioridade, e as suas características naturais e raciais. Dessa forma, deste momento em diante, torna-se possível falar de raças sem que com isso caucione o racismo e, igualmente, combatê-lo. Ademais, com isso, foi possível ao sociólogo britânico Michael Banton, nos anos 60 e 70, defender a ideia de que o racismo desvanecesse da utensilagem conceptual da sociologia e, ainda, desenvolver o conceito de “racialização”, “a fim de designar o uso da raça como representação ou percepção, como modo de categorização de certas populações por outras.” (WIEVIOKA, 2002, pp. 22-27).  
Outrossim:

Deslegitimada também pelo trabalho de organizações internacionais, a começar pela UNESCO [...]. Um outro prêmio Nobel (da Medicina, em 1965), François Jacob, pôde afirmar claramente que, para a biologia, “o conceito de raça perdeu todo o valor operatório e não pode deixar de inteiriçar a nossa visão de uma

realidade incessantemente em movimento: o mecanismo de transmissão da vida é tal que cada indivíduo é único, que os indivíduos não podem ser hierarquizados, que a única riqueza é coletiva: a vida é feita de diversidade. Tudo o mais é ideologia” (Idem, pp. 27-29).

Wieviorka destaca ainda que estudiosos da genética tornaram inválida a teoria do racismo científico, mostrando que “a distância genética média entre indivíduos é aproximadamente a mesma, [...] o que faz da raça “um conceito sem fundamento biológico” (Idem, pp. 29-30).

Com a deslegitimação da teoria do racismo científico, seria racional pensar que o racismo seria extinto. Mas não, ele continua presente e determinante nas relações sociais do Brasil e do mundo:

Na década de 1970, o Movimento Negro Unificado e os teóricos que defendiam a causa, ressignificaram o conceito de raça como uma construção social forjada nas tensas relações entre brancos, negros e indígenas. Muitas vezes simuladas como harmoniosas, não tinha relação com o conceito biológico de raça cunhado no século XIX, e que hoje está superado. O termo raça usado nesse contexto, segundo Petronilha Beatriz Silva (BRASIL, 2004), tem uma conotação política e é utilizado com frequência nas relações sociais brasileiras, para informar como determinadas características físicas, como cor da pele, tipo de cabelo, entre outras, influenciam, interferem e até mesmo determinam o destino e o lugar social dos sujeitos no interior da sociedade brasileira. (NOGUEIRA & FELIPE & TERUYA, 2008, p. 4)

Se o conceito biológico de raça foi desconstruído, se foi provada sua ilegitimidade e incoerência, dada a extensão dos horrores decorrentes das concepções eugenistas e dada a constituição genética semelhante dos indivíduos, por que essa ideia de raça negra inferior e branca superior persiste na sociedade brasileira e noutras sociedades? A crítica histórica do racismo, a desconstrução científica da distinção racial e o processo jurídico de eliminação da discriminação racial não superaram as formas sociais de produção e manutenção de identidades e hierarquias em relação às populações racializadas. Nessa lógica, enquanto houver uma raça branca privilegiada que vê que os seus direitos só são garantidos em detrimento de outra, a exemplo, a negra, o racismo vai continuar a existir.

No momento das escolhas e decisões sociais, aquela parcela considerada negra vai ser sempre preterida em razão daquela branca. É o caso das relações sociais de trabalho,

em que uma determinada raça branca sente-se superior a uma determinada raça negra com base na ideia de que esta é um grupo social desprovido de recursos, praticante de uma subcultura. Por isso, este grupo se vê desfavorecido no mercado de trabalho. O racismo persistirá se a barreira cultural não for superada/desconstruída. E a prova de que ele continua a existir são as pesquisas atuais realizadas por órgãos públicos federais do Brasil, que mostram – e por isso mesmo afirmei anteriormente nesta pesquisa que o racismo continua a sustentar práticas coloniais, capitalistas, racistas e imperialistas – o quanto a desigualdade racial, entre brancos e negros, continua fortemente presente na sociedade brasileira, principalmente no que se refere ao mercado de trabalho. Vejamos a última pesquisa de 2019:

Os trabalhadores pretos e pardos recebem, em média, R\$ 10,1 por hora trabalhada no Brasil. Entre os brancos, esse valor é de R\$ 17 por hora, segundo dados divulgados nesta quarta-feira, 13 [novembro, 2019], pelo Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística (IBGE), referentes a 2018. Em média, assim, brancos recebem por hora 68% mais que pretos e pardos. [...] Essa diferença é um pouco menor entre os mais escolarizados: negros com pelo menos o ensino superior ganham R\$ 22,7 por hora de trabalho, 69% do rendimento-hora de um trabalhador branco, de R\$ 32,8 em média. A menor diferença aparece entre os trabalhadores com nível fundamental completo ou médio incompleto: nessa faixa, negros e pardos recebem 82% do rendimento por hora dos brancos. A desigualdade também ocorre nos cargos de chefia. Somente 29,9% dos cargos gerenciais são exercidos por pretos ou pardos. [...] “Na classe de renda mais elevada, somente 11,9% das pessoas ocupadas com cargos gerenciais eram pretas ou pardas e 85,9%, brancas. [...] “Quanto maior é o cargo e mais alto o salário, menor é a presença de pretos e pardos”, ressaltou Crespo, do IBGE (Link 21).

Perante tais números representantes da imensa discrepância racial no Brasil, apresentados na citação anterior, vê-se a necessidade de uma intervenção governamental mais eficiente, pois já se passaram 130 anos da assinatura da Lei Áurea e o legado negativo deixado por um dos processos mais cruéis da história da humanidade, quiçá o mais cruel, a escravidão dos negros, é conspícuo na sociedade brasileira. Tal realidade me leva a compreender que vivemos, na verdade, uma abolição inacabada. Assim sendo, pergunto: A abolição aconteceu? A abolição está a acontecer? A abolição vai acontecer?

O racismo continua vivo no imaginário social brasileiro, o que serve de justificativa para a prática de desigualdades de tratamento. No caso do Brasil é mais difícil de discutir isto, visto que, conforme Munanga & Gomes (2016), ele se dá de forma diferente de outros contextos e os brasileiros preferem negar sua existência, embora “pesquisas, histórias de vida, conversas e vivências cotidianas” (p. 181) revelem o contrário. Dessa forma, ele vem persistindo na sociedade brasileira através de piadas e brincadeiras que terminam por ser entendidas como inofensivas. E assim ele se fortalece. Há ainda o belo (e falso) discurso de que o Brasil é o país de todos, o que já foi até *slogan* de um determinado governo. Se assim o é, por que as mulheres negras são mais vulneráveis ao desemprego? Por que as favelas têm, em sua maioria, moradores negros? Como explicar o facto de um número maior de afro-brasileiros ocupar-se em subempregos e brancos em empregos elitizados? Isso se torna mais notável quando vemos, raramente, reportagens que mostram um negro ou uma negra pobre passar no vestibular para um curso elitizado, como medicina, por exemplo. Isso é tão inesperado que vira notícia nacional, já que a ordem se rompeu.<sup>3</sup> E, o facto de os brancos ganharem um salário maior do que o de negros? Essa situação díspar em vários âmbitos é coincidência? Finalmente, por que a literatura produzida por negros é tida como inferior/marginal/periférica? Por que os escritores afro-brasileiros não têm reconhecimento frente à Academia Brasileira de Letras (ABL)? Por que as obras escritas por negros quase não se fazem presentes na lista de livros obrigatórios para a leitura nas escolas brasileiras assim como determina a Lei Federal 10.639, de 9 de janeiro de 2003, que torna obrigatório o ensino de literatura e cultura afro-brasileira nas escolas de educação básica?

Retomando o facto de a escritora Conceição Evaristo ter sido rejeitada pela ABL em 2018, citado anteriormente, tentemos explicar tal ocorrido. Talvez seja porque a produção literária desta autora representa uma forma de deslegitimação/desconstrução do que a escritora nigeriana Chimamanda Ngozi Adichie (2009) chama de “história única”, criada pelo homem branco europeu, o que é um perigo, segundo Adichie. História que aponta povos africanos e descendentes destes como seres não humanizados, isto é, como criaturas irracionais. E é essa narrativa que tem sido propagada ao longo dos séculos,

<sup>3</sup> Foi o caso do jovem João Santos Costa, negro, quilombola, estudante de escola pública e filho de lavradores analfabetos, do interior do estado de Sergipe, Brasil, que se formou em medicina numa universidade pública federal. (Disponível em: <https://g1.globo.com/fantastico/noticia/2018/09/16/medico-counta-em-carta-emocionante-desafio-que-enfrentou-para-se-formar.ghtml>).

através, também, da literatura. Até que escritores, como Adichie, Evaristo e outras(os), tomam consciência de tal situação – a partir do momento que não se percebem representadas pela literatura dominante, já que viviam experiências bem diferentes daquelas descritas nos livros que liam, escritos por autores não afrodescendentes – e resolvem contar suas próprias histórias a partir do lugar de suas experiências, o que mostra outras versões, além daquela “única”, e negativa, trazida à tona pelos sujeitos que compõem a cultura “maior”.

Outra explicação para o enjeitamento a Evaristo pela ABL pode estar naquilo a que Quijano (2005) chama colonialidade do saber, ou seja:

A elaboração intelectual do processo de modernidade produziu uma perspectiva de conhecimento e um modo de produzir conhecimento que demonstram o caráter do padrão mundial de poder: colonial/moderno, capitalista e eurocentrado. Essa perspectiva e modo concreto de produzir conhecimento se reconhecem como eurocentrismo. [...] Sua constituição ocorreu associada à específica secularização burguesa do pensamento europeu e à experiência e às necessidades do padrão mundial de poder capitalista, colonial/moderno, eurocentrado, estabelecido a partir da América. Não se trata, em consequência, de uma categoria que implica toda a história cognoscitiva em toda a Europa, nem na Europa Ocidental em particular. Em outras palavras, não se refere a todos os modos de conhecer de todos os europeus e em todas as épocas, mas a uma específica racionalidade ou perspectiva de conhecimento que se torna mundialmente hegemônica colonizando e sobrepondo-se a todas as demais, prévias ou diferentes, e a seus respectivos saberes concretos, tanto na Europa como no resto do mundo (p. 126).

Pelas palavras de Quijano, noto que o conhecimento produzido pela afro-brasileira Conceição Evaristo está fora da “perspetiva de conhecimento [...] hegemônica”, uma vez que não contempla a visão ideológica eurocêntrica, pelo contrário, tenta desconstruí-la, principalmente aquela que tende a representar os negros, suas ideias e sua cultura, a partir da ótica branca na literatura, isto é, o chamado negrismo. Isso porque tal representação traz uma opinião equivocada e pejorativa destes indivíduos, que os diminui das mais diversas formas. A literatura evaristianiana está fora do “novo padrão de poder mundial: colonial/moderno capitalista e eurocentrado” predominante na sociedade brasileira – constituída, assim como todo o continente americano, com base nesse “novo padrão” – e,

por isso, não é reconhecida como saber válido e/ou superior, ou seja, como literatura, visto que a pele da autora a coloca no rol dos conquistados e, por isso mesmo, dos marcados pela inferioridade intelectual. Do mesmo modo, a sua produção cultural. Mas o que tem a ver a produção do conhecimento com a pele do seu produtor? É o colonialismo a reinventar-se? O colonialismo terá acabado?

Tudo a ver, posto que, como assegura a intelectual e feminista Lélia Gonzalez, “quem possui o privilégio social, possui o privilégio epistêmico” (*apud* RIBEIRO, 2017, p. 24), privilégio que acaba por impor uma ordem no processo de construção da epistemologia, elegendo como ciência maior e universal somente aquela construída pelos favorecidos. Nesse contexto, entre os não beneficiados, do Brasil, segundo Gonzalez, estão “o saber das mulheres de terreiro, das Ialorixás e Babalorixás, o saber das mulheres do movimento por luta por creches, lideranças comunitárias, irmandades negras, movimentos sociais [...]” (*apud* RIBEIRO, 2017, p. 27). E acrescento a esta lista “as descobertas mentais e culturais” (QUIJANO, 2005, p. 118) dos meus avós, Antônio Miguel de Sousa e Raimunda Amélia da Conceição Sousa, que habitavam o estado do Maranhão, Brasil. Estes, por muitos anos, exerceram a função de conhecedores de plantas/ervas e atendiam inúmeras pessoas que os procuravam para tratar os mais diversos problemas de saúde, como dores crônicas de cabeça, problemas renais, estomacais, intestinais, nos ouvidos, nos olhos, cólicas menstruais anormais etc.

Entre estes indivíduos estavam também muitas grávidas que procuravam minha avó para saber o sexo do bebê e alguns remédios para mal-estar. E eles ainda prescreviam, vez ou outra, medicamentos farmacêuticos e aplicavam injeção, sem nunca ao menos terem estudado formalmente. Eu mesma fui uma das “utentes” dos meus avós para tratar cólicas menstruais que médicos não conseguiram. Quando eu estava no período de regras, na adolescência, sentia dores muito fortes, ao ponto de desmaiar, dores estas que me faziam perder alguns dias de aula. Só me reestabelecia, quando eu tomava um chá, preparado por minha avó, de arruda com alho junto a um comprimido chamado AAS infantil. Já as dores de cabeça foram cuidadas por meu avô com um óleo de hortelã que ele mesmo esfregava em lugares específicos do meu rosto e, em seguida, pedia-me para cheirá-lo três vezes. A dor diminuía até sumir. O tratamento para gripe era feito com banhos, preparados com folhas de algodão, de alfavaca, de manga (quando amarela), de limão, de manjeriço, de jardineira e de patchouli. Em seguida eram cozidas todas juntas e, após esfriar, era só

molhar a cabeça por alguns dias. Meus irmãos e eu não íamos a médicos. Se íamos, era raramente, pois éramos cuidados pela chamada sabedoria/medicina popular.

Até hoje sigo praticando alguns destes ensinamentos. Sempre que viajo, principalmente, tenho na bolsa cascas de laranja, folhas de boldo, álcool (quando é permitido carregar) e alho: este para tomar a metade de um dente antes do almoço, pois, segundo meus avós e meu tio José, descendente dos povos indígenas, serve para tudo; as cascas de laranja são para mascar ou tomar o chá antes de dormir ou após as refeições, já que serve para o bom funcionamento do intestino, estômago, dores de barriga e cessar diarreia; o boldo é para gastrite e outros problemas estomacais/digestivos; e o álcool, uso para cheirar caso eu me sinta tonta ou escureça a vista, pois me faz voltar ao normal.

Essas pessoas foram e são vítimas da prática de produção da inexistência epistemológica de povos não-hegemônicos feita pelos povos ditos hegemônicos, o que configura um epistemicídio que, segundo Boaventura Santos e Maria Paula Meneses (2009), é a destruição, a negação/menorização da sabedoria local produzida por sujeitos marginalizados, como negros, indígenas, ciganos, mulheres e demais minorias, em nome dos propósitos coloniais, que persistem na modernidade. Assim, negando a pluralidade da episteme e buscando, a qualquer custo, torná-la singular.

Igualmente, a recusa da entrada de Conceição Evaristo na ABL representa uma violência interseccionalizada, aquela que, segundo Kimberlé Crenshaw (2016), ocorre “quando diversas formas de discriminação se combinam e afetam as vidas de determinadas pessoas” (p. 11). Para explicar melhor, a autora usa uma analogia de eixos e ruas:

Se uma pessoa imaginar uma interseção, ela visualizará ruas que seguem em direções diferentes – norte-sul, leste-oeste – e cruzam umas com as outras. Isso seria o que eu chamo de eixos da discriminação. Podemos pensar sobre a discriminação racial como uma rua que segue do norte para o sul. E podemos pensar sobre a discriminação de gênero como uma rua que cruza a primeira na direção leste-oeste. Esses são os sulcos profundos que podem ser observados em qualquer sociedade pelos quais o poder flui. O tráfego, os carros que trafegam na interseção, representa a discriminação ativa, as políticas contemporâneas que excluem indivíduos em função de sua raça e de seu gênero (p. 11).

Nessa perspectiva, Evaristo foi vítima de uma série de discriminações combinadas, a saber, de gênero, raça e epistemológica, na situação de concorrer a uma vaga para se tornar membro da Academia Brasileira de Letras (ABL), visto que, embora contendo todos os

pré-requisitos, não foi aceita como partícipe desta instituição. Situações como essa ainda ocorrem em pleno século XXI devido à persistência do pensamento machista, branco e racista, considerado superior, que permeia a sociedade brasileira desde sua fundação.

No que se refere à violência epistemológica, Quijano explica a origem da descredibilização dos conhecimentos desses indivíduos no continente americano: a formação das relações sociais na América se deu a partir da ideia de raça, sendo esta compreendida a partir das diferenças fenotípicas que elegeram dominadores/superiores e dominados/inferiores. Neste grupo estão os não brancos/não europeus, e naquele os brancos/europeus. Nessa perspectiva, os saberes concebidos por estes últimos são os únicos admitidos como legítimos, enquanto os daqueles idealizados pelos primeiros eram [e ainda são] vistos como ilegítimos. É o que Toni Morrison designa por "discredited knowledge":

[Whithin that novel], I could blend the acceptance of the supernatural and a profound rootedness in the real world at the same time with neither taking precedence over the other. It is indicative of the cosmology, the way in which Black people looked at the world. We are very practical people... but within that practicality we also accepted what I suppose could be called superstition and magic, which is another way of knowing things... And some of those things were "discredited knowledge" that Black people had; discredited only because Black people were discredited therefore what they knew was "discredited..." That knowledge has a very strong place in my work (*apud* FURMAN, 2003, p. 150).

Morrison deixa claro que o saber provindo da cultura afro-americana é desacreditado. Em *Song of Solomon*, ela apresenta personagens que adquirem determinados conhecimentos a partir do contato com antepassados, ou seja, fruto da própria prática cultural de matriz africana, preservada por afro-americanos. E por ser uma forma de produção de saber que está fora do “padrão mundial moderno”, é desconhecido. E tudo isso foi construído em nome da modernização europeia, porém o início de tal processo se deu com a colonização. Frente a este esclarecimento, cabe indagar: Se os saberes são diversificados, considerando as especificidades locais e culturais de produção de cada um, como pode um saber ser universal e estar acima de todos os outros? Como aceitar isso? Quanto à violência de gênero, que se intersecciona com esta, discutirei essa temática no capítulo seguinte.

Vale ressaltar também outro facto que colaborou para a dissimetria entre brancos e negros: a proibição, durante séculos, do acesso destes à educação. No que diz respeito ao período escravagista brasileiro, a pesquisadora Renísia Cristina Garcia (2007), afirma que:

A educação no sistema escravocrata com suas escolas de “primeiras letras”, diferenciadas por gênero e disciplinas, não permitia a presença dos escravizados já que, por lei (art. 6º da Constituição de 1824) era reservada aos cidadãos brasileiros. Com isso, coibia o ingresso dos escravizados que eram, em larga escala, africanos de nascimento (p. 34).

E ainda que o desenvolvimento educacional ocorresse, os afrodescendentes continuavam a ser excluídos de possuir tais privilégios: “Em 15 de outubro de 1827 foi publicada a primeira Lei nacional sobre instrução pública, que vigeria até 1946; no entanto, ela não fazia qualquer menção à educação escolar de negros.” (SAVIANI, 1999 *apud* ALMEIDA & SANCHEZ, 2016, p. 235). E, alguns anos mais tarde, surgem mais empecilhos para que os afrodescendentes não tenham acesso ao conhecimento formal: “A reforma da instrução primária realizada em 1837 na província do Rio de Janeiro, por exemplo, proibia a frequência à escola daqueles que sofressem de moléstias contagiosas, dos escravos e dos pretos africanos, ainda que livres e libertos.” (ALMEIDA & SANCHEZ, 2016, p. 236). E essas proibições perduraram por mais de 300 anos.

Pelas declarações dos estudiosos da educação brasileira, expostas anteriormente, é possível compreender que a ausência de uma educação formal na vida dos afro-brasileiros, por tão longo tempo, vem impedindo-os de estar em situação, se não igual, pelo menos próxima àquela dos brancos no que se refere, por exemplo, às funções sociais, à formação escolar-acadêmica-profissional e à escrita e publicação de obras literárias e demais artes.

O contexto exposto acima explica também o porquê de a literatura escrita por afro-brasileiros estar relacionada à literatura periférica brasileira. Esta que, embora marginalizada socialmente, não se pode negar que vem provocando ruturas no cânone literário brasileiro, uma vez que ela passa a questionar o que é determinado como sendo literatura e, do mesmo modo, aquilo que é “eleito” como cânone da literatura, visto que autores periféricos, como Carolina Maria de Jesus, mulher, negra e catadora de lixo, ultrapassaram as fronteiras nacionais e chegaram aonde muitos autores “eleitos” como canônicos não chegaram. Fatos como este me provocam reflexões como: uma obra para ser lida e reconhecida como literatura precisa, realmente, de estar dentro dos moldes desse sistema? O que é, de facto, literatura para o sistema canónico literário brasileiro? Não é

meu objetivo, com esta pesquisa, responder a todas estas perguntas, mas fazê-las vir à tona para, com elas, provocar reflexões.

### **1.3 A tradição literária afro-brasileira e a desigualdade no acesso à educação: efeitos e resistências**

Durante séculos, também, as mulheres tiveram suas vozes silenciadas. Eram tidas como santas, quando obedientes ao que lhes era imposto pelo sexo dominante, ou devassas, quando subversivas em relação a essa imposição. Para as mulheres de origem africana esse sistema de representação foi e continua a ser mais cruel, pois foram invisibilizadas e representadas apenas como corpos criados para o trabalho ou para a atividade sexual, o que ainda acontece, embora com menor intensidade, na atualidade. E aliado a esse sistema, tem-se, durante muito tempo, a ausência significativa de escritoras negras e o silenciamento de suas obras, provocando a invisibilidade também da sua escritura. Mas elas vêm lutando ao longo dos séculos e, em decorrência disso, passaram a exercer atividades – além daquelas realizadas no âmbito do lar familiar e outras ditas menores na sociedade, que a elas estavam reservadas justamente por não serem indivíduos de pele branca – na vida social e cultural, tornando-se escritoras produtoras de uma literatura própria, pautada em sonhos de emancipação, liberdade, autonomia e pleno direito a uma alteridade positiva.

A existência de uma literatura afro-brasileira implica a aquisição de instrução escolar pelos afro-brasileiros, a qual custou muita luta a estes. Ainda no contexto colonial/esclavagista e após a abolição, pesquisas apontam que os afrodescendentes sempre buscaram instruir-se, seja informalmente – através dos meios por eles inventados para adquirir a alfabetização – seja formalmente – após conquistarem o direito à escolarização pública. Dessa forma, contradizendo o discurso dominante de que os descendentes de africanos eram incapazes de atingir o nível intelectual que era esperado somente dos indivíduos brancos. Desse modo, compreendemos como as mulheres afrodescendentes chegaram ao nível de produzir uma literatura própria e serem reconhecidas como escritoras frente à academia científica brasileira. E, embora tendo estado, ao longo dos séculos, em desvantagem em relação aos homens no processo de acesso à educação formal, isto não as impediu de escrever, como é o caso da já referida Carolina Maria de Jesus e da escravizada Esperança Garcia, do Piauí-Brasil, que constituem exemplos remotos dessa apropriação da escrita pelas mulheres afro-brasileiras.

Antes de apresentar concepções acerca da literatura de mulheres afro-brasileiras, farei uma breve explanação da constituição do processo de instrução das mulheres no Brasil, em especial das afro-brasileiras, pois penso que é preciso compreender como elas vêm conquistando espaços nesta sociedade ao longo dos séculos.

Não é de hoje que as afrodescendentes buscam educação e um espaço na escrita literária. Pesquisadores, como Elio Ferreira de Souza – um dos maiores estudiosos da literatura afro-brasileira e coordenador do Núcleo de Estudos e Pesquisas Afro da Universidade Estadual do Piauí (NEPA/UESPI) –, apontam que, ainda no período colonial, havia escravas já alfabetizadas, a exemplo, a escrava Esperança Garcia, do Piauí, autora de uma carta, datada de 1770, na qual denuncia os maus-tratos sofridos por ela e a família e reclama por direitos ao Governador da Província do Piauí. A informação sobre Garcia foi encontrada no arquivo público deste estado pelo pesquisador baiano Luiz Mott. Todavia, as pesquisas aprofundadas relativas a esse documento, nas perspectivas literária e histórica ao mesmo tempo, é de autoria de Elio Ferreira de Souza, que já publicou mais de dez artigos a respeito disso. Ressalto que Souza foi o único a publicar pesquisas sobre essa carta no âmbito da literatura até o momento. Para esse pesquisador a carta:

é certamente um dos registros escritos mais antigos da escravidão no Brasil, escrito pelo próprio escravo negro, no nosso caso uma mulher negra e cativa, Esperança Garcia, o que confere à narrativa epistolar citada acima o status de uma escritura da gênese literária afro-brasileira (Link 23).

Disse anteriormente no meu projeto de pesquisa, esta tese, que o registo mais antigo que pode representar a escrita de autoria afro-feminina era a carta de Esperança Garcia. Todavia, ao ler, recentemente, o livro *Escritoras negras contemporâneas: estudo de narrativas – Estados Unidos e Brasil* (2004), da pesquisadora brasileira Maria Aparecida Andrade Salgueiro, obtive a informação de que houve outra mulher, também de origem africana, antes de Garcia, a saber, Rosa Maria Egipcíaca da Vera Cruz, com o livro *Sagrada Teologia do Amor Divino das Almas Peregrinas*.<sup>4</sup> Todos estes artigos, disponíveis na web, foram baseados, principalmente, em pesquisas realizadas pelo biógrafo de Rosa

<sup>4</sup> Fiz outras pesquisas e corroborei tal informação nos artigos *História e Literatura: Rosa Maria Egipcíaca da Vera Cruz – (re) escrita no romance histórico contemporâneo* (2010), da pesquisadora em História, Ana Paula Guardachenski; *Corpo negro: entre a história e a ficção – o caso de Rosa Maria Egipcíaca de Vera Cruz* (2003), da estudiosa Rozely Santos Guimarães; e *Rosa Maria Egípcia da Vera Cruz: o lado avesso da História* (2009), de Cláudia Castanheira.

Maria Egipcíaca, o pesquisador Luiz Mott, um dos mais renomados historiadores do país, se não o maior. Para ele, Egipcíaca:

foi não apenas a primeira africana no Brasil, de que temos notícia, a conhecer os segredos da leitura, como também provavelmente a primeira escritora negra de toda a história, pois chegou a reunir centenas de páginas manuscritas de um edificante livro: “Sagrada Teologia do Amor de Deus, Luz Brilhante das Almas Peregrinas, lastimavelmente queimadas às vésperas de sua detenção, mas do qual restaram algumas folhas originais (*Apud* GUARDACHENSKI, 2010, p. 160).

É declarado ainda que Rosa Egipcíaca era escravizada, trazida da África aos seis anos de idade, chegando ao Brasil em 1725, ao Rio de Janeiro. Nesta cidade viveu até aos catorze anos de idade. Foi violentada por seu dono e, depois disso, mudou-se para Minas Gerais, onde viveu como prostituta por quase vinte anos, função esta que abandonou após ter visões místicas, para tornar-se beata. Devido a tais visões, foi perseguida pela Inquisição e condenada como impostora, mentirosa, charlatona e, por isso, açoitada no Pelourinho de Mariana em 1749. Temendo novas perseguições, volta ao Rio de Janeiro acompanhada pelo seu confessor e ex-exorcista Pe. Francisco Gonçalves Lopes, onde fundam o Recolhimento do Parto, em 1751, a partir de mais uma visão que teve de Nossa Senhora. Este acolhia mulheres de rua, de “vida fácil”. Com mais de trinta anos, Rosa Egipcíaca aprende a ler e a escrever, também por uma visão de Nossa Senhora, que lhe pede para escrever o referido livro. Infelizmente, a obra da, talvez, “primeira escritora negra de toda a história”, Rosa Egipcíaca, foi destruída por seu próprio confessor, em 1763, com intuito de eliminar provas contra ela e, assim, não ser presa novamente pela Inquisição. Mas, como afirma Mott, restaram algumas páginas, que se encontram em Lisboa.

Diante dessa nova informação, veio-me a indagação: Quantas outras Rosas Egipcíacas e Esperanças Garcias não existiram e tiveram seus escritos destruídos? Vale ressaltar que Esperança Garcia continua a ser a primeira escritora de um texto literário afrodescendente, visto que a obra escrita por Rosa Egipcíaca é de cunho religioso. É o declara o estudioso Elio Ferreira de Souza (2022), para quem o reconhecimento dado à carta de “uma escritura literária afro-brasileira” deve-se ao facto de apresentar elementos que condizem com os textos literários afro-brasileiros atuais, como o tema relacionado à escravidão, o facto de a autora escrever para requerer direitos e o de denunciar os abusos praticados por aquele que representa a coroa de Portugal no Piauí. Além disso, Souza

argumenta que o texto de Rosa Egipcíaca não era de cunho reivindicatório e sim religioso, o que não o enquadra no âmbito de um texto literário afro-brasileiro. Explicar como Esperança Garcia foi alfabetizada é muito difícil, o que se sabe e é possível afirmar é que no período colonial brasileiro não era permitida a escolarização a escravizados (as). E ela não foi a única, “o poeta afro-baiano Luiz Gama (1830-1882) e, possivelmente, Luíza Mahin, provável mãe desse poeta, e outras raridades, podem ser considerados casos excepcionais de quem aprendeu a ler ainda escravo” (Link 25).

Escrita por uma escrava, a carta de Esperança Garcia representa a condição miserável da vivência dos negros/as durante um dos períodos que talvez tenha sido o mais cruel da história da humanidade, relatado pelas mãos daquela que sofreu de três formas o preconceito por parte do colonizador, por ser mulher, afrodescendente e escrava. Do mesmo modo, tal ato conferiu-lhe, hodiernamente, o título de primeira advogada do Piauí, reconhecimento dado pelo Conselho Estadual da Ordem dos Advogados do Brasil. Segundo Maria Sueli Rodrigues de Sousa, presidente da Comissão da Verdade da Escravidão Negra da OAB-PI,

Esperança Garcia foi uma mulher escravizada que viveu na região de Oeiras, na fazenda de Algodões, cerca de 300 km de Teresina. Sua história se destaca por sua coragem em ter denunciado os maus tratos sofridos por ela, suas companheiras e filhos, por meio de uma carta ao governador da Capitania de São José do Piauí, Gonçalo Lourenço Botelho de Castro. A petição é datada de 06 de setembro de 1770 (Link 26).

Vejamos o que diz a carta, escrita em 6 de setembro de 1770:

Eu Sou hua escrava de V.S. dadministração do Cap.am Ant<sup>o</sup> Vieira de Couto, cazada. Desde que o Cap.am Lá foi adeministrar, q. me tirou da Faz<sup>a</sup> dos algofois, onde vevia co meu marido, para ser cozinheira da sua caza, onde nella passo mto mal.

A Primeira hé q. ha grandes trovadas de pancadas enhum Filho meu sendo huã criança q. lhe fez estrair sangue pella boca, em mim não poço esplicar q Sou hu colcham de pancadas, tanto q cahy huã vez do Sobrado abacho peiada; por mezericordia de Ds esCapei.

A segunda estou eu e mais minhas parceiras por confeçar a tres annos. E huã criança minha e duas mais por Batizar. Pello q Peço a V.S. pello amor de Ds. e do Seu Valim.to ponha aos olhos em mim ordinando digo mandar a Porcurador que

mande p. a Faz.da aonde elle m. tirou p.<sup>a</sup> eu viver com meu marido e Batizar minha Filha. De V.Sa. sua escrava. EsPeranCa Garcia (Link 27).

Uma leitura atenta à carta permite afirmar que Esperança Garcia teve uma atitude decolonial, de “desobediência civil”, isto é, um ato de revolução, “ou seja, o direito de negar lealdade e de oferecer resistência ao governo sempre que se tornem grandes e insuportáveis a sua tirania e ineficiência” (THOREAU, 2001 p. 3). É clara a reivindicação por direitos e a resistência manifestada, por Garcia, através da própria escrita, contra o sistema vigente, como bem aconselha Thoreau, e é semelhante ao que as atuais escritoras afrodescendentes fazem. A carta é a arma material usada por Garcia para combater a escravidão, à qual era submetida. Acresça-se a isto, a utilização, pela autora da carta, penso eu, de estratégias argumentativas para convencer o governador da Capitania de São José do Piauí, Gonçalo Lourenço Botelho de Castro, a atender seu requerimento: quando ela afirma que precisa estar perto da filha para batizá-la, por exemplo. Como esse ritual cristão é sagrado para uma sociedade alicerçada pelo catolicismo, o governador veria com bons olhos a intenção de Esperança e, igualmente, observaria que ela é mais uma “negra alma” salva para Deus, e que sua filha seria, de modo igual, salva pelo batismo. Arrisco-me a dizer que talvez ela nem acreditasse nessa ideologia religiosa, mas fingia, para “driblar” o sistema escravagista, assim como o fez Machado de Assis. Por que não? Foi a arma de resistência ao sistema que regia os negros que ela conseguiu usar.

Outra voz dessa literatura afro-brasileira escrita por mulheres, que seria a segunda, é Maria Firmina dos Reis, escritora maranhense afrodescendente, autora da obra *Úrsula* (1859), que, segundo Eduardo Assis Duarte, “não é apenas o primeiro romance abolicionista da literatura brasileira, facto que, inclusive, poucos historiadores admitem. É também o primeiro romance da literatura afro-brasileira” (Link 28).

“Autodidata, sua instrução fez-se através de muitas leituras – lia e escrevia francês fluentemente” (MENDES, 2006, p. 19). “Em 1847, com vinte e dois anos, Reis vence um concurso público para a Cadeira de Instrução Primária na cidade de Guimarães-MA, [e] ao se aposentar, no início da década de 1880, funda, na localidade de Maçarico-MA, a primeira escola mista e gratuita do Estado e do País”, conforme registra Nascimento Morais Filho, 1975 (Link 29).

Porém, essa importante voz da literatura brasileira foi emudecida por aqueles que buscaram retratar a historiografia literária do Brasil. Entre eles estão, segundo Assis

Duarte, Sílvio Romero, José Veríssimo, António Cândido, Afrânio Coutinho, Lúcia Miguel Pereira, Nelson Werneck Sodré e Alfredo Bosi.

De início, a educação brasileira surgiu a partir de 1500 com a chegada dos portugueses que, junto consigo, trouxeram os jesuítas, para tomar conta do processo educativo da então colônia de Portugal. Assim sendo, a especialista em Educação, Maria Inês Sucupira Stamatto, em seu artigo *Um olhar na história: a mulher na escola (Brasil: 1549-1910)*, apoiado em autores, como Algranti (2000), Ribeiro (2000) e Almeida (1989), entre outros, afirma que os primeiros atos educacionais tinham como finalidade a transmissão do conhecimento religioso cristão. Por volta de 1549, é criada a primeira escola para ensinar a ler e escrever, mas somente para homens, e da elite. Diante dessa situação, surge a primeira reivindicação, ainda neste período, contra a exclusão das mulheres do processo de instrução, por parte dos nativos que queriam a extensão do aprendizado às suas filhas. Na ocasião, é escrita uma carta direcionada ao Pe. Manoel da Nóbrega com tal pedido e este escreve à rainha Catarina, em Portugal, pedindo autorização para isso, o que é negado pela mesma. Para justificar sua decisão, a rainha diz que nem mesmo na corte as mulheres recebiam a devida instrução, quanto mais as “selvagens” da colônia, que só existia para enriquecer a metrópole.

Nessa perspectiva, é possível compreender o porquê da quase inexistência da instrução das mulheres no Brasil colônia. A estas eram destinados os saberes relacionados ao lar, e aquelas que não casavam passavam a habitar os conventos, criados a partir de 1720, onde aprendiam ler, escrever e alguns conhecimentos básicos de matemática.

A partir de 1750, com o governo de Marquês de Pombal, o sistema educacional não mais é controlado pelos jesuítas. Com isso, criam-se escolas para meninos e também para meninas e estas têm a chance de assumir uma função no mercado profissional, a do magistério.

Com a vinda da corte portuguesa para o Brasil, em 1808, junto vem a ideia de abrir cursos superiores para homens. Além da expansão de escolas para os dois sexos pelo país. D. João VI lança também o Método Bell-Lancaster, já utilizado na Europa, para formar mestres e, em 1823, abre a 1ª Escola Normal do país, que logo é estendida ao restante do país. Mas tudo ligado ao exército.

Após a independência, em 1827, é criada a Lei Geral que padroniza as escolas com as primeiras letras, todavia às meninas não era ensinado o mesmo número de matérias que aos meninos. Isso resultou em uma discrepância salarial entre homens e mulheres, sendo

que aqueles passaram a ganhar mais que estas no exercício da profissão de ensino, sem falar nas inúmeras restrições que havia para elas em tal exercício (como boa conduta, certa idade, autorização do pai ou marido etc.). Facto é que, durante o império, a educação recebida pelas mulheres aconteceu de formas diversas, através de conventos, escolas particulares, públicas e, ainda, asilos, que abrigavam “órfãs e expostas da Santa Casa, pobres que não tivessem pai, de 5 a 13 anos” (STAMATTO, s.d., p. 6). E, embora com todos os empecilhos, elas continuaram a estudar e em número cada vez maior.

Um marco histórico neste processo educacional é quando homens e mulheres passam a assistir a aulas na mesma instituição de ensino, o que ocorreu devido à ação de escolas protestantes, nos meados de 1870. Em seguida, no ano de 1882, ressurgiu a Escola Normal no Piauí. Já em 1889, em Paris, no Congresso Internacional de Educação, reconhece-se que as mulheres têm mais aptidão para ser professoras, já que possuem qualidades como a ternura, essencial para esta profissão. Mas gerir o lar continua ser seu papel maior na sociedade. E de lá para cá elas vêm conquistando mais e mais espaços no universo da educação.

Depois dessa rápida exposição sobre o percurso da mulher junto ao processo formal da educação brasileira, veio-me a pergunta: De que mulher se fala nessa história? Esse percurso foi trilhado da mesma forma por todas elas: brancas, afrodescendentes, nativas, ricas e pobres? Acredita-se que não, pois como foi dito anteriormente, no período colonial a educação aos escravizados, por exemplo, era completamente proibida. Mas isso os impediu de instruir-se? Presumo que não. E Esperança Garcia é prova disso.

Rosa Maria Egipcíaca, Esperança Garcia e Maria Firmina dos Reis são exemplos de que as mulheres afro-brasileiras lutaram para adquirir o saber. E, depois delas, a luta continua. Embora seja difícil encontrar registros sobre a educação dessas mulheres no Brasil, já que foram, em sua maioria, apagados pelo sistema dominante, ainda assim pesquisas apontam que elas tiveram acesso à educação, em estilo formal, antes da Primeira República. “Alguns trabalhos levantaram informações sobre o Colégio Perseverança ou Cesarino, primeiro colégio feminino fundado em Campinas, no ano de 1860, e o Colégio São Benedito, criado em Campinas” (CRUZ, 2005, p. 28). Mariléia Cruz cita estudiosos que apontam a existência do “Colégio São Benedito, criado em Campinas, em 1902, para alfabetizar os filhos dos homens de cor da cidade (MACIEL, 1997; BARBOSA, 1997; PEREIRA, 1999); ou aulas públicas oferecidas pela irmandade de São Benedito até 1821, em São Luís do Maranhão (MORAES, 1995). Tais informações levam-nos a observar que

no Brasil Colonial os afrodescendentes brasileiros já se preocupavam com sua educação. Cruz (2005), baseada em pesquisas nesse âmbito, declara que:

Outras escolas são apenas citadas em alguns trabalhos, a exemplo da Escola Primária no Clube Negro Flor de Maio de São Carlos (SP), a Escola de Ferroviários de Santa Maria, no Rio Grande do Sul, e a promoção de cursos de alfabetização, de curso primário regular e de um curso preparatório para o ginásio criado pela Frente Negra Brasileira, em São Paulo (PINTO, 1993; CUNHA JR. 1996; BARBOSA, 1997). Há também registro de uma escola criada pelo negro Cosme, no Quilombo da Fazenda Lagoa-Amarela, em Chapadinha, no Estado do Maranhão, para o ensino da leitura e escrita para os escravos aquilombados (CUNHA, 1999, p. 81). Negro Cosme foi um quilombola que se destacou como um dos líderes da Guerra dos Balaios, no Estado do Maranhão, entre 1838 e 1841 (p. 28).

Ainda conforme Cruz (2005), somente na segunda metade do século XIX é que se verifica maior participação dos negros nas escolas públicas oficiais do Brasil. Outras pesquisadoras que também se interessaram por tal tema foram Giane Elisa Sales de Almeida e Claudia Maria Costa Alves que, em seu artigo *Educação escolar de mulheres negras: interdições históricas*, trazem informações relevantes sobre a educação de mulheres negras de Juiz de Fora, Minas Gerais, entre 1950 e 1970, através do depoimento delas. Das dez entrevistadas, “é possível perceber que somente duas delas não tiveram sequer os estudos primários e, na outra ponta, somente duas conseguiram concluir o ensino superior, uma delas tardiamente” (ALMEIDA & ALVES, 2011, p. 85). No que diz respeito àquelas que não frequentaram a escola, pela leitura do artigo, observei que elas vieram da zona rural para “fazer companhia a crianças menores” (p. 90) pertencentes a famílias da cidade – que não se importavam com a educação dessas mulheres – e lá ficavam até construírem suas próprias famílias. O que compreendo dessa leitura é que o trabalho as impossibilitava ir à escola formal. “Estudava com os meninos [...] Fazia as contam [...] O nome, só.” (MARIA CONGA, 2008). Tal realidade não difere muito daquela vivida por milhões de mulheres negras durante a escravidão, uma vez que os/as negros/as escravizados/as eram também impedidos de aceder à escola e, às vezes, eram alfabetizados pelos seus donos, quando era vantajoso a estes.

No que se refere a políticas públicas em prol da escolarização formal dos/das descendentes de africanos no Brasil, as pesquisadoras afirmam que o Fundo Nacional de

Ensino Primário, criado no período do Estado Novo (1937-1945), possibilitou, mesmo que de forma limitada, o acesso de mulheres negras à escola pública.

Fato é que existiram, na sociedade brasileira, nos anos finais do século XIX, após a abolição da escravidão, inúmeros empecilhos criados pela elite branca para impedir o progresso dos indivíduos de origem africana, como as teorias racistas eugenistas – difundidas tanto pelo discurso médico quanto pelo literário e pela imprensa – para impossibilitar o acesso dos/as afro-brasileiros/as à escolarização formal.

A pesquisadora Maria Lúcia Rodrigues Muller apresenta outra dificuldade enfrentada pelas negras no processo educacional para aceder à Escola Normal no Brasil. Trata-se da reforma ocorrida na instrução pública do Distrito Federal em 1927, que exigia critérios como: “ [...] a moça deveria comprovar possuir hábitos higiênicos e de personalidade (boa conduta social e vocação individual e familiar – pais, tios ou irmãos no magistério.” (MULLER, 2014, pp. 77-78). Outros critérios são citados pela pesquisadora com base nas informações de Diana Vidal: “Corpo perfeito, biológica e psicologicamente, era condição imprescindível para o ingresso.” (VIDAL, 1995, p. 88 *apud* MULLER, 2014, pp. 77-78).

Considerando que esta situação acontece num país onde predomina a desigualdade racial – em que brancos sempre tiveram mais oportunidades de acesso à educação –, não é fácil encontrar uma família afro-brasileira em que pais, tios ou irmãos tenham obtido o magistério. E, sendo o Brasil um país racista, em que brancos apresentam os estereótipos positivos no que se refere à beleza e à intelectualidade, e os afrodescendentes não – no discurso predominante daquela época e que ainda vive no imaginário social –, um corpo perfeito biologicamente era aquele composto por características que contemplavam os brancos. Assim sendo, é possível afirmar que somente a partir desses dois critérios, sem ainda mencionar os demais, as mulheres afrodescendentes já estariam eliminadas, o que as impossibilitava de alcançar o magistério carioca, e por que não dizer nos demais estados brasileiros. Contudo, é importante perceber que não foi por falta de capacidade que as mulheres não-brancas se ausentaram dos espaços públicos educacionais, mas porque foram impedidas pela elite branca dominante, que buscava branquear, a todo e qualquer custo, a população brasileira. E para isso, era preciso dificultar o progresso daqueles que ameaçavam abastardar a “raça”. As mulheres de origem africana sofreram, e continuam a sofrer, o preconceito a partir da tríade gênero/raça/classe e isso representa mais uma velha nova forma de escravidão.

Exigências como essas, relacionadas à “boa” aparência física, ainda existem nos dias atuais, no âmbito do mercado de trabalho, por exemplo. Recentemente a empresa Home Angels BH Centro-Sul, localizada em Belo Horizonte, capital de Minas Gerais, Brasil, estava a selecionar mulheres para a função de cuidadora de idosos e colocou como exigências que as candidatas não fossem negras e nem gordas. O caso ocorreu em novembro de 2019 e ganhou repercussão nacional. “Únicas exigências: Não podem ser negras, gordas e precisam de pelo menos 3 meses de experiência”, dizia o texto (Link 30). Isso pode ser uma explicação para o facto de a maioria das mulheres desempregadas no país serem afrodescendentes. E corrobora a persistência do ideário racista em nossa sociedade. E eu poderia citar aqui um sem número de outros exemplos.

Mas a luta prosseguiu/prosegue e, entre 2003 e 2014, os movimentos negros brasileiros conquistaram várias e relevantes políticas públicas educacionais governamentais em prol dos afrodescendentes no Brasil:

A criação da Secretaria Especial de Promoção da Igualdade Racial (Seppir); a promulgação da Lei nº 10.639/2003; a instituição das Diretrizes Curriculares Nacionais para a Educação das Relações Étnico-Raciais e para o Ensino de História e Cultura Afro-Brasileira e Africana (2004) e, em decorrência, do Plano Nacional de Implementação das Diretrizes Curriculares Nacionais para a Educação das Relações Étnico-Raciais e para o Ensino de História e Cultura Afro-Brasileira e Africana (2009); a aprovação do Estatuto da Igualdade Racial (2010); a implementação de políticas de ações afirmativas na modalidade cotas nas universidades públicas brasileiras; e a aprovação, de maneira unânime (2012), da constitucionalidade das ações afirmativas pelo Supremo Tribunal Federal (STF). (CARVALHO, 2018, p. 213)

Diante deste rápido panorama exposto acerca da aquisição da instrução escolar pelos(as) afrodescendentes do Brasil, observei, pelas leituras realizadas, que ainda no contexto colonial/esclavagista, e após este, eles(as) sempre buscaram instruir-se e que eles/as tinham consciência de que a educação era a mais eficiente, e talvez a maior, arma que poderiam usar na luta contra a condição miserável em que viviam. E isso aconteceu das mais diversas formas, entre elas: as escolas criadas pelos próprios quilombos, o aprendizado adquirido juntos às igrejas, às irmandades, a transmissão de um(a) escravo(a) a outro(a) daquilo que aprendiam com algum branco(a) que, às vezes, interessava-se por ensinar o(a) seu/sua mucama(o). Ademais, acredito, como ocorreu nos Estados Unidos,

onde escravas pegavam as cartilhas *Webster* dos seus senhores e, nas madrugadas, às escondidas, tentavam compreendê-las, eles aprenderam também por meio do autodidatismo. E os/as que aprendiam ensinavam os/as outros/as durante a madrugada, segundo Angela Davis (2016), através do depoimento da ex-escrava Jenny Proctor. Tal panorama serve também para compreendermos como as mulheres afro-brasileiras chegaram ao nível de produzir uma literatura própria e serem reconhecidas como escritoras frente à academia científica brasileira.

Para falar dessa literatura afro-brasileira escrita por mulheres, iniciaremos com a conceção de Moema Parente Augel, que afirma:

A mulher negra brasileira ao escrever tematizando ela mesma a sua própria experiência, seus próprios problemas, suas angústias, necessidades e desejos, explicitando, de uma forma ou de outra, as marcas deixadas pela escravidão, pondo à nua a discriminação racial e social sentidas na própria pessoa e nos que lhe são próximos, denunciando sexismo e machismo, questionando a ligação amorosa entre negros e brancos, a dependência econômica, a desigualdade social, a emancipação feminina, integrando o ficcional e o documental, a escritora afro-brasileira está prestando uma relevante contribuição para corrigir e rever os mitos e estereótipos que estigmatizam a mulher negra, recompondo-se como pessoa (Link 31).

Escrever é resistir e fazer perpetuar um pensamento, um relato etc. E é com esses intuitos que a mulher afrodescendente brasileira escreve, como também para desabafar, denunciar os séculos de silenciamento, a agonia e as humilhações sofridas e, ainda, para clamar por justiça. Através da escrita literária afro-brasileira, ela narra – a partir da sua ótica – as impressões das experiências vividas, isto é, suas imprevisões. Dessa forma, garante a materialização bem como a conservação de suas memórias.

Para a pesquisadora Ana Rita Santiago Silva (2013), tal literatura,

se dimensiona, desse modo, pelas narrativas e textos poéticos com marcas de jogos de resistência, de experiências, afetos e desafetos, sonhos, angústias e histórias de mulheres negras. Nesse sentido, a escrita literária se justifica não apenas pela quebra da hegemonia e supremacia masculina, mas também pelo enfrentamento de representações depreciativas de repertórios culturais negros e de personagens femininas negras, pautadas em um passado histórico escravizado, com libido e virilidade exacerbadas e caracterizadas com um perfil subserviente. (SILVA, 2013, p.178).

As escritoras afro-brasileiras buscam construir e apresentar novos perfis femininos à literatura brasileira, negando a imagem exótica, sensual, animalésca e demoníaca construída e legitimada pelo discurso hegemônico literário brasileiro – já que era fundamentado pelas ideologias racistas e religiosas da época que, pode-se afirmar, ainda se fazem presentes na atualidade, o que configura a presença de traços persistentes de discriminação, se não de escravidão – e, dessa forma, deslegitimar tal discurso.

Heloisa Toller Gomes, Pós-Doutora em cultura contemporânea, também tece suas considerações, ao afirmar que a escrita das mulheres afrodescendentes tem peculiaridades que a destacam dentro da própria literatura negra, ela funciona como uma ponte que liga as gerações passadas e futuras através da transmissão do saber e experiência dessas mulheres:

Nas mais diversas regiões das Américas, dos séculos escravistas aos dias de hoje, e manifestando-se principalmente na literatura poética, autobiográfica e ficcional, esta escrita de mulheres exhibe particularidades que a diferenciam e identificam dentro da própria literatura negra. [...] A escrita da mulher negra é construtora de pontes. Entre o passado e o presente, pois tem traduzido, atualizado e transmutado em produção cultural o saber e a experiência de mulheres através das gerações. Do mesmo modo, pontes entre experiências de autoras de diferentes idiomas e nacionalidade que possuem a paixão do narrar, a crença na compreensão através da palavra, em suma, na capacidade que tem a palavra de intervir. Assim, a palavra é por elas utilizada como ferramenta estética e de fruição, de autoconhecimento e de alavanca do mundo (Link 32).

Nessa literatura, os discursos dos personagens traduzem os pensamentos das autoras que discutem sobre a problemática das mulheres afrodescendentes e trocam experiências diversas que são “resgatadas” do passado e reunidas pela memória, reconfigurando o presente. Destarte, elas dialogam com o passado para criar alternativas positivas, visto que há uma urgência em reformar o presente com o objetivo de tentar mudar o futuro e reconstruir sua identidade. E a palavra torna-se o principal instrumento usado por elas para construir essa “ponte” que liga o ontem ao hoje com o fito de transformar o amanhã.

Entre os problemas discutidos através dessa literatura está o da representação pejorativa das mulheres afrodescendentes no discurso literário oficial brasileiro, que as apresenta como as escravas-corpos/exóticos-objetos que servem apenas para procriar mais escravos e satisfazer os desejos sexuais animalescos do seu senhor. Ressalto que esta é

uma visão distorcida destas mulheres, construída no período colonial escravagista e, após este, também, pelo sujeito branco masculino racista e sexista. Dentre tais obras, destaco *Essa nega fulo* (1928), de Jorge de Lima, poema que apresenta, a meu ver, uma visão reduzida e, claro, depreciativa das mulheres afrodescendentes, uma vez que as coloca como sujeitos capacitados apenas aos serviços domésticos.

Essa negrinha Fulô!  
ficou logo pra mucama  
pra vigiar a Sinhá,  
pra engomar pro Sinhô!

Jorge de Lima reduz as capacidades da afrodescendente ao dizer que ela “ficou [...] pra mucama/pra engomar”, ou seja, estas são as funções que se adequam a ela, já que é uma “negrinha”. No diminutivo. A própria forma de referir-se a ela apenas como “negrinha” já leva a pensar em um serzinho, também no diminutivo, mas não pelo tamanho e sim por carregar consigo características, físicas e não físicas, que a levam à condição de um ser inferior na sociedade.

Em outra estrofe do poema é possível perceber mais uma representação insultuosa das afro-brasileiras:

Ó Fulô! Ó Fulô!  
(Era a fala da Sinhá  
Chamando a negra Fulô!)  
Cadê meu frasco de cheiro  
Que teu Sinhô me mandou?  
— Ah! Foi você que roubou!  
Ah! Foi você que roubou!

Ó Fulô! Ó Fulô!  
Cadê meu lenço de rendas,  
Cadê meu cinto, meu broche,  
Cadê o meu terço de ouro  
que teu Sinhô me mandou?  
Ah! foi você que roubou!  
Ah! foi você que roubou!

Nestas duas passagens, o leitor é induzido a pensar a mulher afrodescendente como um ser que não é de confiança, que pode ser traiçoeira e roubar na primeira oportunidade que tiver. Os objetos pessoais da sinhá que sumiram, foi a “negrinha Fulô” quem os roubou. Roubou sua sinhá, sua doce patroa, pessoa com quem convive diariamente e confia toda sua casa. E por essa negra Fulô ser este indivíduo que está sempre pronta a “dar o bote”, merece viver nas péssimas condições em que vive uma escravizada.

Mais à frente, outra representação aviltante dessa mulher, a de objeto sexual do seu “Sinhô”, mas que parece gostar disso, pois ela “pulou nuinha” [para cima do “Sinhô”]. Penso que num ato sexual, quando a mulher tira a “saia” e pula nuinha, só pode ser para cima daquele que está deitado à sua espera. Pelo menos é esta a imagem que me vem à mente quando leio essa parte do poema. E este ato de pular me traz a imagem de um rosto que está a gozar bastante daquele momento. Além disso, chama-me a atenção os quatros últimos versos quando a afrodescendente é apresentada como aquela que “rouba”, por sua perversão sexual, aquele que seria o esposo/futuro esposo, enviado por “Nosso Senhor”, da sinhá, moça de candura.

O Sinhô foi açoiar  
sozinho a negra Fulô.  
A negra tirou a saia  
e tirou o cabeção,  
de dentro dêle pulou  
nuinha a negra Fulô.  
Essa negra Fulô!  
Essa negra Fulô!  
Ó Fulô! Ó Fulô!  
Cadê, cadê teu Sinhô  
que Nosso Senhor me mandou?  
Ah! Foi você que roubou,  
foi você, negra Fulô?

No que diz respeito a essa literatura que avilta as mulheres afro-brasileiras, Conceição Evaristo afirma que nela “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. Na ficção, quase sempre, as mulheres negras surgem como infecundas e, portanto, perigosas” (2005, p. 53), retirando-as do papel de mãe, de representante maternal da família afrodescendente.

Dentre os literatos que Evaristo exemplifica alguns dos deturpadores da imagem das mulheres de origem africana no Brasil estão Gregório de Matos, Aluísio de Azevedo, em sua obra *O cortiço* (1890), Jorge Amado, em *Gabriela, cravo e canela* (1958), Bernardo Guimarães, em *A escrava Isaura* (1875). Os escritores referidos, embora não sejam todos oitocentistas, podem ajustar-se à afirmação de Maria Consuelo Cunha Campos ao dizer que “o romance brasileiro oitocentista, em grande parte, ocupou-se em fixar lugares sociais e raciais de mulheres – índias, brancas, pardas e negras – segundo um projeto de nacionalidade hierarquizante e desigual” (CAMPOS, s.d., p. 3), pois todos tiveram esse mesmo fim.

Fato é que surgem, à custa de muita luta, novas vozes na literatura brasileira que, agora, munidas da caneta e das memórias vivenciadas, – as quais o colonizador não conseguiu apagar – falam a partir do lugar de mulheres e afrodescendentes oriundas de uma classe da sociedade brasileira em que a maioria dos seus indivíduos é pobre. Isso quer dizer que são indivíduos vítimas da “interseccionalidade da discriminação de raça e gênero” (Crenshaw, 2012) e, claro, classe, o que será discutido no capítulo 2 desta tese. Vozes que trazem à tona um discurso escrito que vai contradizer aquele que foi inscrito a partir das relações de poder, poder este que beneficiava somente uma classe, uma “raça” e um gênero na sociedade, a saber, a elite branca masculina. Mulheres que, na condição de sujeitos da sua própria história, através da literatura, assumiram seu “lugar de fala” (RIBEIRO, 2017) – o de mulheres afro-brasileiras e, também, o de escritoras – e tentam autorrepresentar-se. E, ao mesmo tempo, contestam uma representação dominante, colonialista, racista e também sexista. A exemplo dessas escritoras, cito Esperança Garcia, Maria Firmina dos Reis, Carolina Maria de Jesus, Conceição Evaristo, Geni Guimarães, Lélia González, Esmeralda Ribeiro, Cristiane Sobral, entre outras.

Todas essas ações são possíveis a partir do texto literário, que atua como espaço onde são recriadas tais experiências, uma vez que:

é na literatura enquanto espaço mnemônico que os autores negros recriam os mitos necessários para se enraizar como sujeitos autóctones. A reapropriação do espaço via memória, portanto, possibilita a colocação do afrodescendente na sua própria história. A renomeação do seu lugar e da sua história significa reconstruir sua identidade, tomar posse de sua cultura. (WALTER, 2009, p. 63).

Se o texto literário é o lugar onde a memória é reconstituída, ele é, do mesmo modo, o local no qual ela é materializada enquanto escrita.

Tal literatura utiliza-se de uma linguagem despida dos “contratos de fala” dominantes que, realizada por mulheres afrodescendentes, ganha sentido de insubordinação, como afirma Conceição Evaristo:

Em se tratando de um ato empreendido por mulheres negras, que historicamente transitam por espaços culturais diferenciados dos lugares ocupados pela cultura das elites, escrever adquire um sentido de insubordinação. Insubordinação que pode evidenciar, muitas vezes, desde uma escrita que fere as “normas cultas” da língua, caso exemplar o de Carolina Maria de Jesus, como também pela escolha da matéria narrada (EVARISTO, 2005, n.p.).

Tal insubordinação, destacada por Evaristo, coloca a escrita dessas mulheres um ato decolonial. Isso no sentido de “pedagogias decoloniales”, de Catherine Walsh (2018): “Lo decolonial denota, entonces, un camino de lucha continuo en el cual se puede identificar, visibilizar y alentar “lugares” de exterioridad y construcciones alter-(n)ativas. (p.25). Luta essa que tem como maior arma de combate a escrita, nesse contexto, de mulheres afrodescendentes que, ancoradas em suas memórias, criam alternativas de autorrepresentação no âmbito literário.

Diante dos conceitos e pesquisas expostos anteriormente, acredita-se que há uma literatura afro-brasileira de autoria masculina, não discutida nesta pesquisa, porque não é o foco da mesma, e uma literatura afro-brasileira de autoria feminina, visto que cada uma descreve experiências peculiares. Por mais que, tanto os homens afrodescendentes quanto as mulheres de mesma origem tenham sido escravizados e sofrido o preconceito racial, ainda persistente no contexto social brasileiro, com novas roupagens, para estas este processo foi e é mais cruel, visto que elas continuam a sofrê-lo de forma dupla: por serem mulheres e por serem de origem africana, o que se agrava ainda mais quando pertencem à classe subalterna da sociedade. Assim, tais literaturas revelam a interseccionalidade no que se refere às lutas de classe e raça e aos preconceitos de gênero (Crenshaw, 2012).

Como exemplo dessa literatura de autoria feminina afro-brasileira, apresento, na secção seguinte, o maior nome desta na atualidade: Conceição Evaristo.

#### **1.4 Conceição Evaristo: uma voz resiliente na literatura afro-brasileira**

Maria da Conceição Evaristo de Brito é de origem humilde, mineira, nascida em Belo Horizonte, capital do estado de Minas Gerais, Brasil, em 1946. Desde muito jovem trabalhou para ajudar a família, mas mesmo assim conseguiu ter acesso à instrução formal e, a partir desta, mudou o rumo de sua vida. Na década de 1970, mudou-se para o Rio de Janeiro, onde se graduou em Letras pela Universidade Federal do Rio de Janeiro (UFRJ) e lá trabalhou como professora da rede pública de ensino. Cursou o mestrado na Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro, em 1996, e o doutorado em Literatura Comparada na Universidade Federal Fluminense em 2011. É nesta cidade que vive até ao momento.

A autora iniciou-se como escritora literária na década de 1990, como colaboradora dos Cadernos Negros e, desde então, vem a destacar-se cada vez mais, de tal forma que já

teve sua obra traduzida para outras línguas, a exemplo, *Ponciá Vicêncio* (2003), traduzida para o francês e inglês.

No que se refere à recepção do romance citado no parágrafo anterior, nos Estados Unidos, o diretor da Host, editora responsável pela publicação da obra neste país, declara que “dada a surpreendente procura pela obra de Evaristo nos Estados Unidos, contexto não muito recetivo à literatura estrangeira traduzida, a editora produziu uma reimpressão da obra, incluindo até mesmo, alguns exemplares em capa dura.” (VALENTE, 2013, p. 146, *apud* VALENTE & CARNEIRO, 2017).

No que diz respeito à presença de *Ponciá Vicêncio* na França, Paula Anacaona, tradutora e dona da editora Anacaona, responsável pela publicação da obra, afirma:

Há contatos entre as periferias da França e do Brasil. O sentimento de exclusão é igual em todo o mundo, por mais que as reações às vezes sejam diferentes. A luta que a literatura marginal brasileira faz para que jovens não entrem no tráfico de drogas, aqui pode ser para que eles não entrem em guerras santas, o que está acontecendo muito. (*apud* VALENTE & CARNEIRO, 2017).

Considerando as palavras de Anacaona na citação anterior, vejo o destaque da literatura evaristiana como veículo que pode provocar transformações sociais na vida de muitos indivíduos. Não há como negar que a literatura foi e é responsável por mudanças sociais, uma vez que através dela muitos autores denunciaram ou descreveram inúmeros fatos sociais, interferindo, dessa forma, no contexto social provocando mudanças no futuro.

Sobre a impressão dos leitores franceses em relação ao romance, Marcela Iochem Valente e Teresa Dias Carneiro (2017) dizem que ainda não há muitas avaliações sobre o livro, uma vez que sua entrada em França é recente. Mas, desde o seu lançamento, em 2015, no Salão Internacional do Livro de Paris, a recepção à autora foi positiva, tanto que a própria Evaristo ficou surpresa: “ [...] no meu caso chama a atenção porque não é muito comum uma escritora brasileira negra participar de uma feira internacional. A gente fica como fruta rara [...]” (*apud* VALENTE e CARNEIRO, 2017).

As pesquisadoras Valente e Carneiro afirmam que algumas avaliações do público francês podem ser encontradas nos sites “Babelio” e no da editora Anacaona. E destacam algumas do *site* Babelio, onde o livro foi avaliado com 3,83 estrelas de um total de 5:

L’Histoire de Ponciá c’est l’histoire des Brésiliens noirs, descendants d’esclaves, qui ne savent que faire de cet héritage qu’ils n’ont pas choisi; qui, ne

sachant comment être libres retournent inconsciemment à leurs fers et ne peuvent se défaire des legs du passé. Ce sont les enjeux sociodémographiques propres au Brésil qui sont ici abordés par l’auteur de façon très personnelle et intime. Les mots de Conceição Evaristo nous hypnotisent, nous propulsent dans un monde et nous balancent des émotions dont on ne soupçonne même pas l’existence. Un roman sur l’importance de ses racines et de son héritage qui touche bien au-delà de l’identité noire-brésilienne. A lire d’urgence! (2015). (*apud* VALENTE & CARNEIRO, 2017.)

“[u]n magnifique petit roman qui évoque sobrement et avec beaucoup de poésie la discrimination raciale au Brésil, la migration des paysans vers les villes par la voix vibrante d’une femme en quête de son identité et de ses racines” (2015). (*apud* VALENTE & CARNEIRO, 2017.)

Já no *site* da editora Anacaona, onde o livro recebeu a nota máxima nas avaliações, a saber, cinco estrelas, há opiniões que dizem: “Poncià est un livre PASSIONNANT ET MERVEILLEUX.... Le texte mis en préface est grandissime! Merci” (2015). (*apud* VALENTE & CARNEIRO, 2017.). No que concerne ao *site* Amazon, as duas avaliações recebidas também deram nota máxima à obra. Vejamos o que diz uma leitora:

L’histoire de Poncia c’est une belle découverte de la littérature brésilienne. Une histoire pleine d’une mémoire forte et poétique du peuple noir par le point de vu d’une femme. Poncia raconte des histoires de ses grands-parents esclaves et son quotidien dur parmi ses rêves d’une vie meilleure. Lecture recommandée à tous (FIGUEIREDO, 2015, s.p.n., *apud* VALENTE & CARNEIRO, 2017.).

Penso que essa positiva recepção da obra de Evaristo em França se deve ao facto de a autora trazer à tona os sofrimentos pelos quais passam pessoas marginalizadas socialmente, o que não é incomum encontrar mesmo em países desenvolvidos. Esses leitores, de alguma forma, identificaram-se com Ponciá e os demais personagens da narrativa e, assim, sentiram-se representados. Acredito que o racismo e a desigualdade social se fazem presentes no mundo inteiro, e aqueles e aquelas que deles são vítimas precisam da literatura, já que ela atua como arma no combate a essas injustiças sociais. Evaristo dá voz a esses indivíduos marginalizados para reclamarem pelos direitos aos quais têm direito.

De lá para cá, Conceição Evaristo vem atuando no contexto nacional e internacional como palestrante e já conquistou o maior prêmio literário brasileiro, o Jabuti,

em 2015. Foi homenageada pelo prêmio Jabuti: eleita a autora de 2019 e, por isso, recebeu o título de personalidade literária do ano. Além disso, este ano de 2023, recebeu o Troféu Juca Pato de intelectual do ano com a publicação da obra “Canção pra ninar menino grande”, além de ter sido empossada como imortal na Academia Brasileira de Cultura.

Sua obra é composta por romances, poemas e contos: *Ponciá Vicêncio* (2003), *Becos da memória* (2006), *Poemas de recordação e outros movimentos* (2008), *Insubmissas lágrimas* (2011), *Olhos d’água* (2014), *História de leves enganos e parecenças* (2016) e *Canção para ninar menino grande* (2022). Tais produções têm-se tornado objetos de estudo de inúmeros pesquisadores brasileiros e de não-brasileiros, tais como Claire Williams (Universidade de Oxford, RU) e Melissa Schindler (Universidade da Geórgia do Norte, EUA), a exemplo.

Quanto à crítica brasileira, acerca da obra de Conceição Evaristo, muito tem sido dito. Dentre os críticos está a pesquisadora Constância Lima Duarte que, junto com outras estudiosas da obra evaristiana (Cristiane Côrtes e Maria do Rosário A. Pereira), organizou o livro *Escrivivência: identidade, gênero e violência na obra de Conceição Evaristo* (2016), em que há uma série de trabalhos desenvolvidos acerca da produção literária de Evaristo.

Para Constância Lima Duarte, Evaristo é das poucas escritoras que abordam o tema da violência cotidiana feminina “a partir de uma perspectiva étnica e feminista”. A obra “guarda as imbricações de gênero, classe e etnicidade [e] [...] predominam em sua obra as angústias, os temores, a sexualidade e, principalmente, demonstrações de força e de generosidade” (2016, p. 148). A crítica afirma que:

As personagens de Conceição Evaristo explicitam todo o tempo o seu pertencimento a um grupo social que tem na pele a cor da exclusão, não importa se crianças, donas de casa, empregadas domésticas ou mulher de bandido: a angústia e o sentimento de injustiça são sempre os mesmos. [...] As narrativas de Conceição Evaristo [...] se em sua superfície [...] tratam de vida e morte, na cena mais profunda ressaltam a história do povo negro. 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 ainda se faz porta-voz de novos tempos. (DUARTE, 2016, p. 148).

Acredito que quando a autora escreve suas angústias ela busca descarregar uma série de sentimentos desconfortáveis que a acompanham. Evaristo busca, como ela mesma

afirma, viver a catarse, (Vídeo 33), isto é, libertar-se de uma série de emoções desconfortáveis decorrentes de um trauma. O trauma da escritora? O de uma mulher afrodescendente que vive em uma sociedade ainda alicerçada por princípios colonialistas eurocêntricos e machistas, dentre os quais se destacam aqueles que veem os sujeitos de origem africana como inferiores, incivilizados, incapacitados e, por isso, e indignos de habitarem os mesmos espaços que os brancos?

Heloísa Toller Gomes também faz sua crítica sobre o trabalho de Evaristo, ao declarar que esta destaca em sua obra a pobreza e a violência presentes no cotidiano dos afro-brasileiros. Numa leitura de *Olhos d'água*, ela declara que:

Conceição ajusta o foco de interesse na população afro-brasileira abordando, sem meias palavras, a pobreza e a violência que a acometem [...]. Os contos de Conceição Evaristo apresentam uma significativa galeria de mulheres [...]. Ou serão todas a mesma mulher, captada e recriada no caleidoscópio da literatura, em variados instantâneos da vida? Diferem elas na idade e em conjunturas de experiências, mas compartilham da mesma vida de ferro, equilibrando-se na “frágil vara” que, lemos no conto “O Cooper da Cida”, é a “corda bamba do tempo”. Na verdade, essa mulher de muitas faces é emblemática de milhões de brasileiras na sociedade de exclusões que é a nossa. [...] Reconstruindo a vida de pessoas despossuídas a qual expressa, apesar de tudo, uma vitalidade própria que o texto de Conceição insiste em celebrar: “Era tudo tão doce, tão gozo, tão dor!” (GOMES, 2016, pp. 235-236).

Há estudiosos que declaram ser a escrita literária de Evaristo autofictícia. Por exemplo, Denise Aparecida do Nascimento, em sua tese de doutoramento, afirma:

Os romances de Conceição Evaristo são histórias criadas sobre um fundo real, em que a autora preenche com ficção aquelas lacunas que compõem suas memórias. Assim, percebo no fictício romance *Ponciá Vicêncio* passagens da História Oficial do Brasil que são verificáveis. Contudo, a autora traz para dentro do romance *Becos da memória* trechos deformados e reformados de sua vida íntima e de seus familiares; o espaço físico onde se desenrola a narrativa existiu de fato, mas a autora alterou o nome do local e dos moradores dali, mas foi a partir dele que nasceu o romance. (NASCIMENTO, 2014, p. 17).

Não tenho pretensão, neste trabalho, de discutir profundamente acerca da autoficção, pois acredito que isso requer um estudo ampliado. Mas vou somente comentar

o que Nascimento declara sobre a obra de Evaristo. Considerando a autoficção como “Fiction d'événements et de faits strictement réels. [E que] la fictionnalisation de soi consiste à s'inventer des aventures que l'on s'attribuera [...]” (GASPARINI, 2004, pp. 22-24), creio que é exatamente o que a escritora mineira faz. Ela ficcionaliza as suas vivências, reinventa-as e inventa-se a partir das aventuras que atribui a si mesma. O que é a “escrevivência”, o conceito que ela própria cunhou, se não a invenção/ficcionalização de momentos da vida de um escritor, neste caso de Conceição Evaristo?

Para Ana Maria Martins Queiroz, em sua tese, intitulada “Geo-grafias insurgentes: corpo e espaço nos romances *Ponciá Vicêncio* e *Becos da memória*, de Conceição Evaristo” (2017):

A frase que inicia *Becos da memória*, “Vó Rita dormia embolada com ela.”, é o elemento que desperta em Conceição Evaristo a necessidade de grafar suas memórias da favela “Pindura Saia”. É a partir dessa frase que a escritora constrói a narrativa de cada uma das personagens, procurando ancorar-se nas suas memórias, corporeidade e nas espacialidades de negras e negros. Para a autora a oralidade e o aspecto memorial de sua família são, portanto, fundamentais para a criação de seus textos e isso está bastante demarcado no referido romance. A escritora, dessa maneira, estabelece um conjunto de narrativas que conduzem o leitor a se aproximar e (re)conhecer as dinâmicas socioespaciais de uma parcela da população negra, pobre e urbana. A escrita de Conceição Evaristo é, assim, a construção de uma geografia imaginativa que almeja estabelecer outros significados para as comunidades negras (p. 124).

Percebo que Queiroz tende a olhar para *Becos da memória* como uma obra autobiográfica, uma vez que ela afirma que Evaristo grafa suas memórias da favela Pindura Saia. Todavia, não creio que isso seja possível, já que não percebo a presença do que Philippe Lejeune (2014) chamou de “pacto autobiográfico”, que seria uma espécie de contrato de leitura entre autor e leitura, no qual há um compromisso de verdade deste último para com o primeiro. O que pode haver são semelhanças entre um detalhe e outro que pode vir a ser comparado com algumas das vivências da autora, mas não exatamente um ato de “grafar suas memórias da favela “Pindura Saia””, como dito pela pesquisadora.

Queiroz busca mostrar a relação entre literatura e geografia e, para tal, utiliza a obra de Evaristo como exemplo. É sabido que as narrativas de Evaristo são criadas a partir de suas vivências, como ela mesma declara (Link 34). Acredito que as

experiências, sejam elas realizadas de que forma for, são a base de toda e qualquer narrativa. E é a partir da corporeidade que as realizamos. O corpo é o meio pelo qual nós conhecemos o mundo. E, quando pensamos em corpo, devemos considerar os cinco sentidos e os processos da mente – ou seja, pensá-lo física, psicológica e fisiologicamente – e, claro, culturalmente, e compreender que isso tudo é que forma o corpo como um todo e que estabelece as formas diferentes com que cada corpo vivencia as experiências. Conceição Evaristo, através do seu corpo, vivenciou o espaço da favela Pindura Saia, juntamente com outros moradores, e disso recolheu memórias, para a construção fictícia de uma das suas maiores obras, a saber, *Becos da memória*. Porém, a forma como a autora experienciou a periferia Pindura Saia não é a mesma vivida pelos demais habitantes deste espaço, embora sejam estes também afrodescendentes e pobres como ela. Assim sendo, creio que não é possível compreender o espaço descrito e representado em *Becos da memória* como sendo o único existente e que foi apresentado pela autora.

De acordo com Irineia Lina Cesario, em sua tese, intitulada “Ventos do apocalipse, de Paulina Chiziane, e Ponciá Vicêncio, de Conceição Evaristo: laços africanos em vivências femininas” (2013):

A narrativa *Ponciá Vicêncio* se insere em um contexto histórico que determina algumas práticas sociais e a visão de mundo da protagonista, de forma a dar sentido a sua experiência de vida, favorecer o reconhecimento de si mesma e oferecer estratégias para uma nova visão a partir da visão do próprio negro. A memória da escravidão, reproduzida oralmente pelos familiares de Ponciá, produz um painel de relatos de continuidades e descontinuidades entre passado e presente como forma de reivindicar uma identidade ( p. 101).

Em concordância com Cesario, penso que a memória da escravidão é colocada em *Ponciá Vicêncio* como forma de fazer com que a protagonista compreenda o porquê da situação tão difícil em que vive naquele momento. E, principalmente, faz a personagem perceber que vive a continuação da escravização vivenciada por seus antepassados, embora com nova roupagem. Tal pensamento me levou a um questionamento: A história de Ponciá e sua família não se assemelha à história de inúmeros afrodescendentes do Brasil? Mas não lhes foi conferida a tal liberdade? “Se eram livres, por que continuavam ali? Por que, então, tantos e tantas negras na senzala? Por que todos não se arribavam à procura de outros lugares e trabalhos?”. (EVARISTO, 2003, p. 17).

Essas indagações de Ponciá me levam a constatar que a abolição não ocorreu de fato. E se Ponciá e os seus não se arribavam em busca de novas vivências é porque junto à tal liberdade que lhes foi conferida foi organizada uma estrutura com inúmeras barreiras sociais que os impediam de sair de alçar voo, por exemplo, a falta de moradia própria, falta de renda, para sustentar-se, a falta de terra para plantar, a falta de educação, para angariar novos espaços sociais etc. Faltavam a eles tudo o que precisavam para (re)começar uma vida digna. O que eles podiam fazer sem esses requisitos básicos obrigatórios para mudar de vida? Estavam aprisionados numa estrutura social que os obrigava a continuar servindo os sujeitos brancos, donos da terra, da moradia, da renda, do saber, donos do mundo.

Penso que tais questionamentos feitos por Ponciá podem vir a inquietar os leitores de *Ponciá Vicêncio* e levá-los à consciência de que vivem uma abolição inacabada, como já dito. Como vive hoje a maioria da população afro-brasileira? Já mostrei anteriormente nesta tese que vivem muito mal. Muitos em condições semelhantes àquelas que se viviam na escravidão – como mostraremos no capítulo 2 desta tese, mediante a análise do conto “Maria”, também de Evaristo. Continuam aprisionados numa estrutura, ainda baseada em princípios colonialistas, que sustenta a sociedade brasileira. Assim sendo, a obra de Evaristo é um meio de conscientizar, em especial, os afrodescendentes do Brasil em relação ao passado que tiveram seus antepassados e do quanto ele foi/é decisivo para o presente que vivem.

Quanto ao questionamento que fiz no parágrafo anterior, digo que muitos afro-brasileiros já “se arribaram” e “se arribam” em busca de novas vivências, prova disso são os direitos que já conquistaram, como o direito à educação, ao voto, às cotas etc., e alguns têm conseguido modificar a realidade que a eles é determinada pelo sistema dominante que rege a sociedade chamada Brasil. E acredito que os muitos que não conseguem é porque não têm a oportunidade de adquirir a consciência de que a realidade que vivem não é natural, mas criada por esse sistema e sustentada por estruturas que dificultam ou impedem que os negros “se arribem”.

Cesario (2013) faz também outra afirmação acerca da obra de Conceição Evaristo que muito me chamou a atenção. Ela diz que Evaristo otimiza em suas obras, ficcionais e/ou poéticas, marcas de experiências de gênero e etnia, interseccionando-as numa “poética da memória” (p. 100), que recupera o passado para reinventar a África e suas tradições, e, igualmente, atualiza o cotidiano com a matéria do hoje e do agora. No que concerne à otimização destacada pela crítica, penso que ela está a referir-se ao facto de Evaristo trazer

à tona personagens que vivem duras realidades, mas que vivem a lutar para superá-las e modificá-las. Assim como o fez a própria autora quando se agarrou às memórias e à escrita para ultrapassar a linha de pobreza sob a qual vivia e usou-a/usa-a como um meio de aprendizagem. Agora, quando Cesario diz que a autora “recupera o passado para reinventar a África”, fiquei a perguntar-me: De que África ela está a falar? Como é possível Evaristo reinventar uma África que ela não conheceu/viveu? Será que ela quis mencionar somente aquela do imaginário da própria Evaristo ou dos brasileiros, que é muito diferente da África tal qual ela é? Ainda assim, não creio que seja suficiente, haja vista que não há somente uma África. Quando falo que Evaristo não conheceu (ou não conhece) a África é porque creio que para se conhecer um lugar, cultura, sociedade, pessoas etc. é preciso vivenciar e, para tal, visitas não são suficientes.

Marlei Castro Tondo (2018), em sua dissertação de mestrado, afirma que no romance *Ponciá Vicêncio* ficam explícitas relações de poder e de posse sobre o corpo feminino. A pesquisadora ainda declara que Ponciá, em silenciosa submissão ao marido, e Bilisa, na sua transgressão sexual, foram vítimas da violência, tanto física como simbólica, marcadas pela dominação masculina. A respeito dessa declaração de Tondo, concordo quando ela afirma que Ponciá e Bilisa são vítimas das mais diversas formas de violência, mas não vejo, em momento algum, submissão por parte de Ponciá em relação ao marido. O próprio facto de Ponciá não emitir som algum, de choro ou grito, por exemplo, quando é espancada já demonstra sua insubmissão. O silêncio é também uma forma de não sujeição. Do mesmo modo, Bilisa não se sujeitou a Climério, pois preferiu a morte que continuar a servi-lo, o que também representa insubordinação.

Maria Aparecida Andrade Salgueiro dedica grande parte do seu livro “Escritoras negras contemporâneas: estudo de narrativas – Estados Unidos e Brasil” (2004), já citado nesta tese, a analisar a obra de Conceição Evaristo. Chamou-me atenção a seguinte crítica por ela feita:

O tema da maternidade [...] é absolutamente recorrente em Evaristo. A figura da mãe, suas preocupações – tantas vezes à distância – com os filhos, diante de um pano de fundo totalmente desagregado e em flagrante contraste e antagonismo com o senso de humanidade ou de uma sociedade justa com que se possa sonhar (p. 125).

Acredito que a presença constante da temática da maternidade na obra de Evaristo tem como intuito trazer à tona a mulher-negra-mãe, negada pela literatura oficial, pois

nesta ela é representada como aquela que é apenas a cuidadora dos filhos dos brancos, a mãe de leite que alimenta estes com o leite que deveria alentar os seus. Ou seja, como aquela que não nasceu para ser mãe, mas apenas para procriar escravos. Todavia, essa mulher-negra-mãe, vivendo em um contexto violento e de segregação como o do período escravagista, sempre preocupada com seus filhos, cuidou de protegê-los como pôde: muitas vezes, ela teve que tirar a vida dos seus filhos para evitar que eles tivessem uma vida de sofrimento como escravizados. Tal ato pode significar tanto uma prova de amor como de resistência à escravidão. Uma mãe na sua mais representativa ação de coragem em defesa de um filho. Ato este que, muitas vezes, era seguido do suicídio. A mulher afrodescendente foi/é, também, mãe, e no mais profundo sentido desta palavra. Da mesma forma que lhe era negada a experiência da maternidade, a ela era também negada a autodeterminação sobre seu corpo, que era submetido a frequentes abusos sexuais, sejam estes para fomentar o sistema escravagista ou apenas para saciar os desejos sexuais dos seus senhores. Isto me leva a perceber tamanha ironia, já que à mulher negra era cobrada idêntica estatura moral que à mulher branca.

Outrossim, a crítica Maria Salgueiro declara que “Evaristo deixa-nos sempre uma porta aberta. Ao final de seus contos (...) há sempre um toque que tenta se aproximar do positivo, em meio à desesperança reinante: o carinho (Maria), a luz (Duzu Querença) e a flor (Ana Davenga)”. (2004, p. 124). Quanto a isso, penso que a “porta aberta” deixada por Evaristo em seus textos está relacionada à possibilidade de mudança, também observada, a meu ver, em suas obras, principalmente aquelas que tratam especificamente de mulheres, pois a escritora as apresenta como sujeitos resilientes que conseguem superar as duras experiências pelas quais passam quotidianamente e, conseqüentemente, mudar suas realidades. De modo igual, esse lado positivo, de que fala Salgueiro (2004), é perceptível pela força que essas mulheres-personagens evaristianas demonstram possuir, quando não desistem de lutar pela vida, embora estejam inseridas em um contexto de tantas dificuldades, principalmente para quem sente “os efeitos de raça, gênero e classe” (p. 125), já que são mulheres, negras e pobres.

Na dissertação “Violência contra a mulher negra: uma leitura de Insubmissas lágrimas de mulheres” (2017), Cristiane Rodrigues Antunes da Silva faz uma análise das representações da violência étnica e de gênero praticada por homem contra a mulher negra e as formas de resistência desta. Chamou-me atenção o facto de, ao longo do texto, essa pesquisadora ater-se bastante às intenções da autora da obra (Conceição Evaristo), como

observei em: “Os contos de Conceição Evaristo são mesclas de ação (violenta), ideia (concretização das ideias que a autora pretende transmitir, elas aparecem subentendidas, implícitas aos fatos) [...]” (p.23); “Conceição Evaristo pretende duas coisas: 1. Denunciar a violência que vitima muitas mulheres, sobretudo as negras ou afrodescendentes; e 2. Mostrar histórias de superação, ao representá-las como insubmissas, no desfecho de cada conto.” (p.23); “No desenrolar do conto “Aramides Florença”, a autora insere alguns termos religiosos que nos levam a supor que ela tem a intenção de associar a protagonista a uma personagem feminina bíblica de destaque.” (p.27); e “Foi com intenção social que a escritora começou a escrever nos Cadernos negros do Grupo Quilombhoje.” (p.31); “Diante desses conceitos, ao analisarmos a obra de Conceição Evaristo, observamos a constante preocupação da autora em evidenciar a resistência dos afro-brasileiros e resgatar sua identidade cultural.” (p.51); “Ainda nessa narrativa, percebemos o desejo de a autora resgatar a história do povo negro e de denunciar o passado escravo.” (p.52); “A protagonista aprendera a tocar piano e um “instrumento tradicional africano, o corá, chamado de harpa africana” (EVARISTO, 2011, p. 66), o que reforça a intenção da autora de destacar e de valorizar as heranças culturais dos afrodescendentes e, ao mesmo tempo, apropriar-se positivamente de símbolos, antes associados negativamente aos negros, como é o caso dos instrumentos musicais por eles utilizados.” (p.54), para citar alguns exemplos.

Não se pode negar que a pesquisa é relevante para os estudos acerca da obra literária de Evaristo, todavia, ao perceber que Silva (2017) se preocupou bastante em destacar as intenções da autora, fiquei confusa quanto ao que a própria pesquisadora interpretou acerca dos textos evaristianos. Além disso, é sabido que após escrever a obra, o(a) autor(a) já não mais tem controle sobre ela, desse modo, o que ele tentou ao escrevê-la não importa, pois para Barthes (2004):

um texto não é feito de uma linha de palavras, libertando um sentido único, de certo modo teológico (que seria a «mensagem» do Autor-Deus), mas um espaço de dimensões múltiplas, onde se casam e se contestam escritas variadas, das quais nenhuma é original: o texto é um tecido de citações, oriundas dos mil focos da cultura (p. 62).

A considerar a declaração de Barthes (2004), vale dizer que quem dará sentido ao texto será o leitor, que o fará a partir do seu lugar social de fala, e não o(a) autor(a), e se cada leitor está situado em um lugar social, infindas são as interpretações que um texto adquirirá. Outrossim, “dar ao texto um autor é impor-lhe um travão, é provê-lo de um

significado último, é fechar a escritura.” (p. 63). Assim sendo, Silva (2017), ao fitar sua análise da obra de Evaristo em destacar as intenções desta, está a limitar as diversas interpretações que a obra *Insubmissas lágrimas de mulheres* pode vir a ter.

Ademais, Silva (2017) afirma que os contos de Evaristo mesclam ação violenta, ideias que a autora pretende transmitir e emoção e aquele que os lê se revolta com os antagonistas e passa a ter compaixão pelas personagens vitimadas. Penso que essa assertiva é equivocada ou generalizada ou, ainda, não completamente verdadeira, posto que, acredito eu, que nem todos os indivíduos que leem ou lerem a obra de Evaristo são ou serão tocados. Tocados no sentido de sensibilizarem-se. A meu ver, isso vai ocorrer a depender do lugar social daquele que ler e da forma como, cada um, vivencia a realidade. Digo isso, porque alguns que leram sua obra simplesmente a consideraram uma má influência, podemos assim dizer. Tal declaração é baseada no facto de que já houve professor que, por trabalhar textos de Evaristo em sala de aula, da Educação Básica, por exemplo, foi demitido, o que ocorreu a pedido de pais que não gostaram da obra. Um exemplo foi o caso de Daniela Torres, demitida em 2021, do Colégio Vitória Régia, situado em Salvador (Bahia – Brasil). Segundo essa professora, alguns pais de alunos consideraram a obra de “mau gosto”, e os discentes justificaram, dizendo: “Não vamos lidar com uma dor que não é nossa”.

Estou a citar um facto que ocorreu numa escola privada, o que quer dizer que se trata de um público com um poder aquisitivo mais elevado, isto é, de indivíduos pertencentes a um lugar social diferente daquele em que se encontram a maioria das personagens de Evaristo, pelo menos no que se refere ao quesito econômico. Entretanto, não quero e nem estou a dizer que todas as pessoas de poderio econômico maior assim agirão em relação aos textos evaristianos, quero apenas deixar claro que Silva (2017) foi genérica em sua fala.

Já na dissertação de mestrado “A violência de gênero como experiência trágica na contemporaneidade: estudo de *Insubmissas lágrimas de mulheres*, de Conceição Evaristo” Simone Teodoro Sobrinho (2015), defende a ideia de que violência sofrida pelas personagens femininas dessa obra está ligada ao trágico, este que, na concepção moderna de Raymond Williams, “diz respeito a todo sistema produtor de sofrimentos” (p.34), sistema este que é continuado pelo *habitus* (BOURDIEU, 2014) e que precisa ser combatido. Combate este que é realizado pelas personagens evaristianas na medida em que confrontaram seus opressores e narram suas vivências trágicas como prova de superação.

Quanto a isso, concordo com o pensamento de Sobrinho exposto na pesquisa, e digo que a tragédia representada na referida obra encena a mescla de variados tipos de violência praticados por homens contra mulheres negras especialmente e com uma riqueza de detalhes em cada cena, o que explicita ainda mais sua tragicidade. Pois não é trágico o marido chegar em casa e avançar contra a mulher, arrastá-la pelos cabelos em meio à casa, enfiar sua cabeça dentro de um tanque de água, seguido de joelhadas em seu ventre e, depois, exigir que ela tire a roupa, para chicoteá-la, e isso enquanto ela está com o filho no colo – como é retratado no conto “Lia Gabriel”? Pois, não é trágico, uma mulher ser estuprada pelo ex-namorado – a quem ela deixou, por sentir que não gostava de homens, mas de mulheres – e mais cinco amigos dele, pelo facto de ela ter-lhe explicado que não podia continuar numa relação amorosa com ele, uma vez que gostava de mulheres – como é mostrado no conto “Isaltina Campo Belo”? Pois, não é trágico, dias após dar à luz, ser estuprada pelo marido, porque não aceita o facto de ela não mais ser somente dele, considerando-a sua coisa – como é retratado no conto “Aramides Florença”? Pois, não é trágico uma mulher passar uma vida inteira sendo desprezada pelos pais e ser deserdada e impedida de estudar formalmente somente por ter nascido mulher e o pai considerar que isso ocorreu por defeito do corpo da esposa (corpo do qual ele passou a ter nojo), já que de “sua rija vara só saía varão” (p. 19) – como é narrado no conto “Natalina Soledad”? E estes são apenas alguns exemplos.

Todas essas mulheres citadas sofrem uma diversidade de violências: as três primeiras vivenciam diretamente as violências físicas e psicológicas, visto que aquelas e estas estão intrinsecamente ligadas. A última experiência, desde o nascimento até a vida adulta, a violência psicológica principalmente, o que não quer dizer que fisicamente não tenha sofrido, haja vista que a matéria corporal é danificada nesse contexto. Além disso, Natalina sofre a violência da negação de direitos, como o direito de estudar que, por anos, foi-lhe negado.

Vale ressaltar que essa tragicidade é real no Brasil. De acordo com a pesquisa “Visível e invisível: a vitimização de mulheres no Brasil”, 4ª edição, 2023, realizada pelo Fórum Brasileiro de Segurança Pública, 18,6 milhões de mulheres sofreram violência em 2022. Isto é ou não é trágico?

Sobrinho destaca que essa tragédia persiste ao longo dos séculos sustentada pelos ideais patriarcalistas, que se mantêm vivos devido ao *habitus*, que é a perpetuação de estruturas que promovem a divisão sexual na sociedade e de princípios que tornam

legítima essa divisão. E essa perpetuação se realiza por intermédio de instituições, como a escola, a igreja, a família e o estado, visto que estes agentes reproduzem e trabalham das mais diversas formas as ideologias que fundamentam o patriarcado. Em relação a isso, declaro que, desde cedo, essas instituições, ainda nos dias de hoje, transmitem-nos ensinamentos que deixam clara a diferença entre os gêneros masculino e feminino, como o de que a mulher deve se estar sempre voltada, acima de tudo, para os seus papéis sociais maiores, o de ser mãe, esposa e cuidadora do lar e da família, e o homem, para o estudo e o trabalho.

Em sua discussão, Sobrinho destaca também a visão tradicional do trágico, para a qual o sofrimento tem valor de catarse. Para ilustrar, a pesquisadora apresenta o pensamento de Nietzsche (a partir da leitura de Eagleton), para quem, diante do sofrimento (agonia) do protagonista, sentimos intensa realização. Ao relacionar essa ideia com a obra evaristiana, a autora da pesquisa considera que não se teria esse sentimento ao lermos as narrativas do sofrimento das personagens de Evaristo. Quanto a isto, eu penso que é possível, sim, termos a sensação de realização após a leitura dos textos que contam as experiências de sofrimentos das mulheres evaristianas. Realização no sentido de que nos sentimos mais fortes e capazes, quando sabemos que estas passaram por tantas agonias e mesmo assim conseguiram superá-las e reconstruir suas vidas e, ainda, serem felizes.

Em guisa de conclusão deste subcapítulo, interpreto as obras de Evaristo como narrativas que retratam o cotidiano de mulheres e homens afrodescendentes, dando ênfase às primeiras. Cotidiano este que é muito árduo por ser repleto de barreiras, criadas pelo próprio sistema social, que os impossibilitam, muitas vezes, de alcançar uma vida digna. Indivíduos que, em sua grande maioria, pertencem à grande parcela pobre da sociedade (por coincidência?) e que são levados a repetir, muitas vezes, a trajetória de seus ascendentes escravizados mesmo após a liberdade que lhes foi concedida com a Lei Áurea de 1888. Por exemplo:

Em *Ponciá Vicêncio* (2003), a escritora narra a história de Ponciá da infância até a vida adulta. Cresceu vendo seus familiares, mesmo após a abolição, trabalhar nas terras dos brancos. E ela também trabalhava desde cedo, além dos afazeres domésticos, construindo objetos de barro com sua mãe para ajudar no sustento da família. Cansada dessa vida de sofrimentos, partiu para a cidade em busca de melhores condições. Mas, ao chegar lá, o máximo que conseguiu foi servir patroas brancas e um barraco na periferia. Com a morte do pai, a mãe e o irmão partem ao encontro de Ponciá. Depois de muitos desencontros, de

muito sofrimento vivenciado pelos três, eles se reencontram e voltam ao campo convictos de que a cidade não lhes oferece as boas condições de vida que esperavam e que lá também a escravidão continuava.

Durante a leitura da obra, resumida no parágrafo anterior, a retratação das condições miseráveis vivenciadas por Ponciá e sua família trouxeram-me inúmeras imagens das rotinas de afro-brasileiros que observo no cotidiano. Imagens, principalmente, da dura vida dessas pessoas, a exemplo, quando vou ao trabalho diariamente e encontro, em paragens de ônibus, algumas afrodescendentes que trabalham em casas de famílias ricas (faço questão de conversar com elas para certificar-me), as quais me arrisco a dizer que são brancas; outras a venderem café e bolo também nas paragens de ônibus; e outras, mães de meus alunos, de uma das escolas em que trabalhei (filantrópica da Rede Jesuíta de Educação e, por isso, com uma clientela bem pobre), que são, em sua maioria, empregadas domésticas e muitas destas me narram suas duras rotinas de trabalho árduo, porque não estudaram, e de vítimas de violências de seus maridos. Isso me fez chegar à conclusão, por enquanto, de que é realmente assim como retrata a escritora: vivemos uma extensão da escravidão, mesmo que de outras formas. E por isso preciso questionar: Se a Lei Áurea lhes deu a liberdade, por que milhões de mulheres afrodescendentes continuam a servir famílias brancas na atualidade? Por que elas precisam, para complementar a pouca renda, aceitar os restos de alimentos, roupas etc. cedidos por estas famílias, quando estes alimentos e roupas não mais lhes servem? E este questionamento é baseado em relatos que ouço de alunos(as) de outra escola em que trabalho, composta por um público da elite. Por que a maioria dessas mulheres continuam a habitar a senzala, como Ponciá? Sim, senzala. E o que é a favela se não uma versão modernizada da senzala? Carolina Maria de Jesus, que bem conheceu este ambiente, declarou que a favela é o quarto de despejo do lixo dos ricos. A maioria dos afro-brasileiros são, como a própria Conceição Evaristo afirma, “donos da miséria, da fome, do sofrimento, da revolta suicida” (2003, p. 82).

Em “Insubmissas lágrimas de mulheres”, Evaristo conta histórias de mulheres afrodescendentes vítimas da violência de gênero, seja por seus maridos, namorados ou terceiros, pelos mais diversos motivos, mas nenhum deles justifica tal ato <sup>5</sup>. Penso que tal

<sup>5</sup> . Tais narrativas corroboram as pesquisas realizadas pelo Mapa da Violência 2015 – Homicídio de Mulheres no Brasil, que apontaram um aumento de 54% para o homicídio de mulheres negras enquanto o assassinato de mulheres brancas caiu 9,8% Ver link: <https://ufrj.br/noticia/2018/11/22/mulheres-negras-sao-alvo-preferencial-da-violencia-de-genero>

obra busca chamar atenção daqueles que a leem para essa realidade dificultosa e injusta vivida por incontáveis afro-brasileiras neste país. O que pode ser explicado pelo facto de o pensamento machista e racista persistir nos alicerces de tal sociedade. Todavia, ao mesmo tempo em que essas mulheres contam, elas mesmas, as duras experiências violentas pelas quais passaram/passam, é notável a força que elas adquiriram em meio a isso e superam essas difíceis realidades. E, agora, estão, por meio da voz de Evaristo, na condição de narradoras de suas próprias histórias, o que pode servir de exemplo a outras mulheres e evitar passar pelas mesmas situações. Apresentarei com mais detalhes essas ideias de força e superação femininas negras no capítulo seguinte.



## **Capítulo 2 – A representação da materialidade da violência sobre as mulheres negras na obra de Evaristo**

“Era uma tarde de domingo, eu estava com as crianças assentadas no chão da sala, fazendo uns joguinhos de armar, quando ele entrou pisando grosso e perguntando pelo almoço. Assentada, eu continuei e respondi que o prato dele estava no micro-ondas, era só ele ligar. Passado uns instantes, ele, o cão raivoso, retornou à sala, avançou sobre mim, arrastando-me para a área de trabalho. Lá, abriu a torneira do tanque e, tampando a minha boca, enfiou minha cabeça debaixo d’água, enquanto me dava fortes joelhadas por trás. Não era a primeira vez que ele me agredia. As crianças choravam aturdidas.” (EVARISTO, 2016, p. 101).

Para compreender a violência praticada contra os/as negros/as no Brasil é necessário, antes, entender sua gênese, que se encontra no regime escravocrata, implantado pelos europeus que, na senda da expansão econômica europeia, utilizaram-se da violência como instrumento de poder. Hoje, quase dois séculos após o estabelecimento da Lei Áurea, que proibiu o mercado de escravos, as graves consequências desse processo na vida dos afro-brasileiros são ainda facilmente observáveis, como já exposto no capítulo anterior.

A obra de Conceição Evaristo retrata bem tais consequências, na medida em que tenta representar o árduo cotidiano dos afro-brasileiros na contemporaneidade, com especial atenção para as mulheres. A autora destaca as discriminações (racial, de gênero e de classe), a fome, o trabalho nos subempregos, as violências (física, verbal, sexual e psicológica) sofridas por elas, mas também destaca a resiliência destas diante desses problemas.

### **2.1 Interseccionalidade da violência: gênero, raça e classe**

No que se refere à interseccionalidade da violência, Kimberlé Crenshaw (1991) afirma que usa o conceito de interseccionalidade para evidenciar as várias maneiras pelas quais raça e gênero se cruzam para moldar os aspectos estruturais, políticos e representacionais da violência contra as mulheres não-brancas. O que a autora quer dizer é

que há padrões sociais de discriminação e estes existem e atuam conjuntamente – por exemplo, discriminação racial, de classe e de gênero – imbricando-se de tal forma que acabam por fazer as mulheres afrodescendentes vivenciar experiências discriminatórias não visíveis pela estrutura social discriminatória, por exemplo, o sistema judiciário, que os vê separadamente.

O conceito de interseccionalidade tem caráter transdisciplinar, por intermédio do seu amplo campo de atuação em diversas áreas do conhecimento. Isso nos permite refletir acerca da identidade de indivíduos em que as categorias de gênero, raça e classe se enlaçam em suas experiências cotidianas e nas desigualdades a que estão submetidos. Essa perspectiva integrada nos oportuniza examinar, de forma peculiar e situada, as opressões sobre as quais vidas de mulheres negras estão submetidas, além de conhecer e observar maneiras de resistências destas a tais sistemas.

Nesse contexto, numa sociedade construída sob as bases do patriarcalismo e da supremacia branca, como o Brasil, a interseccionalidade de opressões atua de forma a contribuir para a permanência das desigualdades sociais, visto que ocorre a reestruturação e renovação pelas estruturas de poder que as concebem e estas realizam-se e perpetuam-se por diversos caminhos e diversas maneiras. Dentre estas, considero relevante destacar o facto de quem está no poder conferir, a partir do critério racial, papéis sociais diferenciados aos indivíduos, estabelecendo os lugares sociais marginalizados às pessoas negras.

Para ilustrar o pensamento de Crenshaw, cito a realidade vivenciada pelos personagens Ponciá Vicêncio e seus familiares, na obra *Ponciá Vicêncio* (2003), de Conceição Evaristo. Nesta, Ponciá e os seus são descendentes de escravizados, porém, embora na condição de não mais escravizados, não conseguiram uma vida muito diferente daquela vivenciada pelos seus antecedentes, já que continuavam a trabalhar duramente longas jornadas e nada conseguiam para viver de forma independente, ter uma vida digna, ou seja, plena de, pelo menos, direitos básicos. Permaneciam presos ao sistema de trabalho criado pelos fazendeiros que escravizaram seus avós, por exemplo. A explicação para isso é que a organização sistêmica social não mudou de fato, somente passou por uma reformulação realizada de modo a manter a mesma sistemática, apenas com uma nova roupagem. Isto é, continuam vítimas não do colonialismo em si, mas daquilo que se tornou uma das suas maiores heranças, a saber, a colonialidade do poder, que é “a ideia de “raça” como fundamento do padrão universal de classificação social básica e de dominação social.” (QUIJANO, 2002, p. 4). Isso quer dizer que a organização social do trabalho com

base na “raça” continua, o que dificulta a ocupação de postos com melhores remunerações e condições de realização das atividades laborais aos negros. Nesse contexto, Ponciá e os seus sofrem discriminações que se entrecruzam, a saber, de gênero, raça e classe, o que os impede de alcançar o direito de uma vida digna.

Outro exemplo é o conto “Maria”, componente do livro *Olhos d’água* (2016), através do qual a autora narra, detalhadamente, o cotidiano da afro-brasileira Maria que, ao voltar para casa, depois de mais um dia de trabalho, como empregada doméstica – levando os restos de comida para os filhos, pois houve festa na casa da patroa –, é acusada, injustamente, de ser cúmplice de um assalto que houve no ônibus, meio de transporte público usado por ela para deslocar-se. E isso porque o assaltante era pai de um dos seus filhos, homem este que ela não via há muito tempo. Encontraram-se no autocarro por acaso e ele pagou sua passagem, sentou-se ao seu lado e perguntou: “Como vai o menino?” (p.40). Minutos depois, é anunciado o assalto. Após os assaltantes se retirarem, começam os atos violentos contra Maria. Um homem gritou: “*aquela puta, aquela negra safada estava com os ladrões*” (p. 42), referindo-se à Maria.

Nesse contexto, as chulas palavras proferidas contra Maria, merecem uma análise. No que concerne ao termo “puta”, conforme o dicionário Houaiss (2015), significa prostituta; já “safada” é pessoa sem-vergonha, descarado(a), que leva uma vida devassa; libertino(a). Nenhuma dessas características condizem com Maria, uma mãe solteira que trabalha todos os dias para criar sozinha seus filhos. Percebo que essa agressão verbal sofrida por Maria é de cunho racial, pois, ao proferir a ofensiva “negra safada”, o agressor nada sabia sobre Maria, ele apenas viu uma pessoa de aparência feminina e de pele negra, e, por ter o racismo internalizado em si, logo associou o termo “negra” a “safada”, como se essas duas tivessem alguma coligação. Pelo menos essa é a leitura que faço.

Em seguida, mais agressão: “O dono da voz levantou e se encaminhou em direção à Maria. A mulher teve medo e raiva. Que merda! Não conhecia assaltante algum. [...] *Olha só, a negra ainda é atrevida*, disse o homem, lascando um tapa no rosto da mulher. (p. 42)”. Aqui, é conspícua a violência física sofrida por Maria pelas mãos de um homem que ela nem ao menos conhece, este que, por julgar-se superior a uma mulher, achou-se no direito de agredi-la, o que configura violência de gênero. Esta que, segundo Maria Lugones (2008), foi construída, historicamente, caracterizando as mulheres europeias brancas como sexualmente passivas e física e intelectualmente frágeis. Já com mulheres negras, ocorreu, junto à organização social colonial, a racialização do gênero, com isso, as mulheres não-

brancas, colonizadas, inclusive as mulheres escravizadas, foram caracterizadas ao longo de uma vasta gama de perversão e agressão sexuais. Assim, as negras escravizadas foram colocadas fora do raio da feminilidade burguesa branca, ou seja, eram marcadas sexualmente como fêmeas, mas sem as características da feminilidade. A esse processo Lugones designou sistema de gênero moderno/colonial. E o Brasil, que é uma sociedade construída aos moldes colonizatórios, continua a carregar, no imaginário social, esse ideal de organização, fazendo com que mulheres, em especial negras, sofram com o entrecruzamento dessas violências. No caso de Maria, há ainda mais uma categoria que se junta às de raça e gênero, a de classe, pois, penso eu, que o facto de Maria ser pobre, contribui, também, para que ela fosse vítima dessas violências que se entrecruzam.

Nesse sentido, Djamila Ribeiro (2017) afirma que experiências vivenciadas por alguns grupos localizados socialmente, de forma hierarquizada e desumana, faz com que suas produções intelectuais, saberes e vozes sejam subalternizados, além das condições sociais marginalizadas em que vivem os manterem num lugar silenciado estruturalmente. Mas isso não quer dizer que não há resistência por parte desses grupos, pois eles criam sim meios de resistir a partir do seu lugar de fala. Nessa lógica, penso que a literatura afro-brasileira, conceituada e caracterizada no capítulo 1 desta tese, – em especial a de Conceição Evaristo – é um desses meios de situar as múltiplas experiências de mulheres negras, denotando seu lugar de fala e apresentando uma autodefinição destas, além de romper o silenciamento estrutural.

Desse modo, vejo a necessidade de políticas públicas que abranjam todas essas categorias de uma só vez, ou seja, políticas públicas que englobem todas essas categorias juntamente, pois tratadas separadamente não serão suficientes para fazer com que pessoas marginalizadas, como Maria, que é triplamente discriminada, saiam de tal condição.

É importante ressaltar que a violência contra as mulheres se tornou algo rotineiro num Brasil sexista como este em que vivemos, e para as afrodescendentes a situação é ainda pior, visto que são duplamente violentadas. Estudos apontam que mulheres negras são as que mais sofrem violência no Brasil e Conceição Evaristo tenta retratar essa cruel realidade vivida por esse grupo marginalizado socialmente. Para isso, usa a linguagem para apresentar sua visão do mundo, dado que “a percepção de mundo pode então ser compreendida através da linguagem [...], já que esta transporta visões de mundo, como também é a própria expressão da pluralidade de olhares lançada pelos agentes sociais.” (GIORDANI, n.d., p. 2). E aqui pondero a linguagem no âmbito da literatura, pois esta dá

mais liberdade ao escritor para expressar seu pensamento. Do mesmo modo, ela é “a forma de circulação das ideias no mundo social.” (TRAVERSO-YÉPEZ, 1999, p. 51). Dessa maneira, Evaristo faz circular, na sociedade brasileira e fora dela, uma visão crítica de ideias, crenças e práticas culturais e simbólicas que instituem relações assimétricas de poder. Igualmente, por meio da linguagem literária, ela apresenta outra face da realidade do Brasil que é vivenciada pela maior parte da população desse país, os marginalizados, principalmente negros, junto a qual se fazem presentes constantemente a pobreza e a violência. E ela o faz a partir da condição de mulher e descendente de escravizados – seu lugar de fala – ideia que será tratada com mais profundidade no capítulo 3 desta tese.

A retomar a narrativa de Maria, citada anteriormente, cabe perguntar: O que levou aquele homem se referir à Maria, mulher que trabalha honestamente como servente doméstica, para sustentar os filhos e a si, de forma tão insultuosa? Numa tentativa de responder a essa colocação, digo que se trata de um indivíduo que carrega consigo a carga ideológica que ainda permeia no contexto social do Brasil, aquela que defende a ideia de que as mulheres negras são promíscuas, representantes do mal e por isso levam uma vida de libertinagem. No capítulo anterior foi mostrado que esses estereótipos foram construídos e propagados principalmente através da literatura científica e da própria arte literária. Mas considero relevante apresentar mais um ponto de vista, a saber, de Hooks (1981), sobre a origem da naturalização do aviltamento do corpo da mulher negra:

Enquanto os colonizadores brancos adotaram uma identidade moralista para si mesmos, ficaram ainda mais ávidos de rotular o povo negro de pagãos sexuais. Como a mulher foi designada como a causadora do pecado original, as mulheres negras eram naturalmente vistas como a personificação da maldade e da luxúria sexual. Elas foram rotuladas de Jezebeis, sedutoras sexuais e acusadas de levar os homens brancos para longe de sua pureza espiritual em direção ao pecado (p. 25).

Explicação plausível para a criação dessa imagem negativa, de libertina, “puta”, “safada”, que foi agregada às mulheres afrodescendentes está no próprio contexto do regime escravagista e continua viva no imaginário social até hoje. No referido regime, as mulheres negras foram associadas à sensualidade e ao prazer sexual, quando eram frequentemente convertidas em objetos sexuais usados e abusados pelos seus donos. Afinal, a sexualidade amoral estava do lado dos brancos, mas foi projetada nas suas vítimas. Carmen Lúcia de Barros Mott traz, em *A criança escrava na literatura de viagens* (1979), a visão de um estrangeiro acerca das meninas negras:

Doze anos é a idade em flor das africanas, nelas há, de quando em quando, um encanto tão grande que a gente esquece da cor... Lábios vermelhos-escuros e dentes alvos convidam ao beijo. Dos olhos se irradia um foco tão peculiar e o seio arfa em tão ansioso desejo que é difícil resistir a tais seduções. [...] Por que deveria eu me deixar influenciar pela soberba europeia e negar um sentimento que não se originava em baixa sensualidade, mas no puro agrado causado por uma obra-prima da criação? (SCHLICHTHORST, 1943, pp. 203-204, *apud* MOTT, 1979, p. 64).

É conspícuo, na citação, que o corpo das mulheres negras é tido como objeto que tenta o homem branco, que o coloca como sedutor, a ponto de fazer com que os indivíduos masculinos sejam atraídos de tal forma que até esquecem a sua cor, que para eles é repudiante, e fazem-lhes refém daquela sedução. E elas eram “descritas como negras e mulatas de boas coxas, bons dentes, peitos salientes, flexíveis” e “as regiões corporais comumente identificadas a seu poder de sedução: nádegas, dentes, orelhas, faces etc.” (GIACOMINI, 1988, pp. 76-79). Desse modo, cabe perguntar: Quer dizer que a mulher negra é violada e ainda é culpabilizada, por possuir traços físicos corporais que, ao olhar da sexualidade amoral do branco masculino, faz este perder o controlo? Se assim for compreendido, tal ideia faz com que estes indivíduos homens passem de violadores do corpo feminino negro a vítimas seduzidas por tal corpo e, desse modo, serem desculpabilizados.

Nesse âmbito, observo, mais uma vez, discriminações praticadas com mulheres negras que se cruzam. Isto é, o facto de serem mulheres e negras as coloca no centro onde preconceitos, como o racial – que as inferioriza e sexualiza-as de forma a levá-las à condição de indivíduos disponíveis ao prazer sexual amoral – e o de gênero – que as leva à condição de ser submisso ao sujeito masculino que, fundamentado pelo ideal de sua superioridade, considera ser direito seu usufruir do corpo feminino negro – se entrecruzam. Isso porque “a transformação de mulher negra em mulata irresistível – do ponto de vista do homem branco – reconstrói a relação de dominação, racial e sexual, enquanto resultado de atributos naturais mulheres negra e mulata” (GIACOMINI, 1994, p. 223). Nesse sentido, torna-se fundamental o olhar a partir da lente interseccional, já que esta “investiga como as relações interseccionais de poder influenciam as relações em sociedades marcadas pela diversidade, bem como as experiências individuais na vida cotidiana.” (COLLINS e BILGE, 2021, p.15). Dessa forma, como ferramenta analítica, a interseccionalidade considera que as mais diversas categorias, dentre as quais estão raça e gênero, estão inter-

relacionadas e moldam-se de forma mútua. Dessa maneira, ela é um meio de entender e explicar a complexidade do mundo, das pessoas e das experiências humanas.

Até aqui, ficou claro o pensamento relacionado à mulher negra no período da escravatura. E, atualmente, mudou? Hodiernamente, as mulheres brasileiras, principalmente as afro-brasileiras, vivem o terror de serem estupradas diariamente. Em 2018, foram contabilizados mais de 180 estupros por dia (Link 36). E, o pior, é que muitas pessoas pensam que é o comportamento feminino que influencia o estupro – assim como o pensamento do homem branco em relação às mulheres negras, durante a escravidão, apresentado por Mott (1979) anteriormente –, afirma pesquisa realizada pelo Instituto de Pesquisa Econômica Aplicada (Ipea) ao apontar que 58,5% concordam, total ou parcialmente, que "se as mulheres soubessem como se comportar, haveria menos estupros" (Link 37). Essa pesquisa mostra que a ideia machista, que coloca as mulheres como próprias responsáveis pela violência sexual que sofrem, persiste no pensamento social brasileiro.

Nesse contexto, ao analisar o itálico usado por Evaristo notável em "*Aquela puta, aquela negra safada*", considero que este serve para destacar o grito que foi entoado pelo sujeito masculino e, claro, a perspectiva crítica da narradora. Creio ser essa uma estratégia discursiva utilizada pela escritora para dar ênfase ao discurso proferido pelo agressor, além disso, ela fez uso deste recurso tanto para aguçar a nossa imaginação, enquanto leitores, acerca da violência da cena narrada, quanto para ajudar a pessoa que lê melhor visualizar, embora mentalmente, tal cena e, com isso, chocá-la e inquietá-la com essa ficção que muito tem a ver com a realidade.

"Quando chegou a polícia, o corpo da mulher estava todo dilacerado, todo pisoteado" (p.42). Evaristo utiliza uma linguagem tão violenta quanto a própria situação que encena, isso pode ser interpretado como uma tática de materialização da violência através do seu discurso. Na ocasião, Maria não teve nem ao menos a oportunidade de defender-se, não disse uma só palavra. Até tentou, mas continuaram as agressões, até então, verbais: "negra safada" (p. 41). Esta acompanhada de uma dose de racismo e de violência física. Em seguida, "um tapa no rosto da mulher" (p. 42), que é espancada pelos passageiros até a morte.

Para melhor fundamentar minhas ideias em relação ao discurso usado por Evaristo, partirei do conceito de que todo discurso é carregado de ideologia, de Michel Pechêux (1975), embora não seja objetivo deste trabalho aprofundar-se nos estudos de análise do

discurso. Seguindo a lógica de Pechêux, Maria não foi xingada à toa, esse discurso foi produzido dentro das “condições de produção”, isto é, dentro de um contexto sócio-histórico-ideológico brasileiro, que é impregnado de racismo. É este contexto que permite dizer o que dizemos com o sentido construído dentro e pelas “condições de produção”, que determinam como os efeitos de sentidos são produzidos, segundo Orlandi (2015). Assim sendo, “Negra”, “Putá” e “safada” têm uma carga ideológica extremamente negativa, carga esta que se faz presente na “memória discursiva” social, que é “o saber discursivo que torna possível todo dizer e que retorna sob a forma do pré-constituído, o já-dito que está na base do dizível, sustentando cada tomada de palavra” (ORLANDI, 2015, p. 29) e por isso a utilização desse discurso. É o discurso do preconceito (de gênero/raça/classe) que predomina na construção dessa narrativa, uma vez que Maria é mulher, negra e pobre.

O facto de Maria pertencer à classe de indivíduos pobres também contribuiu fortemente para a situação por ela vivenciada, visto que:

A faixa de rendimento domiciliar *per capita* é um dos fatores que mais influenciam na vulnerabilidade de mulheres à violência. As mulheres que estão na faixa salarial de até 1 salário mínimo (SM) são as que possuem as maiores incidências de agressões físicas, especialmente as mulheres negras (ENGEL, 2015-2016, p. 12).

A pesquisadora Cíntia Liara Engel, em realização de uma pesquisa para o Ipea (Instituto de Pesquisa Econômica Aplicada), mostra que um dos motivos que mais colocam as mulheres num contexto de violência é o facto de viverem em situação financeiramente precária e tal situação é mais comum entre as afrodescendentes, que representam a maioria nessa condição. Em concordância com a autora, observo, em jornais do cotidiano, muitas notícias referentes à violência contra a mulher e, na grande maioria dos casos, as vítimas são mulheres bem pobres. Além disso, os relatos que ouço, no dia-a-dia, de conhecidos, a respeito desse assunto, também apresentam como maiores vítimas mulheres de baixa condição social.

Quanto à violência racial, discussão já iniciada no capítulo anterior, pode-se dizer que o discurso estereotipado foi proferido e direcionado à Maria, porque há um saber discursivo, construído pelas relações de poder que permeiam a nossa sociedade, que entende as mulheres afrodescendentes como lascivas, o que é uma desobediência ao modelo normalizado de mulher. Dessa forma, as mulheres negras, por não se identificarem com esse modelo de sujeito feminino, são vítimas das primeiras práticas de preconceito.

Na materialidade discursiva, Maria foi marginalizada a partir de concepções equivocadas, criadas ainda nas “condições de produção” do período escravagista, que a assentou na racialização dos grupos colonizados a respeito da sua cor de pele.

Outra coisa que desperta minha atenção nesse texto é a descrição de Maria: empregada doméstica que leva os restos de comida para casa, para a qual retorna de transporte público, depois de esperar algum tempo por ele na paragem, o que evidencia sua condição de membro da classe trabalhadora. Esse é um detalhe que deve ser levado em conta, uma vez que é decisivo para mais bem compreendermos a desumana experiência vivida por Maria, pois estamos a falar de uma Maria que não é igual a outras inúmeras Marias também pertencentes a nossa sociedade, porém a classes diferentes. É preciso deixar claro que são mulheres, no plural, em diferentes contextos sociais, dado que a Maria da classe trabalhadora é bem diferente da Maria burguesa, por exemplo. Giacomini explica bem isso:

Os mais fecundos estudos sobre a mulher têm insistido no fato de que é impossível compreender sua posição e papel na sociedade contemporânea sem levar em conta a situação de classe. Não existe “a mulher”, geral e abstrata, mas mulheres concretas, inseridas em classes sociais historicamente determinadas. Se é certo que em todas as classes de nossa sociedade a mulher é oprimida, não se pode, no entanto, esquecer que a intensidade e, sobretudo, a natureza dessa opressão são diferenciadas (GIACOMINI, 1988, p. 17).

O facto de Maria, protagonista do conto “Maria”, pertencer à classe dos desprivilegiados socialmente colabora para o papel social que ela exerce e para que sua opressão seja ainda mais intensa, já que ela compõe o grupo dos sem voz e sem vez neste país, daqueles para os quais os direitos se restringem apenas ao papel. Nesse sentido, Maria possui a chamada cidadania “de papel”, isto é, “O cidadão de papel”, termo designado por Gilberto Dimenstein (2012) para referir-se à violação dos direitos dos cidadãos brasileiros, dado que estes não existem na prática, mas apenas inscritos em papel. A classe à qual Maria se encontra é decisiva para a opressão que ela sofreu.

Vale ressaltar que esse conto me fez lembrar as narrativas que retratam o tratamento dado aos negros durante o regime da escravista, principalmente a parte em que Maria leva, para casa, os restos de comida da festa da patroa, do dia anterior, o que fará a alegria dos filhos dela. Entendo resto de comida como lavagem, ou seja, comida que é dada aos porcos (“O osso, a patroa ia jogar fora” [p. 39]), que não são seres humanos, mesma

condição dada aos negros/as durante a escravidão. Veio-me então um questionamento: Mas se a escravidão não acabou há mais de cento e trinta anos, como explicar realidade tão semelhante vivida por inúmeros/as negros/as hodiernamente?

Outra análise a fazer-se dessa narrativa é o facto de Maria sair da casa da patroa, provavelmente zona nobre da cidade, depois de trabalhar um dia inteiro (lavando, passando, cozinhando, enfim, servindo) e ir para sua casa (barraco), decerto na zona periférica. Tal cena me permite, novamente, fazer uma analogia com a situação das negras no período escravocrata: elas serviam na casa grande (dos senhores/zona nobre), mediante a realização de tarefas semelhantes às de Maria e retornavam à senzala (barraco/favela) após uma jornada de trabalho. E, da mesma forma, muitas escravizadas eram impedidas de chegar à senzala porque eram vítimas de violências, seja por qual motivo fosse, e morriam, como Maria. Por quem? Por quem se considerava superior – em gênero, raça e classe – de agir violentamente contra uma subalternizada. É coincidência tamanha semelhança? Ou a mudança se deu apenas na nomeação (de escrava para empregada doméstica, senzala para barraco/favela, casa grande para mansão/bairro nobre)?

A consequência sangrenta, literalmente, vem à tona quando começa o “*Lincha! Lincha! Lincha!*” (p. 42). A repetição coral deste imperativo é uma manifestação da violência racial no inconsciente coletivo. E “Maria punha sangue pela boca, pelo nariz e pelos ouvidos” (p.42), e este sangue é mais uma representação da materialização própria da violência física sofrida por ela. Ao som do “*Lincha! Lincha! Lincha!*” Maria foi torturada e morta por decisão coletiva e sem direito a julgamento, sem ser criminosa. Não lembra as inúmeras maneiras de torturas no período da escravidão institucionalizada? A repetição do termo e sua escrita em itálico parecem deixar tangível a violência impiedosa da qual Maria foi vítima. O que aconteceu depois? Os “capatazes” (policiais) chegaram e livraram-se do corpo. Justiça para quê/quem? Quem vai se importar com a morte de uma “não-humana”? Percebe-se nessa cena narrada por Evaristo a noção de precariedade de certas vidas, destacada por Butler (2011), que diz:

Quando consideramos as formas comuns de que nos valemos para pensar sobre humanização e desumanização, deparamo-nos com a suposição de que aqueles que ganham representação, especialmente autorrepresentação, detêm melhor chance de serem humanizados. Já aqueles que não têm oportunidade de representar a si mesmos correm grande risco de ser tratados como menos que

humanos, de serem vistos como menos humanos ou, de fato, nem serem mesmo vistos (p. 24).

Maria foi espancada e pisoteada até a morte como um bicho feroz que representava um mal à sociedade e, por isso mesmo, deveria ser morta sem nenhuma justificativa. Maria não é representada e muito menos autorrepresentada socialmente, o Outro fala por ela e o faz através de um discurso que a desumaniza.

A situação vivenciada pela afrodescendente Maria na ficção literária não difere muito do que passam outras mulheres também de origem africana como ela. Prova disso foi o ocorrido, em janeiro de 2020, em Amadora, cidade portuguesa pertencente ao distrito e área metropolitana de Lisboa. Na ocasião, Cláudia Simões, angolana de 42 anos, foi verbalmente e fisicamente agredida após entrar num autocarro e explicar ao motorista que a filha havia esquecido do passe, mas que o filho as aguardaria com o referido passe assim que chegassem à paragem de destino. Ela e outras pessoas, também afrodescendentes, que estavam no autocarro foram agredidas com improperios do tipo “pretos” e “macacos” pelo condutor do veículo. Ao chegar a uma determinada paragem, o motorista corre aos policiais que, com um golpe mata leão, rendem Cláudia e começam a sufocá-la e a puxar-lhes os cabelos. Em seguida, puseram-na numa viatura policial, sem ao menos deixá-la explicar-se, e, dentro do carro, a caminho para a esquadra, continuam os insultos e as torturas físicas também: “Ele gritava 'filha da puta', 'preta do caralho' e 'cona da tua mãe' enquanto me dava socos.” Depois disso, Cláudia ficou com o rosto desfigurado e coberto de sangue. As torturas só pararam quando perceberam que ela estava a morrer e um dos homens que participavam disso alertou que, era melhor parar e chamar uma ambulância (Link 38). Não sei a profissão de Cláudia, mas me arrisco a dizer que ela deve viver num contexto não muito diferente daquele a que pertence Maria, personagem evaristiana, visto que o facto de ela se deslocar de autocarro e morar nos arredores da capital Lisboa já são indícios. Além disso, dificilmente, uma mulher branca e da alta sociedade passaria por tão preconceituosa, humilhante e violenta situação nas mãos de estranhos.

Retomando a ideia de Butler, a autora usa a noção de rosto, de Emmanuel Levinas, para discutir a problemática da representação de indivíduos. Há uma produção de rosto, pelo discurso mediático, por exemplo, que leva à humanização e, de modo igual, à desumanização e, conseqüentemente, à precariedade da vida desses rostos. Para ilustrar isso, a filósofa cita os rostos de Bin Laden e Saddam Hussein, enquadrados/emoldurados

pela imprensa como os próprios rostos do terror e da tirania, ocorrendo aí uma personificação, sendo esta também desumanizadora.

Maria, personagem do conto em análise, igualmente, é um rosto produzido socialmente, rosto que tem uma representação negativa: Maria é o rosto das descendentes de africanos, tidas como seres inferiores, da mulher-objeto sexual, do mal (quando associada a furtos e outros desvios), da “negra”, “puta” e “safada”, da miséria e muitos outros que poderiam ser citados aqui. Essa carga de estereótipos negativos é personificada no e pelo rosto de Maria, o que faz com que muitos não se identifiquem com ela e, por isso, desejem sua destruição, levando sua vida à precariedade. “E, nesse sentido, podemos dizer que o rosto é, em cada ocasião, desfigurado.” (BUTLER, p. 26). Maria tem seu rosto desfigurado quando o deslocam de um rosto de uma mulher que vive honestamente, que trabalha para criar os filhos para aquele exposto anteriormente. E o mesmo ocorre com Cláudia, que tem seu rosto desfigurado literal e socialmente.

O conto também apresenta ainda uma interação discursiva entre personagens em que cada um traz um discurso, ou seja, um confronto discursivo, numa variedade de contextos de fala. Na conversa entre Maria e o pai de um dos seus filhos (que se tornou assaltante), observa-se a tentativa da escritora de humanizar este indivíduo, marginalizado socialmente, quando, antes de iniciar o assalto, cochichou no ouvido de Maria: “um abraço, um beijo, um carinho no filho” (p. 41). O carrasco/violador é também humano. Por que não? Quer dizer que ele só tem características ruins? Ele não pode amar ou ser afetivo embora seja assaltante? Antes disso ele não é um ser humano? Percebe-se aí um contradiscurso. Um processo discursivo em que a autora traz uma tensão discursiva, uma transgressão à ordem discursiva, visto que o discurso do *status quo* diz que o violador/carrasco/bandido é somente mal. Não é bem assim para a autora. Ela modifica essa ideia de um personagem ser somente mal ou bom e traz à tona um personagem que, como todo ser humano, é bom e ruim ao mesmo tempo, dependendo da situação em que ele se encontra.

E há uma possível explicação para essa atitude contra discursiva de Evaristo: o pai de um dos filhos de Maria, que se tornou assaltante, pode ser uma vítima da terrível desigualdade social que cresce no Brasil, e não quero com isso justificar sua atitude, quero apenas deixar claro o contexto desumano em que ele se encontra. Para ilustrar minha declaração, cito a última pesquisa a esse respeito: em 2019, o Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística (IBGE) divulgou pesquisa referente à Síntese dos Indicadores

Sociais (SIS), apontando que “a renda dos mais pobres caiu mais de 3% e a dos mais ricos aumentou mais de 8%” (Link 39). O referido instituto destaca ainda que “há mais pessoas em situação de pobreza extrema [no Brasil] do que toda a população de países como Bolívia, Bélgica, Grécia e Portugal. Desse total, 72,7% são pretas ou pardas” (Link 40). A pesquisa é clara ao apontar os negros como as maiores vítimas dessa pobreza extrema, o que é forte determinante para as realidades vivenciadas tanto por Maria como pelo pai de um dos seus filhos. Os rostos dos dois representam a miséria que os assola e, por isso mesmo, despojados de representação ou autorrepresentação, invisíveis.

É possível observar essa imensa desigualdade social em outro conto de Conceição Evaristo, a saber, “Duzu-Querença”, também em *Olhos d’água*:

Duzu lambeu os dedos gordurosos de comida, aproveitando os últimos bagos de arroz que tinham ficado presos debaixo de suas unhas. Um homem passou e olhou para a mendiga, com uma expressão de asco. [...] Duzu olhou o fundo da lata encontrando apenas o espaço vazio. Insistiu ainda. Diversas vezes levou a mão lá dentro e retornou com um imaginário alimento que jogava prazerosamente à boca (p. 31).

Esse trecho da obra de Evaristo me fez lembrar o poema *O bicho*, de Manuel Bandeira, escrito na década de 1940:

Vi ontem um bicho  
Na imundície do pátio  
Catando comida entre os detritos.

Quando achava alguma coisa,  
Não examinava nem cheirava:  
Engolia com voracidade.

O bicho não era um cão,  
Não era um gato,  
Não era um rato.

O bicho, meu Deus, era um homem.

As duas obras dialogam, na minha concepção, na medida em que tanto em uma quanto na outra observo seres humanos levados à desumanização. E tal condição faz com que indivíduos ditos humanizados e civilizados, como aquele que passava enquanto Duzu aproveitava os últimos grãos de alimento presos em suas unhas, sintam, no mínimo, a sensação de “asco”, isto é, nojo, ao ver aquele “bicho”/gente agir dessa forma. Antes de ater-me à forma como se comporta Duzu em meio às ruas, vejo a necessidade de uma indagação: O que levou esse indivíduo humano e cidadão a comportar-se como bicho? Se

ela perdeu sua condição de cidadã não será porque seus direitos não foram e não são garantidos de fato, como declara a Carta Magna brasileira? Duzu representa mais uma das vítimas da colonialidade do poder (já mencionada aqui) e, em consequência disso, teve seu rosto desfigurado para o de um bicho que é uma ameaça ao cidadão de fato, este que foi privilegiado na classificação social básica realizada a partir da ideia de raça – pois vale lembrar que Duzu tentou de várias formas mudar de vida, mas as barreiras sociais, criadas para impedir pessoas como ela de viver dignamente, impediram-na. Duzu, assim como Ponciá e Maria, vivencia a rude realidade de quem sofre discriminações que se interseccionalizam, a saber, a de gênero, raça e classe. Serão as três vítimas da coincidência do destino?

No que concerne aos afrodescendentes, é preciso lembrar que esse processo de desumanização destes é fruto do sistema sócio-econômico escravagista que desenvolveu ideologias, não verídicas, que afirmavam que o lugar de miséria em que viviam era uma condição natural devido a sua incapacidade mental.

Por analogia, é válido dizer que Duzu representa os mais de 33 milhões de brasileiros, vítimas da avassaladora desigualdade social, que não têm nem mesmo o básico para viver de maneira digna. Isso devido ao descompromisso governamental que não busca desenvolver políticas públicas eficientes para, pelo menos, amenizar esse problema, fruto também da corrupção, praticada principalmente pelos próprios gestores públicos, que persiste ao longo dos anos e assola este país.

Se Duzu-Querença tem uma história de vida? Sim, aquela construída e alicerçada pela condição de desfavorecida socialmente. Ela é mais uma das inúmeras afrodescendentes que partiu do interior para a cidade grande na esperança de mudar de vida e acabou por cair na prostituição explorada por cafetões. Teve alguns filhos e, por fim, tornou-se mendiga, não conseguindo o progresso que ela e os pais tanto sonhavam. E, nas ruas, também, ficaram seus filhos, repetindo um ciclo que parece ser a sina de incontáveis afro-brasileiros, o de nascer e não-nascer e morrer antes mesmo da morte de fato. Digo isso, porque nascer é existir para a sociedade e existir é ser reconhecido plenamente como cidadão e ser cidadão, de fato, é viver em um meio social onde se possa gozar dos seus direitos, quais sejam alimentação, moradia, educação e saúde garantidos. Duzu e os filhos não gozavam disso. E, desse modo, ela morreu delirando em meio às ruas onde tentava sobreviver.

Considerando que Duzu e Maria têm “cidadania de papel”, apenas, é possível afirmar que elas são acometidas pela violência social. Nesse sentido, valho-me do conceito de violência apresentado por António Sousa Ribeiro em *Representações da violência* (2013), ao dizer que esta “pode consistir também no silêncio ou na omissão” (p. 7). Nessa linha de pensamento, Duzu e Maria são vítimas também da violência da omissão por parte do Estado, responsável maior pelo bem-estar da sua população, que as omite do direito de viver dignamente, como assegura a Constituição Federal Brasileira (1988), pois uma cidadã ou cidadão que precisa levar restos de comida de outros para si e os seus ou que precisar lambar latas com farelos de comida, que encontra nas ruas, não está a viver, mas, somente, a sobreviver e de forma sub-humana.

Há ainda a violência do caminho pré-destinado. A exemplo, cito novamente o conto “Duzu-Querença”: os pais de Duzu – que tiveram uma vida de sofrimentos – e a menina desejavam um futuro promissor a esta, mas o sistema tratou de colocá-la no caminho que é traçado a inúmeros negros e negras do Brasil, o da marginalização social, haja vista que a autora deixa claro que os muitos filhos que Duzu concebeu não tiveram uma vida melhor: “Tático [...] havia sido apanhado de surpresa por um grupo inimigo. Era tão novo! Treze anos. [...] ele possuía uma arma e a cor vermelho-sangue já se derramava em sua vida”. (EVARISTO, 2016, pp.34-35). Isso é resultado da falta de políticas públicas – o que também configura uma forma de violência –, de falhas na reintegração dos negros à sociedade após a abolição. Desde a tal “libertação” dos escravizados, no Brasil, não se observa uma atenção especial, intensiva, que se faz necessária, para com estes, em consequência disso, acabam por habitar em favelas, sem educação e aceitando todo e qualquer meio para sobreviver.

Ademais, Maria e Duzu sofrem outro tipo de violência, consequência dessa primeira, a saber, a do silenciamento de suas vozes, visto que o silêncio “é o primeiro e o mais intenso componente da situação de exclusão, a marca mais forte da impossibilidade de se considerar sujeito aquele a quem a fala de ante mão é desfigurada ou negada” (BRUNI, 1989, p. 201). Assim, na condição de indivíduos subalternizados, Maria e Duzu não têm poder de voz em meio à sociedade e, assim, são violentamente silenciadas quando lhes é negado o direito de falar.

Outrossim, vale considerar a ideia de violência do sociólogo Johan Galtung (1990), nessa perspectiva, Maria, o pai de um dos seus filhos e Duzu-Querença são vítimas das violências direta e estrutural que, segundo este autor afirma, a violência direta é um evento

e a violência estrutural é um processo com altos e baixos. Nesse sentido, o espancamento sofrido por Maria exemplifica a violência direta, ou seja, o ato violento em si e de forma direta; e a violação dos direitos dos três, sinônimo da falta de políticas públicas eficazes que garantam tais benefícios, é exemplo da violência estrutural que os torna reféns da miserável condição em que vivem.

Isso quer dizer que Duzu, Maria e o pai de um dos filhos desta última são privados de muitas necessidades básicas humanas – como moradia digna, oportunidade de educar-se formalmente, salário que lhes permita viver o bem-estar, por exemplo –, o que também é violência. Segundo Galtung (1990):

Violence is needs-deprivation; needs-deprivation is *serious*; one reaction is direct violence. [...] To the victims, however, it may mean slow but intentional killing through malnutrition and lack of medical attention, hitting the weakest first, the children, the elderly, the poor, the women.” [...] “violence breeds violence” (pp. 293-295).

As palavras de Galtung permitem-me compreender que a reação do pai de um dos filhos de Maria à carência de necessidades que vivencia, que maltrata lentamente até a morte, é uma resposta à violação de tais necessidades. Dessa forma, ele responde com a “violência direta”, através da prática do assalto, para tomar aquilo que o Estado lhe nega por meio da “violência estrutural”. Não estou a querer dizer que todos os assaltantes fazem isso porque precisam, muito menos a justificar tal ato, estou apenas a explicar uma situação específica em um contexto também específico, mas que pode vir a ser, também, a situação de muitos. E a matança lenta, a que o estudioso se refere, afeta os três, Maria, o pai de um de seus filhos e Duzu, principalmente esta última, que já está na condição de mendiga, sem se alimentar diariamente, como o corpo precisa, para manter-se saudável, vivo. Além do que, quando ingere alguma coisa, Duzu busca no lixo, o que, com certeza, afeta a saúde do seu corpo, levando-a à desnutrição. E isto somado à falta de cuidados médicos faz com que ela morra um pouco a cada dia, lentamente, como afirma o sociólogo.

Além disso, Galtung esclarece que há uma violência maior que atua de forma a legitimar essas duas citadas no parágrafo anterior, a saber, a “cultural violence”, que é definida como qualquer aspecto de uma cultura que pode ser usado para legitimar a violência em sua forma direta ou estrutural. O autor não quer dizer com isso que culturas inteiras sejam violentas, mas, apenas, alguns aspectos de determinadas culturas são exemplos de violência cultural. Eis alguns deles:

we mean those aspects of culture, the symbolic sphere of our existence – exemplified by religion and ideology, language and art, empirical science and formal science (logic, mathematics) – that can be used to justify or legitimize direct or structural violence. Stars, crosses and crescents; flags, anthems and military parades; the ubiquitous portrait of the Leader; inflammatory speeches and posters all these come to mind (GALTUNG 1990, p. 291).

Compreendo, pela citação anterior, que a cultura atua coercitivamente, na medida em que é inventada por alguém, ou um seletivo grupo de pessoas, munidas de poder, isto é, provém da classe dominante, e é imposta a toda uma população. Os indivíduos pertencentes à classe privilegiada criam aspectos e legitimam-nos como únicos verdadeiros, seja no que se refere à linguagem, à ideologia, à informação científica, religião, às classes e ao gênero etc. E todos esses aspectos referenciam apenas um determinado público, geralmente, o grupo seletivo que citei anteriormente. E as minorias, como são representadas? Não são. E têm menos oportunidade de expressar, pelo menos publicamente, práticas culturais que lhes representam se estas divergem daquelas estabelecidas como únicas aceitáveis, ou seja, não são representadas nos padrões dominantes. E se o fazem, são as primeiras a serem afetadas pela violência da discriminação.

A título de exemplo, posso citar a violência de gênero, também retratada por Conceição Evaristo em sua obra e da qual Maria também foi vítima. Em *Insubmissas lágrimas de mulheres* (2016), a autora narra a história de *Lia Gabriel*, que dá título a um dos vários contos que compõem o livro. Lia é mãe de três filhos, duas gêmeas e um menino, é solteira e trabalha consertando eletrodomésticos. Antes, ela trabalhava em uma escola, mas teve que deixar porque Gabriel Máximo, seu filho, é esquizofrênico, o que é consequência do espancamento que a mãe sofreu com o menino no colo, por parte do marido, quando ainda era casada. Os detalhes não são poupados:

Era uma tarde de domingo, Lia estava com as crianças sentadas no chão, quando o marido chega “pisando grosso” (p. 101) perguntando pelo almoço. A mulher responde que está no micro-ondas e é só ligar para esquentá-lo. Instantes depois, o esposo, como um “cão raivoso” (p. 101), “avançou” (p. 101) sobre Lia, arrastando-lhe para a área de trabalho, onde abriu uma torneira, tapou a boca dela e “enfio” (p. 101) sua cabeça debaixo d’água, enquanto lhe “dava fortes joelhadas por trás” (p. 101). As crianças choravam desesperadamente. Em seguida, “jogou” (p. 102) a esposa no quarto, ordenou-lhe que tirasse a roupa e começou a bater-lhe com um cinto “chicoteando-[a]”.

Tudo isso em frente às suas duas filhas crianças. Foi à sala, pegou o menino e voltou “arremessando” a criança sobre Lia e “nova sessão de torturas” (p. 102) começa. Nesse momento, uma das chicotadas pegou no bebê, que chorava. Lia oferece suas costas e suas nádegas para proteger o filho. Foi tanto sofrimento que a mulher não soube dizer quanto tempo durou. Enfim, ele saiu. No final, em mais uma consulta do menino, ela descobre que o “monstro” (p. 103) contra o qual ele sempre luta querendo matar é o pai. Assim, a esquizofrenia foi causada por essa terrível experiência de violência sofrida por ele e pela mãe naquele dia.

Ao considerar a violência que assola as mulheres, no Brasil, hoje, é preciso deixar claro que ela se originou a partir da ideia de dominação dos homens em relação às mulheres que – após a leitura da obra *De cunhã a mameluca: a mulher tupinambá e o nascimento do Brasil* (2016), de João Azevedo Fernandes –, compreendi ter chegado a esse país junto com o processo de colonização. Até porque, antes, se podia observar, pelo menos em algumas comunidades indígenas, um *status* mais elevado das nativas. Segundo Fernandes (2016), não é aceitável considerar a visão unicamente masculina da sociedade Tupinambá, por exemplo, como quiseram os europeus em seus escritos androcêntricos. O autor mostra a carta do Jesuíta Antônio Blázquez, escrita em 1557, que revela a relevância da mulher tupinambá:

Huma hora antes do sol, se toca outra vez a campainha pera que venhão as velhas e velhos que em extremo são preguisosos, aos quais torna outra vez a ensinar a doutrina. A estas trabalha o Irmão polas ter mais benevolas porque as Aldeas regem-se cá polas velhas feiticeiras e com ellas se toma o conselho da guerra, e se ellas quisessem persuadir aos mais a que viessem à doutrina, sem duvida que se fizesse mais proveyto e ouvera mais numero de indios, mas hé tudo polo contrario, que totalmente estrovão a que não ousão a doutrina e siguão nossos costumes, e por isso se tem quaa por averiguado que trabalhar com ellas hé quasi em vão (...) (LEITE, 1954, p. 352 *apud* FERNANDES, 2016, p. 45).

A carta evidencia a relevante posição de indígenas tupinambás e o respeito que os demais tinham por elas, uma vez que até mesmo os homens a elas se dirigiam para receber conselhos sobre como agir em guerras.

Fernandes afirma que outra carta, tratando de tema semelhante, foi escrita pelo padre Francisco Pires. Há também relatos de franceses, que estiveram pelo Maranhão, terra por eles colonizada, onde observaram que as mulheres também tinham espaço considerável

no meio social em que viviam, como é o caso da velha feiticeira descrita por Yves d'Evreux, que:

era mui apreciada pelos selvagens e procurada especialmente nas molestias incuraveis; quando todos os feiticeiros já não sabiam o que haviam de fazer, então ella era convidada (...); muitas pessoas me fallaram d'esta desgraçada creatura com grandes gabos e estima, como infallivel em dar saude aos que lh'a pediam. (*Apud* FERNANDES, 2016, p. 46)

Esse segundo relato, igualmente, deixa claro o respeito que se tinha por essas nativas devido, principalmente, à sua sabedoria, que adquiriam, talvez, junto aos demais que compõem a comunidade a qual pertencem. Digo isso com base num facto citado no capítulo 1 desta tese: quando foi criada a primeira escola no Brasil, para ensinar a ler e a escrever, foi estabelecido que somente homens receberiam tais instruções. Na ocasião, os nativos homens reivindicaram a extensão destas também às suas filhas, o que pode ser visto como mais um facto que nos faz observar o *status* diferenciado que tinham as mulheres na sociedade em que viviam antes da chegada dos europeus ao Brasil.

Outra coisa me chama atenção nessas duas cartas exibidas anteriormente: o discurso pejorativo usado pelos relatantes para referirem-se às nativas. Percebo que tanto na primeira quanto na segunda carta eles as denominam de “feiticeiras”. Nessa lógica, feiticeira é, segundo o Houaiss (2015), alguém “que faz feitiços”, e feitiço é o “uso de forças mágicas para adivinhação e/ou com intenções maléficas”. E o que me inquieta ainda é ver que esse dicionário apresenta somente essa visão pejorativa do termo “feiticeiro” – assunto já discutido no capítulo 1 e que será retomado no próximo –, quando eu sei, e creio que outras pessoas também o sabem, que essa é uma interpretação equivocada e preconceituosa de indivíduos de outras culturas que tomam as suas como únicas legítimas.<sup>6</sup> Retomando a ideia da violência de gênero sofrida pela protagonista do conto “Lia Gabriel”, de início, vale ressaltar que a violência, de modo geral, está intrinsecamente ligada ao poder. Embora o caso relatado nesse conto possa ser designado de violência doméstica, vou usar apenas a terminologia violência de gênero, pois, pelas leituras que fiz, aquela é

<sup>6</sup> E eu tenho essa noção baseada nos estudos, embora não tão aprofundados, que desenvolvi sobre isso durante o mestrado e pelo aprendizado que adquiro junto ao Núcleo de Pesquisas Roda Griô, da Universidade Federal do Piauí (UFPI), coordenado pelo Professor africano Pós-Ph.D Francis Musa Boakari, do qual faço parte desde 2013, que tem como foco estudos voltados para as questões que envolvem os afrodescendentes.

uma espécie desta. E não é objetivo meu tratar dos conceitos de uma e outra, mas, apenas, discutir sobre a prática da violência contra mulheres. No caso de Lia e o marido, há uma ordem social simbólica, fruto do sistema patriarcal que rege as sociedades, que visa legitimar a dominação masculina.

A ordem social funciona como uma imensa máquina simbólica que tende a ratificar a dominação masculina sobre a qual se alicerça: é a divisão social do trabalho, distribuição bastante estrita das atividades atribuídas a cada um dos dois sexos, de seu local, seu momento, seus instrumentos; é a estrutura do espaço, opondo seu lugar de assembleia ou de mercado, reservados aos homens, e a casa reservada às mulheres; ou, no interior desta, entre a parte masculina, com o salão, e a parte feminina, com o estábulo, a água e os vegetais; é a estrutura do tempo, a jornada, o ano agrário, ou o ciclo da vida, com momentos de rutura, masculinos, e longos períodos de gestação, femininos. (BOURDIEU, 2007, p. 18).

Embora com ruturas, já que as mulheres têm alcançado conquistas ao logo dos séculos, acredito que essa ordem social, destacada por Pierre Bourdieu, ainda exista na maior parte das sociedades, o que quer dizer que a própria organização da sociedade foi e é planejada de forma a reafirmar a autoridade de um sexo sobre o outro – masculino sobre o feminino – sem que muitos dos indivíduos pertencentes a este último compreenda inteiramente o porquê da sua marginalização diante daquele, uma vez que todos os espaços sociais estão estruturados de forma a colocar o ser dito feminino em submissão ao dito masculino.

Quanto a essa estrutura do espaço, onde também ocorre a divisão de acordo com o sexo, Evaristo trata disso em *Canção para ninar menino grande* (2022), por meio da história de Dalva Ruiva – menina que saiu de um lugarejo para a cidade grande com o sonho de estudar e trabalhar. Para tal, começou a trabalhar como doméstica numa casa de família rica, onde acabou conhecendo aquele que seria seu futuro marido, Vicentinho, sobrinho da sua patroa. No começo do namoro, os dois combinaram de estudar e trabalhar juntos, ele seria médico e ela farmacêutica. Com o passar dos anos, os dois se casam e Vicentinho vai para capital estudar, Dalva fica na casa da tia do esposo. Os dois se veem somente nas férias. Nessas idas e vindas do marido, Dalva engravida. Mas ainda assim espera poder estudar logo que o marido findar seu curso, pois a prioridade foi dada a ele. Findo o curso, ele retorna e a tia monta seu consultório na cidade. Dalva conversa com ele sobre seus estudos, mas ele diz que não é o momento e que as despesas ficariam altas

demais. Com isso, Dalva começa se sentir infeliz, pois percebe que seu sonho ficou para trás e que o máximo que conseguiu foi ser esposa, mãe e dona de casa. Casa esta onde ela e o marido ocupavam espaços diferentes:

De noite, enquanto o jovem marido médico estava na sala com as autoridades locais, Dalva amamentava o segundo filho e preparava as crianças para dormir. A tia do recém-médico, Dr. Vicentinho Coimbra, entrou no quarto e chorando abraçou a moça, dizendo que estava muito feliz, muito feliz. [...] Dalva se assustou. Só ela estava se sentindo profundamente infeliz (EVARISTO, 2022, p. 81).

A considerar os papéis sociais de Dalva e Vicentinho – este o de marido, médico, garantidor da renda que sustenta a família, e aquela o de esposa, mãe e cuidadora do lar –, é claro que, no que concerne à estrutura espacial, a Vicentinho foi reservado não só o espaço público na sociedade, mas também dentro da casa do casal, onde ele apoderou-se da sala, por exemplo, que é um ambiente de socialização, ou seja, de quem está em contato com o meio social. Enquanto isso, à Dalva foi destinado aqueles locais considerados privados, como o quarto, onde ela permanece boa parte de seu tempo a amamentar um dos filhos e a vigiá-los, para que nada lhes aconteça, seja enquanto dormem ou não. Como consequência dos papéis sociais de cada um, Vicentinho, que teve acesso ao capital cultural, econômico e social, garantiu a posição social de superioridade em relação à Dalva e respeito perante a sociedade.

Quanto a isso, Pierre Bourdieu (2009) afirma que:

A posição de um determinado agente no espaço social pode assim ser definida pela posição que ele ocupa nos diferentes campos, quer dizer, na distribuição dos poderes que atuam em cada um deles seja, sobretudo, o capital econômico, o capital cultural e o capital social e também capital simbólico (p. 134).

Considerando o que diz Bourdieu sobre a posição de uma pessoa depender dos diferentes capitais de que ela dispõe, as mulheres estão em desvantagem quando comparadas aos homens, uma vez que a maioria delas não dispõe de todos esses capitais e muitas de nenhum destes. Isso porque, no concerne ao âmbito do capital cultural, por muitos séculos, elas foram proibidas de receberem instrução formal – assunto já discutido no capítulo anterior –, o que, conseqüentemente, impediu-as de munirem-se dos capitais econômico, social e simbólico.

Outro exemplo dessa desigualdade entre os sexos masculino e feminino, no contexto do casamento, é observada na relação de Pérola Maria e Fio Jasmim, também personagens da obra *Canção pra ninar menino grande*, de Evaristo:

Pérola mantinha as crianças e a casa sempre limpas. Era uma boa esposa, estava sempre disposta aos carinhos que ele oferecia. À noite, quando ela queria aproximação, discretamente se encostava a ele e o amor era feito. [...] Quando Pérola Maria engravidava, ele sabia sem ela falar. As encostadas nele iam rareando, da mesma forma quando o bebê nascia, até completar um ano. Nesse período, a mulher era só mãe. Bom, de qualquer forma, ele tinha outras saídas... [...] Aprendiz de maquinista, habilidade também herdada de Máximo Jasmim, Fio, desde o seu tempo de rapazinho, foi contratado pela empresa em que o seu pai trabalhara antes. [...] Seguidor dos conselhos do pai e dos homens mais velhos, Fio Jasmim acreditava ser homem bom e certo. Trabalhava, supria as necessidades da mulher e dos filhos do casamento, pois esses, ele tinha certeza que eram deles. Os outros, não tinha certeza alguma, mas os presenteava de vez em quando [...] (EVARISTO, 2022, pp. 70-111).

Enquanto à Pérola era reservado o espaço do lar e as funções de parir, ser mãe e cuidar da casa e dos filhos, a Jasmim era reservado o espaço público, onde trabalhava. Pelo excerto, percebo que a Jasmim foi dada, desde cedo, a possibilidade de ele adquirir o capital econômico, já que, ainda muito jovem, foi contratado por uma empresa, a Companhia Ferroviária Nacional (CFN), como maquinista de trem. E por isso vivia de uma região a outra, conquistando e enganando mulheres por onde passava. Isto lhe garantiu vantagens no que se refere à sua relação matrimonial com Pérola Maria, que dependia dele para tudo, inclusive para o próprio sustento, já que não trabalhava fora de casa. Desse modo, Jasmim vivia como um pássaro livre, a conquistar mulheres por onde passava, sem ao menos considerar que devia respeito à mulher com quem se casou, esta que estava sempre em cuidar da casa, das suas roupas, dos seus filhos etc., já que era este seu papel social.

Além disso, chama-me atenção, no excerto, o facto de Jasmim está a trabalhar na empresa onde o pai trabalhara antes, o que me leva a concluir que o poderio passa de pai para filho, o que significa que há uma estrutura social organizada a fazer com que o sexo masculino permaneça numa relação de superioridade em relação ao sexo feminino. Para

ilustrar essa ideia que defendo, tomo uma passagem da mesma obra relativa à relação do pai de Jasmim e sua mãe:

Fio buscava na lembrança sua vida de menino. [...] Lembrava-se do pai cuidando de trazer o alimento para dentro de casa e ensinando ao filho, quando ele ficou rapazinho, como conquistar as mulheres. Lembrava-se do silêncio da mãe, que era bem mais jovem do que o pai, obediente a ele também, e da retirada dela de perto do marido, quando a conversa era de homem para homem (EVARISTO, 2022, p. 122).

Assim como Pérola Maria, a mãe de Fio Jasmim tinha uma posição submissa em relação ao marido, Máximo Jasmim, que era o responsável pelo sustento da casa, já que trabalhava e garantia o capital econômico, que assegurava os demais. À mãe de Fio Jasmim só restava a obediência e o silenciamento, uma vez que não dispunha de nenhum capital.

A considerar as diferenças de papéis nas relações matrimoniais de Dalva e Vicentinho e Pérola Maria e Fio Jasmim, percebo que estas são sustentadas pelas relações de poder, que alicerçam as relações de gênero, haja vista que, antes, elas alicerçam a construção das sociedades.

Nessa linha de pensamento, Michel Foucault, em seu livro *Vigiar e punir*, declara que o corpo é envolvido de relações de poder e de dominação que o controlam e o obrigam uma série de regras sociais que dizem respeito ao seu comportamento.

O corpo também está diretamente mergulhado num campo político; as relações de poder, têm alcance imediato sobre ele; elas o investem, o marcam, o dirigem, o supliciam, sujeitam-no a trabalhos, obrigam-no a cerimônias, exigem-lhe sinais. [...] o corpo é investido por relações de poder e de dominação (FOUCAULT, 1998, p. 29).

As relações de poder de que fala Foucault são facilmente observadas em nossa sociedade, principalmente no que se refere aos gêneros masculino e feminino, construídos socialmente, que estão em situação gritantemente desigual. O corpo feminino vem sendo, ao longo dos tempos, sujeitado ao masculino, visto que este é munido do poder social sobre aquele, então, é possível pensar que papéis e posições sociais que sujeitam as mulheres foram criados a partir de tais relações, o que significa mais uma manifestação de violência. Isso também é tratado na obra de Evaristo, em *Canção para ninar menino grande* (2022). Vejamos o trecho que segue:

Ancorar seu corpo nos corpos de diversas mulheres tinha sido uma lição que Fio Jasmim aprendera com o próprio pai. [...] Fio, um dos mais novos rebentos de Máximo, fora concebido em uma menina de quinze anos, quando o homem já beirava os seus quase sessenta. [...] Cedo, Fio Jasmim começou a buscar avidamente por mulheres, como se o nosso corpo não tivesse outra função, a não ser a de ancoradouro para os homens. [...] Juventina, [...] amou e se apaixonou sozinha. [...] Nunca viveu o retorno de uma paixão de Fio Jasmim para ela. [...] Seu corpo, seu amor, sua vida foram oferendas para o Fio Jasmim durante anos e anos. [...] Não penetrar Tina fazia parte do jogo sexual dele, pois ao chegar em casa, quase sempre, lá estava Pérola Maria, para acolhê-lo em seu membro em busca de uma ardente penetração. [...] para Jasmim, todas as vezes, tão prazerosos eram os encontros com Tina. Com ela, Fio cumpria os rituais de iniciação. Com Pérola Maria, ele chegava ao final do jogo, o gozo (EVARISTO, 2022, pp. 93-106).

O efeito da desigualdade presente nas relações de gênero é observável neste trecho, quando observo que Fio Jasmim, assim como fez o pai, a varão-mor, vem a utilizar-se do corpo das mulheres das mais diversas formas que deseja, a exemplo, como algo para sustentar-se após longas horas de viagem, quando chega cansado e precisa de acalento, de prazer, e como objeto do seu jogo sexual. Sim, Jasmim tinha tanto poder sobre os corpos das mulheres que jogava com eles, para sentir a fruição. A passagem acima deixa claro que ele criou uma espécie de ritual com os corpos de Tina e Pérola: com a primeira, iniciava os atos de carícias, com seus dedos e sua língua a tocar o corpo seu corpo; com a segunda, já com o membro pronto para a penetração, adentrava seu sexo e por ele navegava até chegar ao gozo, e assim satisfazer seus anseios sexuais.

Ademais, Jasmim fazia uso do corpo das mulheres como repositório do seu sêmen e, claro, garantir a sua ascendência. A cada cidade por onde passava o trem da (CFN), Jasmim conquistava mulheres, com as quais se relacionava sexualmente, engravidava-as e, depois, abandonava-as: De início, ocorreu com Neide Paranhos da Silva, de Vale dos Laranjais, menina-moça, de sólida família, – “sempre ao lado da mãe e da avó, não era moça namoradeira e até preferira não continuar os estudos para não sair de casa.” (EVARISTO, 2022, p. 28) –, que logo ficou grávida de Jasmim, sem saber que ele era comprometido, já de casamento marcado, pois ele omitira dela tal informação; além desta, Antonieta Vêritas da Silva, que tivera um filho dele, Jasminzinho; também, Dolores dos

Santos, que tivera duas filhas de Jasmim, Rubia e Safira; Ainda, Dalva Amorato, que tivera três. De cidade em cidade, Jasmim ia acumulando corpos femininos pelos quais passeava em busca de prazer e, sem se preocupar, aumentava sua prole, para a qual ele não dava assistência, pelo menos para aqueles fora do casamento, não.

Seguidor dos conselhos do pai e dos homens mais velhos, Fio Jasmim acreditava que, como homem, ele era um sujeito bom e certo. Trabalhava, supria as necessidades da mulher e dos filhos do casamento, pois esses, ele tinha a certeza que eram dele. Os outros, não tinha certeza alguma, mas os presenteava de vez em quando, na medida de possíveis encontros, o que era raro. Também, as mães davam conta sozinhas, não precisavam dele financeiramente. Talvez ele tivesse filhos, que nem ele mesmo soubesse que existiam (EVARISTO, 2022, pp. 111-112).

A obra nos apresenta, também, mulheres empoderadas, que transformam a dor do abandono do pai de seus filhos em força para seguir em frente. Mulheres que conseguem manter seus filhos e a si com o exercício do seu trabalho, trabalho este que conseguem à custa de um enfrentamento social, haja vista que a elas foi negado o ambiente de trabalho, pela ordem social. Para ilustrar o que digo, cito o caso de Dalva Ruiva, de Canção para ninar menino grande (2022), esta que, após separar do marido, porque queria realizar seu sonho de tornar-se farmacêutica e este não a apoiava, trabalhou como vendedora de carros, de imóveis, eletrodomésticos e do seu próprio corpo, para pagar os estudos.

Veio em mente trabalhar com vendas de carro, por exemplo; não conseguiu o retorno necessário e esperado. Venda de imóveis, também não, eletrodomésticos foi decepcionante. [...] A solução veio rápida, [...] ia trabalhar vendendo o seu corpo. Sexo. [...] Em um mês Dalva Ruiva montou freguesia e, sem dificuldade alguma, começou seus estudos e, em menos de dois anos, matriculou-se no curso de Farmácia, em uma das melhores instituições de ensino superior da cidade de Dias Felizes (EVARISTO, 2022, pp. 84-85).

Dalva Ruiva tinha um sonho, ser farmacêutica, e realizou-o. Isto não quer dizer que todas as mulheres o consigam, já que vender o próprio corpo, como ela o fez, não é nada fácil. Não porque deixe de ser uma forma digna de trabalho, mas pelo facto de ser muito mais difícil enfrentar o preconceito social e, claro, a exclusão por parte da sociedade. Todavia, Dalva Ruiva jogou o medo para bem longe dela, foi mais forte que ele e alcançou seu objetivo.

No entanto, a meu ver, embora a narradora deixe claro que as mulheres-mães dos filhos que Jasmim tinha fora do casamento não precisavam dele financeiramente, acredito que, para essas crianças, a presença do pai em suas vidas era fundamental. E as mães, quantas vezes não devem ter precisado da ajuda do pai, para educar os filhos, para apoiá-las em momentos difíceis, como quando os filhos adoecem? Mas Jasmim fora ensinado pelo próprio pai que ser macho é isto: “dar tiros certos”, ou seja, penetrar a mulher e deixar lá sua semente, para deixar sua marca de varão. E sem pensar nas consequências, visto que:

Os homens faziam filhos. E faziam assim como jogavam bolas, soltavam pipas ou como se tudo fosse uma piada, uma conversa picante a respeito das mulheres. Assim eles faziam filhos. Podiam até amá-los depois, como o próprio Jasmim parecia amar os deles com Pérola Maria, mas nunca pensavam antes de concebê-los, deixavam tudo para a mulher pensar e resolver (EVARISTO, 2022, p. 92).

Para Jasmim, importava exibir-se aos colegas, mostrar que aprendera bem a ser um indivíduo pertencente à terra de macho, que era bem diferente da terra de fêmea, sendo esta última dominada pela primeira:

Aprendera que o território do macho era outro. Era uma região que se situava a mil milhas de diferença das terras das mulheres. E, como proprietário de uma extensa gleba, o homem ali tinha do dever de dominar as mulheres, de alguma forma. E mais, tinha ainda de desafiar e causar inveja a outros machos (EVARISTO, 2022, p. 129).

O território do macho é aquele onde se encontra oportunidades a este de aquisição do capital econômico – por meio do mercado de trabalho, renda posses, que lhe são acessíveis sem muitas dificuldades –, o capital cultural – mediante o acesso ao conhecimento, o qual lhe é priorizado (como foi mostrado na situação da relação matrimonial e Dalva e Vicentinho) –, o capital social – ou seja, as relações sociais que consegue construir a partir dos espaços de trabalho e de educação –, e, claro, o capital simbólico, que diz respeito à honra e ao status adquiridos a partir dos capitais anteriores. Vale ressaltar que há toda uma organização social, para facilitar o acesso do macho a esses capitais e dificultar o acesso a eles por parte da fêmea.

A esse respeito, tomo mais uma passagem do conto “Lia Gabriel”, aquela que retrata a chegada do marido em casa e encontra Lia a brincar com as crianças. Tal cena me faz pensar que a personagem protagonista representa mais uma daquelas mulheres que se dedicam a cuidar da casa, do marido e dos filhos, ou seja, que vivem restritas ao ambiente privado, enquanto o marido está fora a trabalhar, isto é, no espaço público, onde se adquire o poder econômico. Dessa forma, Lia não tem poder algum dentro de casa e menos ainda fora desta, assim, encontra-se submissa ao marido, que é quem possui os capitais necessários que o torna superior. Desse modo, desprovida de tais poderes, ela não é digna de respeito e nem de reconhecimento perante o marido e a sociedade. A esse respeito, Bell Hooks (1984) declara que em uma sociedade patriarcal o lar é o primeiro espaço de opressão para as mulheres, que desde o nascimento são ensinadas a aceitar e apoiar os privilégios dos homens: “Em nossa sociedade, a opressão sexista perverte e distorce a função da família” (p. 36). Para essa teórica do feminismo, a família deveria proteger e acolher os seus integrantes, pondo fim a essa ideologia por meio de uma educação que promovesse o reconhecimento da igualdade de direitos entre homens e mulheres. Em concordância com a estudiosa, penso que o chamado lar está, a cada dia, mais perigoso para as mulheres, dado que é neste que, segundo pesquisas realizadas no Brasil, ocorre grande parte dos casos de violência contra mulheres, assim como ocorreu com Lia, com Ponciá, com Aramides Florença etc.<sup>7</sup>

Os resultados dessas duas pesquisas mostram que determinantes para a persistência da violência contra a mulher, como menor poder aquisitivo e menor ocupação desta, ainda

<sup>7</sup> Embora inúmeras mulheres já tenham conquistado emancipação financeira, visto que, ao longo dos séculos, conseguiram ocupar um significativo espaço no mercado de trabalho brasileiro, eles ainda são maioria, é o que apontam dados divulgados pela Organização Internacional do Trabalho (OIT), em 2018: “Os dados da OIT indicam que, proporcionalmente, há mais mulheres com dificuldade de encontrar trabalho do que homens – e essa tendência vem piorando. Enquanto a taxa de desemprego para os homens no mundo é de 5,2%, para as mulheres é de 6%.” (<https://g1.globo.com/economia/concursos-e-emprego/noticia/participacao-das-mulheres-no-mercado-de-trabalho-seguro-menor-que-a-dos-homens-diz-oit.ghtml>).

Além disso, homens ainda têm os salários mais altos em todos os cargos, é o que indica estudo realizado pelo Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística (IBGE) divulgado em 2018: “as mulheres ganham menos do que os homens em todas as ocupações selecionadas na pesquisa. Mesmo com uma queda na desigualdade salarial entre 2012 e 2018, as trabalhadoras ganham, em média, 20,5% menos que os homens no país.” (<http://agenciabrasil.ebc.com.br/geral/noticia/2019-03/pesquisa-do-ibge-mostra-que-mulher-ganha-menos-em-todas-ocupacoes>).

se fazem fortemente presente no Brasil, o que me permite compreender que essa nação está longe de alcançar o progresso e ainda caminha sob os ideais colonizatórios. Mas isso não é natural, claro, há toda uma estrutura social que sustenta a continuação das ideias patriarcais, como a perpetuação dos discursos misóginos, mostrados anteriormente, e a ausência de políticas públicas mais eficientes que garantam a presença das mulheres no mercado de trabalho, embora sejam mães, pois muitas, ainda, nos dias hodiernos, abdicam disso para cuidar dos filhos, do lar e do marido. Eu mesma posso citar exemplos de amigas que deixaram de trabalhar em prol da família.

Considerando o ambiente familiar, espaço onde Lia é severamente agredida pelo marido, observa-se que este também foi constituído de forma a colocar a esposa numa posição de inferioridade em relação ao marido. Nessa perspectiva, o patriarcalismo criou a ideia de que o homem deve ter o controlo de tudo, inclusive da família, o que inclui a mulher, isso porque este defende a ideia da “inaptidão radical do sexo feminino para o governo, mesmo da simples família”. (COMTE *apud* PERROT, 1988, p.178). Nesse sentido, observa-se que o marido de Lia tem internalizado tal pensamento, já que ele acha ter o direito de agredir brutalmente a esposa, afirmando seu poder no espaço familiar. A razão? Não é exposta no texto, o que penso ser pelo facto de não haver justificativa para tamanha agressão contra aquela que é sua companheira e a criança deles.

Em seguida, o “cão raivoso” “avançou” sobre Lia. Percebo aqui a ideia de animalização do marido de Lia. Nessa lógica, valho-me da declaração de Haslam (2006), para discutir a respeito: “the savage has brutish appetites for violence” (p.252). Quanto a isto, o que posso dizer, pela riqueza dos detalhes dos atos de violência praticados contra Lia apresentados no texto, é que o agressor parece deleitar-se tanto com o sofrimento da esposa que busca realizá-lo das mais diversas formas – socos, joelhadas, chicotadas, afogamento, sufocamento etc. – e nos mais diversos espaços da casa – sala, área de trabalho, quarto de empregada etc. Essa forma tão desumana com a qual agride a mulher me leva a vê-lo, baseada no pensamento de Haslam (2006), como um indivíduo pertencente tanto à dimensão animalesca da desumanização – já que lhe falta civilidade, refinamento, cognição superior e sensibilidade moral – quanto à dimensão mecanicista – dado que ele não parece possuir traços da natureza humana, como calor interpessoal, recetividade e emocionalidade. Um ser civilizado e dotado de emoção não deveria agir com tanta maldade. Entretanto, este mesmo ser tem internalizado em si o machismo, que persiste como base das relações sociais e de gênero, o que pode ser uma explicação

plausível para sua atitude, já que, na condição de macho, sente-se superior à fêmea mãe que, para ele, está sob sua posse, já que é inferior.

A seguir esse raciocínio, é possível dizer que Lia é, antes, levada à condição de não humana pelo marido agressor. Nesse sentido, Haslam (2006) explica que, dentre as diversas formas de desumanização está aquela que ocorre entre grupos, quando grupos tidos como hegemônicos consideram indivíduos de outros grupos como desumanizáveis pelo facto de considerá-los subalternos. Isto leva os primeiros a pensar que podem tratar estes últimos de forma violenta. Nessa perspectiva, é sabido que, ao longo dos séculos, as mulheres, levadas à condição de submissas, sofrem o processo da “infra-humanização” que, para Leyens, et al. (2001), está ligado à negação de características exclusivamente humanas ou à atribuição de aspetos animais a humanos. No mesmo sentido está a conceção de Schopenhauer (2007) que, ao considerar as mulheres como não intelectuais e de razão débil, coloca-as entre os animais. Além deste, Boxer, que vai ainda mais longe, pois intensifica a ideia animalésca em relação à mulher:

A mulher é o mais monstruoso animal de toda a criação [...]. Ter este animal em casa é o mesmo que procurar complicações sob forma de mexericos, tagarelices, bisbilhotice maliciosa e controvérsia; porque, sempre que uma mulher está presente, parece impossível haver paz e tranquilidade (1977, p.121, *apud* FAGUNDES, 2015, p. 5).

Percebo que Boxer, além de julgar a mulher como um ser animalésco, associa-a ao mal, como se ela fosse um ser demoníaco, já que a responsabiliza pela falta de paz e tranquilidade em um ambiente, caso ela esteja presente.

Ademais, é possível afirmar que o processo de animalização da mulher teve como forte apoio o discurso sobre a desigualdade racial, pois, junto a este, no século XIX, segundo Stepan (1994), a atenção se voltou, cada vez mais, para as diferenças de gênero, já que o gênero era considerado equivalente à raça. Desse modo, cientistas podiam usar a diferença racial para elucidar a diferença de gênero e vice-versa. De acordo com a estudiosa:

Afirmava-se que o leve peso do cérebro feminino e as estruturas cerebrais deficientes eram análogas aos das raças inferiores, e isto explicava as baixas capacidades intelectuais destas raças. Observou-se que a mulher se igualava aos negros pelo crânio estreito, infantil e delicado, tão diferente das mais robustas e

arredondadas cabeças que caracterizavam os machos de raças “superiores” (STEPAN, 1994, p. 74).

Essa explicação de Stepan dialoga com o pensamento de Haslam, posto que esclarece como os indivíduos do gênero masculino chegaram à hegemonia e, conseqüentemente, inferiorizaram aqueles do gênero feminino, destituindo-os da condição humana.

Toda essa discussão acerca da bestialização do indivíduo negro comunga com a ideia de “ante-humanidade”, de Raimundo Silvino do Carmo Filho (2024). O pesquisador apresentou à academia científica esse novo termo como uma categoria que “subalterniza, inferioriza e escraviza o corpo negro” (FILHO, 2024, p. 89). Nesse sentido, “a ante-humanidade se mostra como sintoma do racismo, como lugar de desprivilégio, desrespeito, diminuição e anterioridade.” (FILHO, 2024, p. 89), que surgiram a partir da invasão, pelos europeus, à África e às Américas. Desse modo, segundo o autor, a terminologia foi pensada a partir da compreensão de que o corpo negro ocupava um lugar de inferiorização se comparado ao lugar ocupado pelo corpo branco.

A considerar o pensamento de Filho (2024), é possível afirmar que a prática da “ante-humanidade” em relação à pessoa negra, embora tenha surgido há séculos, ainda se faz presente em nossa sociedade, principalmente em se tratando da mulher negra, que tem seu corpo violado das mais diversas formas cotidianamente. As personagens Maria, Duzu e Lia Gabriel foram levadas à condição de “ante-humanidade” na medida em que a violência sofrida por seus corpos materializa a inferiorização dos mesmos.

Ainda sobre o trecho que trata da agressão a Lia, digo que o discurso usado por Evaristo para descrever a cena das torturas praticadas contra ela é bastante ríspido. Ao designar o homem de “cão raivoso” a autora parece querer tornar mais intensa a ferocidade com que ele avançou sobre a mãe dos seus filhos. Avançar no sentido de atacar. Ora, o que fazem os cães raivosos se não atacar até aqueles que não lhe representam ameaça? E continua a sequência de ações violentas: arrastou, enfiou, ordenou e chicoteou.

E “nova sessão de torturas” (p. 102) começa. Percebo uma dose de ironia quando Evaristo usa “sessão” – palavra escrita com a presença de três “s”, que significa reunião –, o que me leva a imaginar e visualizar um público reunido para assistir a um determinado espetáculo, semelhante àqueles de gladiadores na Roma Antiga. Estaria a autora ironizando o facto de isso está a ser tratado como espetáculo, no Brasil, já que diariamente a mídia sensacionalista mostra cenas desse tipo e a maioria dos homens que cometem tal crime

contra mulheres ficam impunes? E é um espetáculo tão rotineiro que está a se tornar algo normal.

Conceição Evaristo, através da personagem Lia Gabriel, denuncia a mais cruel e mais evidente manifestação da desigualdade de gênero no Brasil.<sup>8</sup>

A denúncia da autora é feita por meio de um discurso minuciosamente selecionado, penso eu, para deixar mais perceptível ao leitor os atos violentos do marido sobre a esposa e chamar sua atenção. Para iniciar o relato, é narrada como primeira ação do companheiro de Lia chegar “pisando grosso”. Sempre ouvi do meu pai, do meu avô, tios e outros que um homem deve ter a pisada grossa, porque é característica do “cabra macho” – assim designam um verdadeiro homem na região em que habito, a saber, nordeste –, pois pisada fina, que seria um andar mais leve, mais suave, “é coisa de mulher” (fêmea). Simone de Beauvoir (1980) discute acerca da relação de superioridade do macho sobre a fêmea, destacando as concepções de alguns eleitos como grandes nomes da epistemologia:

“A fêmea é fêmea em virtude de certa carência de qualidades”, afirma Aristóteles. “Devemos considerar o caráter das mulheres como sofrendo de certa deficiência natural”. “Sto. Tomás, depois dele, decreta que a mulher é um homem incompleto, um ser “ocasional”. É o que simboliza a história do Gênesis em que Eva aparece como extraída, segundo Bossuet, de um “osso supranumerário” de Adão. A humanidade é masculina e o homem define a mulher não em si mas relativamente a ele; ela não é considerada um ser autônomo. “A mulher, o ser relativo...”, diz Michelet. E é por isso que Benda afirma [...] “O corpo do homem tem um sentido em si, abstração feita do da mulher, ao passo que este parece destituído de significação se não se evoca o macho... O homem é pensável sem a mulher. Ela não, sem o homem”. [...] 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 (1) (*apud*, p. 10).

<sup>8</sup> Lia representa os milhões de brasileiras vítimas da violência contra a mulher que, neste país, é maior do que a taxa mundial. É o que afirma pesquisa divulgada em 2019:

Estudo divulgado em novembro de 2018 pelo UNODC (Escritório das Nações Unidas para Crime e Drogas) mostra que a taxa de homicídios femininos global foi de 2,3 mortes para cada 100 mil mulheres em 2017. No Brasil, segundo os dados divulgados hoje [08 de março de 2019] relativos a 2018, a taxa é de 4 mulheres mortas para cada grupo de 100 mil mulheres, ou seja, 74% superior à média mundial. Ver <https://g1.globo.com/monitor-da-violencia/noticia/2019/03/08/dados-de-violencia-contra-a-mulher-sao-a-evidencia-da-desigualdade-de-genero-no-brasil.ghtml>.

A mulher/fêmea não pode nem mesmo significar-se sozinha, mas somente quando relacionada ao homem/macho e levada à condição de Outro, segundo Beauvoir. O Outro que compõe a relação Um/Outro, mas nesta ela não é o Um que define o Outro, ela é apenas este, ou seja, é o ser que é submisso àquele, que é definido como Outro por aquele que se designou o Um. Nessa lógica, Lia é o Outro na “unidade fundamental” que é o casal (ela e o marido), composto por dois sexos que são como duas metades presas de forma indissolúvel. E essa condição de Outro se originou da divisão dos sexos que, segundo Beauvoir (1980), está ligada ao biológico.

Há um tipo humano absoluto que é o masculino. A mulher tem ovários, um útero; eis as condições singulares que a encerram na sua subjetividade; diz-se de bom grado que ela pensa com suas glândulas. O homem esquece soberbamente que sua anatomia também comporta hormônios e testículos. Encara o corpo como uma relação direta e normal com o mundo que acredita apreender na sua objetividade, ao passo que considera o corpo da mulher sobrecarregado por tudo o que o especifica: um obstáculo, uma prisão (p. 10).

O viés biológico busca determinar a condição de submissão à mulher pelo facto de, biologicamente, seu corpo apresentar órgãos, como ovários, útero, e hormônios, como progesterona e estrogênio, específicos da fêmea. Então, o útero, por receber os espermatozoides do macho, coloca a fêmea nas condições de recetora e de depositório daquele que vem e despeja os seus gâmetas masculinos? E, além disso, determina, especificamente, como seus maiores papéis sociais, os de mãe e esposa? E os hormônios presentes em seu corpo são determinadores do seu comportamento que deve, por isso, ser subalterno ao homem, o eminente?

Esse caráter de recetora, apenas, e passiva foi pensado e atribuído à mulher a partir de ideologias equivocadas relacionadas ao útero dela. Beauvoir explica que durante muito tempo pensou-se e ainda se pensa, em sociedades primitivas de filiação uterina, que o homem não tinha participação na geração do filho. Com o advento do patriarcalismo, o homem reivindica sua participação neste processo e tornar-se único criador. Porém, ainda é forçado a aceitar a participação da mulher na procriação, mas a coloca apenas como portadora e alimentadora da semente.

Nesse sentido, ideias como a de Aristóteles, a de que o homem é a força ativa na reprodução e a mulher passiva, são propagadas durante toda a Idade Média e até a época Moderna. Estudos científicos equivocados do século XVII colocam o ovário como

homólogo da glândula masculina. As pesquisas continuam e confirmam a mulher apenas como nutridora de um princípio vivo ativo. Essas hipóteses não foram aceitas e os estudos continuam até o século XIX. Com o surgimento do microscópico, as pesquisas evoluíram e “em 1877 realizou-se uma observação que mostrava a penetração do espermatozoide no ovo da estrela-do-mar; partindo dessa descoberta estabeleceu-se a simetria dos núcleos dos dois gâmetas” (BEAUVOIR, 1980, p. 30).

Mesmo com a descoberta de que o óvulo é um princípio ativo, as ideias de Aristóteles não foram desacreditadas, e Hegel afirma a diferença dos sexos colocando a mulher na passividade e o homem na atividade. Beauvoir (1980) explica como isso foi feito na perspectiva biológica:

Assim, o óvulo, em seu princípio essencial, a saber, o núcleo, é superficialmente passivo; sua massa fechada sobre si mesma, encerrada em si mesma, evoca a espessura noturna e o repouso do em si; é sob a forma da esfera que os Antigos representavam o mundo fechado, o átomo opaco; imóvel, o óvulo espera. Ao contrário, o espermatozoide aberto, miúdo, ágil, representa a impaciência e a inquietação da existência (p. 33).

E, com base nisso, usaram o viés biológico para determinar também o lugar das mulheres na sociedade, a saber, o lar. Além disso, Beauvoir deixa claro que se usou as condições biológicas da mulher para determinarem a ela um destino: o da subordinação.

Djamila Ribeiro (2013) chama isso de “sexismo biológico”, pois para esta filósofa, este pretende assinalar uma “inferioridade natural” à mulher assim como o fez com os negros devido à pele e ao tamanho do cérebro.<sup>9</sup>

Tal pensamento masculino impõe a nós, mulheres, uma posição de indivíduos vulneráveis, indefesos, que estão sempre a precisar da proteção dos homens, por sermos incapazes de cuidarmos de nós mesmas sozinhas. Além do mais, fortalece a ideia religiosa

<sup>9</sup> Tais ideias, de Beauvoir e de Djamila, trouxeram-me à mente lembranças de discursos, proferidos por colegas homens, que ouço, às vezes, afirmando que mulheres não podem isso ou aquilo porque a própria estrutura corporal não permite por ser esta muito “delicada”/“sensível”. Por exemplo: estava no trabalho, outro dia, a conversar com um colega professor. Este pratica um jogo que simula pessoas num campo de batalha. Ao mostrar-me as fotos, percebi que só homens estavam presentes e perguntei a razão. Ele, imediatamente respondeu-me, explicando que era um jogo de ações brutas e que não daria muito certo para mulher porque “a própria estrutura física do corpo feminino não é adequada ao que o jogo exige”. Eu refutei dizendo que essa justificativa não era plausível, uma vez que mulheres lideraram batalhas na nossa história, como Luíza Mahin, em prol do fim da escravatura.

de que fomos criadas a partir da costela de um homem e, por isso, nosso lugar é ao lado deste, não numa relação de igualdade, mas, somente, para servi-lo.

No que se refere à subordinação do corpo da mulher, Evaristo a representa através da situação narrada no conto *Lia Gabriel*, dado que o corpo de Lia sofre as piores consequências da expressão da hegemonia do marido, que “avançou” sobre o corpo dela, deu-lhe “fortes joelhadas”, “jogou”-[o] sobre o chão e “chicoteou”-o até sangrar. E tudo isso para impor o silenciamento a este corpo, para ratificar sua “inferioridade natural”, já que é o Outro na “Unidade fundamental”.

Nesse viés, em *Os silêncios do corpo da mulher*, Michelle Perrot (2003) declara:

Há muito que as mulheres são as esquecidas, as sem-voz da História. O silêncio que as envolve é impressionante. Pesa primeiramente sobre o corpo, assimilado à função anônima e impessoal da reprodução. [...] Fala-se dele. Mas ele se cala. [...] As mulheres não devem falar dele. O pudor que encobre seus membros ou lhes cerra os lábios é a própria marca da feminilidade (p. 13).

E para a garantia desse silêncio, meios foram criados sistemas, como a educação, que busca formar indivíduos femininos com bons hábitos, boas esposas, mães e donas de casa, sendo este o destino delas.

Vale ressaltar que essa imposição sobre o corpo das mulheres não é algo que acontece recentemente, Segundo Mary Del Priore, ela foi importada da metrópole junto com o processo colonizatório e o desejo de cristianização que deste também faz parte. A igreja cria, a partir do século XVII, um discurso normalizador e punitivo para os corpos femininos. São exemplos: a mulher que se fardar com vaidade ou enfeite para agradar outro que não seja o marido terá três anos de penitência; “além de perseguir a exibição de “seios e tetas”, que a Reforma irá associar à prostituição, a igreja vai ao encalço da ostentação dos pés femininos, pois que “espicaçavam os agulhões da carne” (1989, p.16); não ir à igreja com “saia tão alta que lhe apareça os artelhos dos pés e com saias à maneira de degraus de sepultura aparecendo a mais inferior, nova moda que com escândalo de toda modéstia e honestidade tem introduzido o demônio” (carta pastoral de D. António de Toledo, 1773, *apud* DEL PRIORE, 1989, p. 17).

Pelas colocações de Del Priore, no parágrafo anterior, vejo todas essas normatizações como formas de violência contra o corpo das mulheres, visto que há aí uma privação de liberdade deste corpo que não pode nem ao menos “respirar”, já que é coberto por “capas” que o cercam como se ele ficasse preso numa espécie de armadura.

Chama-me atenção a colocação de que o corpo da mulher espicaça os “agulhões da carne”, do homem, presumo, porque me faz lembrar uma pesquisa, que li recentemente, quando buscava referências para esta tese, realizada pelo SIPS/Ipea (Sistema de Indicadores de Percepção Social), revelando que, a maioria dos entrevistados, apontavam a mulher como provocadora, devido ao seu mau comportamento, da violência sexual que sofre:

78% dos 3.810 entrevistados concordaram totalmente com a prisão para maridos que batem em suas esposas, afirma o documento. No entanto, esses dados não permitem pressupor um alto grau de intolerância da sociedade brasileira à violência contra a mulher. Quase três quintos dos entrevistados, 58%, responderam que “se as mulheres soubessem se comportar, haveria menos estupros (Link 45).

O pensamento misógino criado e disseminado durante do Período Colonial brasileiro pode ser uma explicação para o resultado absurdo dessa pesquisa. Leva-me a confirmar que o ideal machista continua vivo no imaginário social brasileiro masculino principalmente. E digo principalmente porque a pesquisa não deixou claro que só homens dela participaram, pois só se usou o termo “entrevistados”, no plural, para referir-se aos partícipes, o que me permite compreender que mulheres, também, nela se incluem. E acredito que inúmeros indivíduos femininos assim pensam. A título de exemplo cito a polêmica e ilógica declaração da ex-ministra da Mulher, da Família e dos Direitos Humanos, em 2019, a dizer que meninas da Ilha do Marajó, estado do Pará, são estupradas porque não usam calcinha. Nas palavras dela:

As meninas lá são exploradas porque não têm calcinhas, não usam calcinhas, são muito pobres. E disseram: por que o ministério não faz uma campanha para levar calcinhas pra lá? Conseguimos um monte. Mas, por que levar calcinhas? As calcinhas vão acabar. Nós temos que levar uma fábrica de calcinhas para a Ilha do Marajó. Gerar emprego lá e a calcinha vai sair baratinha pras meninas lá. Então nós estamos buscando, se alguém tiver fábrica de calcinha e quiser colaborar com a gente, venha (Link 46).

É uma afirmação absurda, mas, infelizmente, verdadeira. E mais absurda e nada consistente é a solução por ela sugerida para resolver esse problema. Se a própria ministra representante das mulheres e da família, que é instruída, pelo menos é o mínimo que penso

de alguém que ocupa tamanho cargo, ainda carrega consigo esse tipo de pensamento internalizado imagine as milhões de brasileiras que não têm instrução alguma.<sup>10</sup>

Essa última afirmação revela a forte influência do pensamento religioso, criador das concepções normalizadoras impostas às mulheres, visto que a declarante usa a bíblia para fundamentar o que diz. Quanto a isso, uso Del Priore para respondê-la:

É com disfarçada misoginia (ou machismo) que a igreja se debruça sobre suas ovelhas, desde os primeiros anos de dominação colonial [...] na Terra de Santa Cruz de par com o desejo de cristianização e difusão da fé católica [...]. O discurso sobre o uso dos corpos femininos e seus prazeres, imposto de cima para baixo, sobretudo a partir do século XVII, expressa-se através de uma apologia que lisonjeia a mulher para melhor submetê-la. A Reforma Protestante e a Contra-Reforma católica, introduzindo mais austeridade nos costumes, dão o tom severo dos discursos, e a mulher torna-se o alvo preferido dos pregadores [...]. Uma abundante produção de “panegíricos” (obras elogiosas) encobria o pretexto de melhor domesticar a mulher dentro do casamento, e para tal fim se fazia necessário eleger um modelo de corpo feminino obediente [...]. “É o homem que deve mandar e a mulher somente criada para obedecer” (DEL PRIORE, 1989, pp. 15-20).

Os discursos proferidos pela ministra e pela apresentadora são frutos do contexto sócio histórico e ideológico que alicerçou a construção da sociedade brasileira, como mostra a citação anterior. Isto é, um discurso religioso e machista, criado para atender interesses da colonização, que está arraigado na sociedade brasileira e ainda não foi possível extirpá-lo dela totalmente. Tais declarações mostram que as próprias mulheres ainda carregam consigo esses pensamentos que contribuem para fortalecer e legitimar a violência contra nós.<sup>11</sup>

<sup>10</sup> Outra declaração equivocada foi aquela proferida pela apresentadora de televisão Patrícia Abravanel: "Mulher não pode negar fogo para o marido, senão ele vai procurar em outro lugar, tá na Bíblia". Ver link: [https://www.correiobraziliense.com.br/app/noticia/diversao-e-arte/2019/09/02/interna\\_diversao\\_arte,780391/patricia-abravanel-diz-que-mulher-nao-deve-negar-sexo-ao-marido.shtml](https://www.correiobraziliense.com.br/app/noticia/diversao-e-arte/2019/09/02/interna_diversao_arte,780391/patricia-abravanel-diz-que-mulher-nao-deve-negar-sexo-ao-marido.shtml).

<sup>11</sup> Para ilustrar essa minha assertiva, cito exemplos do meu cotidiano de trabalho, em escolas, onde ouço professoras a dizer que há mulheres que pedem para “levar uma taca”. Mas ao mesmo tempo entendo que elas – a ex-ministra, a apresentadora de TV e as colegas professoras – foram educadas para pensar dessa forma e só terão a chance de desconstruir essas concepções equivocadas se adentrarem ao mundo acadêmico-científico, para, a partir disso, conhecerem a nossa história por outro viés.

Segundo Beauvoir (1980), não se pode aceitar a constituição de um destino imutável às mulheres baseado nos aspetos biológicos, uma vez que “não bastam para definir uma hierarquia dos sexos; não explicam por que a mulher é o Outro; não a condenam a conservar para sempre essa condição subordinada.” (p. 52).

Nessa lógica da não-aceitação, Conceição Evaristo apresenta uma Lia que resiste à opressão que está a sofrer. O silêncio de Lia, enquanto era agredida, não representa somente subalternização, ele também pode significar resistência, e a escritora de *Insubmissas lágrimas* mostra isso. No momento em que era chicoteada Lia não omite um só grito. “Eu não emiti um só grito” (p. 102). Penso que este silêncio a tamanho espancamento que sofria o seu corpo mostra a força da mulher e a sua resistência em meio a tantas violências, o que, talvez, tenha deixado o agressor ainda mais furioso, já que para um homem isso pode ser sinónimo de desonra ver que sua força bruta não é suficiente para fazer gritar de dor uma “frágil” mulher ou mesmo deixá-la imóvel no chão.

Isso mesmo, após as “sessões de torturas”, Lia não ficou inerte num canto da casa. Depois de agredi-la, o marido sai de casa, e ela: “criei coragem, limpei o sangue que ainda me escorria dos braços, sentindo a ardência dos lanhos das costas e por todo o corpo, juntei rapidamente umas poucas roupas minhas e das crianças e busquei a casa de minha mãe” (pp. 102-103). Com essas atitudes tomadas após vivenciar o terror de ser agredida das mais bárbaras formas, Lia não se entregou e foi capaz de mais um ato de resistência: limpar as marcas da violência sofrida, pegar suas coisas, seus filhos e sair de casa.

Mas Evaristo também deixa claro que a falta de representação e autorrepresentação sociais, muitas vezes, as impedem de falar. O conto *Maria* retrata bem isso, quando a personagem protagonista permaneceu em silêncio, e alguém, o cobrador do autocarro, sujeito masculino, fala em seu nome na ocasião de sua acusação de ser comparsa dos assaltantes. Adiantaria Maria falar? “Pode o subalterno falar?” “Pode a mulher subalterna falar?” (SPIVAK 2010, p. 91). Maria não tem autorrepresentação social, visto que a voz dominante da sociedade, aquela que produz e detém o conhecimento científico, fala também em seu nome, mas de outro lugar e, por isso, torna inferior e pejorativa a imagem das mulheres negras como ela e a memória cultural da comunidade a qual elas pertencem, o que configura um epistemicídio, como mostrado no capítulo 1 desta tese. Assim, a fala do subalterno é intercedida pela voz de outrem, como declara Spivak. E, na condição de “sujeito feminino subalterno está ainda mais profundamente na obscuridade” (Idem, p. 67).

Mas o caráter resiliente dessas mulheres fez com que elas saíssem dessa obscuridade. A título de ilustração temos Chimamanda, que, igualmente, adentrou na academia científica e de lá fala em nome dos afrodescendentes, trabalhando no viés desconstrutivo da “história única” que foi inventada pelo branco, para inferiorizar os descendentes de africanos. Temos, também, Conceição Evaristo que, na condição assumida de mulher e negra – intelectual que se solidariza com seu grupo de origem –, surge como a voz Outra/subalterna, para dialogar e falar a favor dos subalternos com as vozes dominantes, abrindo espaço de fala para estes sujeitos. O que é observável quando ela apresenta mulheres afrodescendentes que contam suas próprias histórias, como em *Insubmissas lágrimas*.

Um exemplo dessas mulheres é Aramides Florença, personagem protagonista do conto com mesmo nome. Esta, chefe do departamento pessoal de uma promissora empresa, e o marido, funcionário de um grande banco. Poucos dias após de Aramides dar à luz, foi violentada pelo marido.

Eu estava amamentando meu filho [...] quando o pai de Emildes chegou [e] arrancou o menino dos meus braços e colocando-o no bercinho sem nenhum cuidado. [...] Numa sucessão de gestos violentos, ele me jogou sobre a cama, rasgando minhas roupas e tocando violentamente com a boca um dos meus seios. E, dessa forma, ele me violentou. E, em mim, o que ainda me doía um pouco pela passagem de meu filho, de dor aprofundada sofri, sentindo o sangue jorrar (EVARISTO, 2016, p. 17).

Aramides Florença é mais uma das inúmeras mulheres afrodescendentes, da obra da autora, que narram suas experiências de violências, mostrando, dessa forma, que as venceram, o que fazem delas seres resilientes. Dessa forma, embora não seja objetivo desta tese aprofundar-se nos estudos acerca da resiliência, considero necessário discutir um pouco sobre isso.

De início, é relevante apresentar alguns conceitos desse termo: começo por aquele apresentado pelo Houaiss, que o define como “propriedade que alguns corpos têm de retornar à forma original após terem sido submetidos a uma deformação; capacidade de se recobrar ou de se adaptar à má sorte, às mudanças” (2015, p.821). Segundo Yunes (2003), “resiliência é um conjunto de processos na vida que possibilitam a superação de adversidades, [...] nasce na interação entre as pessoas, pode ser estimulada e desenvolvida por qualquer grupo social, por ser um movimento para fortalecer e para superar as

dificuldades e violências sofridas.” (apud MARTINS, 2013, pp. 75-76). E, na concepção de Barlach (2005, p. 108), é “a construção de soluções criativas diante das adversidades presentes nas condições de trabalho e dos negócios da sociedade atual, da qual resulta um duplo efeito: a resposta ao problema em questão.” (apud MARTINS, 2013, p. 76).

Percebo que todas as definições acima levam à compreensão de que os indivíduos com resiliência têm uma força que os fazem ter uma reação positiva face às adversidades. Tanto Lia, do conto “Lia Gabriel”, quanto Aramides, do *Aramides Florença*, adquiriram resiliência e, com isso, superaram as “violências sofridas”, como coloca Yunes. Quando falo de superação é porque percebo que Conceição Evaristo se coloca como ouvinte enquanto elas narram suas duras vivências e o próprio ato de contar as dificuldades pelas quais passaram já indica que resistiram, que superaram e, de modo igual, estão a construir suas (re) existências, pois “o homem conta estórias como protesto contra sua finitude”, afirma Fernando Catroga (2015). E Conceição Evaristo também mostra essa superação em outra obra, o conto “Shirley Paixão”. Shirley, após passar pela difícil experiência de ser presa, por quase matar o marido, para impedir que ele violentasse sexualmente uma de suas filhas, deixa claro que se recuperou e vem reconstruindo a vida: “Fiquei três anos presa, depois ganhei a condicional. Hoje, quase trinta anos depois desses dolorosos fatos, continuamos a vida.” (EVARISTO, 2016, p.34). A ideia de Catroga é posta em prática por Shirley, Lia Gabriel e Aramides Florença, posto que elas não decretaram o fim de suas vidas, nem de si mesmas, pelas experiências de violência sofridas, pelo contrário, elas se utilizaram destas para fortalecerem-se. Elas vêm contando suas experiências, o que representa um protesto contra a violência machista que acomete mulheres de todas as idades e, do mesmo modo, o ato de contar representa a continuidade desses indivíduos que reagiram e vem reagindo a essa violência. Desse modo, ao contarem suas histórias, servem de exemplos a outras milhões de mulheres, incentivando-as a também serem resilientes e resistentes.

Outro exemplo da resiliência na obra de Evaristo é representado através da personagem Isaltina Campo Belo, do mesmo livro, que foi estuprada por cinco homens que diziam está a ensiná-la a ser mulher. Isso porque Isaltina namorou um deles e decidiu terminar a relação por sentir que não gostava de homens. Ele não aceitou. Ela conta:

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. Só agora, depois de trinta e cinco anos, neste exato momento, me esforço por falar em voz alta o que me aconteceu (EVARISTO, 2016, pp. 64-65).

Chama-me atenção quando a autora coloca a personagem para “falar em voz alta”, o que observo como mais uma estratégia discursiva da escritora para mostrar o enfrentamento dessas mulheres às violências. No caso de Isaltina, percebe-se que ela foi vítima, primeiramente, do preconceito, por declarar-se homoafetiva, e do estupro, isto é, duas vezes violentada. Todavia, ela venceu. E, “em voz alta”, narra sua estória para servir de exemplo a inúmeras outras mulheres que passam ou passaram por situações tão difíceis quanto a que ela vivenciou e encorajá-las a não desistir, a não se entregar à finitude – conforme afirmou Catroga – que o machismo quer impor às mulheres. Nessa lógica, a escrita de Conceição Evaristo é resiliência, ou melhor, é a materialização da resiliência das suas personagens-mulheres.

Isso indica que as afrodescendentes de *Insubmissas lágrimas* estão num estágio em que romperam com aquele espaço de subjulgamento. Ou, se não romperam, estão conscientes de que podem sozinhas ultrapassar isso com a força que elas têm de serem mulheres negras, haja vista que, a partir do momento em que elas “voltam” à memória vivenciada e permitem-se narrá-la, constroem uma narrativa de superação. Dessa forma, a autora está modificando o *status quo* que foi atribuído aos descendentes de africanos. Logo, retomando o pensamento de Spivak, pergunto: Não seria Conceição Evaristo a voz que intercede por outrem?

O que se tinha de visibilidade antes de Conceição Evaristo? Apenas homens negros que escreviam, embora já “existissem” Rosa Maria Egipcíaca, Esperança Garcia, Maria Firmina dos Reis e Carolina Maria de Jesus – apresentadas no capítulo anterior –, mas a visibilidade não era a mesma de hoje. E depois surgem Esmeralda Ribeiro, Miriam Alves, Geni Guimarães, Cidinha da Silva, Cristiane Sobral, entre outras que se unem como mulheres negras que escrevem dentro do espaço dos *Cadernos Negros*, criados em 1978, para dar visibilidade à produção literária de autores afro-brasileiros. Espaço este que era, inicialmente, ocupado somente por homens negros. E aí vem a oportunidade de se pensar, discutir, modificar e questionar a questão da subalternidade da mulher afro-brasileira, com referência a Spivak.

Mas, quem são os perpetradores dessas violências? É possível afirmar que é a sociedade como um todo. Até porque, prevalece na consciência social uma ideia negativa dos negros, construída ao longo do processo sócio-histórico-ideológico brasileiro, e que assujeitou os negros/as brasileiros/as. Nesse sentido, fala a respeito a estudiosa Sueli Carneiro:

O que poderia ser considerado histórias ou reminiscências do período colonial permanecem, entretanto, vivo no imaginário social e adquire novos contornos e funções em sua ordem social supostamente democrática, que mantém intacta as relações de gênero, segundo a cor ou raça instituídas no período da escravidão (CARNEIRO, 2003, p. 50 *apud* MOREIRA & SCHNEIDER, 2005, p. 205).

Tanto o ideário pejorativo quanto a subjugação das afrobrasileiras instituído na colonização ultrapassou o tempo e permanecem vivos, o que resulta na opressão sexista, racista e classista sob as quais vivem a maioria delas hoje. Desse modo, observa-se a “interseccionalidade” (CRENSHAW, 2012) da violência.

Até aqui, tomei como destaque, especialmente, mulheres afrodescendentes, como Maria, Lia Gabriel, Aramides Florença e Isaltina Campo Belo, personagens da literatura evaristiana, vítimas de violências ligadas, principalmente, ao racismo e ao sexismo. A esse respeito Rloand Walter afirma:

O sexismo e o racismo enquanto marcas e marcadores de diferenças sociais, dentro da relação de poder entre os sexos, gêneros e raças, são conceitos sócio históricos que funcionam mediante uma lógica discursiva cujas construções ideológicas justificam posições-chave nas relações e nos fluxos globais e locais do poder e do capital. É importante notar que pessoas de todos os grupos étnicos vivem, porém de formas e em graus diferentes, seu gênero, sua classe e sexualidade através de sua raça (WALTER, 2009, p. 217).

Nesse sentido, as diferenças sociais construídas com base no racismo e no sexismo, desde o início da chamada globalização econômica e da universalização da cultura, colocaram os sujeitos femininos negros em uma posição de inferioridade em relação aos sujeitos masculinos tanto negros quanto não-negros. Dessa maneira, os corpos dessas mulheres se tornaram o lugar de manifestação dos mais diversos tipos de violências resultantes desses processos, sejam elas de caráter físico, psicológico, sexual, patrimonial e moral.

As análises feitas até aqui me levam a compreender que Evaristo utiliza um discurso cruento e nada neutro em suas narrativas, porque é aquele que lhe é permitido dentro das “condições de produção” de discursos. Ou seja, os discursos os quais ela faz uso estão de acordo com o contexto social brasileiro que vivenciamos atualmente, a saber, um contexto social sexista, racista e classista de maneira interseccionalizada. Desse modo, a escritora afro-brasileira expõe as relações de poder que permeiam essa sociedade, as desigualdades de gênero, classe e raça e, igualmente, as injustiças e violências sociais sofridas pelos/as negros/as brasileiros hodiernamente, em especial as mulheres negras. E ela faz isto a partir de uma seleção cuidadosa de palavras e recursos linguísticos, que colabora para tornar mais vívidas as ideias transmitidas. Assim, pergunto: A autora usa aleatoriamente ou precisa usar tais marcas discursivas de extrema violência e opressão em suas obras? E com qual intuito?

A partir do exposto até aqui, ficam os questionamentos: Será, um dia, possível apagar da consciência social brasileira a ideia negativa em relação aos negros e negras brasileiros? Como? Por que há a impressão (de minha parte, pelo menos) de que o racismo e o sexismo parecem estar mais vivos e mais violentos no Brasil?

## **2.2 A “escrevivência” como prática de Evaristo para a materialização da memória**

A escrita é uma das armas mais  
eficientes contra a segunda morte social, o  
esquecimento. (ASSMMANN)

Não é de hoje que se observa a presença de textos que destacam a relevância da escrita como meio de materializar e, com isso, preservar a memória. Ainda na Antiguidade, Platão, em *Fedro*, apresenta tal pertinência:

Sócrates – Pois bem: ouvi uma vez contar que, na região de Náucratis, no Egito, houve um velho deus deste país, deus a quem é consagrada a ave que chamam íbis, e a quem chamavam Thoth. Dizem que foi ele quem inventou os números e o cálculo, a geometria e a astronomia, bem como o jogo das damas e dos dados, e, finalmente, fica sabendo, os caracteres gráficos (escrita). Nesse tempo, todo o Egito era governado por Tamuz, que residia no sul do país, numa grande cidade que os gregos designam por Tebas do Egito, onde aquele deus era

conhecido pelo nome de Ámon. Thoth encontrou-se com o monarca, a quem mostrou as suas artes, dizendo que era necessário dá-las a conhecer a todos os egípcios. Mas o monarca quis saber a utilidade de cada uma das artes e, enquanto o inventor as explicava, o monarca elogiava ou censurava, consoante as artes lhe pareciam boas ou más.

Foram muitas, diz a lenda, as considerações que sobre cada arte Tamuz fez a Thoth, quer condenando, quer elogiando, e seria prolixo enumerar todas aquelas considerações. Mas, quando chegou a vez da invenção da escrita, exclamou Thoth: “Eis, oh Rei, uma arte que tornará os egípcios mais sábios e os ajudará a fortalecer a memória, pois com a escrita descobri o remédio para a memória (PLATÃO, 2000, pp. 120-121).

Numa sociedade oralizada, como a que vivia Thoth, era indispensável que se inventasse algo para auxiliar aquela [memória] que armazena todas as informações e/ou conhecimentos que a cercam. Além do registro mental, ter-se-ia o armazenamento e, conseqüentemente, a materialização desta memória por meio da escrita.

A ideia de Thoth parece ter sido aceita e seguida pelos indivíduos de gerações seguintes, uma vez que observamos, ao longo dos séculos, que a escrita tem sido muito mais usada como instrumento para inscrição da memória pelos escritores e sistemas sociais de organização, por exemplo. Acredito que isso se deve ao facto do seu poder de continuar viva, embora com o passar do tempo, de manter presente o passado, já que contribui para o recordar deste, evitando que seja extinto pelo ato de esquecer.

Embora haja uma visão não tão positiva da escrita em *Fedro*, não nos iremos ater a isso neste trabalho. Opta-se, nesta pesquisa, por defender a ideia de que ela, enquanto texto [neste caso o literário] é também lugar de preservação da memória e contribui diretamente para sua materialização, para que ela continue viva, pois “tudo o que é nomeado deve existir. Tudo o que é nomeado pode ser escrito. O que é escrito deve ser recordado. O que é recordado vive” (ANTUNES, 2019, p. 190). Nessa lógica, é possível dizer que “escrever é a ferramenta utilizada [por Evaristo] para recompor o vasto painel de lembranças na “experiência da pobreza” (FONSECA *apud* EVARISTO, 2006, p. 13), isto é, um ato daquilo que Evaristo nomeou de “escrevivência”, ou seja, a escrita da vivência, como o próprio termo nos leva a compreender.

A partir dessa ideia, penso que o texto literário é o lugar de materialização da memória (cultural), uma vez que o próprio romance ou conto, por exemplo, é o produto

material da memória no sentido de que, no momento da escrita, da criação, da materialização do texto, é que a memória vem à tona e, igualmente, materializa-se no e pelo ato de contar, isto é, no ato de escrever a vivência rememorada das suas personagens-mulheres-negras, neste caso. Isso porque “a escrita materializa, dá concretude ao pensamento, dando condições assim de voltar ao passado, enquanto se está construindo a marca do presente.” (FREIRE *apud* MAGRI, 2013, p. 2).

Nesse sentido, voltemos à obra *Insubmissas lágrimas* e analisemos o discurso utilizado pela autora para descrever a cena de tortura sofrida por Lia: o esposo “avançou” sobre Lia, “arrastou”-a, tapou sua boca e “enfio” sua cabeça debaixo d’água, enquanto lhe “dava fortes joelhadas por trás”. Em seguida, “jogou” a esposa no quartinho, “ordenou”-a que tirasse a roupa e começou a batê-la com um cinto “chicoteando-[a]”. É impressionante como Evaristo consegue tornar tangível essa cena, como um efeito de “produção de presença”, no sentido de que fala Hans Ulrich Gumbrecht (2010):

A palavra “presença” como uma referência espacial. O que é presente para nós (muito no sentido da forma latina *prae-essere*) está à nossa frente, ao alcance e tangível para nossos corpos. Do mesmo modo, o autor pretendia usar a palavra “produção” na linha do seu sentido etimológico. Se *producere* quer dizer, literalmente, “trazer para diante”, “empurrar para frente”, então a expressão “produção de presença” sublinharia que o efeito de tangibilidade que surge com as materialidades de comunicação é também um efeito em movimento permanente. Em outras palavras, falar de “produção de presença” implica que o efeito de tangibilidade (espacial) surgido com os meios de comunicação está sujeito, no espaço, a movimentos de maior ou menor proximidade e de maior ou menor intensidade. [...] qualquer forma de comunicação implica tal produção de presença; [...] qualquer forma de comunicação “tocará” os corpos das pessoas que estão em comunicação de modos específicos e variados (GUMBRECHT, pp. 38-39).

Pelas palavras de Gumbrecht, entendo a “produção de presença” promovida pelo discurso de Evaristo na medida em que eu, enquanto leitora, consigo imaginar e visualizar a cena de violência sofrida por Lia durante a leitura, posto que imagino um quarto com paredes sem cor (acinzentadas), a mulher, de cabelo curto, vestida de camiseta branca e short jeans, caída no chão – chão este rebocado de cimento queimado –, com as costas retalhadas pelas chicotadas e o sangue saindo do seu corpo, e o agressor a arrastá-la, vejo uma criança a chorar e a gritar na porta da casa e outra jogada no sofá, as duas

desesperadas etc. Para isso, a comunicação discursiva do texto adentrou e ocupou o espaço da minha mente, ou seja, do meu corpo, no ato da performance da experiência de leitura da obra. Creio que isso é possível, porque o discurso escolhido pela autora me ajudou a materializar a violenta manifestação do poder do marido de Lia sobre ela.

Ademais, em *Becos da memória* (2006) percebe-se a relevância que a autora, através da personagem protagonista, atribui à escrita, colocando-a como meio de materialização e, conseqüentemente, preservação da memória cultural. Por exemplo, quando a personagem Maria-Nova anseia registrar as memórias da comunidade em que habita: “Maria-Nova queria sempre histórias e mais histórias para sua coleção. Um sentimento, às vezes, vinha-lhe. Ela haveria de recontá-las um dia, ainda não sabia como”. (EVARISTO, 2006, p.39). Algum tempo depois, a menina se dar conta de que a escrita era o veículo o qual ela usaria para guardar as experiências dela e dos demais pertencente à sua comunidade: “Maria-Nova olhou novamente a professora e a turma. [...] veio-lhe um pensamento: um dia ela iria tudo escrever” (EVARISTO, 2006, pp. 138-147).

Esse excerto do parágrafo anterior deixa clara a intenção da protagonista de manter viva as histórias de vida de todos da sua comunidade, descrevendo as formas específicas das suas experiências históricas e sociais, incluindo a discriminação, a desigualdade e a violência que as caracteriza. Se a história dos brancos é registrada, materializada, preservada e apresentada à sociedade a partir da visão deles, por que a dos afro-brasileiros não pode ser escrita e contada também a partir da visão/condição deles e com o mesmo valor? Por que eles têm que conhecer a história do branco e este não pode conhecer a deles (afro-brasileiros) contada pelos próprios? E por que não está a visão dos afrodescendentes brasileiros inscrita na História oficial?

Nesse contexto, pode-se dizer que a intenção de Maria-Nova é a de materializar a memória, para que ela permaneça viva e seja transmitida às gerações futuras, com o intuito de problematizar/questionar a situação de descaso e abandono social vivenciada por ela e os seus e, com isso, provocar uma reflexão sobre o presente, com o fito de transformar (para melhor) o futuro. E o texto [literário] é o veículo que ela utilizará para isso, na medida em que “a linguagem [...] pode tornar o passado tangivelmente presente” (GUMBRECHT, 2009, p. 16), ou seja, palpável, materializável.

Em outra passagem de *Becos da memória* evidencia-se novamente a relevância da escrita, quando a personagem Tio Totó, em conversa com Maria-Nova, conta que depois de aprender a leitura passou a anotar no papel tudo o que aprendia e gostava:

A leitura já não me dava trabalho. Eu já não precisava mais juntar letra por letra, havia palavras que eu lia no primeiro olhar... Um dia li em voz alta para mim mesmo e senti que quase não gaguejava mais. Passei, então, a copiar tudo [...] num caderno e veja isto aqui. Estas palavras riscadas em baixo: OS SONHOS DÃO PARA O ALMOÇO, PARA O JANTAR, NUNCA (EVARISTO, 2006, p. 50).

Este trecho descreve bem a ideia da materialização da memória por meio da escrita que eu defendo neste subtópico, na medida em que Tio Totó torna concretas suas reminiscências, quando passou “a copiar tudo”, para não perder tais reminiscências e repassá-las às gerações seguintes, como o fez com Maria-Nova. Esta, tendo como suporte as anotações que lhe foram repassadas por um de seus antepassados, pôde compreender a história de miséria em que seu povo viveu e em que ela igualmente vive, o que lhe inspirou a também escrever, para [por que não?] denunciar as condições de desigualdades sociais em comparação à população branca, pois o livro mostra bem essa disparidade – por exemplo, quando nos é apresentada a diferença entre bairro nobre – onde habitava D. Laura (em uma mansão), senhora branca e rica – e favela – onde morava Ditinha (em um barraco de dois cômodos), empregada de D. Laura. E “não era grande a distância entre a mansão da patroa e o barraco de Ditinha. O bairro nobre e a favela eram vizinhos”. (EVARISTO, 2006, p.94). Assim como era a organização geográfica no Regime Escravagista, já que casa-grande e senzala ficavam lado a lado. Isso pode ser entendido, porque as “memórias histórico-culturais [...] inscrevem-se na língua” (PAYER, 2011, p.24), elemento essencial na tessitura do texto. Nesse sentido, ela se torna elemento tangível à disposição do escritor que busca, de algum modo, registrar memórias suas e do meio onde está inserido.

Nessa perspectiva, o texto literário representa a lembrança “resgatada” de um/a autor/a que busca dar vida ao seu passado e ao da sua comunidade, embora ficcionalmente. Da mesma forma, este/a autor/a reinterpreta tais memórias à sua maneira, pois “Writing is both an act of memory and a new interpretation (LACHMANN, 2008, p. 301). Essa nova interpretação se deve ao contexto atual em que o/a escritor/a está inserido/a, uma vez que ele/a olha o passado apoiado/a nas experiências que vive no presente e, com base neste contexto em que está inserido/a atualmente, analisa e constrói uma visão crítica da corrente situação que vivencia. Nessa linha de pensamento, a “escrivência” literária de Evaristo não representa a realidade vivenciada pelos afro-brasileiros, ela tenta representar tal realidade.

Além disso, é preciso considerar o facto de que “Literature is culture’s memory, not as a simple recording device but as a body of commemorative actions that include the knowledge stored by a culture, and virtually all texts a culture has produced and by which a culture is constituted” (LACHMANN, 2008, p. 301). Relativo a isso, sublinho, no que concerne aos descendentes de africanos no Brasil, que, embora, durante o período escravagista, eles tivessem tido grande parte do seu conhecimento apagado por este sistema, ainda é possível afirmar que, na atualidade, escritores/as negros/as brasileiros/as vêm tentando recuperar o que restou da sua história e, através da escrita literária – conservando traços da literatura oral –, juntá-la à memória da comunidade negra brasileira hodierna, com o objetivo de materializá-la e, de modo igual, preservá-la. Desse modo, o texto literário representa o produto cultural dessa comunidade, dado que serve como lugar de armazenamento dos discursos culturais dos indivíduos que a ela pertencem. É o lugar da “escrevivência”.

Conforme Conceição Evaristo (2017), o termo “escrevivência” vem sendo por ela trabalhado desde 1995, pensado durante sua pesquisa de mestrado a partir do imaginário de querer “borrar, rasurar” a imagem da mãe-preta contanto história para os brancos. A autora defende a ideia de que o negro deve contar a sua história, de forma particular ou coletiva, para, com isso, com a escrevivência negra, acordar os da Casa Grande. Dessa forma, “seria escrever a escrita dessa vivência de mulher negra na sociedade brasileira” (EVARISTO, 2017).

Com base nessa definição apresentada pela autora, é possível compreender a “escrevivência” como um conceito que define a escrita autoficcional dos escritores afro-brasileiros? Pergunto isso porque, a própria Evaristo, diz em entrevista a Eduardo Duarte, no livro *Literatura e afrodescendência no Brasil: antologia crítica* (2011), organizado por ele e Maria Nazareth Fonseca: “construo situações para os personagens a partir das narrativas que trago comigo [...] cresci ouvindo dizer que menina que passasse por baixo de arco-íris virava menino” (p. 110). E ela faz alusão a isso na obra *Ponciá Vicêncio*, pois Ponciá, personagem protagonista, assim como a autora, “pensava que se passasse debaixo do arco-íris poderia virar menino” (p. 14). Nesta perspectiva, entendo autoficcional no sentido que trata Philippe Gasparini ao discutir o conceito definido por Doubrovsky em *De quoi l’autofiction est-elle le nom?*

Doubrovsky [...] justifia ultérieurement son emploi du mot « fiction » par l’étymologie. Le verbe latin *fingere* signifiait en effet « façonner, fabriquer, modeler

». *Le fíctor* était celui qui façonnait : le potier, le sculpteur, puis, par extension, le poète, l'auteur. Ce n'était pas jouer sur les mots. Le concept d'autofiction fut d'emblée sous-tendu par une ontologie et une éthique de l'écriture du moi. Il postulait qu'on ne peut pas se raconter sans se construire un personnage, sans bâtir un scénario, sans « façonner » une histoire. Qu'il n'y a pas de récit rétrospectif sans sélection, amplification, reconstruction, invention (GASPARINI, 2009).

Nesse sentido, é possível afirmar que a obra *Ponciá Vicêncio* pode trazer, também, experiências vivenciadas por Evaristo, que preferiu expressá-las através da personagem Ponciá, o que faz dela uma autoficção, conforme o conceito destacado na citação anterior. Porém, embora a autora escreva baseada em suas vivências, ela as altera de alguma forma e não tem o menor pudor de “façonner” une histoire”, como ela mesmo o diz: “Invento? Sim invento, sem o menor pudor. Então as histórias não são inventadas? Desafio alguém a relatar fielmente algo que aconteceu. Entre o acontecimento e a narração do fato, alguma coisa se perde e por isso se acrescenta.” (EVARISTO, 2016, p. 7).

Considerando que a “escrevivência” implica um ato de memória, é possível dizer que ela é também um ato de resistência de Evaristo e de outras escritoras afro-brasileiras que escrevem baseadas naquilo que viveram, entre elas, Geni Guimarães, Miriam Alves, Esmeralda Ribeiro, Carolina Maria de Jesus etc. Por exemplo, quando a própria Evaristo diz que quer com isso “borrar” e “rasurar” a imagem negra criada a partir do discurso do branco – observemos que “borrar” pode ser entendido como manchar/sujar, e “rasurar” como um risco/raspagem que se faz sobre um documento/texto, com o intuito de invalidá-lo –, esta tentativa de sujar/riscar para invalidar a escritura do branco configura a não aceitação. E não aceitar é também resistir. Desse modo, a “escrevivência” atua como metáfora para a materialização da memória resistente afrodescendente.

A “escrevivência” implica o ato de contar e, este, o de rememorar. Rememorar implica evocar a memória, mas como esta é falha, a lembrança que virá à tona, no ato da evocação, não será aquela do momento vivido tal qual aconteceu, mas outra que foi selecionada pelo evocante. Isto porque determinadas experiências podem estar carregadas “de impressões insuportáveis, quer dizer, lembranças que não se ousa confessar aos outros e, sobretudo, a si próprio, pois elas colocariam em risco a imagem que se faz de si mesmo.” (CANDAUI, 2011, p. 64). Nessa linha de pensamento, será que as experiências narradas por Lia Gabriel, Aramides Florença e Isaltina campo Belo aconteceram realmente

da forma como elas contaram? Não teriam elas, ou a autora, omitido algum facto que colocaria em risco suas integridades?

Em *Insubmissas lágrimas*, todas as mulheres contam uma história sua do passado dilacerado, esse contar é escrito e este é uma vivência do passado (memória). As suas narrativas escritas funcionam como produção de memórias, mas não se pode afirmar que elas narram o passado realmente vivenciado, uma vez que é preciso, dentre outras coisas, considerar o tempo da lembrança que, Segundo Candau (2011):

não é a lembrança do tempo que passa nem lembrança do tempo que passou, pois, [...] a consciência da duração entre o momento da rememoração e o acontecimento recordado é flutuante [...] e aproximativa [...]. Em razão [disso] “nossa alma não guardou a fiel lembrança de nossa idade nem a verdadeira medida da longa jornada ao longo dos anos: guardou, isso sim, a lembrança dos acontecimentos que colocamos como decisivos de nosso passado”, quer dizer, os acontecimentos que são percebidos como tal, que fazem sentido para quem lembra, ordenados [...] (p. 65).

Semelhante a essa ideia de memória “flutuante” é a de *movimento* (das ideias do passado/memória) destacada por Evaristo, o que se observa a partir do título da obra *Poemas de recordação e outros movimentos* (2017), “movimentos” entre uma geração e outra porque essa movimentação pode estar ligada à ideia de que a memória ondula, no sentido de que ora recordamo-nos de alguma experiência, mas não a recordamos completamente, ora confunde-se a experiência lembrada com aquela vivenciada, restando-nos apenas impressões daquele vivido.

#### Vozes mulheres:

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  
(EVARISTO, 2017, pp. 24-25).

No poema anterior, a autora narra, de forma breve, as experiências mais marcantes das vidas das mulheres de sua família, a começar por aquela que foi a maior, mais dolorosa e mais cruel experiência vivida por sua bisavó, ainda criança, a do início da diáspora forçada para a América, no navio negreiro, durante o período da escravidão. Em seguida, ela apresenta sua avó como aquela que viveu para servir aos brancos, tidos como os todopoderosos da sociedade mundial, como que continuando o destino da sua bisavó. Por conseguinte, sua mãe seguiu o mesmo destino, uma vez que também foi serva dos brancos, quando, para sobreviver, teve que lavar a roupa suja deles. Sucessivamente, Evaristo entra em cena vivendo uma infância de fome e miséria, fome essa que ela transcreveu para a literatura como aquela voz que, mesmo tendo “saído da linha”, ou seja, do caminho que a ela era destinado, “ainda ecoa versos perplexos com rimas de sangue e fome”. Por último, a autora traz à tona sua filha que recolhe todas as vozes das mulheres da família na esperança de dar o grito de liberdade tão desejado pelas suas antepassadas.

Considerando o caráter falho da memória e o facto de, muitas vezes, o autor não poder trazer a público certas lembranças, os poemas em que a autora retrata experiências dela e dos seus, a exemplo, *Vozes mulheres*, não traz a realidade tal qual ela e os seus vivenciaram, mas apenas impressões desta, ou seja, apenas impreriências.

Nessa perspectiva, o discurso da memória vem acompanhado do discurso do esquecimento (necessário), e todo esse movimento que ocorre no ato de lembrar/evocar as memórias/experiências e faz da memória escrita ficção. E é nesse sentido que a noção de “escrevivência” se constitui como um processo de construção do vivido mediado pela escrita, pela memória, pela ficção. Nesse sentido, a noção de “escrevivência” serve para pensar as próprias formas e práticas da escrita. A partir da problematização/constatação de que a memória narrada é fictícia, insiste-se em inscrevê-la, porque o homem sem memórias é nada, visto que elas são fundamentais para a construção de sua identidade.

### **2.3 Memória como elemento reconstrutor de identidade afro-brasileira**

Segundo Le Goff, a memória tem a função de preservar os fatos por meio da escrita, desse modo, podemos pontuá-la como elemento essencial para os escritores, uma vez que estes terão que evocá-la, para recorrer às lembranças guardadas em sua mente para compor suas narrativas. Ela se faz presente na “Arte Retórica”, como afirma Le Goff:

A memória é a quinta operação da retórica: depois da *inventio* (encontrar o que dizer) a *dispositivo* (colocar em ordem o que se encontrou), a *elocutio* (acrescentar o ornamento das palavras e das figuras), a *actio* (recitar o discurso como ator, por gestos e pela dicção) e enfim a memória (memorial mandara “recordar à memória”) (*apud* DUARTE, 2010, p. 93).

Dos elementos retóricos apresentados por Le Goff, pode-se afirmar que a memória atua junto a todos eles, pois, para recitar, ordenar, ornamentar e saber o que se vai relatar é preciso que tenhamos tudo isso em mente, já que “a impulsão da escrita surge exatamente da necessidade de libertar reminiscências, cultivar lembranças, exorcizar demônios” (DUARTE, 2010, p. 93).

Na escrita literária, o discurso pronunciado pelas personagens afrodescendentes representa o resgate de uma identidade fragmentada pela diáspora, e a memória é o único elemento que os sujeitos diaspóricos têm para a (re)construção de suas identidades, pois, de acordo com Le Goff, a memória preserva o passado na perspectiva de auxiliar o presente e o futuro. Nesse sentido, é possível afirmar que os afro-brasileiros vêm recriando uma nova identidade negra, haja vista que os africanos não chegaram totalmente vazios às Américas, trouxeram suas tradições culturais em mente e difundiram-nas com os elementos culturais do Novo Mundo, como declara Elio Ferreira (2010):

Os africanos não chegaram às Américas como um saco vazio, completamente desprovido de suas memórias [...]. No Novo Mundo, os negros reinventaram um novo ser negro, fundindo o mito, o imaginário, o que lhes restara dos fragmentos da consciência africana com o novo aprendizado, este adquirido na terra do cativo. Centenas de ritmos e manifestações culturais de origem africana foram recriados a partir de um eixo aglutinador, de “vestígios” da memória dos nossos ancestrais negros em contato com a paisagem e o aprendizado das Américas (pp. 117-118).

Além do mais, penso que é possível afirmar que os africanos sofreram os processos de desterritorialização e reterritorialização, conforme o pensamento de Deleuze e Guattari (1997). O primeiro seria o movimento pelo qual os indivíduos deixam um território; o segundo seria o movimento de construção do território. Os autores afirmam ainda que os dois ocorrem concomitantemente, dado que se há um movimento de desterritorialização, ter-se-á, conseqüentemente, um de reterritorialização. Assim, eles estão intrinsecamente ligados.

A partir dessa ideia, os africanos reterritorializaram-se, quando ressignificaram seus comportamentos e os objetos, quando construíram novas configurações identitárias a partir do contato com o novo território. E por isso Ferreira declara que “no Novo Mundo, os negros reinventaram um novo ser negro”, ou seja, eles readaptaram elementos de suas culturas aos novos conhecimentos adquiridos no novo território, a exemplo, os ritmos musicais africanos com os das Américas. Essa reterritorialização é perceptível na obra de Evaristo quando ela reterritorializa aspectos do modo de falar africano em sua obra, por exemplo, quando ela conserva o tom conversacional em seus textos, que será exemplificado de forma detalhada no capítulo seguinte. E todo esse processo só é possível devido à memória, que preserva lembranças dos aspectos culturais, e, por isso mesmo, é indispensável para a construção identitária de indivíduos que vivem no contexto da modernidade.

Um exemplo disso é encontrado na obra *Ponciá Vicêncio*, também de Evaristo (2003), quando a protagonista Ponciá se dispersa dos seus e da sua terra natal em busca de uma vida melhor:

A noite passou lenta e fria. Ponciá escutou todas as baladas do sino da igreja e assustou-se com todas. Ficou relembando a sua infância, os casos da roça, os fatos de vida e de morte. Lembrou-se da mulher alta, transparente e vazia que tinha

sorrindo para ela um dia no meio do milharal. Lembrou-se do velório de Vô Vicêncio, do cheiro e da luz da vela. Lembrou-se de que sempre ouvira dizer que o avô deixara uma herança para ela. Lembrou-se do pai que saíra para trabalhar e que não voltara nunca mais. Lembrou-se ainda do trabalho que fizera no barro e que todos diziam ser o Vô Vicêncio (pp. 40-41).

É conspícuo, na citação anterior, que a autora tenta mostrar como os afrodescendentes se utilizam da memória para afirmarem suas identidades. Nessa lógica, Roland Walter (2009) afirma que a invocação do passado pela memória é um dos mais emocionantes aspectos do discurso afrodescendente e diz que a reescrita da história tem sido uma luta contínua dos escritores negros em diáspora. Nas palavras desse crítico:

Uma das mais impressionantes características do discurso afrodescendente é precisamente a evocação do passado pela memória. Reescrever a história tem sido um esforço constante de escritores negros através da diáspora desde a chegada às Américas (p. 61).

A reescrita da história pode significar, para os afrodescendentes, a busca pela reconstrução e afirmação de identidades, na qual a memória ocupa papel fundamental. É o que ocorre com a personagem Ponciá, que está sempre a recordar das suas vivências passadas para manter viva sua cultura quando em diáspora.

O facto de os escritores afrodescendentes, como Evaristo, trazerem constantemente a temática da evocação da memória em suas obras pode ser explicado pelo facto de os negros terem em comum, em suas histórias de vida, processos como a colonização e escravidão, que os excluíram da História Oficial. Para Walter (2009), os escritores da diáspora negra vivem uma história inscrita pelo outro, a partir do pensamento do colonizador, história da qual o negro é apenas testemunho sem qualquer incumbência em tal narrativa. No desenrolar desta, os fatos são distorcidos por esse “outro”, o que provoca um forte impacto na autoestima dos afrodescendentes. Nas palavras do autor:

Ao emergir da experiência comum de colonialismo e escravatura, escritores da diáspora negra encontram-se perante uma história escrita pelo outro, carregada de ideologias dos poderes coloniais que governaram seus respectivos países por séculos. Em geral, os negros não foram senão testemunhas sem qualquer responsabilidade de uma história feita por outros. Esses relatos distorcidos têm impacto enorme sobre a autoestima dos afrodescendentes (p. 62).

Pelas palavras de Roland Walter, entendo que era de interesse do colonizador não relatar os fatos como realmente ocorreram, pois ele sabe que usurpou da vida, cultura e riqueza do outro e, para tornar isso legítimo, distorcer os fatos era apenas uma das inúmeras e cruéis irregularidades por ele cometidas. Entre outras coisas, o colonizador tratou ainda de apagar memórias, destruir registros da história do colonizado e expulsou de forma violenta a cultura do outro, fazendo prevalecer a sua.

Ainda de acordo com Walter, o facto de os afrodescendentes terem uma história contada pelo homem branco, de forma totalmente forjada, imposta, é ter uma não-identidade. “Ter uma identidade significa ter uma história inscrita numa terra. Ter uma história imposta contra a vontade, sem poder inscrevê-la na terra enquanto seu dono, significa ter uma não-identidade” (WALTER, 2009, p. 63). Ora, a história escrita pelo outro (branco-colonizador) não considera as origens culturais dos afrodescendentes, pelo contrário, elas são negadas e depreciadas de todas as formas possíveis. E, de modo igual, idealizada de forma estereotipada ou exótica.

Outro exemplo da memória como elemento construtor da identidade é observável no trecho, já citado nesta tese, em que a personagem Tio Totó, de *Becos da memória*, passa a registrar todas as suas vivências após aprender a escrever. O personagem utilizou-se do apetrecho texto para descrever seu passado e mostrar aspectos da construção identitária afrodescendente no Brasil (no seu caso), pois os:

texts portray how individuals and groups remember their past and how they construct identities on the basis of the recollected memories. They are concerned with the mnemonic presence of the past in the present, they re-examine the relationship between the past and the present, and they illuminate the manifold functions that memories fulfil for the constitution of identity (NEUMANN, 2008, p. 301).

Se os textos retratam como indivíduos e grupos se lembram de seu passado e como eles constroem identidades com base nas lembranças recolhidas, o texto literário representa a lembrança “resgatada” de um autor que busca dar vida ao seu passado e de sua comunidade. Embora ficcionalizando tal lembrança, ainda assim é possível ter uma ideia da história dos negros brasileiros a partir, neste caso, de *Becos da Memória*.

Nessa perspectiva, a obra literária *Becos da memória*, enquanto memória cultural, faz-se elemento indispensável para a construção da identidade afrodescendente brasileira contemporânea, dado que representa, mesmo que de forma ficcionalizada, as experiências

vividas nas favelas brasileiras com um tom de denúncia do descaso das autoridades do país para com a população negra, visando, dessa forma, um futuro menos injusto e menos desigual para essa população.

Do mesmo modo, tal obra atua como elemento que permite à cultura afro-brasileira continuar viva, possibilita sua dispersão e proliferação, na medida em que continuará a ser lida por outras inúmeras Marias-Novas, Tios Totós etc., que se interessam pela preservação da sua cultura e por fortalecer e afirmar suas identidades. Assim, entende-se que é o “o objeto artístico, mais do que qualquer outro, [que] garante a possibilidade de revisitar a memória [afro-brasileira, neste caso] e fazer da experiência de fruição da arte um verdadeiro ressuscitar do que se perdeu pelo passar do tempo” (ANTUNES, 2019, p. 192).

Neste capítulo, apresentei e discuti acerca da representação da materialidade da violência praticada, principalmente, contra as mulheres e, claro, a resistência destas a isso. Para tal, analisei e apontei estratégias discursivas utilizadas por Conceição Evaristo, em sua obra, para evidenciar as mais diversas formas de violências sofridas, em especial, afro-brasileiras, como a escolha de termos, o uso em itálico de alguns destes, uso da linguagem oral etc. Para continuar e aprofundar esse estudo, no capítulo seguinte, destacarei alguns aspectos da oralidade encontradas no texto escrito de Evaristo, o que defenderei como mais uma estratégia discursiva da escritora para afirmar a identidade afrodescendente brasileira.



## **Capítulo 3 – Da materialidade da voz à materialidade da escrita: a língua desobediente de Conceição Evaristo**

Gosto de ouvir, mas não sei se sou a hábil conselheira. Ouço muito. Da voz outra, faço a minha, as histórias também. E no quase gozo da escuta, seco os olhos. Não os meus, mas de quem conta. [...] ao registrar estas histórias, continuo no premeditado ato de traçar uma escrevivência (EVARISTO, 2016).

Antes de mais nada, é relevante esclarecer que a ideia de “passagem da voz oral à voz escrita”, presente no título deste capítulo, refere-se apenas à ideia de passagem “da...para” no processo de escrita em geral, assumindo que a autora ouviu, testemunhou e vivenciou diversas vozes na sua experiência e que, depois, elas surgem na forma escrita em seus textos. Não pretendo fazer uma análise profunda desse processo de transição da voz oral para voz escrita, nem mesmo fazer um estudo fonético, lexical, estilístico, retórico ou de características etnográficas.

Considerando a oralidade como marca estética fortemente presente na escrita literária evaristiana e sendo ela temática central deste capítulo, mostrarei algumas formas de representação desta na obra de Conceição Evaristo, destacando como tais formas tornam mais concreto o pensamento que ela quer expor. E Tratando-se de uma escritora afrodescendente, que pretende abrir espaço na sua obra às vozes que têm sido relegadas para segundo plano no tecido social, o que decorre de um contexto colonial, parece-me relevante, antes, apresentar, de forma breve, como se deu formação do português *falado* no Brasil.

### **3.1 Origem do português falado no Brasil**

Como foi dito anteriormente, no capítulo dois, ao serem transportados, forçadamente, da África para o Brasil, na condição de escravizados, embora os colonizadores tenham tentado “esvaziar” os africanos de suas culturas, estes carregaram consigo seus costumes culturais, suas línguas, suas representações coletivas e aqui os fundiram com aqueles que adquiriram. E dessa fusão resultou o português brasileiro. Vale ressaltar que tal transportação estava sob o domínio de portugueses, que tinham a finalidade de trazer os escravizados para servi-los em seus trabalhos de exploração das riquezas naturais do Brasil.

Segundo Renato Mendonça (2012), a primeira remessa de escravizados diretamente para o Brasil ocorreu em 1538, vindos da Guiné. E, durante os três séculos de prevalência da escravidão, baseado em estudos de renomados pesquisadores, Mendonça chega à conclusão de que entraram neste país acima de quatro milhões de negros passados pelas Alfândegas.

Com a vinda desses Africanos para o Brasil, junto vieram diversas línguas. Ademais, de acordo com Renato Mendonça (2012), a procedência desses indivíduos é da África superequatorial e meridional, isto é, Sudanesa e Bantu. Da primeira, procederam as nações mais relevantes da Bahia, são elas: Jolofos, Mandingas, Fulos, Haussás, Jorubas ou Nagôs, Achanti e Gêges ou Ewes, com a predominância de guineenses. Da segunda, vieram os Angolas, Congos ou Cabindas, Benguelas, Cassanges, Bángalas ou Inbángalas, Dembos, Macuas e Anjicos. Os Bantus se fizeram mais presentes no sul do Brasil, mais especificamente nos estados do Rio, Minas, São Paulo, e no norte, especialmente em Pernambuco e em Maranhão. Toda essa diversidade de origens, pouco conhecidas, tem-se refletido em designações complexas dos negros, que muitas vezes restam insolucionáveis. Todavia, Mendonça diz que:

o trabalho isolado, de alguns escritores, dignos de confiança, interpreta um pouco esse caos linguístico. Os Nagôs que vieram de Jorubá, Ilorin, Ijesa, Ybadan, Igê, Iebú, Egbá (donde às vezes receberam estas denominações geográficas), são os Jorubas africanos. [...] Temos provas de que foram faladas no Brasil as seguintes línguas: Nagô ou ioruba, quimbundo, gêge ou ewe, kanuri ou nifê, e guruncis. Provas estas que constam de vocabulários dessas línguas, coligidos pessoalmente por Nina Rodrigues e outros. Destas se salientaram duas que foram adotadas pelos negros no país, como línguas gerais: o nagô ou ioruba na Bahia e o quimbundo no Norte e no Sul. O quimbundo, pelo seu uso mais extenso e mais antigo, exerceu no português uma influência maior do que o nagô [...] (pp. 60-63).

Do contato entre todas essas línguas que, certamente, têm suas especificidades morfológicas e fonéticas mescladas à língua portuguesa, resultou o português falado no Brasil, o qual é bem diferente do de Portugal. Em relação a isso, diz Yeda Pessoa de Castro (2012):

No isolamento territorial de três séculos a que foi submetido pela Coroa Portuguesa, o Brasil era habitado por um contingente de negros escravizados, superior em número ao de portugueses, e falavam línguas nativas articuladamente

humanas. Levados a adquirir a língua do colonizador como língua estrangeira, terminaram imprimindo, necessariamente, nesse novo falar, hábitos linguísticos de seu falar materno, que proporcionaram a configuração da modalidade da língua portuguesa transplantada para o Brasil (*apud* MENDONÇA, 2012, pp. 21-22).

Essa declaração de Castro, uma das maiores estudiosas da influência das línguas africanas no português falado no Brasil, ajuda-me a compreender que essas línguas foram adaptando-se à convivência com aquela do colonizador e, ao mesmo tempo, sofrendo modificações resultantes dessa relação. E esse convívio resultou em mudanças da língua portuguesa nos mais diversos âmbitos, como léxico, semântico, sintático etc. e, de forma intensa, na língua falada, o que tornou o português brasileiro muito próprio.

Isso me leva a crer que, embora o colonizador tenha tentado emudecer os escravizados, estes trouxeram suas vozes consigo e fizeram-nas ecoar cotidianamente nas terras da colônia. As mudanças são perceptíveis “na pronúncia rica em vogais da nossa fala (ri.ti.mo, pi.néu, a.di.vo.ga.do), na nossa sintaxe (tendência a não marcar o plural do substantivo no sintagma nominal (os menino (s), as casa (s)), na dupla negação (não quero não), no emprego preferencial pela próclise (eu lhe disse, me dê).” (CASTRO, 2011, p. 1).

No que diz respeito ao léxico, Yeda Pessoa de Castro mostra outras marcas lexicais carregadas de elementos culturais africanos distribuídas por todo o Brasil e que circulam nos variados contextos, como o:

da recreação (samba, capoeira, forró, lundu, maculelê), dos instrumentos musicais (berimbau, cuíca, agogô, timbau), da culinária (mocotó, moqueca, mungunzá, canjica), da religiosidade (candomblé, macumba, umbanda), das poéticas orais (os tutus dos acalantos, o tindolelê das cantigas de roda), das doenças (caxumba, tunga), da flora (dendê, maxixe, jiló, andu, moranga), da fauna (camundongo, minhoca, caçote, marimbondão), dos usos e costumes (cochilo, muamba, catimba), dos ornamentos (miçanga, balangandã), das vestes (tanga, sunga, canga), da habitação (cafofo, moquiço), da família (caçula, babá), do corpo humano (bunda, corcunda, banguela, capenga), dos objetos fabricados (caçamba, tipóia, moringa), das relações pessoais de carinho (xodó, dengo, cafuné), dos insultos (sacana, xibungo, lelé), do mando (bamba, capanga), do comércio (quitanda, bufunfa, muamba, maracutaia) (CASTRO, 2011, p. 2).

Há também termos derivados com prefixos e sufixos, a maioria provindos das línguas angolanas:

esmolambado de molambo, sambista de samba, encalombado de calombo, maconheiro de maconha, xingamento de xingar, umbandista de umbando. Na mesma categoria encontram-se os aportes associados ao regime da escravidão (senzala, quilombo, mocambo), alguns já obsoletos (banzo, viramundo, mucama) e poucos também correntes em Portugal (moleque, carimbo) (CASTRO, 2011, p. 2).

A etnolinguista explica que a introdução de tais termos em nossa sociedade se deu a partir da relação dialógica com os escravizados domésticos, como os “os escravos de jó (do quimbundo *njo*, casa) que jogavam caxangá (jogo de tabuleiro), da conhecida brincadeira infantil brasileira.” (2011, p.02). A mãe de leite foi outra responsável inserção, haja vista que se fazia presente na casa branca e introduziu, dentre outros termos, o angolano “caçula”, para se referir ao filho mais novo dos senhores, usado até os dias de hoje, diferentemente daquele usado em Portugal, a saber, “benjamim”.<sup>12</sup>

Ademais, a pesquisadora aponta outras palavras angolanas que surgiram nesse contexto e substituíram suas semelhantes em português:

[os] bantuisms *moringa* em lugar de bilha, *corcunda/ cacunda* por giba, *capenga* por coxo, *cachaça* por aguardente, *cochilar* por dormir, *xingar* por injuriar, *dendê* por óleo de palma, *molambo* por trapo, *marimbondo* por vespa, *dengo* por mimo, *caxumba* por trasorelho, *xingar* por insultar, *lengalenga* por enganação, *babatar* por tatear (CASTRO, 2011, p. 3).

Ao ler essas palavras da citação anterior, logo me dei conta do quanto elas são presentes nas conversas do meu cotidiano, do quanto me são familiares. Mas somente agora, depois de ler as pesquisas de Castro e Mendonça, estou a ter a consciência de que elas são de origem africana e de como aqui chegaram.

Embora não seja mais falada nenhuma língua africana de forma plena no Brasil, as vozes daqueles que as trouxeram, quando inseridos nos navios negreiros, permanecem recordadas “em falares especiais de comunidades negras rurais, com um vocabulário reduzido de base umbundo, como as que vivem no Cafundó, São Paulo, em Tabatinga, Minas Gerais, como as que dizem falar a “língua de banguela” no cântico dos vissungos, também em Minas Gerais, e na linguagem litúrgica dos terreiros.” (Idem). E a propagação

<sup>12</sup> Quanto a isso, observo nas minhas experiências cotidianas, por meio de diálogos, de escuta e de leitura, que a palavra “benjamim” é usada, aqui no Brasil, pelo menos no que se refere ao contexto em que me encontro, como nome de alguém, e “caçula” é o que se designa para o indivíduo mais jovem de uma prole, conforme apontado por Castro.

desse repertório linguístico ocorre pela transmissão oral e torna-se popular por meio da mídia a partir do trabalho de compositores da MPB, de blocos afros e afoxés /e de sambas-erredos, bem como de telenovelas brasileiras que abordam temáticas regionais, e cursos de iorubá, por exemplo, que são ofertados por instituições educacionais públicas e privadas desde 1961. Outrossim, a Música Popular Brasileira tem sido grande disseminadora de termos negro-africanos relacionados ao âmbito afro-religioso, com destaque para a palavra *bunda*, de origem banto, que já substituiu completamente o nome *nádegas*, usado em Portugal. Em relação a essa fala de Castro, digo que muitas são as músicas brasileiras em que se faz presente o termo “bunda”, nos mais diversos estilos, como Funk, Axé etc. Para ilustrar, cito aquelas intituladas “Bunda lê lê”, de Adriana Calcanhoto, “Balançando a bunda”, de MC Andrewzinho e MC CL, “Bunda na água”, de O Poeta Mete Som, entre outras.

Ainda conforme Castro, 75% dos quatro milhões de escravizados trazidos para o Brasil vieram dos reinos do Congo e Ndongo. As suas falas quimbundo e quicongo foram disseminadas pelo país. A estas uniram-se outras, em menor quantidade, como o umbundo, de Benguela, a partir do século XVIII, com escravizados direcionados a trabalhar no garimpo em Minas Gerais. Outros, que estiveram em Palmares, nesse mesmo período, desenvolveram falares quimbundo-quicongo, o que a pesquisadora deduziu pelos títulos de seus maiores líderes, como Ganga Zumba, Zumbi, Dandara, e dos seus principais aldeamentos, Osengo, Macaco, Andalaquituxe, além da própria denominação quilombo.

Também, no século XVIII, fizeram-se presentes negros do Golfo de Benim, que falaram as línguas ewe-fon e mina-jeje, em Vila Rica, das quais surgiram as religiões designadas Tambor de Mina, no estado do Maranhão. Já no século XIX, estabeleceu-se o modelo urbano do candomblé na Bahia. De acordo com Yeda Castro (2011):

Em consequência da tardia e preponderante influência dos nagôiorubás na cidade do Salvador, com os quais os minas-jejes já traziam uma longa tradição de trocas culturais mútuas no campo da religião, estabeleceram a estrutura conventual jeje-nagô do modelo urbano do candomblé da Bahia, evidente na orquestra cerimonial composta dos atabaques rum, rumpi, lé e do idiofone gã, na organização do grupo de iniciação ou barco (adofono, adofonitinha, fomo, fomitinha, etc.), no peji (santuário), no runcó (quarto de recolhimento dos iniciados), marcas lexicais, entre outras, de inegável origem ewe-fon (p. 5).

Percebe-se que, durante o período escravagista, uma diversidade de línguas e culturas africanas foram importadas para o Brasil, porém, nem todas prevaleceram. Dentre aquelas que aqui chegaram, as de origem banta impuseram-se sobre as demais na construção do português brasileiro.

De facto, nesse encontro de línguas:

Ocorreu um movimento de africanização do português, por um lado, e, por outro, a imantação pelo português das línguas negro-africanas, em razão de semelhanças estruturais, casuais, mas notáveis, entre o português antigo e aquelas línguas do grupo banto que então foram mais faladas também em seu aspeto arcaizante. Entre essas semelhanças, o sistema de sete vogais orais (a é ê i ô ó u) e uma estrutura silábica (CV.CV), onde toda consoante é seguida de uma vogal. Logo, não há sílaba fechada por consoante ( \*falá por falar, \*Brasiu por Brasil, \*rí.ti.mo por rit.mo, \*pi.neu por pneu), fazendo com que se observe a conservação do centro vocálico de cada sílaba, mesmo átona, o que proporcionou a continuidade do tipo prosódico da base vocálica do português antigo na modalidade brasileira, afastando-a do português de Portugal de pronúncia muito consonantal (CASTRO, 2011, pp. 4-5).

E essa movimentação de que se fala na citação anterior pode ser explicada pelo facto de que todo falante nativo de uma língua, ao aprender uma segunda, é levado a trazer para esta, que é incomum para ele, costumes linguísticos e articulatórios de sua língua primeira, e no Brasil não foi diferente. E dessa movimentação resultou o “pretuguês”, ou seja, o português falado no Brasil, sobre o qual discutiremos na seção seguinte.

### **3.2 Aspetos da oralidade na obra evaristiana**

Alguns escritores vêm ocupando-se em representar a oralidade em suas narrativas, o que não deixa de ser uma opção estética e, claro, uma estratégia discursiva quando se quer manifestar alguma especificidade da linguagem usada na elaboração do texto, especificidade essa que representa uma característica cultural de um grupo de pessoas. Conceição Evaristo, escritora afro-brasileira e contemporânea, tem optado por tal estética. E como a sua obra se tem destacado, tanto nacional quanto internacionalmente, como já mostrado no capítulo 1 desta tese, merece uma análise no que se refere aos aspetos da oralidade presentes em seu texto escrito. A começar pelo que se destaca como um dos maiores aspetos da oralidade em sua obra, a saber, o “pretuguês” (GONZALÉZ, 1988).

Evaristo busca continuar a contação de histórias de vivências afrodescendentes às gerações seguintes. E pertencendo ela a uma sociedade onde prevalece a prática da escrita, a autora escreve histórias, mas traz marcas da oralidade – perceptíveis nos coloquialismos, períodos curtos e sem conectores, tom conversacional, ausência do “r” no infinitivo verbal etc. presentes em sua obra – configurando uma forma de escrever que fere aquela estabelecida pela linguagem excessivamente marcada pelo discurso escrito –, o que Lélia González (1988) chama de “pretuguês” – “que nada mais é do que marca de africanização do português falado no Brasil” (p.70). Nesse sentido, a prática do “pretuguês” corresponde ao que é defendido pelas Epistemologias do Sul, haja vista que propõem a apropriação do conceito colonial conferindo-lhe um sentido positivo, contrariando, assim, o uso pejorativo daquele termo.

Evaristo sabe que “cada língua ordena o mundo à sua maneira” (FIORIN, 1998, p. 52). Segundo Fiorin, a partir de um viés marxista, a ideologia é tanto constituída pela realidade quanto a constitui. Ela não surge do nada, de mentes de cientistas brilhantes apenas. Assim sendo, num sentido mais amplo, ela é uma “visão de mundo” (Idem, p. 29), mas é a visão de mundo de uma determinada classe social, que vê, ordena e explica a realidade social de determinada maneira. Nessa perspectiva, há várias visões de mundo, já que há diversas classes sociais, todavia, prevalece a ideia daquele que tem o maior poder econômico. Por isso, diz-se que a ideologia é determinada pela economia.

E o que tem a língua a ver com isso? Ora, Fiorin também explica que “não existem ideias fora dos quadros da linguagem” (1998, p.32) e se esta é compreendida como “instrumento de comunicação verbal e não verbal” (1998, p.32), não existe visão de mundo desvinculada da linguagem. Desse modo, cada formação ideológica equivale a uma formação discursiva, esta que é ensinada aos indivíduos pertencentes a uma sociedade durante o processo de aprendizagem linguística. Seguindo este raciocínio, pode-se afirmar que se a ideologia imperante é a da classe dominante, o discurso predominante é também o dessa classe.

A partir dessa exposição do pensamento de Fiorin, entendo o porquê de o colonizador ter imposto sua língua sobre o colonizado, pois se este vir o mundo por meio desta o verá conforme a ideologia que aquela língua carrega consigo, o que é um perigo, já que esta, muitas vezes, está vinculada às formas aparentes da realidade, gerando uma “falsa consciência” (FIORIN, 1998). Segundo este pesquisador, a partir da “falsa consciência” as relações mais profundas são ocultadas e expressas de modo invertido, desse modo, “a

inversão da realidade é ideologia” (p. 29). Nessa lógica, os ideais hegemônicos são construídos a partir de formas fenomênicas da realidade, não compreendendo, portanto, as relações mais profundas. Ademais, Fiorin deixa claro que “se a representação pode ser invertida, [é] porque a realidade se põe invertida.” (p. 29).

A construção dessa “falsa consciência”, que se dá a partir da inversão da realidade, e porque não dizer forjação, vem ocasionando, no Brasil, por exemplo, ao longo dos séculos, consequências drásticas, principalmente para as minorias, como mulheres, pobres e afrodescendentes em geral. A obra de Evaristo retrata e denuncia tais consequências, por exemplo: o preconceito sofrido por Nêgua Kainda, por suas práticas culturais diferentes daquelas da classe dominante, na obra *Ponciá Vicêncio*; o preconceito racial e a violência de gênero que levaram Maria à morte, no conto “Maria”, da obra *Olhos d’água*; a violência policial sofrida por Zaíta e Ana Davenga, nos contos “Zaíta esqueceu de guardar os brinquedos” e “Ana Davenga”, também da obra *Olhos d’água*, entre tantos outros. Essa falsa consciência é ainda responsável pela criação, mediante o sistema que nos rege, das inúmeras barreiras, alicerçadas nos ideais da classe que impera, que impedem essas minorias de conquistar espaços privilegiados na sociedade. A escritora afro-brasileira em estudo nesta pesquisa também representa situações como essas em sua obra, a exemplo, as personagens Duzu-Querença (*Olhos d’água*) e Ponciá Vicêncio (de *Ponciá Vicêncio*), que rumam à cidade grande em busca de melhores condições de vida e nada conseguem. Duzu é enganada, o que resulta em uma vida na prostituição e, depois de uma certa idade, moradora de rua; quanto a Ponciá, o máximo que consegue é um trabalho de empregada doméstica e um barraco na favela. Depois de muito tempo de luta e sem conseguir viver dignamente, Ponciá entende que a vida na cidade, para pobres e negros como ela, não é diferente daquela vivida no campo por ela e seus familiares, pois assim como estes – que serviam fazendeiros brancos –, ela também se tornou servente de brancos na cidade.

Nesse contexto, o uso da linguagem oral por Evaristo pode sugerir um posicionamento idêntico ao colocado por Fiorin, visto que sua literatura tenta trazer à tona a profundidade das relações sociais que são ocultadas. Para exemplificar essa minha fala, retomo a passagem de *Becos da memória* (2006), citada anteriormente no capítulo dois desta tese e neste também, que narra o cotidiano do personagem Tonho, que trabalha diariamente, arduamente, e o que ganha não dá nem ao menos para comprar o alimento básico para ele e a família. Aparentemente, Tonho parece estar inserido numa relação de trabalho em que há uma troca entre dois indivíduos livres e iguais, livres porque não estão

numa relação de produção como aquela do regime escravista, e iguais porque são donos de uma mercadoria e podem realizar uma troca de compra e venda – um vende seu trabalho enquanto o outro o compra. No entanto, ao observamos essa relação mais profundamente, em sua essência, veremos que não há, de fato, uma troca igualitária, dado que Tonho não recebe todo o valor que produziu no seu tempo de trabalho, mas apenas parte dele. Desse modo, Tonho não vendeu seu trabalho (ato de produzir), mas sim sua força de trabalho (capacidade de produzir). Assim, considerando a jornada de trabalho, de oito horas, por exemplo, Tonho produziu em um determinado tempo para pagar seu salário e há outro tempo de produção não-pago. Isso é o modelo capitalista de trabalho que vivenciamos, que aparentemente nos leva a ver e a pensar que há uma relação igualitária no trabalho, quando, na verdade, não há.

Por meio de uma linguagem selecionada minuciosamente, a autora tenta tornar conspícua a lógica da relação de trabalho em que Tonho está inserido, ou seja, uma relação díspar, em que este, por ser o operário e pertencente à classe não dominante, está em desvantagem. Entretanto, a ideia que é repassada a Tonho e a trabalhadores em geral é a de que se vive em uma relação equitativa de troca, o que fomenta a “falsa consciência”.

A ver por esse ângulo, é compreensível o facto de Evaristo escrever em “pretuguês”, já que a língua é um elemento cultural que uma pessoa adquire a partir do momento que participa de um determinado grupo social que carrega consigo uma marca linguística. Em consequência, a língua é também um elemento identitário.

Nesse sentido, é possível afirmar que os aspectos da oralidade presentes nos textos de Evaristo visam a preservação da identidade linguística dos grupos sociais aos quais pertencem seus personagens que, em sua maioria, representam sujeitos marginalizados da sociedade brasileira, em especial, afrodescendentes, marginalizados porque se criou a “falsa consciência” – a partir do forjar da realidade, que resultou na sua inversão – de que negros, mulheres e pobres em geral são indivíduos inferiores. Por exemplo: o personagem Davenga, do conto “Ana Davenga” (da obra *Olhos d'Água* (2016)), pertence a um grupo social de indivíduos habitantes de zonas periféricas das cidades, que não adentraram à escola ou, se adentraram, desistiram – pois muitos jovens, de famílias pobres, principalmente, desistem dos estudos por diversas razões, principalmente devido à miséria.

A considerar o exposto, entendo que “falar da língua é falar de política” (BAGNO, 2015, p. 108). Estamos diante de um problema político e não linguístico. A sociedade brasileira é estruturada de forma a assegurar que o poder tanto cultural quanto econômico

fique concentrado nas mãos de um pequeno grupo, designado de elite – que é quem determina o que deve ou não ser ensinado e a quem –, e para que essa estrutura se mantenha, é de interesse dessa classe dominante que o acesso à produção do conhecimento seja baseada em sua visão de mundo, ou seja, a ideologia segundo a qual vivem e constroem a realidade. Em decorrência disso, tem-se o aumento da desigualdade social e, com isso, o abismo linguístico que, segundo Bagno (2015), resulta das diferenças de *status* socioeconômico, que coloca de um lado:

falantes das variedades estigmatizadas do português brasileiro (moradores da zona rural ou das periferias das grandes cidades, miseráveis ou pobres, analfabetos ou semianalfabetos) – que são a maioria da nossa população – e os falantes das variedades prestigiadas (moradores dos centros urbanos, mais escolarizados e de poder aquisitivo mais elevado.) (p. 28).

Pela constatação de Bagno, na citação anterior, é possível compreender que a desigualdade social fomenta o preconceito linguístico contra pessoas de classes desprivilegiadas. E Evaristo, consciente dessa situação e pertencente a uma família de origem pobre, luta contra essa discriminação da maneira que encontrou, a saber, através da arte literária, escrevendo obras que exibem o modo de falar desses “falantes das variedades estigmatizadas do português brasileiro”, valorizando-o, pois, ao se deparar com a linguagem que lhes é familiar em livros, acredito que, aos poucos, isso contribuirá para atenuar a ideia de que falam esses indivíduos falam “errado” ou não falam bem, uma vez que “a linguagem pode ser instrumento de libertação [...], de mudança” (FIORIN, 1998, p. 74), já que “tem influência também sobre os comportamentos do homem” (FIORIN, 1998, p. 55). Assim sendo, ela pode mudar a maneira de pensar dos sujeitos que carregam consigo a concepção de que o falar fora da chamada “norma culta” não é adequado e fazê-los compreender que é um elemento da identidade da sua própria identidade.

Em relação aos jovens que desistem da escola, como mencionado anteriormente, o problema de desistir dos estudos não é só o facto de perderem a oportunidade de adquirirem o conhecimento necessário para angariarem um melhor espaço no mercado de trabalho e, conseqüentemente, ascensão social, mas também o facto de que, muitas vezes, o distanciamento da escola trazer como consequência a entrada desses jovens no mundo do crime, como provavelmente está representado em Davenga (do conto “Ana Davenga”) e com os irmãos de Zaíta (do conto “Zaíta esqueceu de guardar os brinquedos”). Esse grupo, que vive longe da instrução formal, assim como muitos outros, traz, de alguma forma,

modificações na linguagem que os particularizam e os identificam. E a escritora, ao retratar indivíduos viventes nesse contexto, preserva seus modos de falar, contribuindo, dessa forma, para a afirmação da sua identidade.

Nesse sentido, vale mencionar que a identidade é construída cotidianamente, o que a torna “móvel”, ou seja, não fixa, uma vez que é construída no decorrer da história e conforme a história, e não por traços biológicos. Não há coerência do “eu”, visto que o sujeito toma sobre si diferentes identidades nos mais diversos momentos, como podemos observar nas palavras de Stuart Hall (2003) abaixo:

A identidade torna-se uma “celebração móvel”: formada e transformada continuamente em relação às formas pelas quais somos representados ou interpelados nos sistemas culturais que nos rodeiam. É definida historicamente, e não biologicamente. O sujeito assume identidades diferentes em diferentes momentos, identidades que não são unificadas em um “eu” coerente. Dentro de nós há identidades contraditórias, empurrando em diferentes direções, de tal modo que nossas identificações estão sendo continuamente deslocadas. Se sentimos que temos uma identidade unificada desde o nascimento até a morte é apenas porque construímos uma cômoda estória sobre nós mesmos ou uma confortadora “narrativa do eu”. A identidade plenamente unificada, completa, segura e coerente é uma fantasia. Ao invés disso, à medida que os sistemas de significação e representação cultural se multiplicam, somos confrontados por uma multiplicidade desconcertante e cambiante de identidades possíveis, com cada uma das quais poderíamos nos identificar – ao menos temporariamente (pp. 12-13).

A considerar as palavras do sociólogo, a identidade é inacabada, o que quer dizer que sua construção é realizada junto à dinamicidade das nossas experiências diárias, que acontecem mediante o desenrolar dos fatos históricos. Nessa perspectiva, a construção identitária está intrinsecamente ligada à cultura, que é compreendida como “o complexo de valores, costumes, crenças e práticas que constituem o modo de vida de um grupo específico” (EAGLETON, 2003, p. 52), modo de vida este que é regido pela língua, haja vista que é por meio desta que a cultura se constitui e é difundida e, de igual modo, é por intermédio dela que ocorrem os processos de identificação.

Se a língua identifica um grupo, uma comunidade e a literatura de Evaristo tenta retratar a realidade vivenciada por muitos(as) afro-brasileiros(as), ao registrar as histórias ouvidas, preservando o modo de falar dos relatantes, o “pretuguês” pode ser compreendido

como espaço simbólico de identificação e autoafirmação culturais afrodescendentes. Nessa perspectiva, se é através da linguagem que exprimimos emoções, sentimentos, professamos nossa fé, isto, claro, inseridos numa cultura, é a partir desta que fazemos nossa leitura do mundo. Assim, entendo que “a linguagem cria a imagem do mundo” (FIONRIN, 1998, p.53) e por estar consciente disso, Evaristo insiste em escrever em “pretuguês”, já que a escritora sabe que este traz consigo uma visão de mundo diferente daquela que se tem junto à língua portuguesa padrão, carregada de ideias eurocêntricas, que invalidam o modo afrodescendente de perceber o mundo.

Do encontro entre línguas africanas e o português tem-se, também, segundo Gladstone de Melo (1946), modificações ocorridas “na morfologia, na simplificação e redução das flexões de plural e das formas verbais na fala popular.” (*apud* MENDONÇA, 2012, p. 23). Como ilustração, cito a obra de Evaristo como mais um exemplo, desta vez, uma passagem do conto “Mary Benedita” – que conta a história de uma menina pobre, moradora de uma pequena e nada desenvolvida cidade, que dominava várias línguas e tornou-se pintora internacional –, da obra *Insubmissas lágrimas de mulheres* (2016): “Passei a noite tão atordoada, que não consegui dormi apesar do *lecho macio*.” (EVARISTO, 2016, p. 73). Nesta citação, vê-se que, dentre as modificações mencionadas por Gladstone Melo, Evaristo usa, a redução da forma verbal em “dormi”, quando na linguagem marcada pelo discurso escrito seria “dormir”. Essa maneira redutiva de falar representa a marca identitária linguística de Mary. Além disso, Evaristo preservou seu modo de falar, porque é uma característica dessa personagem, que representa inúmeros indivíduos brasileiros que falam de forma idêntica. Esse corte dos erres nos infinitivos verbais é apenas a maneira “pretuguês” de falar, decorrente da influência das línguas africanas no português (GONZALEZ, 1980). É “o caráter tonal e rítmico das línguas africanas trazidas para o Novo Mundo, além da ausência de consoantes (como o *l* ou o *r*, por exemplo) ” (GONZALEZ, 1988, p.70). Isso também é confirmado por Renato Mendonça em *Influência africana no português do Brasil* (2012), pois este autor explica que a queda do “r” no final de palavras, entre elas verbos, é comum em dialetos crioulos da África. Ex: “cabo-verdiano – onde às vezes cai: chegar.... chegá. [...] Da ilha do Príncipe – cai: vender....vendê” (p. 82).

O modo de falar de Mary Benedita, assim como de outros personagens da obra de Evaristo, representa a maneira como a grande maioria dos brasileiros falam, o que, segundo Serafim da Silva Neto, deu-se por “ação urbana e por ação rural, a primeira foi

exercida nas cidades do litoral, pelas mucamas e negros de serviços domésticos, enquanto a segunda operou-se nos campos do interior em face da numerosa escravaria carregada para as fainas agrícolas” (*apud* CASTRO, 2012, p. 23). Tais ações resultaram no processo de africanização da cultura brasileira que, para Gonzalez (1980), deu-se a partir da mãe preta, o que está de acordo com as declarações de Silva Neto.

Ao longo da história, a mãe preta assumiu o papel materno junto aos filhos dos brancos, dessa forma, ensinou-os a falar e, junto a isso, a significação das palavras. Além disso, ensinou-os a cantar, deu-lhes banho, amamentou-os, deu-lhes comida, colocou-os para dormir etc. Eram as escravizadas que cuidavam e educavam as crianças dos seus senhores, enquanto as senhoras brancas se encarregavam da gestação. Em meio à realização dessas funções, a mãe preta transmite à criança de que cuida a sua sabedoria africanizada junto à língua africana também. Assim, o saber de origem africana adentrou-se à cultura brasileira, ao mesclar-se à cultura europeia, portuguesa, ao passo que ao mesmo tempo a sustém, a modifica, de modo sorrateiro, e, desse modo, por intermédio da figura da mãe preta, a rasteira foi dada na “raça” dominante.

Além disso, Gonzalez (1988) entende esse processo como uma “categoria de amefricanidade” que:

[i]ncorpora todo um processo histórico de intensa dinâmica cultural (adaptação, resistência, reinterpretação e criação de novas formas) que é afrocentrada, isto é, referenciada em modelos como: a Jamaica e o akan, seu modelo dominante; Brasil e seus modelos yorubá, banto e ewe-fon. Em consequência, ela nos encaminha no sentido da construção de toda uma identidade étnica (p. 76).

Nessa linha de pensamento, compreende-se que o modo brasileiro de falar português é resultado do processo de africanização ocorrido no continente americano e, por ter toda essa influência negra, é depreciado. Todavia, em relação a essa depreciação da nossa maneira de falar, Gonzalez (1980) responde:

É engraçado como eles gozam a gente quando a gente diz que é Framengo. Chamam a gente de ignorante dizendo que a gente fala errado. E de repente ignoram que a presença desse r no lugar do l nada mais é que a marca linguística de um idioma africano, no qual o l inexistente. Afinal, quem que é o ignorante? Ao mesmo tempo, acham o maior barato a fala dita brasileira, que

corta os erres dos infinitivos verbais, que condensa você em cê, o está em tá e por aí afora. Não sacam que tão falando pretuguês (p. 238).

A considerar a formação do nosso modo de falar, construída a partir da mescla do português com línguas africanas, mostrado no início deste capítulo, e mais essa explicação de Gonzalez referente ao processo de amefricanização, que ratifica o que foi dito por Yeda de Castro, não se pode afirmar que, ao não usarmos o “r” no infinitivo dos verbos, falamos errado, ou que essa maneira de pronunciarmos termos verbais e outros em geral seja inferior, tão pouco quando abreviamos ou trocamos uma letra por outra, haja vista que isso tudo é resultado do processo de formação linguístico brasileiro e, ao mesmo tempo, faz parte do processo de construção da “América”, que é “uma criação nossa [negros(as)] e de nossos antepassados no continente em que vivemos, inspirados em modelos africanos.” (GONZALEZ, 1988, p. 77).

### **3.3 Representação da oralidade: desobediência epistêmica e resistência**

A considerar o exposto, até aqui, é possível declarar que a prática da escrita com traços da oralidade, por Evaristo, pode ser entendida como um ato de “desobediência epistêmica”, esta que se constrói a partir de um “pensamento decolonial”, que:

significa pensar a partir da exterioridade e em uma posição epistêmica subalterna vis-à-vis à hegemonia epistêmica que cria, constrói, erege um exterior a fim de assegurar sua interioridade. [...] implica pensar a partir das línguas e das categorias de pensamento não incluídas nos fundamentos dos pensamentos ocidentais (MIGNOLO, 2008, pp. 304-305).

A literatura evaristiana é desobediente na medida em que é pensada e construída a partir das vivências de quem se posiciona exterior ao “centro”, ou seja, de quem está na condição de indivíduo racializado. O seu “fazer decolonial” é realizado na medida em que comunga com a ideia de Mignolo (2008), para quem tal fazer se efetiva quando um pensamento é fundamentado “nas línguas dos povos africanos escravizados que foram agrupadas na língua imperial da região (cfr. espanhol, português, francês, inglês, holandês)” (p. 292).

Além disso, sua escrita atua como uma opção decolonial, porque traduz um pensamento desligado dos conceitos construídos a partir da episteme moderna e eurocêntrica, que é arraigada às concepções gregas e latinas de razão moderna / imperial.

Isto é, a escrita literária com aspetos da oralidade carrega consigo uma visão de mundo negra – visão que se desprende do maniqueísmo dualista que divide o mundo em bem e mal; que valoriza os saberes negros, como os que são advindos de uma base não científica; que apresenta os(as) negros(as) como indivíduos tão capazes quanto os(as) brancos(as) no que diz respeito à realização de atividades nos mais diversos âmbitos. E isso sem negar os ideais modernos e eurocêntricos advindos de línguas gregas e latinas, pois a concepção descolonial busca a “pluri-versalidade” como um projeto universal (MIGNOLO, 2008, p. 300).

Nesse contexto, escritores têm-se servido das mais diversas formas, para construir suas narrativas no âmbito da concepção decolonial, como o formato dialógico, que é, ao mesmo tempo, uma opção estética e uma estratégia discursiva, quando se quer manifestar alguma especificidade da linguagem usada na elaboração do texto, como a oralidade, que representa um traço cultural de uma comunidade. Esse ato pode ter como explicação o facto de esses escritores, através dessa opção estética, quererem deixar evidente, como já dito, a cultura a qual pertencem seus personagens, com vistas a caracterizá-los, e, do mesmo modo, aproximar-se mais do leitor ao qual destinam sua obra, tornando-a mais acessível a este, que se identificará com o texto ao sentir-se familiarizado com a linguagem.

Para exemplificar a ideia exposta no parágrafo anterior, cito, mais uma vez, Conceição Evaristo, que tem optado por tal estética, como pude observar, por exemplo, em *Insubmissas lágrimas* (2016), obra em que a autora deixa claro que seu surgimento se deu a partir de uma interação dialógica, evidenciada na construção da própria obra, em que Evaristo se coloca como ouvinte e, depois, narradora de histórias de mulheres afrodescendentes:

Natalina Soledad, a mulher que havia criado seu próprio nome, provocou o meu desejo de escuta, justamente pelo fato de ela ter conseguido se automear. [...] começou a narração de sua história [...]. E eu, viciada em ouvir histórias alheias, não me contive [...]. Digo, porém, que a história de Natalia Soledad, era muito maior, [...] elegi e registrei, aqui, somente estas passagens: Natalina Soledad, tendo nascido mulher, a sétima, depois dos seis filhos homens, não foi bem recebida pelo pai [...] (EVARISTO, 2016, p. 19).

Considerando a presença marcante de narrador e ouvinte na obra citada anteriormente, vale destacar a assertiva de Walter Benjamin ao declarar que “a relação

ingênua entre o ouvinte e o narrador é dominada pelo interesse em conservar o que foi narrado. Para o ouvinte [...] o importante é assegurar a possibilidade de reprodução (1994, p. 210)”. Conceição Evaristo tem esse interesse em preservar e (re)produzir as narrativas que ouve, pois, como observamos no excerto citado acima, ela as registra para, depois, (re)contá-las por meio da escrita de ficção, repassando, desse modo, no papel de contadora de histórias, o que apreende das vivências das pessoas que escuta, em especial mulheres negras e pobres. E isso conservando traços do modo de falar dessas mulheres e, porque não dizer, do seu também. Ademais, a ênfase dada ao diálogo comunga com as ideias de Bakhtin (2004), já que este concebe a língua enquanto discurso, enquanto enunciação, uma vez que considera a linguagem uma produção de natureza dialógica, ou seja, a fala como expressão da língua num dado contexto de comunicação real. Nesse sentido, a preocupação maior de Bakhtin está na enunciação, por meio da qual a palavra adquire a propriedade de produto da interação social e a língua adquire a sua concretude enquanto fenômeno vivo.

Como esta pesquisa incide sobre uma obra literária, o narrador faz parte integrante dela, assim sendo, vale tecer algumas considerações a seu respeito, mesmo que de forma breve. De início, ressalto que o(a) narrador(a) contará o que ouviu focalizando e filtrando tais histórias, para repassá-la conforme seu posicionamento, a considerar seu lugar social de fala. Um exemplo é a obra *Ponciá Vicêncio*, nesta que, por intermédio da história da personagem Ponciá Vicêncio, a narradora, de forma crítica, refere fatos históricos, como a “Lei do Ventre Livre”, assinada pela princesa Isabel, em 1871, que estabeleceu que todos os filhos de mulheres escravas nascidos a partir dessa data estariam livres. Nessa perspectiva, percebo uma crítica por parte daquela que narra a história de Ponciá e os seus ao facto de que, embora a “Lei do Ventre Livre” determinasse o direito de liberdade a todos os filhos de escravizadas nascidos a partir de 1871, na prática, ela não foi efetivada, já que estes continuavam a ser vendidos, ocasionando desespero aos pais, que, muitas vezes, matavam-se uns aos outros, como fez Vô Vicêncio. Este, ao assassinar a esposa e atentar contra a própria vida, fê-lo para não mais gerar indivíduos que se tornariam escravizados, alimentando, assim, a escravidão – já que a lei era ignorada e os infratores ficavam impunes –, o que configura uma forma de resistência ao regime escravagista.

O canavial crescia dando prosperidade ao dono. Os engenhos de açúcar enriqueciam e fortaleciam o senhor. Sangue e garapa podiam ser um líquido só. Vô Vicêncio com a mulher e os filhos viviam anos e anos nessa lida. Três ou quatro dos seus, nascidos do “ventre livre”, entretanto, como muitos outros, tinham sido

vendidos. Numa noite, o desespero venceu. Vô Vicêncio matou a mulher e tentou acabar com a própria vida (EVARISTO, 2003, p. 51).

Do mesmo modo ocorreu com a Lei Áurea – assinada pela mesma princesa Isabel, em 13 de maio de 1888, a qual declarou extinta a escravidão no Brasil. Esta garantiu liberdade aos negros somente no papel, visto que a efetivação desta era impossível, dada as condições miseráveis em que os “ex-escravizados” se encontravam – sem um lugar para morar, estudo, trabalho etc. –, o que os obrigou a aceitar acordos com os coronéis, como informa a passagem, que os fazia continuar presos àquela forma de vida.

Em muito pouca coisa a situação de antes diferia da do momento. As terras tinham sido ofertas dos antigos donos, que alegavam ser presente de libertação. E, como tal, podiam ficar por ali, levantar moradias e plantar seus sustentos. Uma condição havia, entretanto, a de que continuassem todos a trabalhar nas terras do Coronel Vicêncio. O coração de muitos se regozijava, iam ser livres, ter moradia fora da fazenda, ter as suas terras e os seus plantios. [...] O tempo passava e ali estávamos antigos escravos, agora libertos pela “Lei Áurea” (EVARISTO, 2003, p. 48).

Nessa perspectiva, a crítica presente na obra é exatamente o facto de que nem uma lei nem outra asseguraram a tão sonhada liberdade aos negros – detalhe histórico imprescindível ao conhecimento de todos e que, muitas vezes, é ocultado nas escolas, que transmitem a História de forma enganadora. Isso quer dizer que, na “Lei do Ventre Livre”, os ventres das mulheres negras continuavam a ser explorados para fomentar o regime escravagista. No que concerne à “Lei Áurea”, vale fazer uma reflexão em relação ao significado do termo “áurea” que, conforme o dicionário Houaiss (2015), diz: “1 de ouro ou dourado; 2 fig. que brilha, sobressai; esplendoroso, magnífico; 3 fig. diz-se da época, período etc. de grande florescimento cultural, ou marcado por acontecimentos felizes ou excepcionais.” Há ainda o facto de que o referido nome “Lei Áurea” vem do facto de que a filha de Dom Pedro II usou uma caneta de ouro ao firmar a lei. Diante dessas informações, questiono: Ouro para quem? Época feliz para quem? Tais questionamentos surgiram a partir da análise que fiz entre o que diz a lei, a dura realidade vivenciada por negros e negras até hoje e o que é relatado na citação: os negros foram “libertos” sem qualquer perspectiva de vida, sem nada para recomeçar. Os coronéis, com intuito de “ajudar”, oferecem-lhes terras, mas essa ajuda vem sob a condição de os “recém-libertos” continuarem a trabalhar para eles. Estes “recém-libertos”, sem opção, aceitaram tal

condição, o que resultou, como é dito na obra, numa vida não muito diferente daquela de antes, já que o ouro, fruto do trabalho realizado “pós-abolição”, ficava todo com os patrões assim como antes da nova lei. Não quero aqui discutir a respeito do porquê da designação da lei, mas apenas chamar a atenção para o facto de como o caráter glorioso de tal lei deixou a desejar no que se refere à sua execução, dado que a vida de glória prometida aos negros ainda não se efetivou, nem mesmo nos dias de hoje.

A escritora Conceição Evaristo coloca em cena uma narradora que conta uma história fictícia, a de Ponciá e sua família, incluindo seus antepassados, para explicar, criticamente, como se deu a criação do sistema social que organiza a sociedade. Para tal, faz um retorno ao passado, para apresentar outra explicação, que difere daquela apresentada pelo discurso oficial, do porquê de mais negros viverem em situação de pobreza do que brancos na atualidade. Além disso, mostra como o interesse econômico determina todas as ações humanas. Nessa perspectiva, ao colocar fatos históricos na narrativa, a narradora busca obter a confiança do leitor, pois, apesar de ser ficção, a obra também visa uma leitura do Brasil por intermédio do recorte histórico da Lei do Ventre Livre e da Lei Áurea. Desse modo, a forma como a narradora conta a história é fundamental para a compreensão do texto e para a conscientização do leitor no que diz respeito aos “detalhes” que não foram apresentados na versão oficial da História. De que leitor eu falo aqui? Do leitor em geral, mas, em especial, daquele que busca afirmar sua identidade afrodescendente, por meio do exercício de uma cultura que preserva traços dos modos de vida de origem africana, o que o diferencia do indivíduo que vive conforme a cultura de base eurocêntrica, ainda predominante no Brasil. Desse modo, “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 comunidade” (DUARTE, 2011, p. 398). Assim, entra em cena a literatura afro-brasileira, já discutida no capítulo 1 desta tese, que busca intervir num cenário social complexo e adverso com o intuito de desenvolver, no cidadão brasileiro, o gosto e hábito pela leitura, para, dessa maneira, conscientizá-lo da história dos negros/as neste país.

Nesse contexto, vale dizer que o ato de contar histórias vem sendo exercido desde um tempo longínquo. E, a partir de tal ato, nasce e pereniza-se a literatura que pretende preservar traços da oralidade, neste caso, com o fito de transmitir de um indivíduo a outro e de um povo a outro, entre diferentes gerações, as experiências de homens e mulheres, – e os conhecimentos adquiridos através destas. Nesse sentido, Conceição Evaristo se destaca

no cenário nacional e internacional como um desses indivíduos que narram histórias suas, de seus antepassados e de muitas outras pessoas, principalmente mulheres negras brasileiras, de forma ficcionalizada, dando, de alguma forma, continuidade à tradição da contação de histórias praticada pelos seus antepassados, como ela mesma afirma ao explicar como se tornou escritora:

É interessante porque ele [o gosto pelos livros] começa numa ambiência familiar em que mães, tias e todo o entorno eram pessoas não letradas. Pessoas de uma experiência e de uma cultura muito grandes na área da oralidade, mas que ao mesmo tempo tinham uma sedução muito grande pela leitura. Meu primeiro contato com a literatura se dá através da cultura oral. Toda minha sensibilidade, minha curiosidade para tecer esse escrito, nasce fomentada na linguagem oral (NEXO, 2017).

Pelas palavras da autora, penso que a sua opção pela estética oral vem do facto de ela ter ouvido muitas histórias dos seus familiares iletrados – o que não deixa de ser, também, o seu processo inicial de letramento, embora informal. Essas vivências mais o facto de ela ter sido letrada formalmente podem tê-la atraído para a escrita e ensinado também a contar histórias. Isso fica ainda mais claro nas declarações por ela feitas no vídeo “Ato criativo: Conceição Evaristo e Lázaro Ramos”, exibido no dia 28 de julho de 2020, pelo Youtube, no qual ela diz: “eu não nasci rodeada de livros, nasci rodeada de palavras”. E diz que vem de uma família que fala muito e por isso foi criada com muitas palavras, com muita história. Afirma ainda que, quando ia ao mato com mãe, para buscar lenha, na volta, a mãe sentava no chão, para descansar, pegava arbustos e com eles fazia bonecas, o que para Evaristo era/é uma prática africana. “Com quem minha mãe aprendeu uma coisa dessas? Foi com os mais velhos dela. [...] E dali minha mãe contava estórias. Pegava essas meias finas de senhora e desfiava e fazia bruxinhas de pano [...] e contava histórias.” Não quero afirmar, com isso, que o ato de contar histórias tem origem africana, até porque não é meu objetivo mostrar isso nesta pesquisa, mas, apenas, tentar apresentar uma explicação para a opção estética de Evaristo, que está ligada à linguagem próxima àquela usada na fala.

Outrossim, Evaristo escreve seus textos com uma linguagem bem próxima daquela utilizada na fala de grande parte dos afro-brasileiros, o que faz da sua literatura afro-brasileira, já que concorda com um dos critérios definidos por Duarte (2011), a saber, o quarto critério, que é o da linguagem, mencionado anteriormente no capítulo 1 desta tese.

Para o estudioso, este é um dos fatores que marcam a diferença cultural do texto literário, uma vez que a literatura é definida pelo discurso construído conforme o intuito estético que, para além de evidenciar valores relacionados à estética, revela traços culturais, pensamentos políticos e ideológicos. Desse modo, a linguagem é um dos elementos que podem ser investigados no estudo do texto literário afrodescendente, dado que, segundo Duarte (2011), é possível verificar a afrobrasilidade em um vocabulário que está ligado às práticas linguísticas de origem africana introduzidas no processo linguístico brasileiro. Além do que, é uma literatura que se diferencia pelo uso de:

uma discursividade que ressalta ritmos, entonações e, mesmo, toda uma semântica própria, empenhada muitas vezes num trabalho de ressignificação que contraria sentidos hegemônicos na língua. Isto porque, bem o sabemos, não há linguagem inocente, nem signo sem ideologia. Termos como negro, negra, crioulo ou mulata, para ficarmos nos exemplos mais evidentes, circulam no Brasil carregados de sentidos pejorativos e tornam-se verdadeiros tabus linguísticos no âmbito da ‘cordialidade’ que caracteriza o racismo à brasileira (DUARTE, 2011, pp. 394-395).

A considerar o que diz Duarte na citação anterior, acredito que Evaristo, para compor seus textos, escolhe conscientemente cada termo que os compõe e o contexto em que esses termos são inseridos. Isto porque, muito além de contrapor-se à gramática normativa, a escritora se preocupa com a representatividade que está por trás da linguagem que constrói suas obras literárias – isto é, a de um público marginalizado socialmente – e com a ressignificação de muitos desses termos e da própria linguagem que ela utiliza, a saber, aquela próxima à falada. Sim, Evaristo se contrapõe à gramática normativa, o que observo, de forma concreta, quando ela tenta representar a oralidade no texto escrito – ao reduzir formas verbais do infinitivo (ex: dormir, em “dormi”); ao reduzir outras formas verbais para o coloquial (ex: “Tá tudo aqui no buraco do peito.” (EVARISTO, 2016, p. 40) – redução de “está” em “tá”; “Eu também tou indo” (EVARISTO, 2016, p. 24) – redução de “estou” em “tou”); quando usa gírias locais (ex: “estava de coleio com os dois.” (EVARISTO, 2016, p. 41); pronome oblíquo antes do verbo (“se abria todinha para seu homem.” (EVARISTO, 2016, p. 23). E estes são apenas alguns dos vários outros exemplos que são citados ao longo deste capítulo.

Na mesma transmissão, a escritora declarou que, quando pequena, tinha fama de “faladeira”, mas tanto falava quanto escutava, principalmente as estórias. E isto lhe

despertou o gosto pelas palavras. Em seguida, explica como a sonoridade das palavras a seduz e também o porquê de escolher o registo popular e a estética oral para sua obra:

Eu presto muita atenção no som das palavras. E o som da palavra pode me seduzir. Há palavras que, às vezes, eu escuto e que eu gosto daquela palavra. E falo: gente isso aqui dá um texto, se trabalhar com isso aqui, sendo, claro, uma palavra ligada a uma situação, alguém falou, alguma coisa assim. Então nascer rodeada por palavras pra mim foi importante. Meu texto é muito marcado por essa oralidade. Eu quero marcar esse texto. Um exemplo super comum: quando eu tava escrevendo *Ponciá Vicêncio*, tem um momento que o personagem vai dizer: só o pai de Ponciá Vicêncio não se assustava com a semelhança dela com o avô. Quando eu escrevi “semelhança”, eu falei: não pode ser semelhança. Semelhança é um termo que já está aí dado [...]. Aí eu lembrei que em Minas a gente fala muito a palavra pareçença (fulano tem uma pareçença com o pai dele ou com a mãe dele). Eu falei: claro que é pareçença. Então, esse cuidado de buscar na expressão popular, na expressão oral e levar isso pra dentro do texto, isso cria uma estética também. Eu faço isso com prazer (Vídeo 50).

A leitura que faço, a partir da colocação da escritora, na citação anterior, é que o discurso escrito marcado pela oralidade presente em suas obras é uma forma de promover a valorização da tradição popular, da linguagem vernácula. E é isso que define a sua estética, que pode ser considerada contra-hegemónica.

Uma intenção da afirmação da escritora – ao dizer não ter nascido rodeada de livros, mas sim de palavras – é marcar positivamente a diferença que ela tem de outros escritores que cresceram em meio aos livros (com orgulho, alguns afirmam que com doze anos leram Machado de Assis). Evaristo tenta desconstruir a ideia de que o escritor ou a escritora precisa, necessariamente, nascer com o livro na boca e de que só o texto escrito é significativo na formação do escritor, o que não é totalmente verdade, uma vez que, no caso dela, a competência que tem com o texto escrito nasceu da competência dela de lidar com a oralidade. E ela tem uma explicação para isso:

Essa minha competência de lidar com a palavra, ela nasce muito dessa competência de lidar com esse texto oralizado, porque o texto oralizado, o corpo fala, você não precisa de muito esforço para compreender o texto que o corpo fala. O texto escrito é doloroso porque você tem que tentar traduzir o que o corpo tá

falando. [...] Eu escrevo porque eu tive esse arsenal de texto falado, da oralidade, e do corpo e tenho esse arsenal no texto escrito (Vídeo 51).

A considerar o que diz Evaristo na citação anterior, à medida que o leitor se identifica com o texto, por meio da linguagem, que se afasta de certas normas do discurso escrito, a leitura se torna mais prazerosa, o que é sentido pelo corpo, que entra nesse processo de ler e manifesta-se mediante as sensações provocadas pelo que é lido e compreendido, já que ali se retrata algo que se assemelha à sua realidade. Já o texto marcado excessivamente pelo discurso escrito pode causar estranhamento a determinados leitores que não o vivenciam em seu cotidiano, desse modo, será difícil compreendê-lo e, em consequência disso, significá-lo, já que o corpo está a manifestar sensações desconfortantes a quem o “lê”. E não quero com isto dizer que a obra de Evaristo é obrigatoriamente dirigida a um determinado leitor ou leitora, quero apenas manifestar meu pensamento de que a obra dela é acessível, também, àquele público que não dispõe de um conhecimento aprofundado da linguagem usada no discurso escrito, já que não convive com tal linguagem no cotidiano.

Ademais, com base nas declarações dessa escritora afro-brasileira, compreendo que ela se manifesta por intermédio de suas obras, para não perder a memória histórica dos seus antecessores, que também é a sua, posto que é através desta que ela se encontra e, de alguma forma, tenta possibilitar esse encontro a outros afro-brasileiros. E talvez seja essa uma das maiores preocupações de Evaristo, se não a maior, a de não perder as memórias ancestrais, de não perder traços da identidade cultural afrodescendente, como a prática da oralidade – e não estou a dizer que tal prática é de origem africana, estou apenas a colocar que essa prática é, também, uma marca cultural afrodescendente. E para não deixar que essas memórias se percam, faz-se relevante entender a história e sua localização dentro dela, além do que é apresentado pela versão oficial, que, no Brasil, tem sua base a partir da visão eurocêntrica, que, ao longo dos séculos, vem forjando os fatos. Além disso, representa, por meio da literatura, o real modo de falar de grande parte dos afro-brasileiros e da maioria dos brasileiros em geral, que está bem longe daquela forma presente na dita “norma culta”, reproduzida na e pela escola. Para isto, é preciso também conhecer e reconhecer outras culturas, outras maneiras de ser, enxergar, experienciar e perceber o mundo, o que só é possível mediante uma educação que se comprometa com a promoção do desenvolvimento do ser humano no sentido de torná-lo consciente e humanizado, para que este possa compreender e aceitar, sem discriminação, as mais diversas culturas com

seus diversos falares. Além disso, a escritora, ao preservar esse modo de falar peculiar que traduz a realidade em meio a qual ela e grande parte dos afro-brasileiros vivem, contribui para aproximar-se mais profundamente da realidade social.

Nesse contexto, de acordo com Benjamin, “entre as narrativas escritas, as melhores são as que menos se distinguem das histórias orais” (1994, p. 211). Isto porque, a meu ver, ao ouvirmos uma história oralizada, sentimos mais as emoções que esta nos oferece, pois a voz as transmite com mais clareza e, desse modo, somos tocados mais profundamente, de alguma forma, o que nos atrai.

Ademais, ao aderir à escrita – dado que pertence a uma sociedade em que prevalece a escrita, como dito anteriormente –, Evaristo alcança um maior número de leitores, já que circula mais rápido e pode ir mais longe. Ela sabe que a melhor história para o leitor é aquela com a qual ele se identifica, porque se sente representado e, sabendo disso, ela opta por escrever seu texto de modo a deixar este leitor mais à vontade, como se lhe fizesse um convite para entrar naquele mundo de histórias e deparar-se com realidades que não estão distantes da sua.

A representação da oralidade na literatura de Evaristo é, a meu ver, também, uma estratégia discursiva para afirmar tanto o seu “lugar de fala” (RIBEIRO, 2017) quanto o das mulheres que lhe narram as suas histórias – o de mulheres, afro-brasileiras e de origem pobre, vindas de comunidades onde pessoas se comunicam por intermédio da língua não padrão –, haja vista que se defende, nessa ideia de Djamila Ribeiro – já mencionada no capítulo 1 desta tese –, que pessoas em posições de subalternidade, como negros(as), falem sem a mediação de pessoas em posições sociais mais privilegiadas do que as delas. Isto porque o lugar que se ocupa socialmente, seja no âmbito do gênero, da raça ou da classe social – já que tais categorias se interseccionalizam, como já mostrado no capítulo 2 desta tese –, determina a forma como experienciamos a realidade. Por exemplo, entre mulheres brancas e negras. Estas últimas, embora vivam sob a opressão de gênero, num sistema patriarcal, para elas a vivência é pior, visto que estão, também, sob a opressão racial, o que quer dizer que estão a ocupar, na sociedade, lugares de uma vulnerabilidade maior do que aqueles ocupados por mulheres brancas.

Nesse sentido, o lugar de fala é um conceito que tenta ajudar as pessoas oprimidas a expressarem-se, a revelarem as violências ignoradas ou desconhecidas por grande parte da sociedade. Desse modo, defender o lugar de fala é uma estratégia de poder, isto é, de resistência. Resistência a quê? Ora, Evaristo traz à tona personagens femininas, negras e

pobres como protagonistas e com seu modo não elitizado de falar. Isto vai contra não só a norma culta da língua, mas também à literatura dita oficial, que, quando cita personagens negros(as), coloca-os em posições marginalizadas socialmente, como já mostrado no capítulo 1 desta tese. As personagens evaristianas representam as inúmeras afro-brasileiras que vivem submetidas às violências racial, de gênero e de classe. Nessa lógica, observa-se a ideia de relações de poder, de Foucault (1984), para quem:

um poder só se pode exercer sobre o outro à medida que reste a esse último a possibilidade de se matar, de pular pela janela, de matar o outro. Isso significa que, nas relações de poder, há necessariamente possibilidade de resistência, pois se não houver possibilidade de resistência – de resistência violenta, de fuga, de subterfúgios, de estratégias que invertam a situação –, não haveria de forma alguma relações de poder (p. 277).

Ao apresentar mulheres negras que “falam” e falam ao seu modo, Evaristo as coloca como sujeitos que afirmam seu lugar de fala e, desse modo, contam as formas de violência pelas quais passaram e, ao mesmo tempo, como lhes resistiram. A oralidade presente na sua obra representa a voz dessas mulheres, materializa o poder de resistência que possuem e é uma estratégia de enfrentamento à língua dominante, colonizadora, que nega o diferencial do português brasileiro, principalmente aquele falado pelas classes desprivilegiadas, e dificulta o acesso dos marginalizados ao conhecimento.

Essa resistência, a meu ver, vem da própria luta de mulheres e homens negros por meio de movimentos que vêm lutando pelos direitos dos(as) afro-brasileiros(as). Entre eles podemos citar o “Movimento Negro Unificado” – organização pioneira na luta do Povo Negro no Brasil. Fundada no dia 18 de junho de 1978 e lançada publicamente no dia 7 de julho desse mesmo ano; “Os cadernos negros” – instituição que tem como missão incentivar a leitura e dar visibilidade a textos e autores afrodescendentes, criada em 1978; “Geledés” – Instituto da Mulher Negra, fundado em 30 de abril de 1988 –, uma organização da sociedade civil que se posiciona em defesa de mulheres e homens negros; entre outros.

Em meio ao jogo das relações de poder, a resistência de Evaristo se dá exatamente por meio da linguagem, pois ela está ciente do caráter trapaceador desta e dele se utiliza para combater a opressão social à qual as afrodescendentes do Brasil são submetidas, seja linguística ou outra. Nesse sentido, Roland Barthes (2007) declara que através da língua nos tornamos mestres, quando fazemos uso desta, e escravos, quando nos submetemos às

normas e regras gramaticais que ela estabelece, sendo a única saída trapacear com a própria língua, o que só é permitido por intermédio da literatura pela encenação que esta faz com a linguagem. A escritora afro-brasileira coloca em cena uma língua despida de contratos normativos e que representa a fala de inúmeros indivíduos marginalizados deste país. Vejo um exemplo dessa trapaça destacada por Barthes no conto “Ana Davenga”, em *Olhos d’água* (2016):

Adorava ver os chefões, os mandachugas se cagando de medo, feito aquele deputado que ele assaltou um dia. Foi a maior comédia. Ficou na ronda perto da casa do homem. Quando ele chegou e saltou do carro, Davenga se aproximou.

– Pois é, doutor, a vida não tá fácil! Ainda bem que tem homem lá em cima como o senhor defendendo a gente, os pobres. – Era mentira. – Doutor, eu votei no senhor. – Era mentira também. – E não me arrependi. Veio visitar a família? Eu também tou indo ver a minha e quero levar uns presentinhos. Quero chegar bem vestido, como o senhor (EVARISTO, 2016, p. 24).

Por meio dessa passagem do conto, a escritora Evaristo coloca frente a frente dois malfeitores em um acerto de contas, podemos assim dizer, dado que ao mesmo tempo em que ela coloca um representante do Poder Público como vítima da experiência de violência, ela faz o agressor “explicar” – como uma forma de justificativa – a razão daquela ação, que se dá exatamente porque gestores públicos como ele (vítima), “os chefões” ou “mandachugas”, que ficam no topo da sociedade (“lá em cima”), e que deveriam promover o bem-estar do povo, estão a fazer o contrário, pois, se “a vida não tá fácil”, é porque os direitos dos cidadãos estão a ser violados, o que não deixa de ser, também, um assalto. A escritora faz isso com uma linguagem repleta de ironia, que fica ainda mais evidente quando o assaltante diz que gente como o deputado está a defender o povo, querendo dizer o contrário. Além disso, o ladrão deixa entender que os privilégios do deputado, em detrimento dos direitos da população, fazem com que ele (ladrão) precise tomar dele (deputado) aquilo que já lhes foi, antes, empalmado.

Essa passagem do assalto ao representante do Poder Público me faz compreender a arte como arma de luta, no sentido colocado por Férrez, no capítulo 1 desta tese, ao dizer: “Quando a gente consegue alguma coisa por meio da arte, não quer dizer que a vamos sossegar. [...] Tudo o que o sistema não dá, temos que tomar”. Compreendo que a fala de Férrez vai de encontro à ideia de Evaristo ao encenar, através do texto literário, o assalto do favelado ao deputado, permitindo-nos entender que isso nada mais é do que uma

consequência da corrupção praticada por governantes como o deputado assaltado. Por meio da literatura, ela busca conscientizar os cidadãos do jogo injusto de poder no qual estão inseridos, instigando estes a entrar na luta para “tomar” o que é vosso por direito.

Observo o ato de Evaristo de trapacear com a linguagem, quando, por meio da encenação do personagem Davenga, ela dá ênfase à língua falada, isto é, a escritora usa a literatura para encenar a linguagem que se aproxima daquela falada (por exemplo: o uso do verbo “ter” com sentido de “haver”; a abreviação das formas verbais “está” e “estou” em “tá” e “tou” etc.), que é aquela utilizada por Davenga para comunicar-se no seu dia-a-dia. Isto com o objetivo de caracterizar o referido personagem, que, possivelmente, representa muitos indivíduos pertencentes à classe desprestigiada do Brasil, que não fazem uso da norma culta da língua nas comunicações diárias. E não quero com isso dizer que pessoas da classe prestigiada falem somente a língua padrão, pois estas também se utilizam das formas linguísticas não cultas para comunicar-se, o facto é que, Evaristo, em suas obras, apresenta como personagens, em sua maioria, afrodescendentes marginalizados.

Ainda a referir sobre a cena da citação anterior, os privilégios – da classe dominante, a qual pertence o deputado-personagem – são representados, também, pelos “presentinhos” que o deputado adquire a partir de leis que o beneficiam, criadas por ele mesmo e seus colegas governantes, de modo a não serem punidos mesmo quando usam ilegalmente os proventos públicos, o que resulta em miséria para todo o povo. Miséria esta que é extrema, já que nem mesmo condição de vestir-se dignamente é possível para milhões de pessoas, pois o assaltante “explica” que vai levar as roupas do assaltado para estar “bem-vestido” – assim como o deputado –, quando for visitar os familiares. Além disso, o uso irónico do termo no diminutivo e entre aspas deixa claro que os “presentinhos”, na verdade, são objetos de luxo, luxo este sustentado pela miséria da população.

Outro pormenor, que me chamou a atenção na representação da cena, é o uso do termo “doutor” – para caracterizar alguém que ocupa uma alta posição na sociedade – relacionado à expressão “lá em cima” a opor-se ao termo “pobres” – que faz referência a quem está “lá em baixo” na pirâmide social. A utilização de todas essas palavras evidencia, no texto, a estrutura hierarquizada da sociedade, que coloca ricos, entre os quais estão os “chefões” do Estado, em um alto patamar desta, enquanto os que dispõem de poucos recursos no baixo patamar.

A escritora põe em cena um personagem representante do Poder Público na condição de quem também é furtado diretamente, como consequência da ação primeira deste de furtar indiretamente os cidadãos-personagens como Davenga. A forma como foi colocado o discurso de cada um dos personagens me leva a fazer uma analogia com um ditado muito popular aqui no Brasil, a saber: Ladrão que rouba ladrão tem cem anos de perdão. A considerar este provérbio popular, Davenga estaria a “pegar de volta” aquilo que lhe foi tirado mediante a violação de seus direitos de cidadão.

Mais uma vez, retomando a ideia de Barthes (2007), observo que a autora trapaceia com a linguagem quando, por meio da obra literária, utiliza-se da ironia, figura de linguagem, para criticar os nossos representantes governamentais por serem negligentes em relação aos direitos da população e, também, para alertar o leitor em relação ao facto de que, muitas vezes, indivíduos que praticam furtos podem estar a praticar tal ato em razão das ações, que não deixam de ser também assaltos, de políticos que negam a milhões de brasileiros até mesmo direitos básicos, como alimentação, moradia, educação, saúde, entre outros. E não quero dizer com isso que Evaristo esteja a justificar atitudes violentas ou a dizer que pessoas em situação de pobreza devam agir dessa forma, penso apenas que se trata de uma provocação ao leitor, no sentido de fazê-lo pensar criticamente sobre o sistema governamental e mostrar que, muitas vezes, assaltantes não são somente aqueles que andam mal vestidos ou habitam as zonas não nobres das cidades, mas o contrário destes. Além disso, evidencia que a violência direta, como os inúmeros assaltos praticados contra diversos cidadãos, diariamente, é resultante de outra violência, não direta e estrutural, parafraseando Johan Galtung (1990), a do “assalto” ao dinheiro público praticado por inúmeros políticos – que, de igual modo, está a assolar nossa sociedade. Para tal, Evaristo usa um vocabulário típico de indivíduos que vivem nesse contexto da criminalidade, das zonas ditas não nobres, de forma a apontar o uso habitual da linguagem como processo de caracterização indireta, o que dá mais “vida” à cena.

Dessa maneira, o uso da figura de linguagem ironia e do vocabulário bem típico do coloquialismo são estratégias discursivas usadas por Evaristo, para, além de dar ênfase ao modo de falar dos indivíduos que seus personagens representam, denunciar a corrupção que permeia a sociedade brasileira e o resultado dela para todos, a saber, o aumento da violência. Além do que, por meio dessas estratégias, a autora faz uma espécie de desmontagem da estrutura de poder – pois o assalto ao deputado é também uma forma de resistência a essa estrutura de relações de poder que coloca sujeitos como ele (deputado)

como alguém que decide a forma como a sociedade é/será regida, de forma a beneficiar-se em detrimento de milhões. E ela o faz dessa forma para dar mais concretude à cena representada.

Nessa perspectiva, Roland Barthes (2007) afirma que as palavras têm um grande poder para a comunicação e a compreensão. A língua possibilita a transmissão e modificação delas, mas o encadeamento das normas gramaticais causa alienação. E a literatura, com sua liberdade de uso das palavras e seu poder de encená-las, é de extrema importância para a libertação do indivíduo junto às relações de poder estabelecidas pela língua, já que é por ela que se pode fugir dessa alienação. Um exemplo dessa possibilidade que a língua possui de transformar as palavras, em relação ao seu significado, é a linguagem irônica usada por Evaristo na representação do assalto na citação anterior. Essa figura de linguagem tem o poder de dizer algo por meio de expressões que remetem propositalmente ao **oposto** do que se diz. Como num jogo trapaceador. E só por meio do texto literário é que se pode jogar com a língua e fazer essa trapaça sem que se receba punição, porque ele permite essa fuga, isto é, essa desalienação que a língua também possibilita e que é mais uma forma de resistência.

Em se tratando da ideia de resistência, infelizmente, muitos (as) não têm consciência da possibilidade de resistência de que fala Foucault e acabam por aceitar e acostumar-se a viver sobre a opressão social. É aí que a literatura, evaristiana, neste caso, entra com a missão de conscientizar, em especial, as afrodescendentes femininas, a esse respeito. Nessa perspectiva, em “Literatura para quê?”, Antoine Compagnon (2009), teoriza sobre a (in)utilidade da literatura e, na tentativa de responder à sua própria indagação, aponta-nos alguns “para quês” fundamentais dessa arte, um deles é o de que a literatura nos faz escapar das forças de alienação ou de opressão, já que ela tem o poder de contestar a submissão do poder.

Um exemplo dessa contestação, destacada por Compagnon, pode ser observado no conto “Beijo na face”, da obra *Olhos d’água* (2016), no qual Evaristo traz à tona Salinda, mulher que, cansada de viver, há anos, sob a opressão do marido, que, por ciúmes doentio, passou a aprisioná-la, decidiu deixá-lo para viver um novo amor. “Desde que ele desconfiou dela com um colega de trabalho, um inferno na relação dos dois havia se instaurado. Das perguntas feitas de maneira agressiva surgiu uma vigilância severa e constante que se transformou em uma quase prisão domiciliar.” (EVARISTO, 2016, p. 55).

Durante anos, Salinda não reagiu porque as filhas eram muito crianças. Esperou que elas crescessem mais. Depois disso, passou a viver com aquela a quem passou a amar. “A força de um amor entre duas iguais. Mulheres, ambas se apreciam. Altas, negras e com dezenas de dreads a lhes enfeitar a cabeça. Ambas aves fêmeas, ousadas mergulhadoras na própria profundidade” (EVARISTO, 2016, p. 57).

Além de Salinda, outra personagem que contesta a submissão ao poder, masculino, neste caso, é Natalina Soledad, do conto de mesmo nome, da obra *Insubmissas lágrimas* (2016). Natalina, por ter nascido mulher, foi desprezada pelo pai, principalmente.

O homem, garboso de sua masculinidade, que, a seu ver, ficava comprovada a cada filho homem nascido, ficou decepcionado quando lhe deram a notícia de que o seu sétimo rebento era uma menina. Como podia ser? – pensava ele – de sua rija vara só saía varão! Estaria falhando? Seria a idade? [...] E ele, o neto mais velho, que tanto queria retornar a façanha do avô, vê agora um troço de menina, que vinha ser sua filha. Traição de seu corpo? Ou, quem sabe, do corpo de sua mulher? [...] deixou de se aproximar da mulher, tomou nojo do corpo desobediente dela [...] (EVARISTO, 2016, pp. 19-20).

Depois do desprezo do marido, a mãe também passa a depreciar a filha. Em resposta, a menina Silveira, como era chamada, passou também a ignorar a existência dos seus. Um dia, ela decide rebatizar-se, automear-se. Aos trinta anos, vai ao cartório, retira de si o sobrenome do pai e ainda abdica da herança que este lhe deixara e autodenomina-se “Natalina Soledad”, nome este que, numa tradução ao pé da letra, pode significar “nascida sozinha” ou da solidão. A partir do próprio nome escolhido para si, Natalina já deixa conspícua a refutação àqueles que a trouxeram ao mundo, mas a negaram. É a negação da negação. Natalina deixa claro que, embora tenha nascido a partir da ação de outras pessoas, está desacompanhada, está sozinha. Nesse sentido, ela nos mostra o quanto o universo social é fragmentado, haja vista que o facto de ela ser/estar sozinha revela também a rejeição do outro, revela ainda que a solidão resulta da produção social do egocentrismo humano, neste caso, do próprio pai de Natalina, que não a aceitou somente por ela ter nascido mulher, o que revela, além do seu machismo, seu carácter misógino.

No que diz respeito à personagem Salinda, o ato de deixar o marido é uma verdadeira afronta à superioridade falocêntrica, dado que o casamento é o que legitima socialmente o poder do sujeito masculino sobre o feminino, já que é “uma instituição em que uma parte, o marido, exercia o poder de um senhor de escravos sobre sua mulher.”

(PATEMAN, 1993, p. 231). Embora Pateman informe que essa relação de senhor e vassalo se deu até por volta de 1980, não se pode dizer que a condição submissa da esposa frente ao esposo no casamento já não mais exista, haja vista as inúmeras mulheres que ainda vivem presas a casamentos infelizes devido ao juízo negativo que ainda se faz de mulheres divorciadas e, também, por medo do próprio marido, que pode até matá-la por não aceitar tamanha desonra. Além do que, Pateman declara que o casamento está bem longe de ser uma relação contratual, visto que para tal as duas partes envolvidas teriam que estar em condição de vida igual. Nesse contexto, na condição de vassalo, ao cônjuge jamais é permitido afrontar o cônjuge como o fez Salinda, ainda mais para viver um novo amor.

Não menos ousado é o ato de renunciar ao sobrenome do pai, já que, conforme Monteiro (1995), o uso do sobrenome do marido pela esposa vem desde a Idade Média e uma das razões que legitimou essa prática é a dominação masculina em relação à mulher. E, considerando o contexto familiar, o homem, ao longo dos séculos, vem a comandá-lo, comando este que se estende aos filhos, o que reduz o papel materno, de acordo com Duby e Perrot (1991). Além disso, embora seja a mulher quem, literalmente, dá à luz, para a lei, isto era feito do pai, já que era este quem transferia o sobrenome, como um ato de reconhecimento dos descendentes. Assim, ele assumia o posto da criação, apresentando à sociedade seu fruto, destituindo a mulher dessa posição. Vale ressaltar que a prática de adoção do sobrenome do marido já não mais é obrigatória, no Brasil, há anos, porém, a idealização do pai como centro da família e do homem como aquele que dá prestígio social à mulher ainda prevalece, e, por isso, muitas mulheres, até hoje, tomam para si tal prática. Isto porque este sujeito pertence a um grupo que ocupa o “centro” em nossa sociedade e, assim sendo, “os grupos sociais que ocupam posições centrais, “normais” (de gênero, de sexualidade, de raça, de classe, de religião etc.) têm possibilidades não apenas de representar a si mesmo, mas também de representar aos outros” (LOURO, 2000, p. 12).

Vale ressaltar que essa construção familiar baseada na submissão ao homem se deu a partir da estruturação da família colonial brasileira, que se originou no contexto do patriarcalismo, em que as relações familiares se construía dentro de um contexto de submissão ao patriarca, como já mostrado no capítulo 2 desta tese. Nesse viés, a autoridade deste não era limitada somente ao âmbito privado, mas também à vida pública. De acordo com Gilberto Freyre (2006), a família patriarcal colonial brasileira é liderada por um patriarca, representado pelo indivíduo masculino, o pai, que é o senhor detentor de todo o poder no âmbito familiar, tanto no que diz respeito aos filhos quanto à esposa, escravizados

e outros que estejam agregados à família de algum modo. O autor afirma também que essa organização patriarcalista da família colonial exerce papel crucial na construção da história do Brasil, já que pode ser entendida como uma unidade política, econômica e social alicerçada na economia da riqueza advinda da agricultura e no trabalho escravo.

A considerar o exposto, compreende-se que o ato de Natalina Soledad acarretar-lhe-á consequências desagradáveis, pois, embora ela tenha o direito de mudar seu nome junto às leis atuais, terá que conviver com juízo social negativo de não ter um sobrenome “de peso”, o de um homem, pai ou marido – ser que lhe estende sua moral e respeito perante a sociedade ao atribuir-lhe seu sobrenome. Todavia, Natalina não se pode negar a fazê-lo, uma vez que faz parte da construção da sua identidade ser essa nova mulher que não mais se sujeita ao machismo extremista de um pai misógino. Não o fazer é continuar ser a menina Silveira, aquela que viveu na submissão toda uma vida. Ela precisa assumir sua nova identidade, a de “Natalina Soledad”, a mulher que se automeou, que também renegou aquele que a rejeitou primeiro e que, com tal atitude, contribuiu para a desconstrução do pensamento errôneo de que o sujeito feminino é dependente, em tudo, do sujeito masculino.

E essas são apenas duas das várias mulheres-personagens evaristianas – dentre as quais estão aquelas já apresentadas no capítulo 2 desta tese, a saber, Maria, Duzu-Querença e Lia Gabriel, personagens dos contos que trazem como títulos seus nomes – que contestam o poder por intermédio da resistência à dominação masculina. Resistência esta evidenciada, nas referidas obras, através do/a grito/voz dessas mulheres, com a preservação da maneira delas de falar.

Evaristo, por meio do discurso que traz consigo características da oralidade, contesta a violência sofrida por inúmeras mulheres, que se dá pela submissão do gênero feminino em relação ao masculino, o que é perceptível quando ela põe em cena mulheres que enfrentam homens – tidos como seus superiores, seja enquanto pai, marido etc. – e, junto a isso, “quebram” paradigmas sociais que as oprimem, passando a viver como desejam. A autora, por meio do poder que a literatura tem de contestar o poder, representa situações que se vivem no contexto da vida real, como aquelas relacionadas à desigualdade nas relações de gênero. É importante ressaltar que essa resistência mediante a literatura só é possível porque o romancista:

dispõe de um espaço amplo de liberdade inventiva. A escrita trabalha não só com a memória das coisas realmente acontecidas, mas com todo o reino do possível

e do imaginável. O narrador cria, segundo o seu desejo, representações do bem, representações do mal ou representações ambivalentes. Graças à exploração das técnicas do foco narrativo, o romancista poderá levar ao primeiro plano do texto ficcional toda uma fenomenologia de resistência do eu aos valores ou antivalores do seu meio (BOSI, 1996, p. 15).

Essa liberdade inventiva de que fala Alfredo Bosi dá ao escritor a oportunidade de usar a escrita como instrumento no seu ato de resistência. E neste processo “o narrador se põe a explorar uma força catalisadora da vida em sociedade: os seus valores” (BOSI, 1996, p. 13). Para o autor, são os valores preservados pelo escritor que o motivam a intervir na trama social, julgando-a ou buscando fazer-lhe modificações e são esses valores que “repelem e combatem os antivalores respectivos” (BOSI, 1996, p. 14).

Para exemplificar o que explana Bosi, tomarei o valor social igualdade e o antivalor a desigualdade, tematizados na obra *Becos da memória*, que traz histórias fictícias representativas da desigualdade social que se faz fortemente presente no Brasil, seja entre os gêneros masculino e feminino, seja entre brancos e negros, seja entre ricos e pobres. Nesta obra, as personagens, diante da realidade do desfavelamento, são obrigadas a sair do local onde vivem, há muitos anos, onde construíram suas raízes, por ordem de despejo pelo Poder Público. Em meio a isso, Evaristo narra as histórias de miséria de cada um, como a de Tonho, que de tanto lutar por uma vida menos indigna e não conseguir, deixa-se levar pelo alcoolismo, para aliviar a dor que sente.

Sábado, meio-dia, quando saía da construção, passava pelo armazém de Seu Ladislau, pagava a conta da semana anterior, e fazia outra. O moleque, filho seu, que sempre estava ali na rua, na bolinha de gude, levava os mingudos mantimentos para casa. Tonho bebia o cansaço da semana anterior e o cansaço da semana posterior. Bebia pelo mísero salário. Bebia pelas compras, os quilinhos de arroz quebradinho, o feijão duro que era preciso pôr de molho, o açúcar que era regrado durante toda a semana. As crianças viviam pedindo doce. Mas o açúcar mal dava para o café ralo e a mamadeira do menor. [...] Tonho bebia também os sonhos dos meninos. Sonhos tão pobres, mas que ele não podia realizar. [...]. Pelo menos, bêbado, as coisas não eram tão cruas assim (EVARISTO, 2006, p. 79).

O excerto mostra que Tonho batalha duro, mas não consegue nem mesmo realizar os desejos mínimos dos filhos, como aquele de tomar um sorvete. Essa situação está de acordo com o pensamento da autora, pois, segundo a própria, o discurso disseminado

socialmente que diz “se você quer, você consegue” não é verdadeiro, haja vista as inúmeras barreiras sociais que impedem milhões de indivíduos, pertencentes à classe desprivilegiada, de viverem dignamente. Para tornar esse pensamento mais evidente, Evaristo seleciona minuciosamente um vocabulário que a ajuda nesse propósito. De início, ela já se refere ao dono do armazém como “Seu Ladislau”, quando a linguagem marcada excessivamente pelo discurso escrito determina a maneira formal de “Senhor Ladislau”. Todavia, a autora sabe que é comum, em inúmeras comunidades, referir-se ao proprietário do mercadinho que todos conhecem como “Seu”, o que denota um tom mais informal e, claro, de proximidade deste com os clientes-vizinhos. Além deste, há o termo “minguados”, do qual ela fez uso para enfatizar a quantidade mínima de alimentos que Tonho podia comprar com o mísero salário que lhe pagam. Há ainda o uso do diminutivo em “quilinhos” e “quebradinho” e do adjetivo “duro” ao lado de “feijão”, que me leva a entender que Tonho compra o arroz e o feijão mais baratos, ou seja, sem qualidade e aos poucos. Outra palavra que se destaca é o adjetivo “ralo” a caracterizar “café”. Esta, deixa claro que, para economizar, o café é feito com uma quantidade mínima de pó, bem menor do que a que se usa para sentir, de facto, o sabor do café, além do açúcar, que também é regrado. Todas essas palavras, organizadas da forma que estão, mais o contexto em que estão inseridas – a rotina dura de Tonho, a trabalhar de pedreiro de sábado a sábado –, deixam a representação da cena mais “crua”, ou seja, materializam a condição de miséria em que vive Tonho e sua família.

A história de Tonho, por mais que seja fictícia, faz-me lembrar a de milhões de cidadãos brasileiros que trabalham duramente e não têm condições nem mesmo de comer dignamente. Com ela, Evaristo escancara a desigualdade social, que vem aumentando ao longo dos anos. Em 2018, por exemplo, a renda do pobre ficou 3% menor e a do rico 8% maior (Link 52).

Vale destacar também como aspecto da oralidade presente na literatura evaristiana o contar de histórias, pelos mais velhos aos mais novos – o que também configura uma prática de resistência –, principalmente aquelas com o intuito de transmitir conhecimentos culturais, que está ligada à tradição oral africana trazida para o Brasil pelos escravizados. Evaristo faz menção a essa tradição quando, a exemplo, em *Becos da memória*, tenta representar a passagem das vivências afrodescendentes dos antepassados de Maria-Nova a esta por meio da narração:

Maria-Nova tinha em Bondade outro contador de histórias. Coisas, que ele não contava para gente grande, Maria-Nova sabia. As histórias tristes Bondade contava com lágrimas nos olhos; as alegres ele tinha no rosto e, nas mãos, a alegria de uma criança:

Maria-Nova queria sempre histórias e mais histórias para sua coleção. [...] Um sentimento estranho agitava o peito de Maria-Nova. Um dia, não se sabia como, ela haveria de contar tudo aquilo ali. Contar a história 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. [...] Maria-Nova, à medida que aprendia, tornava-se mestra dos irmãos menores e das crianças vizinhas (EVARISTO, 2006, pp. 35- 62).

Muitos são os aprendizados, sobre seus antepassados e sua cultura, adquiridos por Maria-Nova junto às histórias que ouve, os quais são fundamentais para a sua compreensão de mundo a que ela jamais teria acesso por meio da educação recebida na escola. Nesse sentido, a tradição se configura, também, como prática educativa.

Ademais, em *Becos da memória*, em outra passagem, a escritora deixa bem claro a transmissão de outros saberes dos antecessores de Maria-Nova a esta por intermédio da narração:

Mãe Joana sabia fazer simpatia para o sol aparecer. Quando dava alguma aragem, ela ia lá para atrás da casa e desenhava no chão um grande sol cheio de pernas compridas. Aquilo era bom para chamar o sol. Às vezes, ele escutava o pedido; outras vezes, com medo de se molhar, continuava em seu esconderijo (EVARISTO, 2006, p. 128).

Essa e outras simpatias – prática supersticiosa usada como proteção ou para conseguir algo (HOUAISS, 2015) – Maria-Nova ouvia, principalmente do seu Tio Totó. Elas representam as crenças e valores ligados ao modo de viver dos afrodescendentes, o que evidencia um dos elementos, apontados por Duarte (2011), que definem um texto literário como afro-brasileiro, a saber, o ponto de vista. Nessa perspectiva, a ótica ideológica pela qual se interpreta o mundo em *Becos da Memória* é aquela que valoriza o conhecimento dos afrodescendentes em relação à natureza, bem como o aprendizado por meio da contação de histórias.

E o contar de histórias continua... Continua com a função de transmitir as crenças e sabedorias dos antepassados afrodescendentes às novas gerações. Entre elas, a autora

destaca uma relativa à saúde humana: “ela nunca tivera nada na pele. Ao nascer, o primeiro banho tinha sido em sangue de tatu, o que deixou Ponciá imunizada para qualquer mal nesse sentido.” (EVARISTO, 2003, p. 64). Vale ressaltar, de igual modo, as garrafadas – bebida vendida como remédio por curandeiros (HOUAISS, 2015) – de Nêngua Kainda: “Doentes houve que sararam com as garrafadas de Nêngua Kainda, levantaram-se da cama e tempos de vida tiveram para pecar outras vezes.” (Idem, p. 28). Todas essas crenças e saberes existem na atualidade. Afirmando isso porque minha família, por exemplo, faz uso de práticas culturais como essa, como informei no capítulo 1, e conheço muitas outras pessoas que também o fazem. Como e com quem aprendemos? Só hoje compreendo que esse conhecimento chegou até nós através dos africanos que para cá foram trazidos e com o nosso saber foi mesclado e repassado pelos nossos antepassados às outras gerações pela tradição oral primeiramente.

Outro exemplo desse ato de contar histórias é encontrado também em *Ponciá Vicêncio*. Para ilustrá-lo, cito outras passagens da obra que revelam mais crenças da comunidade de Ponciá, como a do arco-íris – esta conta que se uma menina passar por baixo desse fenômeno ótico e meteorológico vira homem; há ainda a da crença de que o umbigo deveria ser enterrado na terra onde o indivíduo nasce, para selar o laço deste com o lugar onde nasce.

Ao trazer, para a ficção, a representação de formas de conhecimento que divergem da ciência, observo que a obra escolhe representar indivíduos que acreditam em outras formas de explicar o mundo e dar-lhes sentido além daquela científica, o que comunga com a ideia de “ecologia dos saberes” de Boaventura Sousa Santos, haja vista que, a partir desta há:

o reconhecimento da existência de uma pluralidade de formas de conhecimento além do conhecimento científico. Isto implica renunciar a qualquer epistemologia geral. Em todo o mundo, não só existem diversas formas de conhecimento da matéria, vida e espírito, como também muitos e diversos conceitos sobre o que conta como conhecimento e os critérios que podem ser usados para validá-lo (SANTOS & MENESES, 2009, pp. 45-46).

Nessa lógica, Evaristo contribui para a construção de um pensamento pós-abissal, como teoriza Boaventura Santos, o que não significa negar o conhecimento científico, mas reconhecer que não somente este saber é válido. Assim, a ecologia de saberes é uma “contra epistemologia” e uma “contra-hegemonia” simbolizadoras da resistência de povos residentes do “outro lado da

linha” – ideia já discutida no capítulo 1 desta tese – que, embora tenham seus saberes negados, continuam a pô-los em prática, visto que alcançam resultados significativos, dentro dos seus contextos, por meio deles. E a escritora deixa isso claro na sua obra, ao evidenciar que Ponciá nunca teve enfermidades da pele, porque o sangue do tatu as evitou. Do mesmo modo, muitas pessoas foram curadas de moléstias diversas por terem sido medicadas com as garrafadas de Nêgua Kainda.<sup>13</sup> O que é facto é que não se pode negar a eficiência dos conhecimentos e práticas da sabedoria popular. Todavia, para que essa ideia seja aceite e propagada, é necessário o reconhecimento do pensamento pós-abissal. O qual é:

um pensamento não derivativo, [e] envolve uma ruptura radical com as formas ocidentais modernas de pensamento e acção. No nosso tempo, pensar em termos não-derivativos significa pensar a partir da perspectiva do outro lado da linha, precisamente por o outro lado da linha ser o domínio do impensável na modernidade ocidental. [...] O pensamento pós-abissal pode ser sumariado como um aprender com o Sul usando uma epistemologia do Sul. Confronta a monocultura da ciência moderna com uma ecologia de saberes (SANTOS & MENESES, 2009, p. 44).

Nessa linha de pensamento, a literatura evaristiana é uma literatura de combate a uma das formas de domínio mais eficientes do colonialismo, que ainda persiste, a saber, a dominação epistêmica – que invalidou todos os demais conhecimentos produzidos no âmbito dos territórios colonizados –, o que significa que ela se constitui como uma alternativa epistemológica que compõe as chamadas Epistemologias do Sul, que se instituem como:

um conjunto de intervenções epistemológicas que denunciam a supressão dos saberes levada a cabo, ao longo dos últimos séculos, pela norma epistemológica dominante, valorizam os saberes que resistiram com êxito e as reflexões que estes têm produzido e investigam as condições de um diálogo horizontal entre conhecimentos (SANTOS; MENESES, 2010, p. 7).

<sup>13</sup> Ressalto que essas garrafadas são feitas com misturas de ervas, frutos e outros alimentos, como mel etc., e são bastante conhecidas e utilizadas, por exemplo, no meio em que vivo (nordeste brasileiro), para tratar, por exemplo, problemas relacionados com o útero, aos ovários e às inflamações em geral, em se tratando de mulheres. E para tratar males que acometem indivíduos em geral, cito as garrafadas que tratam de problemas nos rins, como cálculo renal, que são muito populares na referida região. E há muitas outras.

A considerar a ideia de Epistemologias do Sul, a literatura de Evaristo traz à tona sapiências de base afro-brasileira que vêm a resistir à negação e marginalização a que foram sujeitas e a mostrar sua eficiência frente à sociedade, além de continuar a provocar inquietações principalmente naqueles que, ao longo dos séculos, tentam negá-las. Ora, há muito poder em jogo, tanto no que diz respeito à ciência como à religião.

Nêngua Kainda, personagem da obra *Ponciá Vicêncio*, é dona de uma sabedoria, acerca das plantas, que poucos têm. Ainda que não tenha estudado formalmente, muitas pessoas a procuram sempre que necessitam. Embora ela não mais pudesse ser presa e condenada por bruxaria,<sup>14</sup> já que vive na pós-abolição, continua a sofrer preconceito, visto que suas práticas de conhecimento ainda são relacionadas a concepções ilegítimas e mal interpretadas.

Em consequência disso, seu saber é desvalorizado e rejeitado não só pela igreja, mas também pela ciência acadêmica hegemônica, que continuam a produzir e a disseminar discursos forjados a seu respeito em razão de sua origem não-branca-eurocêntrica, o que configura a prática epistemicida, já tratada no capítulo 1.

Embora Nêngua Kainda seja uma personagem fictícia, ela representa brasileiras e brasileiros que praticam formas de conhecimento alternativo e auxiliam pessoas em diversos contextos, como saúde, espiritualidade etc. e, do mesmo modo, são vítimas da violência do preconceito que tem chegado ao extremo, já que muitos locais onde essas pessoas realizam ações dessa natureza têm sofrido ataques das mais diversas formas, como apedrejamento, destruição de imagens, pichação, incêndios provocados propositadamente etc.<sup>15</sup>

Fato é que as histórias retratadas na obra de Evaristo, citadas anteriormente, mantêm-se vivas porque vêm sendo repassadas de uma geração a outra oralmente – já que

<sup>14</sup> O que ocorreu no período da Inquisição, movimento político-religioso que existiu na Europa e nas Américas, nos séculos XVII e XVIII, cujo objetivo era capturar e condenar indivíduos, principalmente mulheres, considerados hereges pela igreja, pois defendiam ideais contrários aos dogmas do cristianismo.

<sup>15</sup> Como exemplo, cito os terreiros de candomblé, de Duque de Caxias, Rio de Janeiro, em 2019; os seis centros de umbanda e candomblé atacados em apenas uma semana, em Nova Iguaçu (RJ), em 2017; e a Federação dos Cultos Afro-religiosos, Umbanda e Ameríndios do Estado de Rondônia (Fecauber), em Porto Velho, em 2021. Vale ressaltar que, muitas vezes, a violência é estendida aos líderes desses centros diretamente, como ocorreu com a mãe de santo Solange Brito, de 51 anos, e seu filho Jonhatan Brito, de 25 anos, que foram espancados por um grupo de, pelo menos, trinta pessoas, após terem jogado uma bomba caseira no local, em Ribeirão Preto, São Paulo, em 2020. E esses são apenas alguns poucos exemplos.

esta prática é realizada mesmo antes do domínio da escrita pelos negros – e a prova disso é que elas chegaram até Ponciá, que vive no período pós-abolição. Digo isso porque algumas histórias, como a da decepção do braço de Vô Vicêncio, chegaram aos seus ouvidos:

Rememorando as lágrimas-risos do avô, Ponciá se recordou de uma história contada por seu irmão [...]. Era a história do braço cotó de Vô Vicêncio.

Vô Vicêncio tinha nascido um homem perfeito, com pernas e braços completos. O braço cotó ele se deu depois, em um momento de revolta, na procura da morte.

No tempo do fato acontecido, como sempre os homens e muitas mulheres trabalhavam na terra. O canavial crescia dando prosperidade ao dono. Os engenhos de açúcar enriqueciam e fortaleciam o senhor. Sangue e garapa podiam ser um líquido só. Vô Vicêncio com a mulher e os filhos viviam anos e anos nessa lida. Três ou quatro dos seus, nascidos do “ventre livre”, entretanto, como muitos outros, tinham sido vendidos. Numa noite, o desespero venceu. Vô Vicêncio matou a mulher e tentou acabar com a própria vida. Armado com a mesma foice que lançara contra a mulher, começou a se autoflagelar decepando a mão (EVARISTO, 2003, p. 51).

Se Ponciá tomou conhecimento dessa e de outras experiências vividas pelos seus antecessores, no período escravagista, é porque foi sendo contada de uma geração a outra, já que os escravizados não tinham direito à educação e, por isso, não tinha domínio da escrita. Assim sendo, a partir da narração oral, as gerações seguintes tomaram conhecimento da real história dos afrodescendentes e, junto a isso, dos seus hábitos culturais.

A considerar o exposto, até aqui, vejo o português falado no Brasil como uma língua fronteira, no sentido colocado por Glória Anzaldúa (2016) ao caracterizar o espanhol chicano. Segundo essa estudiosa norte americana:

Pero el español chicano es un idioma fronterizo que se desarrolló de manera natural. Cambio, evolución, enriquecimiento de palabras nuevas por invención o adopción han generado variantes del español chicano, un nuevo lenguaje. Un lenguaje que corresponde a un modo de vivir. El español chicano no es incorrecto, es una lengua viva (ANZALDÚA, 2016, p. 105).

Embora Anzaldúa esteja a referir-se ao espanhol chicano, o português brasileiro também se desenvolveu naturalmente a partir do encontro com outras línguas, africanas e

indígenas – essas com menos influência –, neste caso. Dentro de um contexto colonial, claro. Ele é resultado do intercâmbio e, em vista disso, é evolução. Ele representa a própria dinamicidade da língua portuguesa. Corresponde ao modo de viver dos afro-brasileiros e dos brasileiros em geral, mesmo os intelectuais que têm conhecimento do aspeto formal da língua, pois, por ser elemento constituinte da nossa cultura, é natural que falemos “pretuguês” e não português.

Para um povo como nós, que não somos nem europeus e nem africanos somente, mas fruto da junção destes, e mais os nativos, que vivemos em um país cuja língua que nos representa, de facto, não é o português, nem o africano e nem as línguas indígenas somente, só nos resta criar a própria língua. Uma língua com a qual podemos conectar nossa identidade, que seja capaz de comunicar as realidades e valores verdadeiros para nós mesmos. Uma língua com palavras que não se originam do português ou das línguas africanas ou das indígenas somente, mas da mescla destas. O português brasileiro surgiu exatamente da necessidade dos brasileiros de reconhecerem-se como povo distinto. Distinto porque é mestiço e, como tal, sua língua também o é. E a literatura de Evaristo vem à tona com a representação dessa língua exatamente para afirmar essa nossa identidade linguística, o que significa resistir à língua padrão normativa.

Todavia, nós, brasileiros, ainda vivemos sob a imposição da língua colonizadora, que continua a ser impulsionada pelo processo educacional. Um exemplo dessa imposição é o facto de a escola exigir dos estudantes o “falar correto”, ou seja, o português normativo, cobrado diariamente em sala de aula e no Exame Nacional do Ensino Médio (ENEM), exame este que torna essa imposição mais conspícua ao exigir dos/as alunos/as uma redação que deve ser escrita minuciosamente dentro dos critérios-padrão da língua portuguesa. Essa prova de redação se tornou o “bicho-papão” do vestibular, pois os estudantes lutam diariamente, durante pelo menos três anos (refiro-me aos que estudam o Ensino Médio, que dura 3 anos), de forma mais intensa, para desvencilhar-se daquilo que é considerado um atraso para eles e para a sociedade, daquilo que é visto como um mal social, a saber, o falar fora do padrão estabelecido. Não é respeitado o facto de que essa é a identidade linguística desses indivíduos. E, se assim é, como é possível alguém se desfazer de um elemento que é parte fundamental da sua identidade? Se nós somos a nossa língua, parafraseando Anzaldúa, como nos desfazemos de nós mesmos?

Outrossim, essa imposição nos leva a viver um verdadeiro “terrorismo linguístico” no Brasil, no sentido em que fala Anzaldúa (2016), uma vez que o português brasileiro é

visto como língua errada, ilegítima e, por isso, inaceitável. Como professora da Educação Básica e do Ensino Superior, há, pelo menos, dez anos, acompanho esse terror pelo qual passam os(as) alunos(as) dos diversos segmentos educacionais, inclusive universitários, que são obrigados a desvencilhar-se da língua que usam diariamente para comunicar-se e dominar aquela tida como legítima, caso queiram conquistar um espaço no mercado de trabalho, pois qualquer brasileiro que busca estabilidade financeira, como um concurso, é obrigado “aprender” complicadas e infinitas regras da língua portuguesa normativa, para alcançarem um bom emprego, já que todo e qualquer concurso exige um excelente conhecimento de tais normas.

Diariamente, na Educação Básica, enfrento problemas com alunos e alunas que se recusam a compartilhar seus textos e, quando pergunto o porquê, logo explicam que escrevem errado e ficam com vergonha. Durante o período da pandemia do corona vírus, o problema ficou mais sério, visto que as aulas ocorreram online e eu compartilhava alguns textos e comentava perante a turma. Dias depois, pais de alunos/as se direcionaram à coordenação e pediram que a professora não mais comentasse ou exibisse os textos de seus filhos, pois era constrangedor, já que estes não sabiam escrever bem o português como se deve. Muitos alunos/as, antes da correção, já declaravam: “professora, meu texto está horrível”. Em vista disso, a avaliação ficou bem mais trabalhosa, uma vez que passei a explicar todos os problemas aos alunos via *chat*, o que é bem mais difícil, haja vista que muitos não compreendiam a explicação escrita. Eu passava horas e horas a falar sozinha e sem ver os/as alunos/as, que se recusavam a falar por acreditarem “não falar bem o português”. Quanto ao Ensino Superior, tenho testemunhado, ao longo dos anos, o desespero de graduandos aquando da construção do Trabalho de Conclusão de Curso, principalmente, dado que é obrigatório passar por uma correção gramatical para ser aceite, correção esta que é paga a um revisor de texto profissional. E os que não pagam, vivenciam o constrangimento de ouvir da banca avaliadora que há, em seu texto, muitos desvios gramaticais e deve passar por uma revisão. Além disso, muitos são os aprendizes que se absterem de falar em sala sobre algum assunto estudado, por acharem que não falam muito bem. Como se pode ler e compreender o mundo e se comunicar sem a sua língua?

Estamos diante de uma situação de preconceito linguístico. E uma explicação plausível para todo esse preconceito pode estar no facto de que persiste a ideia de que há uma língua única. De acordo com Marcos Bagno (2013), os primeiros seres humanos, surgidos na África, dispersaram-se pelo resto do planeta e deram origem a tantos outros

povos, tantas culturas e línguas diferentes, além de tornarem-se diversificados na própria aparência física exterior. Todavia, conservaram sempre uma humanidade única, geneticamente comprovável. O tempo e as mudanças se encarregaram de produzir as diferenças culturais que marcam esses distintos povos, nas distintas partes do mundo, onde os primeiros nômades decidiram fixar residência, o que deu início a civilizações. A partir de então, essas civilizações criaram mitos de origem, em que cada povo se coloca como único e exclusivo, descendente de alguma entidade sobrenatural, divina, que o criou naquele lugar a partir de elementos da natureza, como o barro, para forjar uma raça primordial. Milhares de anos depois, essas civilizações passam a interagir e cada uma se apresenta como distinta, com identidade própria, possuidora de uma tradição cultural única e falando uma língua inequivocamente toda sua.

A partir desse pensamento de língua única, pode ter nascido a ideia de língua pura, “pureza” essa que pode estar ligada a um modo único de falar, aquele que é estabelecido pela ideologia dominante, que refusa o modo de falar “não culto” que, para muitos, é uma maneira inferior de comunicar-se, como o português brasileiro, resultante da criouliização que, segundo Marcos Bagno (2013), trata-se “exclusivamente das línguas resultantes dos contatos ocorridos no período colonial moderno, isto é, a partir do final do século XV.” (p.321). E esse é o motivo que faz com que as línguas crioulas sejam vistas como insignificantes, já que não é a língua única e pura, como aquela do colonizador.

Além do mais, Bagno (2015) declara que há o mito da “unidade linguística do Brasil” que, segundo o pesquisador, é um dos mais graves da mitologia do preconceito linguístico. Ele afirma ainda que, além de tal mito estar enraizado em nossa cultura, há uma duradoura tradição de estudos filológicos e gramaticais que se baseou, por muito tempo, “nesse (pre)conceito irreal da “unidade linguística do Brasil”.” (p. 26). Para Bagno, isso é prejudicial à educação, pois o facto de a escola não reconhecer a diversidade do português falado no Brasil, faz com que esta continue a “tentar impor sua norma linguística como se ela fosse, de fato, a língua comum a todos os mais de duzentos milhões de brasileiros, independentemente de sua idade, de sua origem geográfica, de sua situação socioeconômica, de sua escolaridade etc.” (2015, p. 26). Quanto a isso, já apresentei, anteriormente, exemplos de problemas vivenciados em sala de aula, nos mais diversos segmentos, devido a essa imposição de língua única, do modo de falar único, e entendo que os milhões de alunos/as, das mais diversas idades deste país vivenciam, diariamente, situações de constrangimento, o que afeta de forma negativa o seu aprendizado.

Ademais, Bagno diz que é negado o caráter multilíngue deste país, onde se falam mais de duzentas línguas distintas, entre as quais as indígenas, aquelas trazidas pelos europeus e asiáticos, aquelas surgidas das situações de contato nas extensas zonas fronteiriças com os países vizinhos, além de falares remanescentes das várias línguas africanas trazidas pelos escravizados da África. Além do que, é refutada a Língua Brasileira de Sinais (LIBRAS), utilizada por inúmeros indivíduos surdos.

Esse pensamento de Bagno comunga com a ideia de viver e pensar entre línguas, de Walter Mignolo (2003), haja vista que, para este estudioso, o facto de vivermos em um mundo transnacional, hodiernamente, impossibilita-nos de continuar em concordância com as ideologias nacionalistas, que relacionam língua, literatura, cultura e território. Os diferentes processos coloniais vivenciados mundialmente resultaram em diferentes legados coloniais e é preciso considerá-las e reconhecê-las. Outrossim, vivemos uma progressiva interconexão global, o que nos coloca em um contexto diversificado, que não mais permite o pensamento de uma língua como pura e nem o estabelecimento de fronteiras entre línguas e culturas nacionais. Assim sendo, Mignolo (2003) argumenta que é preciso um novo modo de pensar no que diz respeito às teorias criadas e pensadas junto à concepção da colonização – já que a ideia de língua homogênea foi concebida pelo colonizador, para atender aos seus interesses – e defender ideias que acreditem e respeitem as diferenças que resultaram desses processos colonizatórios. A partir disso, tem-se o que o teórico chama de “pensamento liminar”, resultado da interconexão global hodierna que viabiliza a teorização a partir do espaço marginalizado, isto é, de uma concepção subalterna, o que quer dizer que a produção de saberes acadêmicos é possível dentro de um contexto de línguas não hegemônicas, a partir da mescla de línguas, promovendo rupturas e deslocamentos.

O pensamento liminar nada mais é do que o “línguajamento” (também designado por *bilinguajamento* ou *pluringuajamento*), ou seja, “o ato de pensar e escrever entre as línguas” (MIGNOLO, 2003, p. 309). Nesse sentido, o estudioso compreende a língua não como facto ou objeto que é construído e limitado pelas normas gramaticais, mas como um “estilo de vida” na intersecção de duas ou mais línguas, pensamento este construído a partir da ideia de língua como “un modo de vivir”, de Anzaldúa (2016), intelectual esta que, segundo Mignolo, “pode escrever sobre a consciência liminar e a nova consciência mestiça, incorporando o inglês e o espanhol e produzindo conhecimento liminar e pensamento liminar” (MIGNOLO, 2003, p. 304), isto quer dizer que Anzaldúa produz

conhecimento e pensamento liminar e o fá-lo somente porque escreve incorporando línguas e colocando-as em pé de igualdade.

A partir dessa exposição do pensamento de Mignolo e fazendo analogia, considero viável afirmar que Evaristo também produz conhecimento e pensamento liminar, dado o facto de que ela também escreve incorporando línguas, quais são o português padrão e o português brasileiro, com suas respectivas variantes. E se hoje ela logra êxito na literatura que produz contra o poder hegemônico e a ideia de língua pura é exatamente porque o faz de forma a não privilegiar a língua do colonizador e não elegê-la como língua única da produção do conhecimento.

Nessa perspectiva, é possível dizer que Evaristo está a resistir contra a imposição da ideia de língua pura e de uma língua única para e na produção do conhecimento, pois essa intelectual sabe que isso é uma tentativa de “domar” a língua portuguesa brasileira, que representa a fala de quem é fruto da mestiçagem, como já explicado anteriormente neste capítulo. Nessa perspectiva, consciente da cultura mestiça a qual vivencia, Evaristo fala na condição de quem possui a “conciencia *mestiza*”, de uma mulher que vive o dilema de estar entre culturas, conforme define Anzaldúa:

*La mestiza* es un producto de la transferencia de los valores culturales y espirituales de un grupo a otro. Es tricultural, monolingue, biligue o multilingue, habla un *patois*, y se halla en un estado de perpetua transición, la *mestiza* se enfrenta al dilema de la raza mezclada [...]. Acunada en una cultura, atrapada entre dos culturas, a caballo de las tres culturas con sus respectivos sistemas de valores, la *mestiza* sufre una lucha de carne, una lucha de fronteras, una lucha interior (2016, p. 134 – Grifos da autora).

Nesse sentido, a *mestiza* Evaristo escreve a partir da sua condição, de quem enfrenta o dilema de viver conscientemente entre culturas, de base africana e europeia, principalmente, como quem vive numa ambivalência. Assim sendo, a *mestiza* está na fronteira e carrega consigo uma duplicidade ou multiplicidade de seres, que vivem a ser destruídos por uma angústia psicológica e espiritual.

Acredito que esse estado de consciência ambivalente é necessário a todo e qualquer escritor(a), posto que só a partir dessa condição é que este consegue perceber que, mesmo dentro de si, crenças provindas da cultura branca hostilizam crenças brasileiras (mestiças), a incluir a afro-brasileira. Ao perceber tal ameaça, mediante o ataque que sofre, é que o escritor tenta combatê-lo por meio de um posicionamento decolonial. Assim, consegue

compreender que não vive em uma unicidade cultural, que vive sob uma imposição cultural e ideológica branca eurocêntrica, a incluir a imposição linguística, que nega a diversidade do modo de viver e de falar brasileiros. E só a partir dessa condição é que se pode realizar o “contraposicionamento” (ANZALDÚA, 2016). Contraposição essa que não pode ser realizada de forma violenta, em confronto direto com os ideais brancos dominantes, esbravejando, interpelando com questionamentos, mas sim (re)agindo inteligentemente, desconstruindo as ideologias e crenças dominantes, de modo a deslegitimá-las como únicas verdadeiras, já que não se trata de reagir apenas, mas de agir rumo a uma nova consciência.

Vejo essa ação inteligente em Evaristo na escrita do conto “Zaíta esqueceu de guardar os brinquedos”, de *Olhos d'água*, que conta a história de Zaíta, criança moradora de favela, que sai em busca de uma figurinha da sua coleção e é assassinada em meio a um tiroteio entre polícia e traficantes.

Nos últimos tempos na favela, os tiroteios aconteciam com frequência e a qualquer hora. Os componentes dos grupos rivais brigavam para garantir seus espaços e freguesias. Havia ainda o confronto constante com policiais que invadiam a área. [...] O barulho seco das balas se misturava à algazarra infantil. As crianças obedeciam à recomendação de não brincarem longe de casa, mas às vezes se distraíam. E, então, não experimentavam somente as balas adocicadas, suaves, que derretiam na boca, mas ainda aquelas que lhes dissolviam a vida.

Zaíta seguia em sua preocupação. Mais um tiroteio começava. Uma criança, antes de fechar violentamente a janela, fez sinal para que ela entrasse rápido em um barraco qualquer. [...] Em meio ao tiroteio a menina ia. Balas, balas e balas desabrochavam.

Como flores malditas, ervas daninhas suspensas no ar. Algumas fizeram círculos no corpo da menina. Daí um minuto tudo acabou. Cinco ou seis corpos, como o de Zaíta, jaziam no chão (EVARISTO, 2016, p. 76).

A escritora afro-brasileira se utiliza de um facto que se repete constantemente em favelas brasileiras, principalmente naquelas do Rio de Janeiro e de São Paulo, a saber, os tiroteios entre fações criminosas e entre estas e policiais. Por intermédio do texto literário, Evaristo demonstra a cruenta realidade de “cidadãos” que lutam diariamente para sobreviver em meio a isso e, muitas vezes, não conseguem. Para chamar a atenção do

leitor, de forma a abalá-lo, ela retrata o cotidiano de crianças que têm suas vidas interrompidas devido a tanta violência.

A escritora faz uso de uma linguagem simples e ao mesmo tempo nada suave, um exemplo é o uso do termo “invadiam” para se referir à ação dos policiais na favela. O uso deste termo me leva ao entendimento de que esses agentes do governo agem de forma violenta, dado que, ao atentar para o significado da palavra “invadir” – ocupar um lugar de forma maciça e abusiva, ou seja, pela força –, percebo que ele não foi selecionado aleatoriamente, visto que a situação, da forma como foi representada no conto, nos mostra que, muitas vezes, aqueles que deveriam zelar pela segurança pública fazem exatamente o contrário. Ao dizer que policiais invadem comunidades, a autora me leva a entender que eles não respeitam os milhares de pessoas que ali habitam e por isso entram sem pedir licença e agem de forma violenta, sem se preocupar com as drásticas consequências – que já são esperadas de ações como essas – que podem vir a ocorrer.

De modo igual é o termo “dissolviam”, para dizer que as vidas de crianças eram extintas, que vidas de crianças se desfaziam. Estas que deveriam provar apenas o doce prazer de uma bala, com seus mais diversos sabores, experimentam, bem cedo, o amargo de outra bala que, com seu “barulho seco”, anuncia o extermínio de mais seres humanos, pois tão seca como o som que provoca, essa bala atravessa peles de pessoas, rasgando-as, de modo a ceifar suas vidas. Evaristo se utiliza do duplo significado da palavra “bala” – que pode ser “um doce de tamanho pequeno, mais ou menos duro, e de sabores variados”, ou um “projétil de arma de fogo”, conforme o dicionário HOUAISS (2015) – e do seu caráter de homônimas perfeitas para, enquanto joga com as palavras, ao mesmo tempo denunciar a situação e poetizar o texto. Nesse contexto, Evaristo se aproveita do caráter fascista da língua, fascismo este que, segundo Barthes (1977), não nos impede de dizer, mas nos obriga a dizer – isso quando temos que nos submeter às chamadas normas de uso da língua, que nos leva ao servilismo desta, como já colocado antes neste capítulo. Assim sendo, Barthes afirma que só há uma maneira de escaparmos dessa servidão, trapaceando com a própria língua. Nesse jogo de língua, que envolve o fascismo e a trapaça linguísticos, destacados por Barthes, e a desobediência linguística – ideia que aqui defendo –, Evaristo se utiliza de trocadilhos para jogar com as palavras e desconstruir discursos oficiais proferidos por representantes do poder governamental, que afirmam ser a instituição policial defensora da população, quando, na verdade, não é bem isso, de fato, o que está a ocorrer, pelo menos não em regiões não centrais das cidades deste país. Em

outras palavras, Evaristo traz a demonstração do descaso da gestão pública com vidas humanas pobres deste país, incluindo aquelas mais inocentes, as crianças, dado que já não é incomum ver em jornais, diariamente, ações policiais violentas em favelas que resultam em mortes de inocentes, assim como ocorreu com Zaíta.<sup>16</sup>

Nesse sentido, Evaristo, ao realizar tal jogo, para fugir ao servilismo da língua, está a teimar, no sentido colocado por Barthes (1977), uma vez que para este estudioso da linguagem, o escritor(a) “deve ter a teimosia do espia que se encontra na encruzilhada de todos os outros discursos, em posição trivial com relação à pureza das doutrinas [...]” (p. 25). Desse modo, ao se colocar em tal posição, a autora está a atravessar caminhos discursivos que se cruzam, o que significa recusar a doutrina que defende a construção de discursos a partir de uma única língua, a dita oficial, o que, constantemente, resulta na censura ao escritor, que se utiliza das artimanhas da própria língua, como as aqui apresentadas, para evadir-se de tal censura.

Outrossim, Evaristo usa a comparação como recurso estilístico, ao utilizar os vocábulos “ervas daninhas” – plantas que nascem em local e momento indesejados, interferindo negativamente na agricultura – e “flores malditas”, para fazer referência às balas, que, assim como tais plantas, introduzem-se em plantações e provocam estragos, penetram nas comunidades brasileiras, causando danos irreparáveis aos seus habitantes.

Toda essa seleção de recursos discursivos específicos feita pela escritora mais o uso de uma linguagem próxima daquela utilizada no cotidiano das personagens faz com que a retratação do assassinato da criança Zaíta por policiais se tornasse mais atrativa ao leitor, já que está a ser narrada por um discurso repleto de palavras que dispensam a eufemismos junto aos fatos narrados, fazendo com que o leitor enxergue mais do que aquilo que é mostrado pelo discurso dominante.

Nessa linha de pensamento, observo a tentativa de retratação da situação em que vivem *os condenados da favela*, parafraseando Fanon (2005), uma vez que foram excluídos do projeto da modernidade, este sustentado sobre a “retórica da modernidade”, baseada “especificamente, nos termos da salvação, do progresso, do desenvolvimento, da modernização e da democracia” (MIGNOLO, 2017, p. 8). Por meio desse discurso

<sup>16</sup> Só no primeiro semestre de 2021, ocorreu o maior dos extermínios na comunidade Jacarezinho, Rio de Janeiro – foram pelo menos 25 mortos. Ver link:

<https://g1.globo.com/jornal-nacional/noticia/2021/05/06/operacao-policial-com-25-mortes-no-jacarezinho-e-a-mais-violenta-da-historia-do-rj.ghtml>

ludibriante que é disseminado ao longo dos séculos, os ideais colonizadores se mantêm vivos, reinventando-se, aprisionando a população em suas redes discursivas, *esvaziando o cérebro* dos indivíduos, de modo a fazê-los acreditar que carregam consigo a barbárie, que precisa ser combatida a todo e qualquer custo, mesmo que para isso seja necessário usar da violência. De acordo com Ramón Grosfoguel (2008), em nome:

da imposição do “projecto desenvolvimentista” no século XX e, mais recentemente, do projecto imperial das intervenções militares apoiadas na retórica da “democracia” e dos “direitos humanos” no século XXI, tudo isto foi imposto com recurso ao militarismo e à violência sob a retórica da modernidade, com o seu apelo a salvar o outro dos seus próprios barbarismos (p. 36).

Sob a justificativa da promoção do “desenvolvimento”, que se dá mediante a reestruturação da lógica da colonialidade, vidas humanas são consideradas descartáveis, depois de terem sido usadas no trabalho da geração de riquezas do “sistema-mundo moderno/colonial” (MIGNOLO, 2007). Nessa perspectiva, o que é apresentado como um projeto de avanço social é, na verdade, um projeto de “reproduction of death” (MIGNOLO, 2007) daqueles que já estavam condenados a não fazer parte da história do ocidente, narrada a partir do viés eurocêntrico.

Todavia, em resposta a esse “Project of death” (MIGNOLO, 2007), intelectuais pertencentes ao grupo dos condenados estão a unir forças pelo mundo e a (re)agir com a “reproduction of life” (MIGNOLO, 2007) por intermédio da “de-colonial option”, que “means thinking from the exteriority and in a subaltern epistemic position vis-à-vis the epistemic hegemon that creates, builds, constructs an outside in order to assure its interiority.” (MIGNOLO, 2007, p. 24). Nesse sentido, pensar descolonialmente é pensar a partir da exterioridade, ou seja, do lugar do “outro” – que foi inferiorizado pelo eurocentrismo, para que este legitimasse a sua exploração e, assim, afirmasse o seu interior hegemônico – e, do lugar desse outro, utilizar-se dos saberes subalternizados, para ressignificar valores ligados à cultura de indivíduos marginalizados. Desse modo, a “opção descolonial” movimenta-se com vistas a desligar-se da conceção ocidental de que vidas humanas podem ser dispensadas em nome do “desenvolvimento” – desenvolvimento para quem? Avanço para quem? E quem vai usufruir desse desenvolvimento? – e volta-se à ideia da “reproduction of life”, mencionada por Mignolo.

Outrossim, o “fazer decolonial” ocorre quando Evaristo traz à tona uma Nêngua Kainda que é reconhecida pelo bem que faz aos outros ao usar seu conhecimento das ervas

para tratar dos males dos outros; quando apresenta uma Maria-Nova que, consciente da história do seu povo, começa a valorizá-la, registrando-a, para preservá-la; quando coloca em cena uma mulher negra que desconstrói estereótipos ao mostrar-se sábia a ponto de ser reconhecida internacionalmente, como Mary Benedita; quando narra a história de afro-brasileiros por outro viés, mostrando que nem sempre os fatos ocorrem como são mostrados oficialmente – a exemplo a Lei do Ventre Livre e a Lei Áurea, em *Ponciá Vicêncio*; quando coloca em cena o descaso com vidas humanas negras, como nos contos “Di lixão” e “Zaíta esqueceu de guardar os brinquedos”; quando mostra as barreiras sociais criadas para impedir o sucesso de negros(as) em “Duzu-Querença” e em *Ponciá Vicêncio*; quando narra a história de Salinda, mulher que transgredir os padrões sociais ao deixar o marido para viver ao lado de outra mulher, assumindo, assim, sua sexualidade não normativa. Enfim, esses e muitos outros exemplos, que eu poderia citar aqui, fazem da literatura evaristiana uma prática descolonial.

Vale destacar que opção decolonial não é fundamentalista, visto que se dá a partir do “pensamento crítico de fronteira”, que é a resposta epistémica do subalterno ao projeto eurocêntrico da modernidade, resposta essa que, ao invés de rejeitar a modernidade para se recolher num absolutismo fundamentalista, subsume/redefine a retórica emancipatória da modernidade a partir das cosmologias e epistemologias do subalterno, localizadas no lado oprimido e explorado da diferença colonial, rumo a uma luta de libertação decolonial em prol de um mundo capaz de superar a modernidade eurocentrada. (MIGNOLO, 2000, *apud*, GROSGOUEL, 2008, p. 37). Isso quer dizer que a opção decolonial não pretende trazer à tona epistemologias que se colocam como verdades únicas e absolutas, mas, apenas, apresentar outras versões de culturas de povos não europeus, que foram desacreditadas e descartadas pela ótica do eurocentrismo, numa tentativa de fazer a sociedade mundial refletir sobre a “história única” contada a respeito desses povos.

A seguir essa linha de pensamento, observo que a ideia do pensamento “crítico de fronteira”, de Mignolo, comunga com as concepções da “linha abissal” (explicitada no capítulo 1) e a “ecologia dos saberes” (mostrada atrás neste capítulo), de Boaventura de Sousa Santos, haja vista que, embora resistam ao ideal de verdade única da epistemologia eurocêntrica, não a refuta, mas, apenas, reconhece outras verdades advindas de bases não europeias.

Nessa lógica, apresento outros aspetos da oralidade são perceptíveis na obra de Evaristo. Ainda em *Olhos d’água* (2016) observamos as seguintes construções discursivas:

“**Chovia, chorava! Chorava, chovia!**” (p.18). “As mulheres, ouvindo o movimento vindo do barraco de Ana[...]. Ana Davenga reconheceu a batida. Ela não havia confundido a senha. O toque prenúncio de samba ou de macumba estava a dizer que tudo estava bem. Tudo em paz, na medida do possível. Um toque diferente [...]” (p.21). “[...]era uma espécie de quartel-general, e ele era o chefe. [...] Ela era cega, surda e muda [...]. E Ana passou a ser quase uma irmã que povoava os sonhos incestuosos dos homens comparças [...]. (p.22)”. “Duzu lambeu os dedos gordurosos de comida, aproveitando os últimos bagos de arroz que tinham ficado presos debaixo de suas unhas sujas [...] (p. 31). (Grifos nossos).

Na referida obra, observo a ilustração de uma riqueza rítmica em procedimentos poéticos que sugerem a oralidade, realçando a identidade daqueles a quem representa. As aliterações, repetições e assonâncias marcadas no trecho anterior conferem destaque e vivacidade à fala que caracteriza as personagens evaristianas, que representam afro-brasileiros marginalizados, mais precisamente aqueles habitantes das chamadas comunidades ou favelas. A oralidade que se manifesta em atos de linguagem concretos é posta em evidência mediante figuras de construção e de linguagem que, não só destacam, mas especialmente valorizam o uso efetivo da língua, a qual se vê representada pelo processo oral.

Além deste, a ideia de conversa é outro aspecto da oralidade que se faz presente na obra evaristianiana:

Mais preguiça ou sono indicava o bebê como sendo do sexo feminino. Gravidez de menina – diziam algumas pessoas, a gestante fica mais preguiçosa, mais sonolenta. O corpo da grávida também distinguia o sexo de quem ali dentro morava. Não havia quem não tivesse um olhar de lince, mais potente do que o da ultrassonografia, que, ao contemplar o formato da barriga de Aramides, não conseguisse emitir as suas certezas adivinhatórias. É uma menina – diziam algumas vozes. Veja como a barriga dela está arredondada, copiando a lua. É um menino – arriscavam outras afirmações –, barriga pontiaguda como uma lança, um membro em riste... De prognósticos em prognósticos surgiram as previsões dos gêmeos. Duas meninas... Dois meninos... Um casal... Os grávidos se deixaram contaminar igualmente a cada profecia, até o surgimento de outra, no instante seguinte (EVARISTO, 2016, p. 12).

É claramente observável o diálogo entre as personagens no texto, isto é, o uso do discurso indireto livre pela escritora. Por algum momento, eu, enquanto lia essa passagem, imaginava uma roda de pessoas, a maioria mulheres, em uma rua, nas calçadas de suas casas, todas vizinhas, a conversarem sobre o possível sexo do bebê de uma grávida entre elas, enquanto tocavam a barriga desta, e, claro, usando a sabedoria popular para tais adivinhações. Isso me veio à mente, penso, porque desde a adolescência deparo-me com essas cenas no meu cotidiano, seja no trabalho, em casa ou outro lugar. Minha avó materna, por exemplo, era ótima nessas adivinhações. Vi muitas vezes ela acompanhar grávidas e dizer: “minha filha, essa barriga aí é de menina”. E ela adivinhava mesmo, pois em uma dessas vezes nasceu Adriana, hoje, uma linda jovem de pouco mais de 20 anos hoje.

A considerar o exposto, até aqui, sobre a representação da oralidade na obra evaristiana, vale destacar o que críticos dizem a esse respeito. Para Matos (2013), a oralidade, na obra *Ponciá Vicêncio* (2003), está ligada à figura da *griot*, que se configura por intermédio da personagem Nêngua Kainda:

A figura da *griot* Nêngua Kainda se faz fundamental no que tange às discussões sobre oralidade, pois é pela via da oralidade que Ponciá descobre sua verdadeira vocação, sendo assim, Nêngua Kainda é a responsável por contar os feitos dos negros nas terras dos brancos e amenizar as perdas que Ponciá sofrerá no desenrolar das ações no romance (p. 110).

Quanto a isso, a partir das leituras realizadas, entendi que o *griot* é alguém pertencente à tradição oral africana que conta histórias de uma geração a outra, mantendo viva, dessa forma, a memória cultural do povo negro. Foram importantes agentes ativos da cultura humana, de considerável inteligência (HAMTATÉ BÂ, 2010). Nêngua Kainda é aquela que carrega consigo a sabedoria, os ensinamentos e hábitos culturais do seu povo e a ela é encarregada a missão de transmitir, oralmente, tudo isso aos seus descendentes, seguindo a ideia da tradição oral africana, que “foi definida como um testemunho transmitido oralmente de uma geração a outra” (VANSINA, 2010, p. 140).

Do Carmo (2019) declara que no conto “Nossa Senhora das Luminescências”, do livro *História de Leves enganos e parecenças* (2018), a “oralidade se manifesta nas repetições de pronomes (eu, ela, me), fazendo com que o texto se aproxime do leitor, por meio das pausas, as quais são marcadas pelas vírgulas e frases curtas.” (p. 83). Já no conto “Grota funda”, do mesmo livro, a pesquisadora diz que Evaristo “dá ênfase à repetição de

palavras “ [...] Lá se foi ele, abismo abaixo, abismo abaixo...” (Idem). E, também, há repetições de pontuações, como aspas e reticências. Esses recursos linguísticos indicam a espontaneidade da fala dentro do texto como ocorre nas conversas do dia-a-dia.” (p. 86). Embora Do Carmo não se refira à gramática normativa, penso que ela deixa implícito a ideia de transgressão, por parte de Evaristo, a tal gramática, que não aceita as repetições por ela destacadas.

Também, Do Carmo (2019) declara, ainda em relação ao conto “Nossa Senhora das Luminescências”, que:

os elementos da oralidade são evidenciados quando a narradora dá a impressão de que está contando uma história, aproximando personagem e leitor. Essa peculiaridade está diretamente relacionada aos contadores de história da África, os *griots*. Conceição Evaristo assume a função de contadora de histórias dos afrodescendentes em diáspora (p. 84).

Nessa perspectiva, concordo com essas duas críticas, uma vez que penso que Conceição Evaristo representa o *griot*, melhor dizendo, a *griotte*, ou seja, a narradora de histórias da comunidade negra brasileira. Dessa forma, contribui para a preservação e materialização da memória afrodescendente através da sua escrita, isto é, para sua presentificação. A meu ver, a autora corresponde à categoria dos “*griots* genealogistas, historiadores ou poetas (ou os três ao mesmo tempo), que em geral são igualmente contadores de história e grandes viajantes, não necessariamente ligados a uma família” (KI-ZERBO, 2010, p. 193). Do Carmo afirma também que “Conceição Evaristo evoca a escrevivência para dentro do conto, colocando suas experiências pessoais numa perspectiva coletiva, juntando as vozes periferizadas para representar a resistência de um silêncio transgressor que aprisionou muitos homens e mulheres negras.” (2019, p. 89). E acredito que uma das formas que a escritora encontrou de evidenciar essa resistência em sua obra foi através da oralidade, dado que esta “é uma atitude diante da realidade e não a ausência de uma habilidade.” (VANSINA, 2010, p.140). Atitude que, a meu ver, é a própria resistência a uma das formas de dominação criada no período colonizatório, a saber, a imposição linguística, que ainda é utilizada nos dias atuais.

Já Oliveira e Dias (2020), ao analisarem a obra *Becos da memória* (2006), destacam a relevância da tradição oral – representada pela contação de histórias dos antepassados de Maria-Nova a ela – para fomentar em Maria-Nova, personagem-narradora, o desejo de tornar-se escritora, já que queria contar ao mundo tudo o que ouvia, via e vivia e que

guardou em sua memória. O ato de escuta, a presença e a voz dos seus deixaram-lhe grande legado. Em concordância com as autoras, penso que a obra de Evaristo, em geral, carrega consigo forte influência da tradição oral, dado que esta é a “herança de conhecimentos de toda espécie, pacientemente transmitidos de boca a ouvido, de mestre a discípulo, ao longo dos séculos.” (HAMPATÉ BÂ, 2010, p. 167). Herança que, segundo Hampaté Bâ, “ainda não se perdeu e reside na memória da última geração de grandes depositários, de quem se pode dizer são a memória viva da África.” (2010, p.167). Mas questiono: De que tradição oral está a se falar? Pois é preciso enfatizar que Evaristo é brasileira e que essa tradição de que falamos no Brasil está longe de ser aquela vivenciada em África. O que se pode afirmar é que a tradição oral foi desterritorializada juntamente com os africanos escravizados e reterritorializada no Brasil, parafraseando Deleuze e Guattari (2010), e neste processo é preciso considerar sua dinamicidade, que faz com que a tradição não se reterritorialize no contexto cultural brasileiro da mesma forma que era territorializada em África, já que há aí um processo de mescla cultural, este que faz com que a tradição perca alguns elementos da sua prática, quando realizada em África, e adquira outros, quando realizada no Brasil.

Para Aquino (2021), em sua análise de *Becos da memória* – e em concordância com Oliveira e Dias (2020) –, a oralidade em tal obra se manifesta sobretudo por meio da narração de histórias que, ao seu ver, está ligada à tradição oral africana:

Foi possível constatar que na obra analisada de Conceição Evaristo a oralidade se apresenta, sobretudo, pela contação de histórias. A tradição oral que é muito importante no processo de formação cultural no continente africano. A narrativa de “Becos da memória” retrata a condição de vida de diversas pessoas excluídas socialmente condicionado por fatores sócio-históricos, e a forma como acontece a vida na periferia cercada pela violência, o racismo, o machismo, a miséria e o descaso por parte do estado e das elites (AQUINO, 2021, p. 26).

Percebo na própria fala de Aquino que ela destaca a tradição oral como elemento cultural relevante do/no continente africano. Penso que, assim como Oliveira e Dias, mencionadas no parágrafo anterior, Aquino deveriam, também, ser consideradas uma representante da tradição oral reterritorializada no Brasil, já que se trata de uma escritora nascida e crescida nesse país.

Além disso, Aquino destaca como outro elemento da oralidade presente em *Becos da memória* as constantes repetições que, para ela (Aquino), é uma forma de enfatizar ou

denunciar algum problema social, a exemplo, a condição das mulheres de periferias, como destaca na citação:

Ele era **dono** de tudo. Era **dono** da **mulher** e da vida. Dispôs da vida da **mulher** até à morte. Agora dispunha da vida da filha. Só que a filha, ele queria bem viva, bem ardente. Era o **dono**, o macho, **mulher** é para isto mesmo. **Mulher** é para tudo. **Mulher** é para gente bater, **mulher** é para apanhar, **mulher** é para gozar, assim pensava ele. O Fuinha era tarado, usava a própria filha (EVARISTO, 2019, p. 79, grifos nossos).

Embora eu concorde com Aquino com a ideia de que as repetições são uma forma de enfatizar o problema social da questão de gênero no Brasil, acredito que essa repetição de termos, proposital, trata-se, também, de uma forma de deixar claro o modo de falar de muitos moradores de regiões periféricas que, por não terem um amplo vocabulário, devido ao facto de dispor de pouca ou nenhuma instrução formal, repetem muito as mesmas palavras. E, é claro, uma maneira de valorizar essa variação não padrão da língua portuguesa brasileira.

Durante as pesquisas por estudos que tratassem da temática da oralidade na obra de Evaristo, chamou-me atenção o facto de que há pouquíssimos trabalhos que tratem especificamente sobre assunto. Há muitas publicações acerca da obra dessa escritora, mas poucas atentam para esse tema. Citei aqui as que encontrei. Chamou-me também atenção o facto de que todos os estudos citados neste subtópico estão em concordância no que se refere à ideia de que a oralidade presente na obra evaristiana está ligada à tradição oral africana. Quanto a isso, o que tenho a dizer é que tais estudos deveriam ter destacado o facto de que, embora Evaristo seja descendente de africanos, deve-se considerar que ela nasceu e viveu (e vive) no Brasil e, desse modo, a tradição por ela vivenciada é aquela que foi reterritorializada nesse país e não necessariamente aquela africana.

De qualquer forma, se a obra de Evaristo é uma arma de resistência à desigualdade, nos mais diversos âmbitos, existente entre brancos e negros, homens e mulheres, ricos e pobres, faz-se necessário que mais estudos nesse sentido sejam realizados, para que a disseminação de suas ideias chegue a mais e mais pessoas brasileiras e não brasileiras.

E a considerar a relevância da análise dos aspetos da oralidade feita aqui, vejamos outras escritoras que, como Evaristo, estão a preservar traços do texto oral no texto escrito, o que será tratado no subtópico seguinte.

### 3.4 A escrita de Evaristo e de outras escritoras

Ao longo deste capítulo, apresentei algumas análises da obra de Evaristo que mostram a opção estética pela oralidade na construção do seu texto escrito. Assim sendo, considero relevante fazer uma comparação linguística entre a escrita dessa e de outras escritoras, sejam afro-brasileiras ou não, para certificar-me de que essa prática de escrever, evidenciando aspetos da oralidade, já vem sendo utilizada por outras escritoras antes de Evaristo.

A seguir essa ideia, Maria Aparecida Andrade Salgueiro (2004), ao fazer uma comparação entre escritoras negras contemporâneas do Brasil e Estados Unidos, em especial Alice Walker e Conceição Evaristo, destaca algumas semelhanças entre estas, como o facto de que, ao longo dos anos, as duas estarem a lutar, cada uma em seu contexto, por alguns objetivos, como “a desmistificação de uma história que aos poucos vai cedendo lugar a uma outra e a desconstrução de uma memória que foi forjada programada e continua veiculada pela voz da História Oficial” (p. 134), ou seja, o relevo dado à experiência das mulheres negras ou a contestação do cânone ou a agenda feminista.

Ademais, a estudiosa afirma que:

Nos Estados Unidos e no Brasil, por motivos intrínsecos diversos e particulares, mas com um pano de fundo semelhante, os anos 90 deste final de século presenciam o levante de uma grande virada que traz à luz e valoriza, entre outros “adjetivos”, as literaturas “de origem afro” (p. 115).

Outrossim, Salgueiro (2004) diz que:

As escritoras afro-americanas estabeleceram-se como poetas de rara sensibilidade e poder, grandes retratistas das emoções das mulheres negras dos Estados Unidos. [E que] as afro-brasileiras [...] também retratam a razão e o coração da mulher negra brasileira e vão se estabelecendo com o tempo como referência obrigatória no panorama da literatura brasileira contemporânea (p. 135).

Além disso, a pesquisadora declara que, embora as escritoras afro-americanas e afro-brasileiras adotem específicas e diferentes estratégias de ação em sua luta, seja em causas políticas, culturais, sociais ou feministas, apresentam recorrentes pontos em comum, como:

(...) trajetórias próprias, porém célebres e sólidas, que as consolidam e se desdobram no cenário literário, ao, por exemplo, forçar uma rediscussão dos princípios de estabelecimento do cânon, com a utilização da arte da palavra, o que é

uma contribuição para a literatura universal, para o movimento feminista e para a luta dos direitos humanos, seja lá ou cá (pp. 135-136).

Acredito que essas semelhanças apontadas por Salgueiro se devem ao facto de que a luta das mulheres negras é uma só, a luta contra o racismo, principalmente, sem descartar a luta contra o machismo. Racismo que tem sua origem no Regime Escravagista, que teve sua origem na colonização europeia. Considerando que as consequências da escravidão, entre elas o racismo, persistem até os dias atuais, penso que as mulheres negras intelectuais, principalmente, de todo o mundo, estão juntas com o intuito de combater e extinguir todas as discriminações por elas sofridas, elas e os negros em geral. Combate este que tem ganhado mais força com a participação delas dentro do ambiente acadêmico científico.

Além do que, as palavras de Salgueiro fazem-me lembrar dos estudos que tenho realizado, ao longo destes últimos dez anos, acerca das literaturas escritas por mulheres negras, em especial as afro-brasileiras, estudos estes que me levaram a perceber, entre as diversas semelhanças existentes na escrita dessas mulheres – como temáticas de gênero, racismo e desigualdade social –, aquela relativa à representação do discurso oralizado. A seguir essa ideia, considero relevante fazer uma breve comparação da escrita de Conceição Evaristo com Cristiane Sobral, por exemplo, e outras escritoras.

Ao ler a obra *Espelhos miradouros, dialéticas da percepção*, de 2018, observei aspectos semelhantes na construção discursiva textual das duas escritoras afro-brasileiras. Sobral (2018) se utiliza de algumas estratégias que se assemelham às de Evaristo, para trazer à tona, em sua obra, algumas marcas da oralidade, quais são: a inversão da colocação do pronome oblíquo “me” (em “me pentear” e “me deixar”); o uso do termo “mesmo” no lugar de “embora”; uso do verbo “ter” no sentido de “haver”, o que é muito comum na fala cotidiana; e da figura de linguagem ambiguidade ao usar o termo “cara”, que pode estar a referir-se tanto a “rosto” quanto a “pessoa”, o que se faz muito em registro informal. Exemplos: “Depois, uma vizinha disse a minha mãe que lutava todos os dias para me pentear e me deixar bonitinha como as outras crianças.” (SOBRAL, 2018, p. 18); “Percebi subitamente que ela jamais pensara na dificuldade de ter uma criança negra, mesmo tendo casado com um homem negro.” (Idem, p. 20); “Tem gente que vem ao mundo a passeio, outros, a serviço.” (Ibidem, p. 22); “Se alguém quiser lavar meias, que lave. Que cara de plástico.” (Ibidem, p. 23).

Outra escritora afro-brasileira que, como Evaristo, preserva aspectos da oralidade em sua obra é Geni Guimarães (1998). Em seu livro *A cor da ternura*, pude notar alguns, os quais são: um coloquialismo bastante usado em conversas cotidianas que é a redução da preposição “para” em “pra”, em “É que a mãe encomendou um nenezinho pra nós (p.13); o uso da expressão “tem que”, que deveria ser “tem de”, já que expressa a ideia de obrigatoriedade, em “Daí a mãe tem que guardar o leite pra ele.” (p. 13); um coloquialismo muito comum que é usar o pronome oblíquo “me” antes do verbo, em início de frase, como em “ – Arminda – continuei –, me pega no colo que eu estou com frio.” (p. 17); o uso do “Então” como recurso coesivo, também muito utilizado na linguagem informal, como se verifica em “Lembra que a Cecília te contou que ela tinha encomendado nenê? Então. Ele está guardado na barriga dela.” (p. 17); uso do verbo “ter” no sentido de “haver” ou “existir”, recorrente em diálogos do dia a dia, no trecho “– Tem gente querendo colo. Dá aqui a roupa que eu acabo de remendar.” (p. 17); uma série de períodos curtos ligados apenas por pontuação, sem a utilização de recursos coesivos, que é o exigido na linguagem excessivamente marcada pelo discurso escrito, observado em “No entanto, não disse nada. Não agradei. Não reclamei. Apenas respirei fundo para recolher o eterno cheiro de terra e mãe.” (p. 18); constantes repetições, que poderiam ser substituídas por coesão de sinônimos e elipse, além da sonoridade advinda do ato de repetir várias vezes o mesmo termo, o que dar um caráter poético ao texto, além de demarcar ainda mais o caráter oral da escrita de Guimarães, observadas em “Além do mais, era o banho do Zezinho, chás do Zezinho, fraldas do Zezinho, choros do Zezinho.” (p. 23), “Comida depois, banho depois. Tudo depois.” (p. 23), “Frio se chovesse. Frio se fizesse calor. Em qualquer circunstância, frio.” (p. 24), “Daí então vieram os chás: hortelã, poejo, alho etc.” (p. 24).

Além desses exemplos, em outro livro de Geni Guimarães, *Leite no peito*, também de 1998, verifiquei a presença de uma construção discursiva que difere daquela excessivamente marcada pelo discurso escrito, como: uma sequência de períodos justapostos, isto é, sem a preocupação do uso da coesão, em “Aprendi a falar com eles. Imitava todo e qualquer pássaro da região. Tirava de letra todas as mensagens dos cães, gatos, cavalos, formigas, baratas etc.” (p. 29); o uso inadequado do pronome oblíquo “me” antes do verbo em início de frases, em “Me ensinaram o pai-nosso que estais no céu com o seja feito a vossa vontade.” (p. 29); o coloquial “então” e a alteração de “para o” para “pro”, na frase: “Então dávamos sempre um jeito de mandar a galinha dela pro peito e ficarmos com a nossa cacarejando no quintal.” (p. 35). E além destes:

Comíamos no princípio com desejo de um ano. Depois comíamos mesmo por comer. [...] Então a gente comia, comia. Comia porque o macarrão era lindo, porque era dia de banquete, porque era Natal. Comia porque sim (p. 36).

Ademais, há ainda a presença constante de figuras de linguagem, como aliteração e assonância:

Eu ainda na fila, com medo de ficar sem.

A Cema de cara enfiada no meio das pregas da minha saia, sem choro e sem riso. Sem curiosidade e sem fala. Sem saber o quanto eu temia pela falta da sua boneca (Idem, p. 38, grifos nossos).

Guimarães faz uso de uma sequência de palavras com som consonantal (s) e vocálico (e) como recurso de estilo que possibilita repetição de fonemas idênticos ou parecidos, visando obter efeito estilístico na prosa poética através da assonância e da aliteração.

Era o mal do riso dela no focinho da leitoa, a boca dela na cabeça da galinha. Era a urina da Cema no meu guaraná, e a carinha suada na testa da rosca doce, remoendo lembranças.

Era o meu brinquedo num canto, sem sair do plástico.

Ela. Ela toda rebocando o meu tempero e encurtando a minha infância. Era ela matando todos os meus natais de macarronada (p. 39, grifos nossos).

Neste último trecho, Guimarães usa a repetição de sons vocálicos para criar efeitos sonoros no texto, que exprimem uma sequência de situações listadas pela narradora, para dar ênfase ao momento por ela vivenciado naquela hora.

Além de Cristiane Sobral e Geni Guimarães, não poderia deixar de citar Carolina Maria de Jesus, mais uma escritora afro-brasileira que tem sua obra marcada por representações da linguagem oral. Na obra de De Jesus (2001), *Quarto de despejo: diário de uma favelada*, observei aspectos semelhantes da representação da oralidade aos daqueles encontrados na escrita de Evaristo, como o uso do pronome oblíquo antes do verbo no início da frase, percebido em “Lhe joguei uma indireta, ela retirou-se.” (p. 13); o verbo ter com sentido de “haver”, em “...Tem hora que revoltado com a vida atribulada que levo.” (p. 22); além do que, o uso do oblíquo “me” deveria estar antes do verbo, já que nas regras de colocação pronominal, pronome atrai pronome, verificado em “Ela odeia-me porque meus filhos vingam e por eu ter radio.” (p. 14); a falta de concordância verbal em “Elas tem marido.” (p. 14) e em “Para ver se eles permanece no quintal para os vizinhos não brigar

com eles.” (p. 16) – a discordância é uma das marcas mais fortes do discurso oral cotidiano, pois dificilmente se nota isso em falas quotidianas brasileiras proferidas por pessoas que tenham conhecimento da norma culta da língua; a ausência do acento agudo no termo “várias”, em “Encontrei várias pessoas amigas e parava para falar.” (p. 12) – o uso dos acentos não é uma preocupação da linguagem oralizada, embora, muitas vezes, os termos sejam pronunciados considerando a sílaba tônica, como é o caso das referidas palavras; percebi ainda o desvio ortográfico nas palavras “socego” e “puis”, que são escritas “sossego”/”pus”, em “porque os péssimos vizinhos que eu tenho não dão socego aos meus filhos.” (pp. 9-10) e em “Chegou a minha vez, puis a minha lata para encher.” (p. 15), para citar apenas alguns exemplos.

Vale ressaltar que a escrita de Carolina de Jesus se diferencia daquela de Evaristo – e das demais escritoras aqui citadas neste subtópico – em um aspeto, a saber: o facto de que de Jesus é mais fiel à representação da oralidade. Digo isso porque até o som fonético ela tenta representar, como em “puis”, “lumbriga” (“ – Ele tem lumbriga.” (p.18)), “Binidito” (“Disse-me que estava a espera do Binidito e do Miguel para mata-los.” (p. 18)), “nois” (“Todos nois temos o nosso dia de alegria.” (p. 22)) e “Quiz” (“Quiz saber o que eu escrevia.” (p. 23)). Em todos esses excertos observo que a escritora tentou seguir mais fielmente, pelo menos na forma como se fala, os referidos sons, quando na linguagem excessivamente marcada pelo discurso escrito seriam “pus”, “lombriga”, “Benedito”, “nós” e “Quis”. Essa tentativa de representação dos sons fonéticos não é observada em Evaristo, nem em Sobral e Guimarães, o que me leva a ver a obra de De Jesus como a mais “fiel” de todas no que se refere à oralidade. Mas não se trata apenas de uma questão de fidelidade, é preciso esclarecer que essa “fidelidade” à oralidade notada na obra de De Jesus pode ser explicada pelo facto de a autora ter recebido pouquíssima instrução formal – oriunda de família muito humilde, a autora estudou pouco – enquanto Evaristo utiliza marcas da oralidade como opção de escrita literária, estética literária. Todavia, arrisco-me a declarar que esse seu ato não se deu somente por isso, visto que, embora não tivesse concluído os estudos, ela tinha consciência, acredito, de que, para tornar-se escritora, deveria possuir um determinado nível de escrita. Acredito também que De Jesus, inteligente como era, observou muito bem a diferença entre o seu modo de falar e escrever e o modo de falar e escrever das pessoas estudadas com quem mantinha contato, por exemplo, aquelas da redação do jornal com quem negociava a publicação do seu livro. Além dessas, aquelas autoras dos textos que lia – ao lermos um texto, estamos a dialogar com seu autor/a.

Carolina De Jesus sabia que, por ter frequentado pouco a escola, não tinha o nível de escrita exigido para um indivíduo ser escritor profissional. Mas ela não se intimidou, ecoou sua voz, a seu modo de falar, e transformou-a em texto escrito e fez-se ouvir no Brasil e no exterior, o que se configura em um ato de resistência, em uma escrita de resistência, como já explicitado no tópico anterior deste capítulo. Desse modo, é possível dizer que ela se tornou exemplo para Evaristo e outras escritoras que ecoam suas vozes por meio dos seus textos, preservando aspetos da oralidade, isto é, dos modos de falar das suas personagens. E é exatamente por defender essa ideia que a cito aqui.

De acordo com o *site*, Literafro, da Universidade Federal de Minas Gerais (UFMG), no início de 1923, Carolina Maria de Jesus foi matriculada no colégio Allan Kardec – primeira escola espírita do Brasil –, na qual crianças pobres eram mantidas por pessoas influentes da sociedade. Lá estudou por dois anos, sustentada pela Sra. Maria Leite Monteiro de Barros, para quem a mãe de Carolina trabalhava como lavadeira. Tal facto a faz diferir das demais escritoras aqui referidas – Evaristo, Sobral e Guimarães, que estudaram e tornaram-se professoras, além de pesquisadoras, como Evaristo e Sobral. Em vista disso, não se pode afirmar que De Jesus tenha consciência da estética utilizada por ela em sua escrita, distintivamente de Evaristo, e das demais escritoras, que, embora tenham conhecimento da língua culta, optaram por marcar sua escrita com uma estética que traz consigo traços da linguagem oralizada, com o intuito de caracterizar seus personagens, que pertencem, em sua maioria, a comunidades de indivíduos que receberam pouca ou nenhuma instrução formal, assim como De Jesus. Todavia, não se pode dizer que a escrita de De Jesus não represente o modo de falar de milhões de indivíduos brasileiros, principalmente afro-brasileiros, pelo contrário, sua escrita, assim como a de Evaristo, a de Sobral e a de Guimarães, exprime a identidade linguística desses indivíduos. Desse modo, contribui para a afirmação da identidade afrodescendente.

Cito também a escritora Jarid Arraes, cuja obra apresenta aspetos da linguagem oral, assim como as mencionadas anteriormente. No conto “Sacola”, do livro *Redemoinho em dia quente* (2019), observei como traços da língua falada no dia-a-dia, a redução do termo padrinho para “padim” e da preposição para em “pra”. Ademais, o uso do “mesmo”, quando o ideal seria “embora”; o oblíquo “me” antes do verbo (chamou) e a redução do verbo estar em “tá”. Ainda, o uso de uma gíria bem regional, “oxe”, do termo “digaí” – que é a junção da palavra “diga” + “aí” –, que é bastante coloquial. Todos esses exemplos representam aspetos do discurso oralizado, preservado por Arraes na linguagem escrita.

Exemplos: “Obrigada, Padim, por mais um dia” (p. 11); “ [...] e comia um saquinho de pipoca com manteiga, pra não agredir demais as artérias.” (p. 11); “ [...] tô pensando besteira.” (p. 13); “ [...] é história que se conta pra meter medo em moleque.” (p. 13). Além destas, percebi, na obra *Corpo desfeito* (2022), também da autora Jarid Arraes, aspetos do discurso oral, como: “ [...] me oferecer a proteção que uma menina de doze anos deseja, mesmo que eu ainda não soubesse distinguir como o abrigo e a caverna se confundem.” (p. 8); “Me chamou atenção o são Francisco segurando uma cruz junto ao peito [...]” (p. 9); “O que a senhora tá procurando?” (p. 9); “ [...] e a foto é bem recente, oxe.” (p. 10); “ – Digaí, quanto é uma santa daquele tamanho?” (p. 10); “ [...] vou perguntar se é desgosto pra Nosso Senhor, aí se ele falar que pode, eu faço.” (p. 10); “A cara tem que ser igualzinha” (p. 11).

Em *Venha ver o pôr-do-sol e outros contos* (2015), de Lygia Fagundes Telles, também identifiquei como aspetos da oralidade a repetição do termo “café” no excerto “ [...] é bom tomar um café, vou trazer o café” (p. 13), quando o ideal, para a norma estabelecida pela linguagem excessivamente marcada pelo discurso escrito, seria “É bom tomar um café, vou trazê-lo”; também, temos o pronome “lhe” (objeto indireto) anteposto ao verbo (fizera), quando deveria estar após (fizera-lhe), em “Até abotoaduras lhe fizera” (p. 14); ademais, o pronome “se” está após o verbo, mas deveria estar antes, já que o pronome “ele” atrai o “se”, em “ [...] decidiu ele dirigindo-se ao espelho” (p. 14); Chamou-me atenção também a junção das letras “lh” para imitar expressão de quem, de súbito, lembrou-se de algo, muito típico do coloquialismo, observado em “ [...] – lh, já estava me esquecendo [...]” (p. 20); E, por fim, Telles repete exageradamente a conjunção “mas” em apenas duas pequenas páginas, seguidas, a saber, 28 e 29, da já citada obra *Venha ver o pôr-do-sol e outros contos* (2015). A conjunção “mas” é a mais utilizada na fala quotidiana, a mais conhecida por todos. Telles poderia ter feito uso de inúmeras outras conjunções adversativas, como “porém”, “entretanto”, “todavia”, “no entanto” etc.. Por que ela enfatizou tanto o “mas”? Seria, talvez, para dar mais representatividade aos seus personagens, ao cotidiano em que estão inseridos, o que pode fazer com que o leitor se identifique mais? Eis os exemplos: “ [...] o xale preto, mas o rosto era tranquilo” (p. 28); “Ainda ontem ele estava bem, mas de repente piorou.” (p. 28); “ [...] o muro não era alto, mas caiu de tal jeito...” (p. 28); “Atirei o cigarro da direção do rio, mas o toco bateu na grade [...]” (p.28); “ [...] estava ali doente, embora. Mas vivo.” (p. 28); “Claro que não saía nada, mas era muito engraçado... [...]”. (p. 28); “Eu queria ficar só naquela noite, sem

lembranças, sem piedade. Mas os laços [...] já ameaçavam me envolver.” (p. 28). “Conseguira evita-los até aquele instante. Mas agora não tinha forças para rompê-los.” (pp. 28-29); “ [...] loucura fazer a primeira pergunta, mas agora não podia mais parar.” (p. 29); “ [...] não gosto de ver ninguém falar comigo com aquela tela de arame no meio... Mas eu estava com a mão molhada.” (p. 29).

Por último, considero válido citar Ana Maria Machado, outra grande escritora brasileira, muito conhecida e lida nas escolas. Em seu livro *História meio ao contrário* (2010), pude perceber que a escritora preserva, na sua escrita, aspectos da oralidade, entre eles estão: o uso do verbo *ter* (*tem*) no sentido de *haver*, em “Tem gente que gosta, acha divertido.” (p. 7); a presença da expressão “E aí”, muito presente nas conversas cotidianas mais informais possíveis, presente no excerto “E aí, mal puderam acreditar no que viam.” (p. 14); o pronome “*lhe*” deveria estar após o verbo (*explicou*), em “E *lhe* explicou o caso.” (p. 16); a repetição desnecessária, “sorriu um sorriso”, em “Ele sorriu um sorriso bonito.” (p. 28) – É possível sorrir outra coisa que não um sorriso? Isso é típico da figura de linguagem designada de pleonasma, também marca coloquial; em seguida, observamos uma sequência de períodos ligados por um coesivo que se repete incisivamente, o que poderia ser substituído por outros coesivos de mesmo sentido, perceptível no excerto “E assim ficaram os planos. E o Gigante suou orvalho que evaporou para virar nuvens. E as sementes que os homens plantaram vivaram grama e capim [...]”. E toda essa mata produziu flores e frutos [...]” (p. 34); por fim, temos o uso do “Aí” como coesivo, outro elemento que representa a linguagem oralizada, em “Aí ele viu o príncipe.” (p. 40); “Aí é que foi a surpresa.” (p. 44).

Ressalto que optei por mencionar, também, escritoras não negras, para dar respaldo à ideia que estou a defender neste subtópico, a saber: a opção estética de preservar aspectos da oralidade no texto escrito não é algo específico de Evaristo ou de escritores afro-brasileiros. Até aqui, o que posso declarar é que Conceição Evaristo, Cristiane Sobral, Geni Guimarães, Carolina Maria de Jesus, Jarid Arraes, Lygia Fagundes Telles e Ana Maria Machado preservaram, em seus textos, construídos do lugar de mulheres escritoras contemporâneas, traços da linguagem oral como opção estética, visando, a meu ver, afirmar a identidade linguística de suas personagens – e, claro, a cultura afrodescendente destas, em se tratando do caso das afro-brasileiras. Penso que tal opção estética vem da influência do Modernismo Brasileiro, que teve em sua primeira fase o objetivo de construir

uma arte que apresentasse como marca maior a brasilidade, com destaque para o nosso modo de falar brasileiro.

Neste capítulo, busquei apresentar aspectos da linguagem oral representados na obra de Conceição Evaristo. Para tal, busquei, primeiramente, explicar as origens do modo de falar dos brasileiros, uma vez que considerei necessário apresentar a explicação científica de como se formou o português brasileiro, em especial, aquele designado por Lélia Gonzalez de “pretuguês”, o qual mostrei como é representado na obra de Evaristo. Outrossim, apresentei a ideia de que essa escritora usa a oralidade, também, como arma de resistência às desigualdades racial, de gênero e de classe, e, ainda, para denunciar a violência de gênero, uma vez que por meio do relato de mulheres, especialmente negras, delata os diversos tipos de agressão praticada contra tais mulheres, preservando os seus modos de falar, com destaque para a linguagem oral. Ademais, destaquei pesquisas que tratam da oralidade na obra evaristiana, as quais defendiam a ideia de que tal oralidade é influenciada pela tradição oral africana, o que descordei, em parte, e expliquei o porquê. Por fim, citei várias escritoras contemporâneas que, como Evaristo, preservam traços do discurso oral em suas obras, levando-me a crer que essa opção estética está ligada aos ideais do Modernismo de valorizar a identidade brasileira na arte literária e em geral.

## Conclusões prováveis e provisórias

Chego à seção final deste trabalho de pesquisa com a certeza de que ainda há muito para estudar acerca da representação da materialidade da violência contra as mulheres negras, no âmbito da análise dos processos de construção discursiva, enfatizando aspectos da representação da oralidade e da construção narrativa na obra de Conceição Evaristo. Assim, com base nas pesquisas realizadas, surgiram muitos dos questionamentos expostos nesta tese. Alguns foram respondidos, a partir das minhas experiências de leituras e vivências externas ao contexto dos livros, outras ficaram sem respostas, o que deixa clara a necessidade de continuação deste estudo futuramente – o que poderá ser feito por intermédio de um pós-doutoramento – e, também, deixa aberta a chamada para reflexão daqueles que farão sua leitura.

O caminho percorrido me levou a algumas descobertas. Com o intuito de lograr o objetivo geral desta pesquisa, mediante a análise da obra de Evaristo, mergulhei na leitura desta, com o fito de apontar estratégias discursivas adotadas pela escritora para representar e problematizar a questão da violência contra mulheres afro-brasileiras, as quais encontrei: a utilização de recursos gráficos, como o itálico, para destacar determinadas partes do texto, principalmente aquelas que evidenciam violência; uso de uma linguagem ríspida, assim como as situações que encena, o que, a meu ver, é uma tática de materialização da violência; repetição de termos no imperativo, como “*Lincha! Lincha! Lincha!*” – analisado no capítulo dois desta tese –, em tom coral, o que observei como uma manifestação da violência racial no inconsciente coletivo a qual a escritora quer deixar clara; a interação discursiva entre personagens, para fazer uso do recurso contradiscursivo – quando ela apresenta uma transgressão à ordem discursiva ao pôr em cena um personagem violador/carrasco/bandido que também é bom, é humanizado, confrontando o discurso do *status quo*, que afirma ser este somente mal; o protagonismo de personagens subalternizados, como negros, pobres, prostitutas/os, bêbados, violadores, moradores de rua etc., evidenciando seus modos de falar, com uma linguagem bem característica do contexto em que estão inseridos, como as gírias bastantes utilizadas por Davenga, no conto “Ana Davenga”. Isto com a finalidade de denunciar a desigualdade social, racial e de gênero, além de representar um confronto ao perfil da literatura dita oficial. Ademais, verifiquei como outra estratégia discursiva de que Evaristo fez uso na construção da sua obra, a linguagem oral, da qual destaquei aspectos, como a linguagem figurada, a exemplo, a ironia – presente no conto “Ana Davenga”, aqui analisado –, a redução de formas

infinitivas verbais, com o corte do “r” final – representado no conto “Mary Benedita”, abordado no capítulo três desta tese –, o jogo (da escritora) com as palavras em seu ato de tentar representar a oralidade em seu texto escrito, quando, por exemplo, faz uso da ambiguidade no conto “Zaíta esqueceu de guardar os brinquedos”, e o uso da figura de linguagem comparação, neste mesmo conto. Outrossim, as aliterações, repetições e assonâncias também se fazem presentes, por exemplo, no conto “Duzu-Querença”, e, ainda, a conversação, que é outro aspeto da linguagem oral, verificada na obra “Aramides Florença”, também analisado neste trabalho. Todos esses recursos linguísticos utilizados pela autora têm como objetivo a tentativa de criar uma memória concreta de vivências em sua obra, principalmente de vivências de violências sofridas por mulheres negras.

Essa prática da escrita com a representação da oralidade me levou ao entendimento de que Evaristo faz uso de uma variante da língua, designada por Lélia Gonzalez de “pretuguês”, que é a marca da africanização no português brasileiro, resultado da mescla de línguas africanas com o português, isto é, do processo de construção da “América”, segundo Gonzalez (1988). Essa marca da africanização se faz presente tanto no que diz respeito aos aspetos sintáticos, morfológicos e fonéticos – como a falta de concordância, os termos derivados com prefixos e sufixos, provindos de línguas angolanas e a alteração nos sons de palavras, como “framengo” (flamengo) – e, claro, no próprio léxico, explicitados no capítulo três desta tese.

Os aspetos da oralidade existentes na escrita evaristiana visam à preservação da identidade linguística dos grupos sociais aos quais pertencem seus personagens que, em sua maioria, representam sujeitos marginalizados da sociedade especialmente negros/as. Desse modo, o “pretuguês” atua como o espaço simbólico de afirmação identitária afrodescendente. E por isso mesmo Evaristo escreve em “pretuguês”, por estar consciente de que cada língua representa o mundo à sua maneira, isso quer dizer que a visão de mundo que se tem em “pretuguês” difere daquela que se tem junto à língua padrão – enquanto a primeira apresenta a realidade a partir dos ideais afrodescendentes, a segunda o faz alicerçada pela concepção eurocêntrica, que nega o modo negro de ver o mundo.

Quanto aos demais objetivos, as pesquisas realizadas, no que se refere ao contexto histórico e sociocultural, levaram-me a verificar o lento processo de aquisição do direito das mulheres à educação, já que, por séculos, tal apanágio lhes foi negado – o que explica o facto de o número de escritoras ser ínfimo frente ao de não negros. Mas nem por isso elas deixaram de ser alfabetizadas – como foi o caso das escravizadas Esperança Garcia e Jenny

Proctor, mencionadas no capítulo 1. O facto da existência dessas escravizadas alfabetizadas deixa claro a resistência dos negros em relação à proibição de receberem instrução formal – durante os séculos de Regime Escravagista e, ainda, após este também –, resistência que se dava por meio de formas variadas, como o roubo das cartilhas dos seus senhores, durante a madrugada, como já explicitado, para estudarem-nas e adquirirem conhecimento. Por meio do autodidatismo, os primeiros que aprendiam repassavam aos outros o conhecimento adquirido. Além desta, os negros criaram escolas nos próprios quilombos, aprendiam junto às igrejas, às irmandades, e, ainda, transmitiam uns aos outros o que aprendiam com algum branco, como era o caso de mucamas/os. Essa resistência me levou à compreensão de que os negros tinham consciência da importância da educação, para libertação da escravidão em que viviam. Os estudos acerca disso me fizeram compreender que o processo de formação das escritoras negras foi e tem sido, nos dias atuais, muito difícil, uma vez que precisaram, e ainda precisam, enfrentar muitos e fortes obstáculos criados pelo sistema dominante, para impedi-las de assenhorar-se da pena de escrever. Mas elas vêm resistindo, lutando e conquistando espaço no cenário nacional e internacional como escritoras, a própria Conceição Evaristo é prova disso.

Ademais, a discussão realizada em relação aos conceitos referentes à literatura afro-brasileira ou literatura negra me levaram à conclusão de que não há um conceito pronto e acabado, visto que uma definição precisa dessa literatura ainda se encontra em construção. Isso devido ao facto de que há fatores que devem ser considerados, como a pele quem está a escrever tal literatura, o que torna ainda mais difícil elaborar um conceito preciso, dado que há vários fatores, além da pele, envolvidos no processo de identificação racial, como o poder aquisitivo do indivíduo, a sua posição social, os traços negroides, as práticas culturais e, ainda, a percepção do outro. Diante disso, concluí que muito dificilmente os estudiosos da literatura negra chegarão, tão logo, a um consenso quanto ao seu conceito, pois o ato de assumir-se negro ou não é muito mais complexo do que se pensa.

E se a pele de quem escreve conta muito para que um texto seja considerado literatura afro-brasileira ou não, ela conta ainda mais quando se trata de reconhecê-lo como literatura. A “raça” sempre foi fator determinante no que se refere ao sucesso de escritores, isso baseado na ideia de que havia, e ainda há, pelo menos no imaginário social brasileiro, uma raça superior às demais, a saber, a branca. Isso quer dizer que a literatura dita dominante era, e ainda é, aquela que valoriza as ideologias baseadas no modo branco de viver. Desse modo, qualquer literatura que estivesse (e que está) fora desse padrão era vista

como inferior e, portanto, rejeitada pelo mercado editorial. Essa realidade me levou a perceber a razão da existência de mais escritores brancos do que negros e de alguns destes últimos se submeteram ao embranquecimento cultural.

Porém, os/as negros/as, que carregam consigo a resistência no sangue, vem lutando contra essa imposição mediante a escrita literária e, para escrever uma literatura que tenha como base suas vivências, começam a montar suas próprias editoras e, como foi mostrado nessa pesquisa, no capítulo 1, já existem editoras que publicam somente literatura de autoria negra e muitas das que só se interessavam pela literatura branca já trabalham com a publicação de literatura negra. E assim compreendi o itinerário percorrido pelas mulheres negras, para tornarem-se escritoras reconhecidas no Brasil e fora dele.

Quanto à literatura periférica, os estudos realizados me fizeram compreender que esta retrata as vivências daqueles que habitam os chamados bairros não nobres. E que há escritores, de destaque, que defendem que um autor desta literatura deve habitar estes ambientes para poder escrevê-la bem, o que não julguei um pensamento consistente, dado que a literatura é ficção e pode ser construída via testemunhos e pesquisas e serem consideradas excelentes. Além disso, compreendi que a literatura marginal foi assim designada devido às condições em que foi produzida e disseminada, a saber, via mimeógrafo, divulgada boca a boca e distribuída mão a mão. Tal constatação desconstruiu a ideia que eu carregava antes, a de que assim era designada pelo facto de retratar experiências de indivíduos marginalizados somente.

No que concerne ao papel da “escrevivência” na materialização da memória cultural afro-brasileira, constatei que, ao escrever, no ato de criar, Conceição Evaristo invoca a memória, que vem à tona e materializa-se no e pelo ato de narrar as vivências culturais afro-brasileiras, em especial, de mulheres negras, no caso de uma escritora como Evaristo, que as têm como foco. Vale ressaltar que a memória que vem à tona, quando é invocada, ou seja, a memória lembrada, não corresponde exatamente ao que é vivenciado, pois é preciso lembrar que a memória é falha e, por isso, não é possível narrar um facto tal qual ele ocorreu.

No que concerne às estratégias de “linguajamento” presentes nos textos evaristianos, os próprios aspetos da oralidade citados anteriormente já podem ser apontados como tais, dado o facto de Evaristo ter declarado que escolhe com muito cuidado cada palavra que compõe seu texto, como foi o caso do termo “parecença” no ato da construção de *Ponciá Vicêncio*. A escolha desse termo me leva a perceber como a

autora cria meios de desviar-se da imposição da língua padrão na escrita, visto que “parecença” é um termo popular, muito usado em conversas cotidianas e informais da população mineira. Além disso, a escolha de cada termo condiz com a personagem que está a falar, o que faz da sua obra um texto de falas plurais, isto é, plurilinguajamento em uma mesma língua, a saber, o português brasileiro. Quanto às formas verbais, são diversas, além disso, notei uma preocupação grande de Evaristo em usar verbos que indicam ações realizadas de forma abusiva e pela força – apresentados na análise do conto “Lia Gabriel”, no capítulo 2 –, o que me faz observar, ainda, uma inquietação de sua parte em representar a materialização da violência sofrida por mulheres negras, de modo a tornar mais nítida a percepção do leitor quanto à barbaridade das ações representativas da violência.

Além de tudo isso, ao fazer a análise dos processos discursivos na literatura evaristiana como registro crítico da história e da experiência, especialmente de mulheres negras, as reflexões me levaram a notar que Evaristo, por meio da ficção literária, põe em cena personagens que contam fatos históricos que marcaram a vida dos negros/as, a exemplo, a Lei do Ventre Livre e a Lei Áurea (mencionadas na obra *Ponciá Vicêncio*), de modo a contradizer versão narrada pela ideologia dominante – versão esta que, infelizmente, ainda circula nas escolas. Para tal, personagens como Ponciá regressa ao passado, isto é, invoca memórias vivenciadas por seus antepassados, principalmente – e que a ela foram transmitidas para, com isso, mostrar outra narrativa que explique o facto de os negros viverem, por exemplo, uma realidade de muita pobreza hodiernamente. A escritora usa a literatura para contar a História a partir da visão do oprimido, isto é, daquele que foi excluído dos documentos oficiais. Evaristo sabe que há chance de sua obra entrar nas escolas, pois ela e outros escritoras/es negras/os vêm lutando para isso, e, ainda, alguns professores, principalmente pesquisadores, que já conhecem sua obra – como eu e outras/os amigas/os minhas/meus, por exemplo –, estão a trabalhá-la em sala de aula, o que significa dizer que as barreiras construídas pela cultura dominante, que tenta de todas as formas ocultar a participação dos negros na História, está a sofrer ruturas que servem de passagem para a voz negra ecoar. E em relação ao registro crítico de experiências de mulheres negras brasileiras, a crítica é constatada exatamente na ação da escritora de dar-lhes voz para narrar suas próprias vivências de violência, principalmente, seja física, psicológica, sexual, patrimonial e moral. O que ela faz a partir da escolha de vocábulos, como os mencionados anteriormente nesta parte final da tese, que possam vir a demonstrar de forma mais conspícua e concretamente o ato violento praticado contra uma mulher afro-

brasileira, mas, também, evidenciar a resistência dessas mulheres logo no ato de elas mesmas contarem tais vivências.

Numa perspectiva global, este estudo se faz relevante por tratar de um problema mundial, a saber, a violência praticada principalmente contra mulheres negras, consequência do machismo e do racismo que se originou no período da escravidão de negros/as africanos/as, implantada pelo europeu. Desse modo, esta pesquisa vem a interferir na sociedade em geral, na medida em que possibilita a disseminação, em maior amplitude, de obras como as de Conceição Evaristo no cenário nacional e internacional – obras essas indispensáveis ao conhecimento de todos, dado que apresenta indivíduos negros, em especial mulheres, com sua história e sua cultura – de maneira diferente daquela mostrada pela literatura oficial, escrita a partir da ótica branca. Isto é: como seres humanos tão capazes quanto não negros de realizar qualquer atividade em geral, inclusive no âmbito da produção do conhecimento científico; como pessoas que vivenciam práticas culturais de origens africanas que são tão valorosas quanto aquelas advindas da cultura branca; como sujeitos que possuem a mesma capacidade intelectual que qualquer outro indivíduo; como pessoas que, em muitos casos, encontram-se na condição de violadores, bêbados e prostitutas/os, porque têm seus direitos violados ao longo dos séculos, inclusive na atualidade. Com isso, a escritora busca desconstruir estereótipos que foram criados pelo homem branco e agregados aos negros, visando romper estruturas sociais que têm impedido afro-brasileiros de saírem das zonas marginalizadas em que foram colocados pelos detentores do poder.

Assim sendo, quanto mais espaços a obra de Evaristo alcançar, mais pessoas poderão conscientizar-se em relação aos negros, sua história e cultura, ou seja, mais pessoas descolonizarão suas mentalidades em relação à visão negativa que se tem deste povo. E este estudo, com as ideias aqui apresentadas e defendidas, resultado de uma pesquisa que partiu de uma coleta de dados bibliográficos, passando por leituras atentas e diferenciadas e análises aprofundadas baseadas em estudos reconhecidos no meio acadêmico científico, contribui diretamente para corroborar as concepções colocadas em cenas por meio da literatura evaristiana, já que estas foram analisadas, discutidas e comprovadas nesta tese.

Ademais, acredito que esta pesquisa pode vir a interferir positivamente, no âmbito internacional e nacional. Em países como Portugal, Brasil e outros tantos em que se utiliza a língua portuguesa como instrumento de comunicação oficial, bem como noutros em que

– mesmo falando outras línguas –, existam pesquisadores que dominem o português será possível aceder a ela e trabalhá-la em sala de aula no processo de ensino-aprendizagem, tanto na educação básica quanto no ensino superior. Até porque, os professores desses segmentos, que são também pesquisadores, ao tomarem conhecimento deste estudo, dar-se-ão conta do equívoco de muitos livros didáticos – no caso dos professores de educação básica –, que, muitas vezes, ainda apresentam a versão eurocêntrica dos factos e repassam informações distorcidas aos aprendizes. Para ilustrar o que estou a dizer, tomo como exemplo livros didáticos da disciplina de Literatura, que ainda conferem o título de primeiro romancista brasileiro a um homem branco, quando, na verdade, foi uma mulher afrodescendente, a saber, Maria Firmina dos Reis. Do mesmo modo, pode acontecer com a disciplina de História, que ainda excluí uma das maiores líderes e representantes da luta pela libertação dos escravizados no Brasil, a saber, Luiza Mahin, e coloca a Princesa Isabel como a grande libertadora dos escravizados deste país. E muito mais poderia ser mencionado. Quanto aos professores que não são pesquisadores acadêmicos, acredito que também poderão ter acesso às informações desta pesquisa, posto que, em algum momento, quando em processo de formação que ocorrem nas escolas, os professores formadores poderão levar até eles as informações desta e outras pesquisas. Para ilustrar essa declaração, cito eu mesma como exemplo, pois há algum tempo trabalho em programas e formação de professores e tenho levado a estes todos os estudos científicos a que tenho tido acesso ao longo dos últimos anos e, desse modo, tenho procurado orientá-los a trabalhar em sala com as novas ideias que têm surgido a partir de tais estudos, que são realizados no Brasil e fora dele. E assim como eu tenho feito, outros colegas estão a fazer da mesma forma.

Esta pesquisa científica é fruto de uma luta da pesquisadora que aqui vos fala, esta que vê na ciência uma forma eficiente de lutar contra as desigualdades e injustiças sociais. E eu tento por em prática todas as novas ideias aqui apresentadas e defendidas no cotidiano da sala de aula e fora dela, pois sei que são resultados de pesquisas científicas reconhecidas pela academia nos mais diversos contextos. E por isso é uma ferramenta eficiente e indispensável no processo de desconstrução de ideais da modernidade que serviram para segregar pessoas, colocando umas no centro e outras na margem da sociedade mundial. E a única forma eficiente de alcançar essa desconstrução é por meio da conscientização, e este estudo é um instrumento eficaz, para o sucesso desse processo que é o método mais eficiente de promover e conquistar mudanças sociais.

Frente ao exposto, e para encerrar, considero alcançados os objetivos gerais e específicos desta pesquisa, além da questão que a norteou. Entretanto, dizer que ela está concluída é impossível – e por isso mesmo intitulei esta última parte de “conclusões prováveis e provisórias” –, já que as novas experiências de leitura e de pesquisas que ainda vivenciarei, acredito, levar-me-ão a novas conclusões, o que deixo para um trabalho futuro, como pós-doutorada.

## Referências bibliográficas

### Bibliografia primária

EVARISTO, Conceição. Becos da memória. Belo Horizonte: Mazza, edições, 2006.

EVARISTO, Canção para ninar menino grande. Pallas Editora, 2022.

EVARISTO, Conceição. Histórias de leves enganos e parecenças. Rio de Janeiro: Malê, 2016.

EVARISTO, Conceição. Insubmissas lágrimas de mulheres. 2ed. Rio de Janeiro: Malê, 2016.

EVARISTO, Conceição. Olhos d'água. 1 ed. Rio de Janeiro: Pallas: Fundação Biblioteca Nacional, 2016.

EVARISTO, Conceição. Poemas de recordação e outros movimentos. Rio de Janeiro: Malê, 2017.

EVARISTO, Conceição. Ponciá Vicêncio. Belo Horizonte: Mazza Edições, 2003.

EVARISTO, Conceição. Conceição Evaristo. Entrevista cedida a Eduardo Duarte. In: DUARTE, Eduardo de Assis; FONSECA, Maria Nazareth. (Ogrs.). Literatura e afrodescendência no Brasil: antologia crítica. Vol. 4: História, Teoria, Polêmica. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2011.

EVARISTO, Conceição. Conceição Evaristo: 'minha escrita é contaminada pela condição de mulher negra'. LIMA, Juliana Domingos de. Rio de Janeiro: 2017. Nexo Jornal, Maio 26, 2017. Disponível em: <https://www.nexojournal.com.br/entrevista/2017/05/26/Concei%C3%A7%C3%A3o-Evaristo-%E2%80%98minha-escrita-%C3%A9-contaminada-pela-condi%C3%A7%C3%A3o-de-mulher-negra%E2%80%99> > Acesso em setembro 2018.

EVARISTO, Conceição. Da grafia-desenho de minha mãe, um dos lugares de nascimento de minha escrita. Texto apresentado na Mesa de Escritoras Afro-brasileiras, no XI Seminário Nacional Mulher e Literatura/II Seminário Internacional Mulher e Literatura, Rio de Janeiro, 2005. Disponível no blog da autora: <http://nossaescrevivencia.blogspot.com.br/2012/08/da-grafia-desenho-de-minha-mae-um-dos.html> > Acesso em 02 março 2018.

EVARISTO, Conceição. Da representação à auto-representação da mulher negra na literatura brasileira. In: Revista dos Palmares, 2005. Disponível em: <http://www.palmares.gov.br/sites/000/2/download/52%20a%2057.pdf>

## **Bibliografia secundária**

ACHILLE, Luois-T. **Rythmes du monde**, 1949. In: FANON, Frantz. **Pele negra, máscaras brancas**. Tradução de Renato da Silveira. Salvador: EDUFBA, 2008.

ADICHIE, Chimamanda Ngozi. **The danger of a single story**. 2009. Disponível em: [https://www.ted.com/talks/chimamanda\\_adichie\\_the\\_danger\\_of\\_a\\_single\\_story/transcript?language=pt](https://www.ted.com/talks/chimamanda_adichie_the_danger_of_a_single_story/transcript?language=pt)> Acesso em 05 de maio de 2019.

ALMEIDA, Marco Antonio Bettine de; SANCHEZ, Livia. **Os negros na legislação educacional e educação formal no Brasil**. Disponível em: <http://www.reveduc.ufscar.br/index.php/reveduc/article/viewFile/1459/500>> Acesso em 18 abril de 2019.

ALMEIDA, Giane Elisa Sales de; ALVES, Claudia Maria Costa. **Educação escolar de mulheres negras: interdições históricas**. In: Revista Educação em questão, Natal, v. 41, n. 27, p. 81-106, jul./dez., 2011. Disponível em: <https://periodicos.ufrn.br/educacaoemquestao/article/viewFile/4003/3270>> Acesso em 30 março 2018.

AMARO, Vagner. Bibliotecário lança editora voltada à temática afro-brasileira. Entrevista concedida a Chico de Paula. Biblio: cultura informacional. Disponível em: <https://biblio.info/bibliotecario-lanca-editora-voltada-a-tematica-afro-brasileira/>. Acesso em 20 Julho 2023.

ANDRADE, Oswald de. O manifesto antropófago. (1976). Disponível em: <https://www.ufrgs.br/cdrom/oandrade/oandrade.pdf>. Acesso em: 25 Abril 2024.

ANTUNES, Luísa Marinho. A construção da memória cultural por meio literatura: alguns aspectos. Disponível em: <https://digituma.uma.pt/bitstream/10400.13/4421/1/A%20constru%C3%A7%C3%A3o%20da%20mem%C3%B3ria%20cultural%20por%20meio%20da%20literatura%20alguns%20aspectos.pdf>. Acesso em Julho 2021.

ANZALDÚA, Gloria. **Borderlands / La Frontera: la nueva mestiza**. Tradução de Carmen Valle. Madrid: Capítan Swing, 2016.

- ANZALDÚA, Gloria. **Falando em línguas:** uma carta para as mulheres escritoras do terceiro mundo. In: Estudos Feministas, 2000, pp.???. Disponível em: <https://www.sertao.ufg.br/up/16/o/anzaldua.pdf> > Acesso em outubro de 2018.
- AQUINO, Ana Geovana de Lima. **A oralidade precária em *Becos da memória*.** 2021. Trabalho de Conclusão de Curso (Licenciatura Plena em Letras) – Departamento de Letras e Humanidades. Universidade Estadual da Paraíba, Paraíba, 2021. Disponível em: <https://dspace.bc.uepb.edu.br/jspui/handle/123456789/24919>> Acesso em 15 Set 2022.
- ARRAES, Jarid. **Corpo desfeito.** 1ª ed. Rio de Janeiro: Alfabeta, 2022.
- ARRAES, Jarid. **Redemoinho Quente.** 1ª ed. Rio de Janeiro: Alfabeta, 2019.
- AUGEL, Moema Parente. **E agora falamos nós:** literatura feminina afro-brasileira. Disponível em: <http://www.letas.ufmg.br/literafro/artigos/artigos-teorico-conceituais/157-moema-parente-augel-e-agora-falamos-nos>. Acesso em 13 de março de 2018.
- BAGNO, Marcos. Do galego ao brasileiro, passando pelo português: criouliização e ideologias linguísticas. In: **Português no século XXI:** cenário geopolítico e sociolinguístico. Org. Luiz Paulo da Moita Lopes. São Paulo: Parábola Editorial, 2013.
- BAGNO, Marcos. **O preconceito linguístico.** 56ª ed. Revista e ampliada. São Paulo: Parábola Editorial, 2015.
- BARTHES, Roland. **Aula:** aula inaugural da cadeira da semiologia literária do Colégio de França. São Paulo: Cultrix, 2007.
- BARTHES, Roland. **O rumor da língua.** Tradução de Mário Laranjeira. Revisão de tradução: Andréa Stahel M. da Silva. 2ª ed. São Paulo: Martins Fontes, 2004.
- BENJAMIN, Walter. **O narrador:** considerações sobre a obra de Nicolai Leskov. In: **Obras escolhidas I – Magia e técnica, arte e política.** São Paulo: Brasiliense, 1994, pp.197-221.
- BERNARDINO-COSTA, Joaze; GROSFUGUEL, Ramón. Decolonialidade e perspectiva negra. In: **Sociedade e Estado**, vol.31 n°.1, Brasília Jan./Apr. 2016, pp.???. Disponível em: Disponível em: [http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci\\_arttext&pid=S0102-69922016000100015](http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0102-69922016000100015). Acesso em 03 Jan 2020.
- BERND, Zilá. **Introdução à literatura negra.** São Paulo: Brasiliense, 1988.
- COELHO, Raimunda Ferreira Gomes; BOAKARI, Francis. **Por que afrodescendente? E não negro, pardo ou preto?** In: Anais do I Congresso sobre Gênero, Educação e

Afrodescendência: conquistas, experiências e desafios – 6, 7 e 8 de novembro de 2013.  
CD – ROM.

BOSI, Alfredo. **Narrativa e resistência**. In: Revista Itinerários, Araraquara, nº 10, 1996, pp.???. Disponível em:

<https://periodicos.fclar.unesp.br/itinerarios/article/view/2577/2207>. Acesso em 06 dez. 2020.

BOURDIEU, Pierre. **A dominação masculina**. 5ª ed. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2007.

BOURDIEU, Pierre. **O poder simbólico**. 12ª ed. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2009.

BOXER, C. R. **A Mulher na Expansão Ultramarina Ibérica (1415-1815)**. Lisboa: Horizonte, 1997.

BROOKSHAW, David. **Raça e cor na literatura brasileira**. Tradução Marta Kirst. Porto Alegre: Mercado aberto, 1983.

BRUNI, José. In: ERTZOGUE, Marian Haizenreder. **Silenciar os inocentes: medidas punitivas para a recuperação de menores em estabelecimentos disciplinares mantidos pelo Estado (1945-1964)**. Disponível em:

[https://www.scielo.br/scielo.php?script=sci\\_arttext&pid=S0102-01881999000100008#:~:text=Jos%C3%A9%20Bruni%20remete%2Dnos%20a,antem%C3%A3o%20desfigurada%20ou%20negada50](https://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0102-01881999000100008#:~:text=Jos%C3%A9%20Bruni%20remete%2Dnos%20a,antem%C3%A3o%20desfigurada%20ou%20negada50). Acesso em 12 Out 2019.

BUTLER, Judith. **Vida precária**. Disponível em:

<http://www.contemporanea.ufscar.br/index.php/contemporanea/article/viewFile/18/3>> Acesso em 14 Set 2019.

CAMPEDELLI, Samira Youssef. **Poesia Marginal dos anos 70**. São Paulo: editora Scipione, 1995.

CAMPOS, Maria Consuelo Cunha. **Representações da mulher negra na literatura brasileira**. Disponível em:

<http://www.uesc.br/seminariomulher/anais/PDF/Mesas/Maria%20Consuelo%20Cunha%20Campos.pdf> > Acesso em 25 abril 2018.

CARVALHO, Marcelo Pagliosa. **História da educação da população negra: o estado da arte sobre educação e relações étnico-raciais (2003-2014)**. Disponível em:

[http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci\\_abstract&pid=S0104-40602018000300211&lng=en&nrm=iso&tlng=pt](http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_abstract&pid=S0104-40602018000300211&lng=en&nrm=iso&tlng=pt)> Acesso em 13 de Junho de 2019.

- CASTANHEIRA, Cláudia. **Rosa Maria Egípcia da Vera Cruz: o lado avesso da História.** In: Revista Fórum Identidades, Ano 3, v.6, jul-dez 2009. Disponível em: <file:///C:/Users/windows%207/Downloads/5497-15412-1-SM.pdf>
- CASTRO, Yeda Pessoa de. XXXXX In: MENDONÇA, Renato. **A influência africana no português do Brasil.** Apresentação de Alberto da Costa e Silva, prefácio de Yeda Pessoa de Castro. Brasília: FUNAG, 2012, pp.???
- CASTRO, Yeda Pessoa de. **Marcas de africania no português brasileiro.** Disponível em: [http://www.africaniasc.uneb.br/pdfs/n\\_1\\_2011/ac\\_01\\_castro.pdf](http://www.africaniasc.uneb.br/pdfs/n_1_2011/ac_01_castro.pdf). Acesso em 07 de maio de 2020.
- CESARIO, Irineia Lina. **Ventos do apocalipse, de Paulina Chiziane, e Ponciá Vicêncio, de Conceição Evaristo: laços africanos em vivências femininas.** 2013. Tese (Doutorado em Letras – Estudos Comparados de Literaturas de Língua Portuguesa) – Programa de Pós-Graduação em Estudos Comparados de Literaturas de Língua Portuguesa. Universidade de São Paulo, São Paulo, 2013. Disponível em: <http://www.teses.usp.br/teses/disponiveis/8/8156/tde-14012014-122129/pt-br.php>> Acesso em 01 Fevereiro 2018.
- COELHO, Raimunda Ferreira Gomes; BOAKARI, Francis Musa. **Por que afrodescendente? E não negro, pardo ou preto?.** In: I CONGRESSO SOBRE GÊNERO, EDUCAÇÃO E AFRODESCENDÊNCIA, CONQUISTAS, EXPERIÊNCIAS E DESAFIOS, 1, 2013, Teresina. **Anais I CONGEAFRO,** Teresina: UFPI, 2013. 1 CD-ROM.
- COLLINS, Patrícia Hill; BILGE, Sirma. **Interseccionalidade.** Tradução Rane Souza. 1ª ed. São Paulo: Boitempo, 2021.
- COMPAGNON, Antoine. **Literatura para quê?** Belo Horizonte: Editora UFMG, 2009.
- CRENSHAW, Kimberle Williams. **A interseccionalidade na discriminação de raça e gênero.** In: Grupo Latinoamericano de Estudio, Formación y Acción Feminista. Disponível em: <http://glefas.org/a-interseccionalidade-na-discriminacao-de-raca-e-genero/>> Acesso em 21 setembro de 2018.
- CRENSHAW, Kimberlé Williams. **Mapping the margins: intersectionality, identities politics, and violence against women of color.** Disponível em: <https://negrasoulblog.files.wordpress.com/2016/04/mapping-the-margins-intersectionality-identity-politics-and-violence-against-women-of-color-kimberle-crenshaw1.pdf>> Acesso em setembro de 2018.

- CRUZ, Mariléia dos Santos. **Uma abordagem sobre a história da educação dos negros.**  
In: ROMÃO, Jeruse (Org.). **História da educação dos negros e outras histórias.**  
Secretaria de Educação Continuada, Alfabetização e Diversidade. – Brasília:  
Ministério da Educação, Secretaria de Educação Continuada, Alfabetização e  
Diversidade. 2005.
- CUTI, Luiz Silva. **Literatura negro-brasileira.** Coleção consciência em debate.  
Coordenada por Vera Lúcia Benedito. São Paulo: Selo Negro, 2010.
- DALCASTAGNÈ, Regina. **Uma voz ao sol:** representação e legitimidade na narrativa  
contemporânea. Disponível em:  
[http://repositorio.unb.br/bitstream/10482/9705/1/ARTIGO\\_UmaVozSol.pdf](http://repositorio.unb.br/bitstream/10482/9705/1/ARTIGO_UmaVozSol.pdf)> Acesso  
em 17 Fev 2019.
- DAVIS, Angela. **Mulheres, raça e classe.** Tradução de Heci Regina Candiani. 1 ed. São  
Paulo: Boitempo, 2016.
- DELEUZE, Gilles; GUATTARI, Félix. **O anti-Édipo:** capitalismo e esquizofrenia 1.  
Tradução de Luiz B. L. Orlandi. São Paulo: Ed 34, 2010.
- DIMENSTEIN, Gilberto. **O cidadão de papel:** a infância, a adolescência e os direitos  
humanos no Brasil. São Paulo: Ática, 2012.
- DO CARMO, Wilany Alvez de Barros. **ORALIDADE E ANCESTRALIDADE:** uma  
análise de Histórias de leves enganos e parecenças, de Conceição Evaristo. 2019. 132f.  
Dissertação (Mestrado Acadêmico em Letras) – Programa de Mestrado Acadêmico em  
Letras da Universidade Estadual do Piauí, 2019. Disponível em:  
<https://sistemas2.uespi.br/bitstream/tede/184/5/Disserta%c3%a7%c3%a3o%20Comple>  
[ta](https://sistemas2.uespi.br/bitstream/tede/184/5/Disserta%c3%a7%c3%a3o%20Comple)> Acesso em 16 Set 2022.
- DUARTE, Constância Lima. **Marcas da violência no corpo literário feminino.** In:  
DUARTE, Constância Lima; CÔRTEZ, Cristiane; PEREIRA, Maria do Rosário A.  
**Escrevivências:** identidade, gênero e violência na obra de Conceição Evaristo. Belo  
Horizonte: Idea, 2016.
- DUARTE, Eduardo de Assis. **Machado de Assis afro-descendente** – escritos de caramujo  
[antologia]. 2ª edição/1 impressão, revista e ampliada. Organização, ensaio e notas:  
Eduardo de Assis Duarte. Rio de Janeiro/Belo Horizonte: Pallas / Crisálida, 2009.
- DUARTE, Eduardo de Assis. **Literatura afro-brasileira: um conceito em construção.**  
2011. Disponível em: <https://dialnet.unirioja.es/descarga/articulo/4846151.pdf>>  
Acesso em 16 junho 2015.

- DUARTE, Eduardo de Assis. **Literatura e afrodescendência no Brasil**: antologia crítica. Belo Horizonte: UFGM, 2011.
- DUARTE, Eduardo de Assis. Por um conceito de literatura afro-brasileira. In: FERREIRA, Elio; FILHO BEZERRA, Feliciano José. (Orgs.) **Literatura, História e Cultura Afro-Brasileira e Africana**: memória, identidade, ensino e construções literárias. Vol 1. Teresina: Editora da UFPI; Fundação Universidade Estadual do Piauí, 2013.
- DUARTE, Eduardo de Assis. **Por um conceito de literatura afro-brasileira**. Rassegna Iberistica, vol. 37, nº 102, dezembro 2014, pp. 259-280. Disponível em: <file:///C:/Users/windows%207/Downloads/Dialnet-PorUmConceitoDeLiteraturaAfrobrasileira-5588843.pdf>> Acesso em 04 março 2018.
- DUARTE, Zuleide. Avisos do vento, memórias do fim. In: DUARTE, Zuleide; HOLANDA, Lourival; SANTOS, Derivaldo dos. **Trama de um cego labirinto**: ensaios de literatura e sociedade. João Pessoa: Ideia, 2010.
- DUBY, G. & PERROT, M. História das mulheres: o século XIX. Porto: Edições Afrontamento, 1991. In: GIACOMETTI, Fabiana Aparecida Prenhaca. **A identidade, o costume e o direito da decisão**: um estudo sobre o uso e o desuso do sobrenome do marido. 2015. 126f. Dissertação (Mestrado em Educação Sexual) – Faculdade de Ciências e Letras, Universidade Estadual Paulista, 2016. Disponível em: [https://agendapos.fclar.unesp.br/agenda-pos/educacao\\_sexual/3586.pdf](https://agendapos.fclar.unesp.br/agenda-pos/educacao_sexual/3586.pdf). Acesso em 16 Ago 2021.
- EAGLETON, Terry. **A ideia de cultura**. Tradução de Sofia Rodrigues. Lisboa, 2003.
- ENGEL, Cíntia Liara. **Violência contra a mulher**. Disponível em: [https://www.ipea.gov.br/retrato/pdf/190215\\_tema\\_d\\_a\\_violenca\\_contra\\_mulher.pdf](https://www.ipea.gov.br/retrato/pdf/190215_tema_d_a_violenca_contra_mulher.pdf)> Acesso em 18 Set 2019.
- FANON, Frantz. **Pele negra, máscaras brancas**. Bahia: Edufba, 2008.
- FANON, Frantz. **Os condenados da terra**. Tradução: Enilce Albergaria Rocha e Lucy Magalhães. Juiz de Fora: Ed. UFJF, 2005.
- FERNANDES, João Azevedo. **De cunhã a mameluca**: a mulher tupinambá e o nascimento do Brasil. 2ª ed. João Pessoa – PB: Editora da UFPB, 2016.
- FILHO, Raimundo Silvino do Carmo. A ante-humanidade do corpo negro na ficção de Oswald de Camargo. Tese (Doutorado em Letras) – Programa de Pós-Graduação em Letras da Universidade Federal do Piauí (UFPI), 2024.

- FIORIN, José Luiz. **Linguagem e ideologia**. Série Princípios. São Paulo: Editora Ática, 1998.
- FOUCAULT, Michel. **A ética do cuidado de si como prática da liberdade**. Concordia Revista Internacional de Filosofia, nº6, julho-dezembro de 1984, pp.???. Disponível em:  
[https://edisciplinas.usp.br/pluginfile.php/4448560/mod\\_resource/content/1/A%20%C3%A9tica%20do%20cuidado%20de%20si%20-%20foucault.pdf](https://edisciplinas.usp.br/pluginfile.php/4448560/mod_resource/content/1/A%20%C3%A9tica%20do%20cuidado%20de%20si%20-%20foucault.pdf)> Acesso em 23 de Julho de 2021.
- FERREIRA, Ricardo Franklin. **Afrodescendente**: identidade em construção. São Paulo: EDUC; Rio de Janeiro: Pallas, 2004.
- FONSECA, Maria Nazareth Soares Fonseca. **Literatura negra**: os sentidos e as ramificações. In: DUARTE, Educarado de Assis; FONSECA, Maria Nazareth Soares. (orgs.). **Literatura e afrodescendência no Brasil**: antologia crítica. Vol. 4 História, Teoria, Polêmica. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2011.
- FREYRE, Gilberto. **Casa-grande & senzala**: formação da família brasileira sob o regime da economia patriarcal. 51ª ed. São Paulo: Global, 2006.
- GALTUNG, Johan. **Cultural violence**. Journal of Peace Research, Vol. 27, No. 3. (Aug., 1990), pp. 291-305.
- GARCIA, Renísia Cristina. **Identidade fragmentada**: um estudo sobre a história do negro na educação brasileira 1993-2005. Brasília: Instituto Nacional de Estudos e Pesquisas Educacionais Anísio Teixeira, 2007. Disponível em:  
<http://portal.inep.gov.br/documents/186968/484184/Identidade+fragmentada+um+estudo+sobre+a+hist%C3%B3ria+do+negro+na+educa%C3%A7%C3%A3o+brasileira+1993-2005/0418026c-895c-47ff-b7d0-461e4eaae3af?version=1.2>> Acesso em 19 abril 2019.
- GASPARINI, Philippe. **Est-il je? Roman autobiographique et autofiction**. Paris: Éditions du seuil, 2004.
- GIACOMINI, Sonia. **Beleza mulata e beleza negra**. Revista Estudos Feministas, Florianópolis, n. especial, p. 217-227, 1994.
- GIACOMINI, Sonia Maria. **Mulher e escrava**: uma introdução histórica ao estudo da mulher negra no Brasil. Rio de Janeiro: Editora Vozes Ltda, 1988.
- GNERRE, Maurício. **Linguagem, escrita e poder**. 1.ed. São Paulo: Martins Fontes, 1991.

- GONZALEZ, Lélia. A categoria político-cultural de amefricanidade (1988). Disponível em: <https://negrasoulblog.files.wordpress.com/2016/04/a-categoria-polc3adtico-cultural-de-amefricanidade-lelia-gonzales1.pdf>> Acesso em 14 Out. 2018.
- GONZALEZ, Lélia. Racismo e sexismo na cultura brasileira (1980). Disponível em: [https://edisciplinas.usp.br/pluginfile.php/4130749/mod\\_resource/content/1/Gonzalez.Lelia%281983-original%29.Racismo%20e%20sexismo%20na%20cultura%20brasileira\\_1983.pdf](https://edisciplinas.usp.br/pluginfile.php/4130749/mod_resource/content/1/Gonzalez.Lelia%281983-original%29.Racismo%20e%20sexismo%20na%20cultura%20brasileira_1983.pdf)> Acesso em 30 de nov. de 2018.
- GOMES, Heloísa Toller. Algumas palavras sobre a tessitura poética de *Olhos d'água*. In: DUARTE, Constância Lima; CÔRTEZ, Cristiane; PEREIRA, Maria do Rosário A. **Escrevivências: identidade, gênero e violência na obra de Conceição Evaristo**. Belo Horizonte: Idea, 2016.
- GOMES, Heloisa Toller. “**Visíveis e invisíveis grades**”: vozes de mulheres na escrita afrodescendente contemporânea. In: Revista Literafro. Disponível em: <http://www.letras.ufmg.br/literafro/autoras/29-critica-de-autores-feminios/526-visiveis-e-invisiveis-grades-vozes-de-mulheres-na-escrita-afro-descendente-contemporanea-heloisa-toller-gomes>. Acesso em 04 de março de 2018.
- GOMES, Nilma Lino. **Movimento negro e educação: ressignificando e politizando a raça**. In: Educ. Soc., Campinas, v. 33, n. 120, p. 727-744, jul.-set. 2012. Disponível em: <http://www.scielo.br/pdf/es/v33n120/05.pdf>> Acesso em 05 de maio de 2019.
- GROSGOUEL, Ramón. **Para descolonizar os estudos de economia política e os estudos pós-coloniais: Transmodernidade, pensamento de fronteira e colonialidade global**. 2008. Disponível em: <https://journals.openedition.org/rccs/697>. Acesso em 03 Jan 2020.
- GUARDACHENSKI, Ana Paula. **História e literatura: Rosa Maria Egipcíaca da Vera Cruz – (re) escrita no romance histórico contemporâneo**. In: Revista Tempo, Espaço e Linguagem, v.1, n.2, maio-ago. 2010, p139-174. Disponível em: <file:///C:/Users/windows%207/Downloads/2631-7028-1-PB.pdf>> Acesso em 07 Julho de 2019.
- GUIMARÃES, Rosely Santos. **Corpo negro: entre a história e a ficção – o caso de Rosa Maria Egipcíaca de Vera Cruz**. In: Revista Em Tese: Belo Horizonte, v.6, p.159-164, ago.2003. Disponível em:

<http://www.periodicos.letras.ufmg.br/index.php/emtese/article/view/3550/3510>>

Acesso em 07 Julho de 2019.

HALL, Stuart. **A identidade cultural na pós-modernidade**. Trad. Tomáz Tadeu da Silva e Guacira Lopes Louro. 7. ed. Rio de Janeiro: DP & A. 2003.

HAMPATÉ BÂ, A. A tradição viva. In: KI-ZERBO, Joseph. **História geral da África I: metodologia e pré-história da África**. 2 ed. rev. Brasília: UNESCO, 2010.

HASLAM, Nick. **Dehumanization: An Integrative Review**. (2006). Disponível em:

[https://www.researchgate.net/publication/6927454\\_Dehumanization\\_An\\_Integrative\\_Review](https://www.researchgate.net/publication/6927454_Dehumanization_An_Integrative_Review). Acesso em 06 Julho 2023.

HOOKS, Bell. **Ain't i a woman: black woman and feminism**. 1ª edição. Tradução livre para a Plataforma Gueto. Janeiro 2014. 1981.

IANNI, Octávio. **Literatura e consciência**. In: DUARTE, Educarado de Assis; FONSECA, Maria Nazareth Soares. (orgs.). **Literatura e afrodescendência no Brasil: antologia crítica**. Vol. 4 História, Teoria, Polêmica. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2011.

KI-ZERBO, Joseph. **História geral da África I: metodologia e pré-história da África**. 2 ed. rev. Brasília: UNESCO, 2010.

LE GOFF, Jacques. **História e memória**. 5. ed. Campinas, SP: Editora da Unicamp, 2003.

LEJEUNE, Philippe. **O pacto autobiográfico: de Rousseau à Internet**. Tradução de Jovita Maria Gerheim Noronha e Maria Inês Coimbra Guedes. 2 Ed. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2014.

LEYENS, J., RODRIGUEZ-PEREZ, A., RODRIGUEZ-TORRES, R., GAUNT, R., PALADINO, P., VAES, J., & DEMOULIN, S. (2001). **Psychological essentialism and the differential attribution of uniquely human emotions to ingroups and outgroups**. *European journal of social psychology*, 31(4), 395-411.

LOBO, Luiza. In: DUARTE, Eduardo Assis. **Por um conceito de literatura afro-brasileira**. *Revista Literafro*. Disponível em:

<http://www.letras.ufmg.br/literafro/arquivos/artigos/teoricos-conceituais/Artigoeduardo2conceitodeliteratura.pdf>> Acesso em 04 março 2018.

LOURO, Guacira Lopes. (Org.) **Corpo educado: pedagogias da sexualidade**. Disponível em: <https://repositorio.ufsc.br/bitstream/handle/123456789/1230/Guacira-Lopes-Louro-O-Corpo-Educado-pdf-rev.pdf?sequence=1&isAllowed=y>> Acesso em 22 Jan 2022.

- MATOS, Manoela Fernanda Silva de. **A oralidade em Ponciá Vicêncio (2003):** uma pulsão da memória afrodescendente. In: Boitató – Revista do GT de Literatura Oral e Popular da ANPOLL. Disponível em: <http://www.uel.br/revistas/boitata/volume-15-2013/ManoelaFernanda.pdf>> Acesso em 18 Set 2022.
- MACHADO, Ana Maria. **História meio ao contrário.** 26 ed. São Paulo: Ática, 2010.
- MARCELINO, Jacqueline Laranja Leal. **Mulheres negras: tradições orais, artes, ofícios e identidades.** 2016. 231f. Tese (Doutorado em Letras) – Centro de Ciências Humanas e Naturais, Universidade Federal do Espírito Santo, 2016. Disponível em: [http://portais4.ufes.br/posgrad/teses/tese\\_10501\\_Jacqueline%20Laranja%20Leal%20Marcelino%20-%20Tese%20de%20Doutorado%20%28final%2920170214-162535.pdf](http://portais4.ufes.br/posgrad/teses/tese_10501_Jacqueline%20Laranja%20Leal%20Marcelino%20-%20Tese%20de%20Doutorado%20%28final%2920170214-162535.pdf). Acesso em 16 de jun. de 2020.
- MENDES, Algemira de Macêdo. **Maria Firmina dos Reis e Amélia Beviláqua na história da literatura brasileira:** representação, imagens e memórias nos séculos XIX e XX. 2006. Tese (Doutorado em Letras) – Programa de Pós-Graduação em Letras, Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul, Rio Grande do Sul, 2006. Disponível em: <http://repositorio.pucrs.br/dspace/handle/10923/4207#preview>.
- MENDONÇA, Renato. **A influência africana no português do Brasil.** Brasília: FUNAG, 2012.
- MIGNOLO, Walter. **Colonialidade:** o lado mais escuro da modernidade. In: RBCS, Vol. 32, nº 94, junho/2017, pp.???: e329402. Disponível em: <https://www.scielo.br/j/rbcsoc/a/nKwQNPrx5Zr3yrMjh7tCZVk/?lang=pt&format=pdf#:~:text=A%20etapa%20inicial%20disp%C3%B4s%20a,almas%20pela%20convers%C3%A3o%20ao%20cristianismo.&text=Essa%20transforma%C3%A7%C3%A3o%20da%20ret%C3%B3rica%20da,teopol%C3%ADtica%20transformou%2Dse%20em%20egopol%C3%ADtica.>> Acesso em 01 de Ago de 2021.
- MIGNOLO, Walter D. **Histórias locais/projetos globais:** colonialidade, saberes subalternos e pensamento liminar. Tradução de Solange Ribeiro de Oliveira. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2003.
- MIGNOLO, Walter. Retos decoloniales, hoy. In: BORSANI, María Eugenia; QUINTERO, Pablo (compiladores). **Los desafíos decoloniales de nuestros días:** pensar en colectivo. 1a ed. – Neuquén : EDUCO – Universidad Nacional del Comahue, 2014, pp.???

- MIGNOLO, Walter. **Epistemic disobedience**: the de-colonial option and the meaning of identity in politics. In: Gragoatá – Revista do Programa de Pós-Graduação do Instituto de Letras da UFF, Vol 12, Nº 22, 2007, pp.???. Disponível em:  
<https://periodicos.uff.br/gragoata/article/view/33191>> Acesso em 03 Jan 2021.
- MONTEIRO, W. B. Curso de Direito Civil, Parte Geral. v. 1, Direito de Família. v. 2 21 ed. São Paulo: Saraiva, 1995. In: GIACOMETTI, Fabiana Aparecida Prenhaca. **A identidade, o costume e o direito da decisão**: um estudo sobre o uso e o desuso do sobrenome do marido. 2015. 126f. Dissertação (Mestrado em Educação Sexual) – Faculdade de Ciências e Letras, Universidade Estadual Paulista, 2016. Disponível em:  
[https://agendapos.fclar.unesp.br/agenda-pos/educacao\\_sexual/3586.pdf](https://agendapos.fclar.unesp.br/agenda-pos/educacao_sexual/3586.pdf). Acesso em 16 Ago 2021.
- MORRISON’S, Toni. **Song of Solomon**: a casebook. Edited by Jan Furman. Oxford University Press, 2003. Disponível em:  
[https://books.google.com.br/books?id=uFiK8ULkSSgC&pg=PA150&lpg=PA150&dq=discredited+knowledge+-+morrison&source=bl&ots=x-OPRIRLwm&sig=ACfU3U0J1-hhKWsUBxF2WzSx3eWWYxfO-Q&hl=pt-BR&sa=X&ved=2ahUKEwiNksDOic\\_mAhV8IbkGHcgKAKAQ6AEwAXoECAkQAQ#v=onepage&q=discredited%20knowledge&f=false](https://books.google.com.br/books?id=uFiK8ULkSSgC&pg=PA150&lpg=PA150&dq=discredited+knowledge+-+morrison&source=bl&ots=x-OPRIRLwm&sig=ACfU3U0J1-hhKWsUBxF2WzSx3eWWYxfO-Q&hl=pt-BR&sa=X&ved=2ahUKEwiNksDOic_mAhV8IbkGHcgKAKAQ6AEwAXoECAkQAQ#v=onepage&q=discredited%20knowledge&f=false)> Acesso em: 24 dez. de 2019.
- MOTT, Carmen Lúcia de Barros. **A criança escrava na literatura de viagens**. Cdermo de pesquisa. Rio de Janeiro, Fundação Carlos Chagas, nº 31, dezembro, 1979, p.57-68.
- MULLER, Maria Lúcia Rodrigues. **A produção de sentidos sobre mulheres negras e o branqueamento do magistério no rio de janeiro na primeira república**. In: Revista Interfaces da Educ., Paranaíba, v.5, n.14, p.68-81, 2014. Disponível em:  
<https://periodicosonline.uems.br/index.php/interfaces/article/view/462>> Acesso em 30 de Março de 2018.
- MUNANGA, Kabengele. **Negritude**: usos e sentidos. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2009. Coleção Cultura Negra e Identidades.
- MUNANGA, Kabengele. **Negritude**: usos e sentidos. 2.ed. São Paulo: Ática, 1988.
- NASCIMENTO, Denise Aparecida. **Espaço e heterotopias nas obras de Conceição Evaristo e Geni Guimarães**. Tese (Doutorado em Letras) – Programa de Pós-Graduação em Letras: estudos literária, Universidade Federal de Juiz de Fora (UFJF), Juiz de Fora, 2014. Disponível em:

<https://repositorio.ufjf.br/jspui/bitstream/ufjf/731/1/deniseaparecidadonascimento.pdf>>

Acesso em 01 Fevereiro 2018.

NASCIMENTO, Érica Peçanha do. **É tudo nosso! Produção cultural na periferia paulistana.** Tese (Doutorado em Antropologia Social) – Programa de Pós-Graduação da Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo, São Paulo, 2011. Disponível em:

[www.teses.usp.br/teses/disponiveis/8/.../2011\\_EricaPecanhaDoNascimento\\_VCorr.pdf](http://www.teses.usp.br/teses/disponiveis/8/.../2011_EricaPecanhaDoNascimento_VCorr.pdf)>

[Acesso em 17 Fevereiro 2019.](#)

NOGUEIRA, Juliana Keller; FELIPE, Delton Aparecido; TERUYA, Teresa Kazuko.

Conceitos de gênero, etnia e raça: reflexões sobre a diversidade cultural na educação escolar. Disponível em: [http://www.fazendogenero.ufsc.br/8/sts/ST1/Nogueira-Felipe-Teruya\\_01.pdf](http://www.fazendogenero.ufsc.br/8/sts/ST1/Nogueira-Felipe-Teruya_01.pdf)> Acesso em setembro de 2018.

OLIVEIRA, Jurema; DIAS, Mileide. **Reflexões sobre a memória e oralidade em *Becos da memória de Conceição Evaristo*.** In: Contexto – Revista do Programa de Pós-Graduação em Letras da Universidade Federal do Espírito Santo, n° 37, 2020/1.

Disponível em: <https://periodicos.ufes.br/contexto/article/view/30156>> Acesso em: 25 Set 2022.

OLIVEIRA, Luiz Henrique Silva de; RODRIGUES, Fabiane Cristine. **Panorama editorial da literatura afro-brasileira através dos gêneros romance e conto.** In: Revista Em tese, v. 22, n.3, 2016. Disponível em:

<http://www.periodicos.letras.ufmg.br/index.php/emtese/article/view/11269/10712>>

Acesso em 03 Março 2019.

ORLANDI, Eni P. **Análise de discurso:** princípios e procedimentos. 12ª Edição. SP: Pontes Editores, Campinas, 2015.

PATEMAN, Carole. **O contrato sexual.** Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1993.

PÊCHEUX, M. In: ORLANDI, Eni P. **Análise de discurso:** princípios e procedimentos. 12ª Edição. SP: Pontes Editores, Campinas, 2015.

PERROT, Michele. **Os excluídos da história:** operários, mulheres, prisioneiros. Rio de Janeiro: Paz e terra, 1988.

QUEIROZ, Ana Maria Martins. **Geo-grafias insurgentes:** corpo e espaço nos romances *Ponciá Vicêncio* e *Becos da memória* de Conceição Evaristo. 2017. 203p. Tese (Doutorado em Geografia) – Programa de Pós-Graduação em Geografia, Universidade

- Federal de Goiás, Goiás, 2017. Disponível em:  
<https://repositorio.bc.ufg.br/tede/handle/tede/7518>> Acesso em 25 Junho 2019.
- QUIJANO, Aníbal. **Colonialidade do poder, Eurocentrismo e América Latina**. 2005.  
Disponível em: [http://biblioteca.clacso.edu.ar/clacso/sur-sur/20100624103322/12\\_Quijano.pdf](http://biblioteca.clacso.edu.ar/clacso/sur-sur/20100624103322/12_Quijano.pdf)> Acesso em 16 Ago 2018.
- RIBEIRO, António Sousa. **Representações da violência**. Coimbra – Portugal: Almedina, 2013.
- RIBEIRO, Djamila. **O que é lugar de fala?** Belo Horizonte: Letramento: Justificando, 2017.
- RICARDO-BORTONI, Stella Maris. **Nós chegemu na escola, e agora?** : sociolinguística e educação. São Paulo: Parábola Editorial, 2005.
- RICH, Adrienne. In: FOX, Catherine Olive-Marie. **Be coming subjects: Reclaiming a politics of location as radical political rhetoric**. 2004. These (Doctor of Philosophy) – Iowa State University, Ames, Iowa, 2004. Disponível em:  
<https://lib.dr.iastate.edu/cgi/viewcontent.cgi?article=1774&context=rttd>> Acesso em 18 de dezembro de 2019.
- SALGUEIRO, Maria Aparecida Andrade. **Escritoras negras contemporâneas: estudos de narrativas – Estados Unidos e Brasil**. Rio de Janeiro: Caetés, 2004.
- SANTOS, Boaventura de Sousa. **Para além do pensamento abissal: das linhas globais a uma ecologia de saberes**. Disponível em: <http://www.scielo.br/pdf/nec/n79/04.pdf>> Acesso em 20 Fevereiro 2019.
- SANTOS, Boaventura de Sousa; MESENES, Maria Paula (Orgs.). **Epistemologias do sul**. In: Revista Lusófona de Educação. Disponível em:  
[http://www.boaventuradesousasantos.pt/media/Revista%20Lusofona%20Educacao\\_2009.pdf](http://www.boaventuradesousasantos.pt/media/Revista%20Lusofona%20Educacao_2009.pdf)> Acesso em 28 abril 2019.
- SAVIANI, Dermeval. **Política e educação no Brasil - O papel do Congresso Nacional na legislação de ensino**. Campinas/SP: Autores Associados, 1999. In: ALMEIDA, Marco Antonio Bettine de; SANCHEZ, Livia. **Os negros na legislação educacional e educação formal no Brasil**. Disponível em:  
<http://www.reveduc.ufscar.br/index.php/reveduc/article/viewFile/1459/500>> Acesso em 18 abril de 2019.

SAYERS, Raymond S. **O negro na literatura brasileira.** Tradução do original norte-americano: *The Negro in Brazilian Literature.* Columbia University. Hispanic Institute in The United States. New York, 1956.

SCHOPENHAUER, Arthur. **Ensaio acerca das mulheres.** Disponível em:

<https://philosophiaediscipulus.files.wordpress.com/2016/05/pdf-arthur-schopenhauer-ensaio-acerca-das-mulheres.pdf>. Acesso em 11 Mai 2023.

SILVA, Cristiane Rodrigues Antunes da. **Violência contra a mulher negra:** uma leitura de *Insubmissas lágrimas de mulheres.* 2017. 92f. Dissertação (Mestrado em Letras – Estudos Literários) – Centro de Ciências Humanas, Universidade Estadual de Montes Claros, 2017. Disponível em:

<https://www.posgraduacao.unimontes.br/uploads/sites/12/2021/01/Viol%C3%Aancia-contra-a-mulher-negra-Uma-leitura-de-Insubmissas-l%C3%A1grimas-de-mulheres.pdf>. Acesso em 16 Set 2023.

SILVA, Ana Rita Santiago. **A literatura de escritoras negras:** uma voz (des) silenciadora emancipatória. Disponível em:

<https://seer.ufs.br/index.php/interdisciplinar/article/viewFile/1264/1100> > Acesso em 04 de Março de 2018.

SOBRINHO, Simone Teodoro. **A violência de gênero como experiência trágica na contemporaneidade:** estudo de *Insubmissas lágrimas de mulheres*, de Conceição Evaristo. 2015. 108f. Dissertação (Mestrado em Letras – Estudos Literários) – Programa de Pós-graduação em Letras – Estudos Literários da Universidade Federal de Minas Gerais. Disponível em: [https://repositorio.ufmg.br/bitstream/1843/ECAP-9VNLDR/1/disserta\\_o\\_insubmissas.pdf](https://repositorio.ufmg.br/bitstream/1843/ECAP-9VNLDR/1/disserta_o_insubmissas.pdf). Acesso em 22 Set 2023.

SOUSA SANTOS, Boaventura; MENESES, Maria Paula. (Orgs.). **Epistemologias do Sul.** Coimbra: Almedina, 2009.

SOUZA, Elio Ferreira de. **A carta da escravizada Esperança Garcia, escrita por ela mesma, e a formação do cânon literário afro-brasileiro.** *Aletria*, Belo Horizonte, v. 32, n. 1, p xx-xx, 2022. Disponível em:

<https://periodicos.ufmg.br/index.php/aletria/article/view/35457#:~:text=Significa%20a%20firmar%20que%20a%20peti%C3%A7%C3%A3o,c%C3%A2non%20da%20literatura%20afro%20brasileiro.>> Acesso em 04 março 2023.

SOUZA, Neuza Santos. **Tornar-se negro:** as vicissitudes da identidade do negro brasileiro em ascensão social. Rio de Janeiro: Edições Graal, 1983.

- STAMATTO, Maria Inês Sucupira. **Um olhar na história: a mulher na escola** (Brasil:1549 a 1910). Disponível em:  
<http://sbhe.org.br/novo/congressos/cbhe2/pdfs/Tema5/0539.pdf>> Acesso em 13 Junho 2019.
- STEPAN, Nancy Leys. Raça e gênero: o papel da analogia na ciência. In: HOLLANDA, Heloisa Buarque de (Org.). **Tendências e impasses: o feminismo como crítica da cultura**. Rio de Janeiro: Rocco, 1994.
- STEPHAN, Beatriz González. **Economias fundacionales** – Diseño del corpo ciudadano. Disponível em: <https://sociedadculturaypoder.files.wordpress.com/2017/07/beatriz-gonzalez-stephan-economi-as-fundacionales-pdf-1.pdf>
- TELLES, Lygia Fagundes. **Venha ver o pôr do sol e outros contos**. 2ª ed. São Paulo: Ática, 2015.
- THOREAU, Henry David. **Desobediência civil**. Disponível em:  
<http://www.dominiopublico.gov.br/download/texto/cv000019.pdf>> acesso em 26 dez. 2019.
- TONDO, Marlei Castro. **A violência contra as personagens femininas nos contos de Olhos d'água da escritora afro-brasileira Conceição Evaristo**. 2018. 98f. Dissertação (Mestrado Acadêmico em Letras) – Programa de Pós-graduação em Letras da Universidade Tecnológica Federal do Paraná (UTFPR). Disponível em:  
[https://repositorio.utfpr.edu.br/jspui/bitstream/1/3583/1/PB\\_PPGL\\_M\\_Tondo%2c%20Marlei%20Castro\\_2018.pdf](https://repositorio.utfpr.edu.br/jspui/bitstream/1/3583/1/PB_PPGL_M_Tondo%2c%20Marlei%20Castro_2018.pdf). Acesso em 27 Dez 2021.
- TOPA, Francisco. In: GUERRA, Paula; GODOY, Maria Carolina de; BARROS, Patrícia Marcondes de. **Visões à margem e além-mar: a literatura marginal brasileira na perspectiva de Heloisa Buarque de Holanda e Francisco Topa**. In: Travessias, Cascavel, Vol 4, n. 2, p. 7 – 14, maio/ago, 2020.
- TRAVERSO-YÉPEZ, Martha. **Os discursos e a dimensão simbólica: uma forma de abordagem à Psicologia Social**. Disponível em:  
<https://www.scielo.br/pdf/epsic/v4n1/a04v04n1.pdf>. Acesso em Set de 2019.
- TROPICÁLIA. Direção de Marcelo Machado. São Paulo: BossaNovaFilms e Record Entretenimento, 2012 (82 min). In: GOULART, Ana Paula; TIMPONI, Raquel; JUSTEN Janine; AUTRAN, Letícia; OLIVEIRA, Fernanda. **Tropicália: a contracultura na Música Popular Brasileira**. Disponível em:  
[228](http://www.ufrgs.br/alcar/encontros-nacionais-1/9o-encontro-2013/artigos/gt-historia-</a></p></div><div data-bbox=)

da-midia-sonora/tropicalia-a-contracultura-na-musica-popular-brasileira> Acesso em 05 Jan 2019.

VANSINA, J. A tradição oral e sua metodologia. In: **KI-ZERBO, Joseph. História geral da África I: metodologia e pré-história da África**. 2 ed. rev. Brasília: UNESCO, 2010.

VALENTE, Marcela Iochem; CARNEIRO, Teresa Dias. **Literatura afro-brasileira rompendo barreiras através da tradução: algumas considerações sobre a recepção de Ponciá Vicêncio na França**. In: *Trabalhos em Linguística Aplicada*, vol.56, nº2, Campinas may/aug, 2017. Disponível em: [http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci\\_arttext&pid=S0103-18132017000200017](http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0103-18132017000200017)> Acesso em 21 de Junho de 2019.

VOLÓCHINOV, Valentin. **Marxismo e a filosofia da linguagem (círculo de Bakhtin): problemas fundamentais do método sociológico na ciência da linguagem**. Tradução, notas e glossário de Sheila Grillo e Ekaterina Vólkova Américo. São Paulo: Editora 34, 2017.

WALSH, Catherine. **Pedagogías decoloniales: prácticas insurgentes de resistir, (re) existir y (re)vivir**. Tomo I. Serie Pensamiento Decolonial. Disponível em: <https://ayalaboratorio.files.wordpress.com/2018/03/catherine-walsh-pedagoc3adas-decoloniales-volume-i.pdf>. Acesso em: 26 dez. 2019.

WALTER, Roland. **Afro – América: Diálogos Literários na Diáspora Negra das Américas**. Recife: Bagaço, 2009.

WIEVIORKA, Michel. **O racismo: uma introdução**. Tradução de Miguel Serras Pereira. Lisboa: Fenda Edições, 2002.

WILENSKY, Harold L. **Sociedade de massa e cultura de massa**. In: COHN, Gabriel. (org.) **Comunicação e indústria cultural: leituras de análise dos meios de comunicação na sociedade contemporânea e das manifestações da opinião pública, propaganda e “cultura de massa” nessa sociedade**. São Paulo: Editora Nacional, 1975.

YUNES, Maria Ângela Mattar. **Psicologia Positiva e Resiliência: o foco no indivíduo e na família**. *Psicologia em Estudo*, Universidade Estadual de Maringá, Maringá, v. 8, 2003. Edição Especial. In: MARTINS, Lucienca Libania Pinheiro. **Afrorresilientes: a resiliência de mulheres afrodescendentes de sucesso educacional**. 2013. 182f. Dissertação (Mestrado em Educação) – Centro de Ciências da Educação, Universidade Federal do Piauí, 2013. Disponível em: <https://repositorio.ufpi.br/xmlui/handle/123456789/1880>> Acesso em 20 Set 2019.



## Referências virtuais – Reportagens e vídeos

ALENCAR, Telsírio. Conselho pleno da OAB concede título de advogada a Esperança Garcia. 28/07/2017. Disponível em:

<https://www.pautajudicial.com.br/noticia/conselho-pleno-da-oab-pi-concede-titulo-de-advogada-a-esperanca-garcia.html> > Acesso em 08 de Junho de 2019.

ARQUIVO. **Record conta da história da Tropicália**. Disponível em:

<https://www.youtube.com/watch?v=kZXOP3psNC8>> Acesso em 05 jan 2019.

DUARTE, Eduardo de Assis. **Texto e contexto: ocupação Conceição Evaristo**. Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=vR0Ne2h0lwE>> Acesso em Novembro de 2018.

FRANCO, Andressa. **Professora demitida em 2021 por trabalhar livro de Conceição**

**Evaristo com alunos ainda não conseguiu voltar á sala de aula**. (2023). Revista Afirmativa. Disponível em: <https://revistaafirmativa.com.br/professora-demitida-em-2021-por-trabalhar-livro-de-conceicao-evaristo-com-alunos-ainda-nao-conseguiu-voltar-a-sala-de-aula/#:~:text=aula%20%2D%20Revista%20Afirmativa-.Professora%20demitida%20em%202021%20por%20trabalhar%20livro%20de%20Concei%C3%A7%C3%A3o%20Evaristo,voltar%20%C3%A0%20sala%20de%20aula&text=O%20caso%20aconteceu%20em%20no,desabafou%20sobre%20os%20%C3%BAltimos%20anos..> Acesso em 14 Out 2023.

O PONTO DE PARTIDA DA ESCRITA – ocupação Conceição Evaristo (2017).

Disponível em: <https://www.itaucultural.org.br/o-ponto-de-partida-da-escrita-ocupacao-conceicao-evaristo-2017>> Acesso em outubro de 2018.

O QUE É POESIA **marginal/geração do mimeógrafo?** Entrevista com chagal. Disponível

em: <https://www.youtube.com/watch?v=ArZVmq4Q6D0>> Acesso em 04 jan 2019.

HOLANDA, HELOISA Buarque de. **Heloisia Buarque de Holanda fala sobre literatura marginal no Trilha de Letras / Programa completo**. Disponível em:

<https://www.youtube.com/watch?v=DH0vnWQrYkI>> Acesso em 04 jan 2019.

TAXA DE NEGROS mortos pela polícia de SP é 3 vezes a de brancos, diz estudo. **Globo**

**G1**, 26 de março de 2014. Disponível em: <http://g1.globo.com/sao-paulo/noticia/2014/03/taxa-de-negros-mortos-pela-policia-de-sp-e-3-vezes-de-brancos-diz-estudo.html>> Acesso em 22 dez 2019.

TRABALHADOR BRANCO ganha por hora 68% mais que pretos e pardos, mostra IBGE.

**Globo G1**, 13 de novembro de 2019. Disponível em:

<https://g1.globo.com/economia/noticia/2019/11/13/trabalhador-negro-ganha-por-hora-59percent-do-rendimento-do-trabalhador-branco-mostra-ibge.ghtml>> Acesso em 22 dez. de 2019.

TROPICÁLIA ou *Panis et Circensis* / O som do vinil. Disponível em:

<https://www.youtube.com/watch?v=tLuzTt0V928>> Acesso em 05 jan 2019.

VELASCO, Clara. **Negros ganham R\$ 1,2 mil a menos que brancos em média no**

**Brasil. Trabalhadores relatam dificuldades e ‘racismo velado’**. 13/05/2018.

Disponível em: <https://g1.globo.com/economia/noticia/negros-ganham-r-12-mil-a-menos-que-brancos-em-media-no-brasil-trabalhadores-relatam-dificuldades-e-racismo-velado.ghtml>> Acesso em: 18 abril 2019.

VISÍVEL E INVISÍVEL: a vitimização de mulheres no Brasil. Fórum Brasileiro de

Segurança Pública. 4ª Edição, 2023. Disponível em: <https://forumseguranca.org.br/wp-content/uploads/2023/03/visiveleinvisivel-2023-relatorio.pdf>. Acesso em 12 Out 2023.

## Bibliografia enumerada

- <sup>1</sup> Ver vídeo em: <https://www.youtube.com/watch?v=ArZVmq4Q6D0>
- <sup>2</sup> Ver vídeo em: <https://www.youtube.com/watch?v=ArZVmq4Q6D0>
- <sup>3</sup> Ver vídeo em: <https://www.youtube.com/watch?v=tLuzTt0V928>
- <sup>4</sup> Ver vídeo em: <https://www.youtube.com/watch?v=tLuzTt0V928>
- <sup>5</sup> Ver vídeo em: <https://www.youtube.com/watch?v=kZXOP3psNC8>
- <sup>6</sup> Ver vídeo em: <https://www.youtube.com/watch?v=kZXOP3psNC8>
- <sup>7</sup> Ver vídeo em: <https://www.youtube.com/watch?v=kZXOP3psNC8>
- <sup>8</sup> Ver vídeo em: <https://www.youtube.com/watch?v=kZXOP3psNC8>
- <sup>9</sup> Ver vídeo em: <https://www.youtube.com/watch?v=ArZVmq4Q6D0>
- <sup>10</sup> Ver vídeo em: <https://www.youtube.com/watch?v=DH0vnWQrYkI>
- <sup>11</sup> Ver vídeo em: <https://www.heloisabuarquedehollanda.com.br/literatura-marginal/>
- <sup>12</sup> Ver vídeo em: <https://www.youtube.com/watch?v=ArZVmq4Q6D0>
- <sup>13</sup> Ver vídeo em: <https://www.youtube.com/watch?v=DH0vnWQrYkI>
- <sup>14</sup> Ver vídeo em: <https://www.youtube.com/watch?v=ArZVmq4Q6D0>
- <sup>15</sup> Ver vídeo em: <https://www.youtube.com/watch?v=ArZVmq4Q6D0>
- <sup>16</sup> Ver vídeo em: (<https://www.youtube.com/watch?v=vR0Ne2h0lwE>).
- <sup>17</sup> Ver link: <http://g1.globo.com/sao-paulo/noticia/2014/03/taxa-de-negros-mortos-pela-policia-de-sp-e-3-vezes-de-brancos-diz-estudo.html>
- <sup>18</sup> Ver link: (<http://g1.globo.com/sao-paulo/noticia/2014/03/taxa-de-negros-mortos-pela-policia-de-sp-e-3-vezes-de-brancos-diz-estudo.html>).
- <sup>20</sup> Ver link: <https://biblioo.info/bibliotecario-lanca-editora-voltada-a-tematica-afro-brasileira/>
- <sup>21</sup> Ver link: <https://g1.globo.com/economia/noticia/2019/11/13/trabalhador-negro-ganha-por-hora-59percent-do-rendimento-do-trabalhador-branco-mostra-ibge.ghtml>
- <sup>23</sup> Ver link:  
<http://www.letras.ufmg.br/literafro/arquivos/artigos/criticas/ArtigoElioferreiraIcartaesperancagarcia.pdf>
- <sup>25</sup> Ver link:  
<http://www.letras.ufmg.br/literafro/arquivos/artigos/criticas/ArtigoElioferreiraIcartaesperancagarcia.pdf>

- <sup>26</sup> Ver link: <https://www.pautajudicial.com.br/noticia/conselho-pleno-da-oab-pi-concede-titulo-de-advogada-a-esperanca-garcia.html>
- <sup>27</sup> Ver link: <http://www.letras.ufmg.br/literafro/arquivos/artigos/criticas/ArtigoElioferreira1cartaesperancagarcia.pdf>
- <sup>28</sup> Ver link: <http://www.letras.ufmg.br/literafro/autoras/29-critica-de-autores-feminios/317-maria-firmina-dos-reis-e-os-primordios-da-ficcao-afro-brasileira-critica>
- <sup>29</sup> Ver link: <http://www.letras.ufmg.br/literafro/autoras/322-maria-firmina-dos-reis>
- <sup>30</sup> Ver link: <https://jornaldebrasil.com.br/nahorah/oferta-de-emprego-racista-veta-negras-e-gordas-para-vaga-de-cuidador-de-idosos/>
- <sup>31</sup> Ver link: <http://www.letras.ufmg.br/literafro/artigos/artigos-teorico-conceituais/157-moema-parente-angel-e-agora-falamos-nos>
- <sup>32</sup> Ver link: [www.letras.ufmg.br/literafro/index.php?option=com\\_content&view=article&id=526&catid=29](http://www.letras.ufmg.br/literafro/index.php?option=com_content&view=article&id=526&catid=29)
- <sup>33</sup> Ver vídeo em: <https://www.youtube.com/watch?v=3SB8HgjoXKk>
- <sup>34</sup> Ver link: <https://www.itaucultural.org.br/o-ponto-de-partida-da-escrita-ocupacao-conceicao-evaristo-2017>
- <sup>36</sup> Ver link: <https://www1.folha.uol.com.br/cotidiano/2019/09/brasil-registra-mais-de-180-estupros-por-dia-numero-e-o-maior-desde-2009.shtml>
- <sup>37</sup> Ver link: <http://g1.globo.com/brasil/noticia/2014/03/para-585-comportamento-feminino-influencia-estupros-diz-pesquisa.html>
- <sup>38</sup> Ver link: <https://www.wort.lu/pt/portugal/espancada-porque-filha-se-esqueceu-do-passe-5e2633e1da2cc1784e3546b7>
- <sup>39</sup> Ver link: <https://g1.globo.com/jornal-nacional/noticia/2019/10/16/desigualdade-aumentou-no-brasil-em-2018-aponta-ibge.ghtml>
- <sup>40</sup> Ver link: <http://agenciabrasil.ebc.com.br/economia/noticia/2019-11/extrema-pobreza-e-desigualdade-crescem-ha-4-anos-revela-pesquisa>
- <sup>45</sup> Ver link: <https://www.viomundo.com.br/voce-escreve/pesquisa-do-ipea-maioria-dos-entrevistados-acha-que-se-as-mulheres-soubessem-como-se-comportar-haveria-menos-estupros.html>
- <sup>46</sup> Ver link: <https://horadopovo.com.br/damares-diz-que-meninas-do-para-sao-estupradas-por-nao-usar-calcinha/>

<sup>50</sup> Ver vídeo em: <https://www.youtube.com/watch?v=R6SphzeDzVw>

<sup>51</sup> Ver vídeo em: <https://www.youtube.com/watch?v=R6SphzeDzVw>

<sup>52</sup> Ver link: <https://g1.globo.com/jornal-nacional/noticia/2019/10/16/desigualdade-aumentou-no-brasil-em-2018-aponta-ibge.ghtml>