



UNIVERSIDADE DE BRASÍLIA
INSTITUTO DE LETRAS
DEPARTAMENTO DE TEORIA LITERÁRIA E LITERATURA
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM LITERATURA
DOUTORADO EM LITERATURA E PRÁTICAS SOCIAIS

***E TAMANHA FOI A CRUELDADE DELE: REPRESENTAÇÕES DA VIOLÊNCIA
EM CONCEIÇÃO EVARISTO***

ROSINEIA DA SILVA FERREIRA

**BRASÍLIA
2024**

ROSINEIA DA SILVA FERREIRA

***E TAMANHA FOI A CRUELDADE DELE: REPRESENTAÇÕES DA VIOLÊNCIA
EM CONCEIÇÃO EVARISTO***

Tese apresentada ao Programa de Pós-graduação em Literatura do Departamento de Teoria Literária e Literaturas, Instituto de Letras da Universidade de Brasília, como requisito parcial para obtenção de título de Doutora em Literatura.

Linha de pesquisa: Representação na literatura contemporânea

Orientador: Prof. Dr. Paulo Petronilio Correia

**BRASÍLIA
2024**

Ficha catalográfica elaborada automaticamente,
com os dados fornecidos pelo(a) autor(a)

Fe Da Silva Ferreira, Rosineia
E tamanha foi a crueldade dele: representações da
violência em Conceição Evaristo / Rosineia da Silva
Ferreira; orientador Paulo Petronilio Correia . --
Brasília, 2024.
237 p.

Tese(Doutorado em Literatura) -- Universidade de
Brasília, 2024.

1. Conceição Evaristo . 2. Representação da violência.
3. feminismo negro decolonial. I. , Paulo Petronilio
Correia, orient. II. Título.

ROSINEIA DA SILVA FERREIRA

***E TAMANHA FOI A CRUELDADE DELE: REPRESENTAÇÕES DA VIOLÊNCIA
EM CONCEIÇÃO EVARISTO***

Tese defendida no Programa de Pós-Graduação do Departamento de Teoria Literária e Literaturas do Instituto de Letras da Universidade de Brasília como requisito parcial para a obtenção do grau de Doutora em Literatura, aprovada em 17 de maio de 2024 pela Banca Examinadora constituída pelos seguintes membros:

Prof. Dr. Paulo Petronilio Correia
Presidente - UnB

Prof. Dr. Cláudio Roberto Vieira Braga
Examinador Interno- UnB

Prof.^a Dr.^a Luciana Borges
Examinadora Externa – UFCAT

Prof. Dr. Celiomar Porfírio Ramos
Examinador Externo – UFMT

Prof. Dr. Gabriel Pinezi
Membro Suplente - UnB

*Para
Minha amada filha, Julia.
Cíntia Schwantes (em memória).*

AGRADECIMENTOS

A Deus, por tudo.

A minha mãe, exemplo de força e perseverança

ao meu amado esposo, por todo apoio e dedicação sempre;

à minha querida filha, por todo amor, carinho e incentivo, *você é o meu raio de sol num dia nublado*;

à minha eterna orientadora e grande amiga, professora Dra. Cíntia Schwantes (em memória) primeiro, pela confiança, pela parceria e ainda por toda dedicação e paciência ao longo dessa jornada;

ao meu orientador, Professor Paulo Petrot, por ter aceito o desafio de orientar um trabalho em curso, e quem desde a banca de qualificação se preocupou em aprimorar a escrita;

à professora Maria Celeste Saad Guirra, UFMT-CUA, por quem tenho muito respeito e admiração, agradeço pelas observações e pela generosidade.

Aos membros da banca de qualificação que contribuíram de forma enriquecedora para a continuidade da pesquisa e da escrita: Prof. Dr. Paulo Petrot, Prof. Dr. Cláudio Braga, Prof.^a Dra. Graciane Celestino;

à querida professora Adriana Alexandrino pelas aulas inspiradoras.

Lista de figuras

Imagem 1: Conceição Evaristo e Mariele Franco Fonte: Instituto Mariele Franco.

RESUMO

Este estudo tem como propósito analisar as obras em prosa de Conceição Evaristo, pela perspectiva do feminismo negro decolonial. O recorte para esta análise é a representação da violência. Também serão observados os corolários da violência, como os deslocamentos forçados, a exploração das populações afrodescendentes e sua consequente pobreza, e o racismo estrutural que está na raiz de todas as outras violências. Essa temática é imperiosa em um estudo de literatura afro-brasileira pela perspectiva decolonial, uma vez que figura em muitas obras, pois faz parte do cotidiano das classes subalternizadas, sobretudo das mulheres negras. Os deslocamentos humanos também são um tema comum nesses contextos, por isso, é recorrente sua representação nas obras literárias. Dessa forma, é necessário destacar sua relação com a literatura brasileira contemporânea e com a produção literária de Conceição Evaristo. O ponto de partida para esse tema é a diferenciação entre os diversos tipos de deslocamentos que têm como base de estudos as diásporas antigas e as modernas. Em seguida, será analisado como os deslocamentos figuram na literatura, formando o que Braga e Gonçalves (2014) conceituam como literatura diaspórica. Não menos importante, o *racismo estrutural* se constitui numa forma de ideologia, utilizada como estratégia de dominação, tornando-se uma das causas de exclusão social, política e, principalmente, econômica, ao classificar e segregar as pessoas pela raça, impedindo-as de ter acesso a recursos mínimos necessários para a sobrevivência. Para a análise literária serão utilizadas para análise as seguintes obras de Conceição Evaristo: Os romances *Ponciá Vicêncio* (2003); *Becos da Memória* (2017); *Canção para ninar menino grande* (2022) e as coletâneas de contos: *Olhos D'Água* (2016) e *Insubmissas lágrimas de mulheres* (2016). Como base teórica serão utilizadas as obras de Rita Segato (2003; 2016; 2018; 2021; 2022); Sueli Carneiro (2005; 2011); Cuti (2010); Lélia Gonzalez (1988); Beatriz Nascimento (2018); Angela Davis (2016); Heleieth Saffioti (1999; 2016); Edward W. Said (2007; 2003); William Safran (1991); Robin Cohen (2008); David Chariandy (2006); Cláudio Braga e Gláucia Renate Gonçalves (2014), entre outros.

Palavras-chave: Conceição Evaristo; Representação da violência; feminismo negro decolonial.

ABSTRACT

This study aims to analyze the prose works of Conceição Evaristo, from the perspective of decolonial black feminism. The focus for this analysis is the representation of violence. The corollaries of violence will also be observed, such as forced displacement, the exploitation of Afro-descendant populations and their consequent poverty, and the structural racism that is at the root of all other violence. This theme is imperative in a study of Afro-Brazilian literature from a decolonial perspective, as it appears in many works, as it is part of the daily lives of subordinated classes, especially black women. Human displacement is also a common theme in these contexts, which is why its representation in literary works is recurrent. Therefore, it is necessary to highlight its relationship with contemporary Brazilian literature and with the literary production of Conceição Evaristo. The starting point for this topic is the differentiation between the different types of displacements based on ancient and modern diasporas. Next, it will be analyzed how displacements appear in literature, forming what Braga and Gonçalves (2014) conceptualize as diasporic literature. No less important, structural racism constitutes a form of ideology, used as a strategy of domination, becoming one of the causes of social, political and, mainly, economic exclusion, by classifying and segregating people by race, preventing them from have access to the minimum resources necessary for survival. For literary analysis, the following works by Conceição Evaristo will be used: The novels *Ponciá Vicêncio* (2003); *Alleys of Memory* (2017); *Lullaby Big Boy* (2022) and the collections of short stories: *Olhos D'Água* (2016) and *Insubmissas Tears of Women* (2016). The works of Rita Segato (2003; 2016; 2018; 2021; 2022) will be used as a theoretical basis; Sueli Carneiro (2005; 2011); Cuti (2010); Lélia Gonzalez (1988); Beatriz Nascimento (2018); Angela Davis (2016); Heleieth Saffioti (1999; 2016); Edward W. Said (2007; 2003); William Safran (1991); Robin Cohen (2008); David Chariandy (2006); Cláudio Braga and Gláucia Renate Gonçalves (2014), among others, will be used as a theoretical basis.

Keywords: Conceição Evaristo; Representation of violence; decolonial black feminism.

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO	11
Situando a pesquisa.....	13
Sobre Conceição Evaristo.....	17
<i>Organização da tese</i>	22
<i>Becos da crítica</i>	25
1. VIOLÊNCIA COMO CONDIÇÃO DO COLONIALISMO	33
1.1 Sob o signo da crueldade - Patriarcado como base das violências	39
1.1.1 A condição das mulheres na colonialidade.....	50
1.2 Violência e Política.....	57
2. REPRESENTAÇÃO NA ARTE E NA POLÍTICA: ENFRENTANDO ESTEREÓTIPOS	61
3. EUROCENTRISMO, BRANQUITUDE E CONSTRUÇÃO DO RACISMO	71
3.1 Branquitude como sistema de dominação e exploração.....	81
3.2 Sob o signo da Negritude.....	93
3.3 Formação identitária e social do negro brasileiro.....	98
4. NOMEAR É PRECISO: VOZES NEGRAS COMO CONTRADISCURSO	111
4.1. <i>Con(fundindo) escrita e vivência: As escrevivências afro-femininas de</i> Conceição Evaristo	124
4.2 Insubmissas escritas – Poesia e Política em Conceição Evaristo	128
5. A GENTE COMBINAMOS DE NÃO MORRER: REPRESENTAÇÕES DA VIOLÊNCIA NA PROSA EVARISTIANA	133
5.1 As representações da violência em <i>Olhos D'Água</i> e <i>Insubmissas Lágrimas de</i> <i>mulheres</i>	134
5.2 As representações da violência nos romances <i>Becos da memória</i> , <i>Ponciá</i> <i>Vicêncio</i> e <i>Canção para ninar menino grande</i>	149
6. SÃO, SALVO E SOZINHO: DESLOCAMENTOS FORÇADOS COMO VIOLÊNCIA NA PROSA EVARISTIANA	189
6.1 Deslocamentos contemporâneos.....	191
6.2 Literatura diaspórica.....	202
6.3 Como era mesmo a sua cidade natal? não sabia bem: Violência nos Deslocamentos forçados.....	205
6.4 Vidas em trânsito nos contos de <i>Olhos d'água</i> e <i>Insubmissas lágrimas de</i> <i>mulheres</i>	205

6.5 Vidas deslocadas em <i>Becos da memória</i> , <i>Ponciá Vicêncio</i> e <i>Canção para ninar menino grande</i>	209
6. CONSIDERAÇÕES FINAIS	221
REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS	227

INTRODUÇÃO

*Quando a mulher negra se movimenta,
toda a estrutura da sociedade
se movimenta com ela.
Angela Davis*

Conceição Evaristo é uma dessas mulheres que movimentam toda a estrutura social em vigor, no Brasil, desde seu surgimento como nação; o seu movimento causa fissuras nessa estrutura.

Conceição movimenta a sociedade desde sempre. Mulher preta, que ainda na década de 1970 tornou-se professora, depois assenhorou-se da pena, do tinteiro, da caneta e do teclado para erguer sua voz e trazer som às vozes de todas as mulheres pretas que foram silenciadas.

Tais vozes ecoam o orgulho de si, de sua ancestralidade, de seu pertencimento, vozes que como sankofa, reverenciam o passado, aprende com ele e caminham para o futuro. Essa mesma voz se ergue da subalternidade a ela imposta, para denunciar a marginalização de um povo que é excluído da nação, mesmo estando aqui a construí-la há séculos, pelo trabalho, pela economia, mas principalmente pela cultura que finge ser eurocentrada, mas está muito mais próxima da África, pela língua, pela linguagem, pelas danças, festas, cultos religiosos e pela sabedoria ancestral que carrega.

A voz de Conceição Evaristo erguida junta-se às muitas outras vozes, como de Maria Firmina dos Reis, Carolina Maria de Jesus, Geni Guimarães, Ana Maria Gonçalves, Eliana Alves Cruz, Bianca Santana, entre tantas outras, para ocupar os lugares antes a elas negados, pois suas vozes sempre foram relegadas “[...] à posição de não pensadoras e ter tornado a nossa voz inaudível. Percebemos então que é nas nossas mãos que a história terá que caminhar” (Segato, 2016, p. 104).¹

São vozes que, em uníssonos, denunciam a violência secular, que permeia cotidianamente a vida da população negra, sobretudo das mulheres pretas. Por isso, Evaristo denuncia a guerra em curso contra essas mulheres. Uma guerra na qual os corpos femininos e feminizados pretos são marcadores para a agressão, a violência moral, o estupro e a morte. Uma guerra assimétrica paraestatal e estatal na qual não há regras, nem tribunais e nem cessar fogo.

¹ “...a la posición de no pensantes y haber vuelto inaudible nuestra voz. Nos damos cuenta entonces de que es de nuestra mano que la historia tendrá que caminar.”

Uma guerra das máfias e do crime organizado que se instalou nas grandes cidades brasileiras, e que também está infiltrada nos Estados e nos governos. Uma guerra que homens e mulheres negras não começaram, mas que não podem terminar, pois o inimigo invisível não permite negociar um cessar fogo, um armistício, muito menos a paz.

Na luta contra essa guerra, Evaristo tem como arma a palavra, as vozes *mulheres*² como a voz de sua bisavó, que ecoou lamentos nos porões dos navios, de sua avó que ecoou obediência nas cozinhas dos brancos-donos de tudo, de sua mãe que ecoou revolta no fundo das cozinhas alheias. Vozes que se unem a sua, que ainda ecoa versos perplexos com rimas de sangue e fome, para gritar aos quatro cantos que existe uma guerra velada sob o manto da democracia racial e que ela precisa cessar, para que as vozes de suas filhas possam ecoar o eco da vida liberdade.

Para que o eco da vida liberdade sirva para as novas gerações erguerem suas vozes, para entoar cantos de liberdade e de esperança, de uma vida livre da violência, da fome, do desemprego e da marginalização. Para que a *certidão de óbito*,³ que já veio lavrada desde os negreiros, seja rasgada e que a certidão de nascimento carregue um pacto de vida e liberdade pelo qual *a gente combinamos de não morrer*.⁴

Para que a fome não brinque com a migalha de *pão*⁵ e que a quaresma na qual a *passagem era de fome para a fome*⁶ possa se transformar em uma Páscoa de fartura. Para que *a menina e a pipa borboleta*,⁷ e tantas outras como ela, não sejam a bola da vez e que nenhuma menina role entre a dor e o abandono, expulsando de si uma boneca ensanguentada.

Que essas vozes vindouras possam compor um *poema de Natal*,⁸ no qual o prato vazio figure apenas após a ceia, com as crianças de barriga cheia e que a estrela-guia da justiça ilumine o céu para sempre. Assim, Conceição Evaristo ao escrever...

² Referência ao poema *Vozes mulheres* da antologia *Poemas da recordação e outros movimentos* (2017, p. 25).

³ Referência ao poema *Certidão de óbito* da antologia *Poemas da recordação e outros movimentos* (2017, p. 17).

⁴ Referência ao conto *A gente combinamos de não morrer* da coletânea *Olhos D'água*, (2016b, p. 99).

⁵ Referência ao poema *Pão* da antologia *Poemas da recordação e outros movimentos* (2017, p. 48).

⁶ Referência ao poema *Amoras* da antologia *Poemas da recordação e outros movimentos* (2017, p. 49).

⁷ Referência ao poema *A menina e a pipa borboleta* da antologia *Poemas da recordação e outros movimentos* (2017, p. 51).

⁸ Referência ao *Poema de Natal* da antologia *Poemas da recordação e outros movimentos* (2017, p. 63).

*[...] a fome com as palmas das mãos vazias
quando o buraco-estômago
expele famélicos desejos
há neste demente movimento
o sonho-esperança
de alguma migalha alimento.*

*Ao escrever o frio
com a ponta de meus ossos
e tendo no corpo o tremor
da dor e do desabrigo,
há neste tenso movimento
o calor-esperança
de alguma mísera veste.*

*Ao escrever a dor,
sozinha,
buscando a ressonância
do outro em mim
há neste constante movimento
a ilusão-esperança
da dupla sonância.
Ao escrever a vida
no tubo de ensaio da partida
esmaecida nadando,
há neste inútil movimento
a enganosa-esperança
de laçar o tempo
e afagar o eterno.
(Evaristo, 2017, p. 93)*

Ao escrever, hoje, Evaristo resgata muitas vozes silenciadas e constrói o direito à fala no presente e no futuro.

Situando a pesquisa

Esta pesquisa foi pautada no propósito de analisar como Conceição Evaristo, a partir de seu projeto político de escrita, representa a violência contra a população negra no Brasil, de modo a denunciá-la, denúncia essa que faz parte do seu projeto estético literário, além de buscar possíveis respostas para a seguinte pergunta: qual estrutura sustenta o estado permanente e naturalizado de violência contra a população negra brasileira por tanto tempo que é representada literariamente por Conceição Evaristo?

A partir dessa questão, sustentamos a tese de que a base desse permanente estado de violência é o sistema patriarcal, capitalista, racista e sexista que se instalou

na sociedade brasileira com a exploração colonial europeia, que vai se renovando e vigora até hoje como é representado nas obras de Conceição Evaristo.

Nesse sentido, Conceição Evaristo, como intelectual e literata, denuncia essa estrutura, por meio das representações em sua escrita. Cada tipo de violência por ela representada é uma denúncia da estrutura maior e das partes que a compõem, como o racismo e a branquitude, o patriarcado, o sexismo que são características indissociáveis do capitalismo. Assim, tal análise parte da premissa de que a violência que perpassa os corpos negros, sobretudo os femininos, é uma herança perene do período colonial.

A hipótese adotada, aqui, é a de que essas violências foram empregadas, ainda no período colonial, para a instauração e manutenção do sistema capitalista-patriarcal-branco-sexista-racista e se mantêm até hoje por isso Conceição Evaristo busca representar essa estado em suas obras.

A violência tornou-se a ferramenta utilizada para a implantação desse sistema, que se perpetua na colonialidade e tem, como base de poder, o patriarcado, a branquitude, o racismo e o sexismo. Estes são instrumentos de dominação e subjugação, para a exploração da força de trabalho, visando à produção e à acumulação de riquezas. Dessa maneira, esta análise pretende observar como esse processo afeta a vida da população negra, ainda hoje, no Brasil, por meio da representação nas obras de Conceição Evaristo. Optamos por utilizar as obras em prosa, considerando que elas são suficientes para atingir o nível de compreensão adequado para a análise. A partir dessa perspectiva, as obras serão analisadas, tendo como base teórico-epistemológica, as teorias feministas negras e decoloniais.

Para esta pesquisa, foram escolhidas as seguintes obras em prosa: As coletâneas de contos *Olhos D'água* (2014) e *Insubmissas lágrimas de mulheres* (2011); os romances *Ponciá Vicêncio* (2003), *Becos da memórias* (2006) e *Canção para ninar menino grande* (2022).

A proposta inicial era pensar a condição feminina representada nas obras evaristianas, no entanto, foi inevitável refletir sobre a condição masculina nessas representações, pois, além de os homens pretos serem vítimas do mesmo sistema capitalista/racista que as mulheres, eles, mesmo não tendo acesso aos sistemas opressivos proporcionados pelo capital, se aliam aos homens brancos na opressão contra as mulheres. Conforme Mirian Alves

[...] assim como elas (mulheres), eles (homens) são subalternizados e vitimizados, inclusive sendo vítimas preferenciais da violência policial; mas, em contrapartida, também exercem o papel dominante, com relação às mulheres, definido da divisão social de gênero (Alves, 2010, p. 65).

Para tal propósito, contei ainda com as reflexões de teóricos de abordagens pós-coloniais por considerá-las compatíveis com as literaturas brasileiras contemporâneas, por abordarem as temáticas enfrentadas pela população negra afro-diaspórica. Naturalmente, notei as muitas diferenças entre tais literaturas e as nacionais, mas também fui notando as similaridades, tanto dos textos literários quanto teóricos.

Tais diferenças me levaram a pensar sobre onde a Literatura Brasileira estaria nesse contexto de colonialidade. Pode-se afirmar que o pós-colonial, no sentido temporal, é muito mais distante aqui do que nos países africanos, fator que influi diretamente nos modos de produção literária.

A produção literária brasileira contemporânea, sobretudo a literatura afro-brasileira, ou negro-brasileira⁹ é a que mais se aproxima das produções pós-coloniais de países africanos. Esta pesquisa, então, teve início com essa fagulha, e com a intenção de investigar como a Literatura Brasileira se situa no contexto pós-colonial e na colonialidade, e, ainda, tentar compreender como a colonialidade afeta os corpos negros, sobretudo os femininos, no Brasil, desde os tempos coloniais. Além do mais, investigar como ocorre a representação da condição feminina nessa literatura é primordial para a sua compreensão.

Nas obras em prosa de Conceição Evaristo constata-se que, dentre a infinidade de temas que a autora aborda, um dos mais recorrentes é a violência e seus corolários, também presente nas obras de países ex-colônias europeias africanas.

Para falar da representação das violências em Conceição Evaristo será evocada, aqui, uma trilogia fundamental que envolve o eu-hegemônico, a branquitude, o imperialismo, pelo viés do feminismo negro. Para dar conta dessa tarefa, terei como fio condutor, a violência pensada pela feminista decolonial, Rita Segato, que tem se debruçado em torno da questão, a partir do ponto de vista de uma leitura brasileira da violência; também serão considerados outros pontos de vista, mas esse será o fio condutor, a partir do que ela chama de pedagogia da crueldade.

⁹ Literatura negro brasileira é o termo adotado pelo escritor e teórico Luiz Silva, Cuti, tema que abordaremos de mais à frente.

Nesse sentido, a representação da violência nas obras de Conceição Evaristo é analisada de modo a expor que as bases dessa violência são o patriarcado, a branquitude e o imperialismo. A partir do pensamento de Rita Laura Segato, abordaremos o patriarcado, pois, segundo ela, ele é a origem de todas as violências de toda dominação masculina, pois aos homens é dado o poder de donidade sobre as mulheres. A branquitude, como diagrama de poder e dominação, conforme Cida Bento, Sueli Carneiro e Grada Kilomba; o eu-hegemônico de Sueli Carneiro que está ligado a essas políticas da violência, da necropolítica, da negritude, como signo da morte.

Foi atravessada por essa história de Conceição Evaristo que, após concluir minha pesquisa de mestrado, centrado na obra *Americanah* (2014) de Chimamanda Adichie, percebi que muitos dos problemas, angústias e sofrimentos vivenciados pelas personagens femininas representadas na obra aconteciam em decorrência do racismo sistêmico enfrentado por elas, nos Estados Unidos. Então, ao refletir sobre tais questões relacionadas às teorias utilizadas na pesquisa, percebi que a sociedade brasileira se assemelha, em parte, à sociedade estadunidense. Por isso, era necessário trazer minha pesquisa para a realidade brasileira, na intenção, principalmente, de tentar contribuir para a melhoria da nossa sociedade. Assim como investiguei como ocorre a representação da mulher em uma literatura afro-diaspórica, em contexto da migração moderna, resolvi pesquisar como ocorre a representação da condição feminina na sociedade brasileira.

No entanto, um desassossego permeia constantemente minha condição de pesquisadora não preta: como estudar as representações de pessoas pretas, sem objetificá-las, sem mais uma vez no meio acadêmico torná-las meros objetos de pesquisa? Como realizar um estudo que venha a contribuir com a comunidade negra e não reforçar estereótipos? Como realizar uma pesquisa sobre pessoas pretas, sem contribuir com o epistemicídio secular dos conhecimentos produzidos por essa população?

Para tentar mitigar, ao mínimo, a possibilidade de cometer tais erros, busquei trabalhar com uma autora que, além de produzir literatura, também é uma pensadora acerca da condição da mulher preta no Brasil, Conceição Evaristo, pois ela tem muito a ensinar a nós, mulheres não pretas, sobre o que é e como opera o racismo. Deixando a voz de Conceição Evaristo ecoar como literata e pesquisadora me uni a

ela na difícil tarefa de denunciar que as violências sofridas pela população preta brasileira não ocorrem por mero acaso.

Portanto, para tais discussões busquei mais ouvir/ler do que querer falar/escrever; minha proposta não era ensinar sobre como o racismo opera e, sim, aprender com quem tem propriedade para ensinar. Para tanto, foram essenciais as reflexões das teóricas decoloniais negras brasileiras, como Sueli Carneiro, Beatriz Nascimento, Lélia Gonzalez e outras não brasileiras e/ou não negras, como bell hooks,¹⁰ Angela Davis,¹¹ Maria Lugones,¹² Rita Segato, que também estão engajadas na tarefa de denunciar que o fenômeno da violência é uma consequência da colonização e perpetuação do capitalismo patriarcal branco, sustentado por um eu-hegemônico racista.

A escolha de tal temática também foi provocada pela necessidade de unir minha voz de pesquisadora a outras vozes teóricas, para ser mais uma, em um universo, a tentar impulsionar as vozes de mulheres negras que se ergueram contra as opressões do capitalismo patriarcal, racista e sexista.

No entanto, faço aqui a mesma advertência que Evaristo fez: “Eu não falo pelas mulheres negras, não dou fala às mulheres negras, aos oprimidos, aos subalternizados. Eu não falo por ninguém, eu falo com as mulheres negras”¹³ (Evaristo, 2022a). Assim, uno a minha voz de pesquisadora às vozes das mulheres pretas, para robustecer o coro de mulheres contra a violência.

Sobre Conceição Evaristo

Conceição Evaristo, escritora brasileira contemporânea, iniciou sua carreira docente no magistério, na cidade do Rio de Janeiro, em 1973, quando foi aprovada em um concurso público. Formou-se em Letras pela Universidade Federal do Rio de

¹⁰ A grafia do nome da autora é em letras minúsculas em respeito a posição política dela, na qual ela busca romper com as convenções linguísticas e acadêmicas e dar ênfase ao seu trabalho e não a sua pessoa.

¹¹ Angela Davis tem uma importância muito grande, mas temos que reconhecer que no Brasil Lélia Gonzalez, na década de 1970 já pensava de forma interseccional, embora essa expressão não existisse, e foi aparecer somente em 1989 com a jurista Kimberle Crenshaw.

¹² Lugones fez um outro giro ao fazer críticas ao Quijano por não ignorar a questão da raça na colonialidade do poder.

¹³ Fala proferida no Discurso de Posse de Conceição Evaristo na cátedra Olavo Setúbal em 05/09/2022. Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=tJa20w4wRjc>. Acesso em 05/09/2022.

Janeiro (UFRJ), em 1990, e, durante sua graduação, iniciou sua carreira de pesquisadora.

Ainda na década de 1980, ingressou no grupo Quilombhoje,¹⁴ oportunidade para publicar seus primeiros textos na revista literária organizada pelo grupo, chamada *Cadernos Negros*,¹⁵ nos quais publicou diversos textos em prosa e poesia, sendo sua primeira publicação na edição do ano de 1991, e a última, em 2007, interstício no qual ela produziu em torno de quarenta publicações.

Cursou mestrado em Literatura brasileira na Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro - (PUC-Rio), com a dissertação intitulada *Literatura negra: Uma poética da nossa afro-brasilidade* (1996), na qual ela defende que existe uma literatura afro-brasileira e que existe uma vertente afro-feminina dentro dessa literatura.

No ano de 1999, passou a lecionar na Universidade Federal Fluminense (UFF), universidade na qual ela obteve o título de doutora em Literatura Comparada, com a defesa da tese intitulada *Poemas Malungos - Cânticos irmãos* (2011), na qual fez uma análise comparativa da intertextualidade nos textos dos autores brasileiros Nei Lopes, Edmilson Almeida Pereira e do Angolano Agostinho Neto.

Também atuou no Magistério Superior, lecionando nas seguintes instituições: Middlebury College Summer Schools - (MCSS), Estados Unidos; PUC-Rio; Universidade do Estado da Bahia (UNEB); Universidade Regional Integrada do Alto Uruguai e das Missões (URI) e a Universidade Federal de Minas Gerais (UFMG).¹⁶ Em 2022, tomou posse como titular na Cátedra Olavo Setúbal de arte, cultura e ciência da Universidade de São Paulo (USP).

No campo literário, Conceição Evaristo pode ser apontada como escritora, poeta, romancista e ensaísta, pois ela possui obras diversificadas, sendo considerada uma das mais influentes literatas do pós-modernismo brasileiro. Ela publicou os romances *Ponciá Vicêncio* (2003), *Becos da memória* (2006), *Canção para ninar menino grande* (2018) e *Macabéa, Flor de Mulungu* (2023);¹⁷ As Coletâneas de contos

¹⁴ Grupo de escritores dentre cujas propostas estão as de incentivar a leitura e dar visibilidade a textos e autores afrodescendentes, incentivar o hábito da leitura e promover a difusão de conhecimentos e informações, também desenvolver e incentivar estudos, pesquisas e diagnósticos sobre literatura e cultura negra. Fonte: <https://www.quilombhoje.com.br/site/quilombhoje/>

¹⁵ Publicação organizada pelo grupo Quilombhoje de textos literários (contos e poesias) produzidos por mulheres e homens negros que teve início no ano de 1978 e permanece até os dias atuais com a publicação da edição número 44 no ano de 2023.

¹⁶ Informações coletadas no currículo da autora, no banco de currículos da plataforma Lattes: <http://lattes.cnpq.br/9653059262448203>

¹⁷ Obra publicada pela editora Oficina Raquel, com ilustrações de Luciana Nabuco. Lançamento oficial e sessão de autógrafos na Feira Literária Internacional de Paraty - Flip em 26 de novembro de 2023.

Insubmissas lágrimas de mulheres (2011), *Olhos D'água* (2014) e *Histórias de leves enganos e parecenças* (2016); e poesias *Poemas da recordação e outros movimentos* (2008). Por fim, é importante mencionar que a autora possui um site próprio chamado *Nossa Escrevivência*, em que é possível explorar as abas “Acontecências, Andanças, Proseando, Escrevivência, Escrevi-vídeos, Publicações, Ao pé do ouvido” e descobrir mais sobre a vida e a obra de Conceição Evaristo e ainda sobre suas redes sociais oficiais e do seu projeto cultural *Casa Escrevivência* que é um espaço físico dedicado à guarda e circulação de obras da literatura negro-brasileira.¹⁸

Suas obras abordam temas sensíveis e urgentes para a sociedade brasileira. Com o protagonismo feminino, ela denuncia práticas de discriminação racial, de gênero, de classe e as violências decorrentes dessas discriminações. No entanto, ela não se restringe a tais temas, muito pelo contrário, ela também representa a religiosidade, vivida por meio da ancestralidade; o aquilombamento, por meio de amizades e gestos de fraternidade e amparo vividos nas comunidades, da união de mulheres que formam uma confraria de resistência aos percalços da vida cotidiana; a vida familiar; todos esses temas são recalcados em narrativas canônicas, quando retratam personagens negras. Ela também representa o amor, em suas diversas formas: o familiar, o paterno, de irmãos, de casais e sobretudo o amor materno.

O reconhecimento pela qualidade e importância de suas obras tem crescido cada vez mais; em 2015 ela ganhou o prêmio Jabuti,¹⁹ na categoria contos e crônicas, pela coletânea de contos *Olhos D'água* (2014).

Em 2017, em celebração ao dia da mulher latino-americana e caribenha, recebeu a maior honraria do município do Rio de Janeiro - a medalha Pedro Ernesto, entregue pela então vereadora Marielle Franco. No seu discurso Marielle afirmou que:

Conceição Evaristo é uma mulher do seu tempo. Uma mulher da revolução. Uma poetisa furacão, delicada e forte na escritura e nas escrevivências da resistência. [...] Sua literatura supera o

<https://www.flip.org.br/evento/conceicao-evaristo-rele-clarice-seguida-por-sessao-de-autografos-do-livro-macabea-flor-de-mulungu/>

¹⁸ Disponível em: <http://nossaescrevivencia.blogspot.com/>;

<https://www.instagram.com/conceicaovaristooficial/?hl=pt>

<https://www.instagram.com/casaescrevivenciaoficial/> Casa Escrevivência, inaugurada em 25 de julho de 2023, projeto cultural, na cidade do Rio de Janeiro, que tem por objetivo manter o acervo artístico e livros da Conceição Evaristo e também ser um local para pesquisa sobre a literatura negra.

¹⁹ Prêmio literário anual, criado em 1959, pela Câmara brasileira do Livro.

amordaçamento, os silenciamentos, e coloca a memória da nossa resistência.²⁰



Fotografia 1: Conceição Evaristo e Marielle Franco

Fonte: https://twitter.com/inst_marielle/status/1296070988178825216

Em 2018, foi agraciada com o Prêmio de Literatura do Governo de Minas Gerais, pelo conjunto de sua obra. Em 2023, foi premiada com o Troféu Juca Pato²¹ como intelectual do ano, pela obra *Canção para ninar menino grande*. Suas obras já foram traduzidas para várias línguas, como o Francês, o Inglês e o *Italiano*.²²

Suas obras são indicadas como leituras obrigatórias para vestibulares e processos seletivos de diversas universidades pelo país. *Ponciá Vicêncio* foi indicada para o vestibular da UFMG e CEFET de Belo Horizonte, no ano de 2008, e da Universidade Estadual de Londrina, nos anos de 2009 e 2010. O conto *Maria de Olhos D'água* foi referência para o Programa de Avaliação Seriado - PAS da Universidade de Brasília e para o vestibular dos anos de 2024 a 2026 da Universidade Estadual de Campinas (Unicamp). Em 2023, a obra *Canção para ninar menino grande* passou a ser indicada para o vestibular da Fuvest da Universidade de São Paulo - USP.

²⁰ Trecho do discurso de Marielle Franco na Câmara Municipal do Rio de Janeiro, em 1º/08/2017.

²¹ Prêmio, organizado pela União Brasileira de Escritores, é concedido a personalidades que tenham publicado livro no Brasil e se destacado em qualquer área do conhecimento.

²² *Ponciá Vicêncio*. Trad. Paloma Martinez Cruz. Austin-TX: Host Publications, 2007; *L'histoire de Ponciá*. Trad. Patrick Louis. Paris: Anacaona, 2015; *Banzo, mémoires de la favela*. Trad. Paula Anacaona. Paris: Anacaona, 2016; *Insoumises*. Trad. Paula Anacaona. Paris: Anacaona, 2017; *Poèmes de la mémoire et autres mouvements*. Édition bilingue. Trad. Rose Mary Osorio er Pierre Grouix. Paris: des femmes-Antoinette Fouque, 2019; *Ses yeux d'eau*. Trad. Izabella Borges. Paris: Des Femmes-Antoinette Fouque, 2020; *Ponciá Vicêncio*. Trad. para o italiano por Dalva Aguiar Nascimento. Inédito.

Seus romances têm estruturas parecidas. Eles possuem capítulos curtos, com separação gráfica apresentada por espaços nas páginas, e a demarcação da mudança de tema também se destaca; em *Becos da memória* e *Ponciá Vicêncio*, pela letra capitular no início de cada seção.

Em *Canção para ninar menino grande*, a separação das partes é destacada pela interrupção da narrativa na página e continuação na página seguinte, que também tem o elemento de destaque nas palavras, pois as seções iniciam-se com palavras em letras maiúsculas e com destaque em negrito. A maioria dos destaques iniciais, indicando início de capítulos, aparece com os nomes das personagens, nesses casos, eles apresentam o nome completo delas em letras maiúsculas e em negrito, indicando que, a partir dali, será narrada a história dessa personagem, sempre em sua relação com Fio Jasmim.

As coletâneas de contos têm a estrutura geral parecida, no entanto, com suas diferenças e singularidades. Em *Olhos D'água*, os contos são intitulados ora com os nomes das personagens, ora com temas relacionados ao enredo. Eles são dispostos com separação entre si de uma página, toda colorida em azul, indicando que, a partir dali, será narrada uma nova história, com personagens distintos, como homens, crianças e mulheres. Neles, embora haja personagens diversificados, há o protagonismo feminino.

A coletânea *Olhos D'água* é composta por quinze contos, dentre os quais alguns já haviam sido publicados nos Cadernos Negros. Com histórias diversificadas, a autora mantém-se fiel ao seu projeto político literário e narra histórias de homens, crianças e mulheres que são vitimizados pelo racismo estrutural, vigente no Brasil, desde a época colonial e que tem como consequências a pobreza, a discriminação, a marginalização e a violência, contexto no qual as personagens desses contos vivem cotidianamente.

Sua primeira coletânea de contos, *Insubmissas lágrimas de mulheres*, é composta por treze contos, todos intitulados com os nomes de suas protagonistas. Nela, uma narradora única para todos os contos viaja para vários lugares, a fim de ouvir as histórias de mulheres para escrevê-las. As histórias dessas mulheres são marcadas por sofrimento, luta e resistência e todas têm em comum um final de superação e felicidade.

Insubmissas lágrimas de mulheres difere de *Olhos D'água* principalmente em relação ao protagonismo feminino, que é integral. Os títulos dos contos são os nomes

de suas protagonistas e a narradora é a mesma em todos. A narradora demarca, desde o prólogo, e, ao ouvir a história de uma das mulheres, as histórias das outras mulheres, com as quais ela já conversou, atravessam sua mente. Nesta obra, os contos são dispostos em páginas separadas, como é comum, e os títulos em fontes maiores e em negrito são dispostos centralizados na página.

O romance *Ponciá Vicêncio* narra a história da protagonista de mesmo nome da obra. Ponciá, descendente de ex-escravizados, vive com sua família nas terras dos antigos senhores e, após a morte de seu pai, ela vai para a cidade em busca de trabalho e estudo e, conseqüentemente, melhores condições de vida para si e para sua família. Um romance de formação, que mostra a trajetória dela na cidade até o reencontro com sua família.

Becos da memória parte da história da retirada de uma favela, situada em uma região central da cidade, pelo poder público, para contar as histórias das pessoas que estão passando por essa situação. Com a personagem Maria-Nova como condutora da narrativa, a narradora visita a intimidade de cada barraco e de cada personagem com suas dores do passado e as esperanças para o futuro.

Canção para ninar menino grande narra a história de Fio Jasmim, a partir do ponto de vista das muitas mulheres com as quais ele se relacionou. Com uma narradora que tece sua história a partir do que ela ouve dessas mulheres e sobre essas mulheres, ela deslinda como a masculinidade compulsória do patriarcado afeta tanto os homens como as mulheres.

Organização da tese

Esta pesquisa foi dividida em duas partes. A primeira é uma revisão bibliográfica sobre como a violência tornou-se indispensável para o colonialismo e para a instituição do capitalismo. A segunda começa com uma breve reflexão sobre o percurso da literatura afro-brasileira e a questão sobre qual deve ser a sua nomenclatura. Em seguida, foram analisadas as representações da violência nas obras em prosa, *Olhos D'água*, *Insubmissas lágrimas de mulheres*, *Ponciá Vicêncio*, *Becos da memória* e *Canção para ninar menino grande*, de Conceição Evaristo

No capítulo um, "Violência como condição do colonialismo", abordamos, a partir de Said (2007), como o Ocidente criou um Oriente ficcional, de forma

estereotipada, para que todos os povos do outro lado do mundo fossem considerados não humanos e assim pudessem ser subjugados e explorados.

Ainda nesse capítulo, abordamos a perspectiva que para o colonialismo e o capitalismo a violência foi e permanece sendo uma ferramenta fundamental para a instauração e para a manutenção dos dois sistemas. Relacionamos violência e patriarcado para compreender como o capitalismo se uniu ao patriarcado para manter as mulheres negras em situação de dupla subordinação, mantendo, assim, a exploração de sua mão de obra.

Também relacionamos violência e política para evidenciar que a política faz uso da violência para sustentar o capitalismo, pois a política foi sequestrada pelo capitalismo, por isso, os discursos políticos pregam uma ideologia da não violência para negar sua existência e continuar mantendo as coisas como são.

No capítulo dois, “Representação na arte e na política: Enfrentando estereótipos”, o foco está em como a representação pode influenciar na construção de visões positivas ou negativas da realidade, no campo artístico, partindo da ficcionalização dela, ou do seu apagamento para que, historicamente, ela deixe de existir. No campo político, discute-se como a falta de representação faz com que os problemas e as “pessoas não existam”, uma vez que as políticas públicas são voltadas para os que são representados.

No capítulo três, *Eurocentrismo e construção do racismo*, explorou-se a criação de um *Outro*, para que o pretense Eu-hegemônico estabeleça em definitivo a exploração capitalista patriarcal moderna. A criação desse *Outro* passa pelo racismo que tem a cor da pele como padrão para classificar as pessoas como humanas, ou não humanas. É mostrado também que, ao mesmo tempo em que se criou o racismo, criou-se o Eu-hegemônico europeu branco, bem como a ideologia da branquitude que atribui diversos privilégios aos brancos.

Também abordamos a Negritude como resposta à branquitude, pois a negritude consiste em reconhecer e abraçar a identidade negra como resistência e enfrentamento ao racismo. Em seguida, trazemos uma breve discussão a respeito da formação identitária e social do negro no Brasil, partindo da consideração de que há a necessidade da construção de uma identidade brasileira que esteja mais de acordo com a realidade nacional.

Na segunda parte, são abordadas questões literárias e a representação das violências nas obras da autora. O capítulo quatro, “Nomear é preciso: Vozes negras

como contradiscurso”, foi nomeado em referência ao poema Recordar é preciso, de Conceição Evaristo. Nele foram trazidas discussões acerca do lugar da literatura afro-brasileira ou negro-brasileira, trazendo a vertente teórica de Evaristo que afirma haver uma literatura afro-brasileira separada da literatura brasileira. Evaristo vai além, e afirma que, dentro da literatura afro-brasileira há uma vertente afro-feminina. Além da visão de Conceição Evaristo, foram discutidas as posições de outros autores que também se debruçaram sobre o tema, dentre eles, Luiz Silva: romancista, poeta e teórico da negritude brasileira, conhecido pelo seu pseudônimo, Cuti. Ele afirma que a literatura produzida por negros, no Brasil, deve ser denominada de Negro- Brasileira, por ser uma expressão mais brasileira e desfilada da noção genérica de África, mas que traz consigo a ancestralidade dos negros que foram trazidos de lá para cá.

Abordamos, ainda, o percurso de formação de Conceição Evaristo como escritora, ao tratarmos das suas *escrevivências*, como teoria literária que busca escrever os corpos negros na literatura, sobretudo das mulheres negras e da sua produção literária como campo de afirmação da negritude como resistência. Nesta seção também é abordada a importância da escrita negra feminina, como voz subalternizada no cânone literário.

O quinto capítulo, “A gente combinamos de não morrer: Representações das violências na prosa evaristiana”, considera que a produção literária de Conceição Evaristo é de extrema importância, tanto no campo artístico quanto no social, pois aborda as representações das violências sofridas pelas comunidades negras no Brasil. Em sua prosa, Evaristo traz à tona questões, como o racismo estrutural, a violência contra a mulher negra, a herança da escravidão e a luta por reconhecimento e justiça social. Suas narrativas oferecem um olhar sensível e crítico sobre as experiências da população negra, evidenciando as diversas formas de violência que permeiam a sociedade brasileira. A escrita de Evaristo é marcada pela força e pela resistência, proporcionando uma reflexão profunda sobre as questões sociais e culturais do país.

Assim, esse capítulo é dedicado a demonstrar como suas obras representam as mais diversas formas de violência pelas quais a população negra brasileira passa, desde os tempos coloniais de escravização: a violência no campo, pela qual os pequenos proprietários de terra são oprimidos pelos grandes latifundiários; as violências estatais que operam tanto pela ação quanto pela omissão; as violências contra as crianças negras/pobres que não têm suas vidas salvaguardadas e são

deixadas para morrer, como no conto *Di Lixão*. Também são apresentadas as violências contra as mulheres negras, pois as mulheres são duplamente subalternizadas - pela raça e pelo gênero - sofrendo violências de homens brancos, mulheres brancas e de homens pretos.

O sexto capítulo, “São, salvo, sozinho: Deslocamentos forçados como violência na prosa evaristiana”, é dedicado a um tipo de violência específico, como sugere o título, os deslocamentos forçados. Partimos das discussões acerca dos conceitos de diáspora e sua relação com a literatura, devido à ampla representação na literatura, para, então, analisar as obras de Conceição Evaristo. No entanto, para esta pesquisa a opção foi pelo termo *deslocamentos*, por considerar que ele seja mais adequado para as obras de Conceição Evaristo. Assim, foram analisados os deslocamentos violentamente forçados, pois eles configuram-se como mais uma forma de desestabilizar a população negra, porque ela é obrigada a se deslocar constantemente. A população negra brasileira não possui direito a um lugar fixo e a uma comunidade, pois os deslocamentos geram uma desidentificação com seu povo, com a cultura e os costumes.

Mais recentemente, os deslocamentos forçados lhes tiram o direito a uma moradia estável. Também tiram o direito de estarem próximos a melhores oportunidades de emprego, de serviços de saúde, educação e segurança, como retratado na obra *Becos da memória*.

Todas essas análises são atravessadas pela reflexão da condição da mulher negra nos contextos de violência, pois ela ainda é duplamente subordinada e explorada. É excluída das oportunidades de acesso a bens e serviços mínimos, como saúde, segurança e educação, exclusão essa que impacta na sua formação e na possibilidade de ingresso no mercado de trabalho formal e bem remunerado, restando-lhe apenas os trabalhos braçais e domésticos.

Becos da crítica

O número de estudos sobre a violência nas obras de Conceição Evaristo é elevado, no entanto, é um tema que não se esgota, enquanto estiver em curso em nossa sociedade uma guerra assimétrica e covarde, que assassina, dia após dia, os jovens negros e as mulheres negras.

Com destaque cada vez maior entre leitores e na mídia, devido à qualidade de suas produções, em prosa e poesia, suas obras passaram a ser pesquisadas em todo o Brasil, em diversos campos acadêmicos, em nível de graduação, de pós-graduação e até em estágios de pós-doutoramento, por diversas perspectivas e alinhamentos teóricos. Suas produções representam situações em que as mulheres sofrem as mazelas do racismo e do sexismo, dentre elas, as agressões físicas, a pobreza e a exploração. Muitas dessas pesquisas se convertem em dissertações, teses e em artigos apresentados em eventos científicos e publicações científicas, em diversas regiões do país, como é possível constatar em uma breve busca em páginas de pesquisa na internet.

Em uma breve busca relacionando suas obras com o tema para análise desta pesquisa, constatou-se o seguinte: *Insubmissas Lágrimas de Mulheres* é o livro que possui menos resultados na busca do Google Acadêmico. Associando o título ao termo violência, surgem em torno de 690 resultados, pouco em comparação com as demais obras.

Mantendo-se o mesmo padrão de busca dos termos e na mesma plataforma, *Becos da Memória* apresenta 1300 trabalhos científicos que investigam sua representação da violência. *Ponciá Vicêncio* retorna 1170 resultados. A coletânea de contos *Olhos D'água* destaca-se com o número expressivo de 3800 resultados de trabalhos que o associam à violência.

Uma hipótese para explicar a preferência dos pesquisadores por essa obra, em comparação com as demais, pode ser constatada no trabalho de Dadalto e Nascimento (2020). Segundo eles, há um grande número de mortes dos personagens das narrativas, “[...] dos quinze contos que compõem a coletânea, nove terminam com a morte de pelo menos um personagem protagonista. Nos contos em que não há morte, abundam exemplos de fome, exploração e violência contra a mulher” (Dadalto; Nascimento, 2020, p. 145-146).

No artigo “*Olha só, a negra ainda é atrevida*”: racismo e violência genderizada no conto “*Maria*”, de *Conceição Evaristo* (2023), Alba Feldman e Danielle Mendes propõem uma análise da intersecção do racismo e do sexismo, para elucidar de que maneiras as mulheres negras experienciam ambas as opressões.

O conto escolhido apresenta uma personagem que trabalha como empregada doméstica e vive na periferia, sendo excluída de muitos espaços. As autoras do artigo apontam para a presença de uma identidade dilacerada pela supremacia branca e

alegam que o “[...] comportamento resignado perante os outros ao seu redor” (Feldman; Mendes, 2023, p. 20) é uma evidência desse entendimento. Dentre as razões pelas quais mulheres como a personagem apresentam tais características identitárias e comportamentais, Feldman e Mendes destacam a objetificação e a sexualização de seus corpos, além das agressões física e sexual que são recorrentes.

A hipótese das pesquisadoras é de que os corpos e as identidades negras continuam sendo violados física e simbolicamente, por mecanismos discriminatórios pautados em uma “[...] educação colonial estruturada na mentalidade patriarcal, que condicionou a sociedade brasileira e construiu um triste legado de preconceitos” (Feldman; Mendes, 2023, p. 20), especialmente em relação às mulheres que são subalternizadas por raça, classe e gênero, simultaneamente.

Por fim, as autoras evidenciam que tal educação colonial sustenta discursos de rebaixamento da cor, beleza e cultura das mulheres negras. Dentre as teorias utilizadas para sustentar tais afirmações, encontram-se obras das seguintes autoras: Judith Butler, Sueli Carneiro, Lélia González e Grada Kilomba.

Sebastião Cardoso e Elen da Silva também se dedicaram ao estudo de um conto de *Olhos D’Água*, produziram o artigo *Representações da violência no conto “Ana Davenga”, de Conceição Evaristo (2017)*. Nele, os pesquisadores analisam as violências sofridas por Ana, incluindo as cometidas pelo próprio companheiro, expondo o machismo e o patriarcado, bem como a objetificação e a posse do corpo dela, somadas ao contexto da violência inerente ao mundo do crime. Assim, eles também destacam a opressão tripartite das mulheres negras, baseada nos aspectos de raça, classe e gênero.

De acordo com Cardoso e Silva, a violência é marcante e frequente, na obra evaristiana, manifestando-se principalmente como violência física, moral e simbólica. Também entendem que o conto em questão configura-se como denúncia da realidade das favelas, bem como da discriminação e das violências que produzem “[...] sujeitos acostumados ao infortúnio de matar ou morrer” (Cardoso; Silva, 2017, p. 60). Dentre as diversas referências utilizadas pelos autores, destacam-se Pierre Bourdieu e Antonio Candido.

A coletânea *Olhos D’Água* também foi selecionada, para a produção de pesquisas em literatura comparada, por pesquisadores que buscam evidenciar as semelhanças entre a escrita de Conceição Evaristo e outras autoras negras de países distintos. Pode-se mencionar o artigo *À sombra da colonialidade: a violência em “The*

Welcome Table”, de Alice Walker e “*Duzu-Querença*”, de Conceição Evaristo (2022) produzido por Ernani Hermes e Rosani Umbach.

Os pesquisadores propõem uma comparação dos dois contos referidos, com foco nas maneiras de representação literária da violência, observando a semantização desse fenômeno social e os recursos simbólicos da colonialidade que se materializam nas violências de raça e gênero.

Hermes e Umbach destacam que as duas autoras se aproximam não apenas pela cor da pele, mas também pela história de seus países, pois Estados Unidos e Brasil compartilham uma vivência escravocrata e de permanência da inferiorização do povo negro, por meio da colonialidade e do racismo.

As duas protagonistas reúnem experiências de vida com suas respectivas especificidades, todavia tais experiências convergem em determinados pontos. A segregação analisada em “*The Welcome Table*” diz respeito a espaços declaradamente designados para brancos e pretos, enquanto em “*Duzu-Querença*”, a segregação ocorre geograficamente na ocupação de favelas e prostíbulos, além do fato de que ambas morrem nas escadarias de uma igreja.

Segundo os pesquisadores, são retratadas violências físicas, sexuais e simbólicas, que interferem na socialização e na formação da subjetividade das personagens. Por fim, as teorias de Angela Davis, Lélia González, bell hooks e de outros auxiliam na confirmação de que as violências persistem, em razão de uma matriz colonial de poder, tornando-as uma constante em diversas sociedades ex-colonizadas, de modo a afirmar que “[...] a mola propulsora das violências mimetizadas em ambos os contos é a própria colonialidade” (Hermes; Umbach, 2022, p. 24).

O estudo realizado por Simone Teodoro Sobrinho, no artigo *A violência de gênero como experiência trágica na contemporaneidade*, se dedica, em parte, a investigar a origem e a formação do patriarcado por mais de uma concepção, ela compreende que o patriarcado é um grupo de estruturas, um sistema consagrado anteriormente que influencia as ações atuais, construído historicamente e simbolicamente, conjugando diferentes modalidades de violência.

Tais modalidades costumam ser divididas nas categorias física e simbólica, sendo que, enquanto a segunda costuma receber mais atenção e representação na literatura, existe uma ausência da violência física nas obras literárias, não se falando abertamente e sem receio sobre ela. Mas Conceição Evaristo rompe com essa tradição e apresenta a violência física e simbólica juntas - tais como realmente

ocorrem. Diversas personagens passam por experiências de violência doméstica e familiar, cujo agressor é o pai, padrasto, namorado ou marido; sendo assim, a autora demonstra a força feminina, ao representar a resiliência e a superação. Além disso, a maternidade e a ausência masculina que são colocadas como negativas e prejudiciais pelo patriarcado vão se caracterizar como polo positivo nos contos, ao prover força e união para tais mulheres.

Em 2022, Emanuelle Bispo defendeu sua dissertação de mestrado intitulada *Estilhaçando a máscara - Violência nas obras de Conceição Evaristo e Chimamanda Adichie*, na qual foram escolhidos dois livros de contos para análise, sendo *Olhos D'Água* e *No seu pescoço*, respectivamente.

A partir do trabalho de autoras como bell hooks, Patricia Hill Collins, Angela Davis, Sueli Carneiro, Lélia González, Audre Lorde e Djamila Ribeiro, a pesquisadora pôde tratar com profundidade da experiência da diáspora do corpo de mulheres negras, a fim de evidenciar os elementos que aproximam e conectam as escritas das duas autoras em questão.

Bispo aponta que tanto as autoras quanto as personagens mulheres, compartilham um passado comum, conectando-as pela mesma raiz violenta. Além disso, ambas utilizam estratégias semelhantes na denúncia das violências, que suas personagens mulheres negras sofrem. Tal estratégia se caracteriza por dois principais pontos; primeiro, por meio da oposição aos estereótipos impostos pela literatura canônica, marcada pela branquitude e ocidentalismo; após a oposição, trabalham com o processo de autodefinição de tais mulheres, para uma libertação das múltiplas violências às quais são submetidas.

A pesquisadora chama a atenção para a somatização e confluência das violências de raça, classe e gênero nos corpos negros, principalmente nos corpos femininos. Bispo reforça que tal cenário trata-se de uma herança histórica, do passado em que a mulher negra era escravizada e em que os Estados (Brasileiro, Nigeriano e Estadunidense) autoriza(va)m violências físicas e simbólicas.

Por fim, Bispo evidencia a proximidade entre o conceito de “escrevivência”, cunhado por Conceição Evaristo e utilizado em seu trabalho estético, e as obras de Chimamanda, pois essa autora se vale das próprias experiências e das histórias de suas semelhantes para ficcionalizar a realidade e produzir seu trabalho estético e literário, assim como aquela o faz em solo brasileiro.

As comparações literárias não se limitam ao livro *Olhos D'Água*; André Botton propôs uma comparação de *Becos da Memória*, de Evaristo, com outros três autores, em sua dissertação de mestrado que recebeu o título *Realismo e violência em romances da literatura marginal-periférica brasileira: a representação da favela (2019)*, e na qual são comparadas quatro obras literárias que abarcam essa representação: *Pedaços da fome (1963)*, de Carolina Maria de Jesus, *Capão Pecado (2000)* de Ferréz, *Becos da memória (2006)*, de Conceição Evaristo e *Graduado em marginalidade (2009)*, de Sacolinha.

O objetivo principal de Botton é analisar as maneiras de representação da favela e da violência nessas ficções, pela perspectiva do novo realismo, segundo o qual o foco é voltado para aspectos sociais da realidade da coletividade, não somente do sujeito, de maneira individualizada, para que seja possível ir além do universo da narrativa ficcional, “[...] o jogo representativo, desse modo, se daria em três movimentos: realidade-ficção-realidade” (Botton, 2019, p. 07).

O pesquisador aponta ainda que a violência não é a única característica comum às obras escolhidas, mas que é a principal, por operar na crítica e contestação dos modelos sociais tradicionais. Segundo ele, o novo realismo das obras em questão se caracteriza pela crítica à sociedade marcada pelo preconceito e pelas violências simbólica e sistêmica.

Botton destaca que a negação dos direitos humanos básicos é uma das críticas sociais fortes nas obras escolhidas. Segundo ele, as quatro narrativas selecionadas não se limitam a evidenciar apenas violências físicas relacionadas às agressões corporais, ou ao mundo do crime, mas também a violência simbólica e a psicológica, que ocorrem por meio dos discursos, sendo capaz de ferir profundamente os seres humanos. Dentre as referências utilizadas para sustentar tais afirmações, destacam-se Hannah Arendt, Beatriz Resende, Darcy Ribeiro e Djamila Ribeiro.

Em *Mulheres negras resistem e se levantam: Representações da violência contra a mulher em Insubmissas Lágrimas de Mulheres*, Carolina Montebelo Barcelos se propõe a analisar como a violência doméstica é retratada na produção literária de Conceição Evaristo, tendo em vista que, após um mapeamento estatístico, ficou evidente que mulheres negras não são ouvidas nos espaços literários que pretendem ocupar e que as violências físicas geralmente não são representadas.

Barcelos faz uma análise da ilustração da capa do livro de Conceição Evaristo, que, segundo ela, mistura elementos do “[...] cubismo de Picasso e expressionismo

de Portinari” (2020, p. 106) e expressa, simultaneamente, o sofrimento vivido por essas mulheres e sua força de resiliência, evidenciando que são vivas e insubmissas.

Nesse artigo foram analisados três contos principais, *Aramides Florença*, *Shirley Paixão* e *Isaltina Campo Belo*, em que são contundentes as cenas dos mais variados tipos de violência. Em *Aramides*, o esposo violenta a mulher grávida com uma lâmina, depois, com o cigarro e, por fim, a estupra e a rejeita, em uma tentativa de reafirmar sua posição de controle e superioridade. Em *Shirley Paixão*, o pai pratica tanto a violência psicológica quanto física, por meio do abuso sexual da própria filha, que culmina na prisão dele e da companheira. Por fim, *Isaltina Campo Belo* sofre um estupro coletivo e corretivo de homens (entre eles, o melhor amigo que queria ser seu namorado) que acreditavam que deveriam ensiná-la a ser mulher.

Na maioria das histórias, o agressor é um familiar, ou cônjuge, de forma que ele está dentro de casa, fato verificável na realidade, pois o *Mapa da violência contra a mulher* de 2018 mostra que “[...] em relação às vítimas menores de 18 anos os parentes são os responsáveis pelo estupro em 60% dos casos” (Barcelos, 2020, p. 111).

Barcelos conclui que, diferentemente do cânone, a escrita de Evaristo é feminina, feminista e negra, de modo que as mulheres negras ocupam lugar de destaque, seja como narradoras ou protagonistas. Também ressalta a importância do uso do termo feminista, ao invés de apenas “direitos humanos” porque o primeiro reconhece a especificidade e as particularidades da violência de gênero.

Convém citar o artigo *Escrevivências da pós-colonialidade: memória e violência nos Becos da Memória de Conceição Evaristo* (2020), no qual Tarik Mateus de Almeida e Gabriela Andreatti, analisam o livro *Becos da memória*, à luz das teorias de Michael Pollak, Gayatri Spivak, Homi Bhabha, Frantz Fanon e outros.

Assim como muitos pesquisadores, Almeida e Andreatti entendem que as mulheres negras estão submetidas a um sistema de tríplice subalternização, que combina raça, classe e gênero. Esse mesmo sistema oprime e silencia de modo violento toda a população negra brasileira, especialmente os moradores de favelas, como a retratada na obra em questão.

Segundo eles, a narrativa surge como resposta e resistência a tais violências e silenciamentos, impostos durante e após a colonização pelas classes dominantes, além de relacioná-los ao conceito de escrevivência, pois entendem que “[...] as violências retratadas por Evaristo (2017), no romance, podem ser entendidas como

fruto das suas próprias vivências e daquelas que sua memória guardou do passado, compartilhado em histórias que ouvia quando criança” (Almeida; Andreatti, 2020, p. 13).

A violência também está presente em *Ponciá Vicêncio*, por isso, a pesquisa de Weverson Dadalto e Jorge Luiz do Nascimento analisa sua representação. Os pesquisadores citados produziram o artigo *Violência, arte e resistência em Ponciá Vicêncio, de Conceição Evaristo (2020)*, no qual apontam que a obra de Evaristo se configura como uma denúncia do aspecto contínuo da violência cometida contra os africanos escravizados e seus descendentes afro-brasileiros.

De acordo com os pesquisadores, a estrutura social baseada na exploração do trabalho do povo negro é a forma mais violenta do racismo, pois faz perdurar a pobreza entre as gerações, além de culminar em uma violência sistêmica, que impediu historicamente a aplicação de políticas públicas para a verdadeira emancipação dos escravizados e seus descendentes.

Destacam também que as mulheres negras, em especial, enfrentam não só o racismo, mas também a violência doméstica, além de apontar que, em *Ponciá Vicêncio*, as formas de resistência às múltiplas violências se dão por meio da arte, do canto e da cerâmica. Dentre as teorias que sustentam tais afirmações, destacam-se as de Marilena Chaui, Angela Davis e Paul Gilroy.

Após essa observação do estado da arte, é possível perceber que a maior parte do trabalho, em prosa, de Conceição Evaristo é marcado pela representação da violência que as mulheres negras sofrem, por opressões de raça, classe e gênero. Assim, buscamos nessa pesquisa refletir acerca da representação da violência como legado da colonialidade acrescentando a essa perspectiva os deslocamentos forçados como mais uma face da violência colonial que se perpetua até a atualidade, uma vez que a população negra brasileira ainda é obrigada a se deslocar em busca de melhores condições de vida.

1. VIOLÊNCIA COMO CONDIÇÃO DO COLONIALISMO

A colonização em si, e como um todo, já se configura como um processo que se estabeleceu pelo uso da violência, na maioria dos casos, até de forma irrestrita. No entanto, para a consolidação da colonização e da opressão e dominação de um grupo de pessoas sobre outro é preciso que sejam desenvolvidas estratégias e técnicas eficazes para tal.

A dominação do imperialismo europeu, que teve início com as grandes navegações e perdurou por séculos, soube desenvolver e utilizar estratégias, além da força e da violência, para o sucesso dos propósitos exploratórios. Dentre tais estratégias estão o racismo e a construção de um *Outro*, como oposição a um Eu-hegemônico.

O martinicano Aimé Césaire se dedica à reflexão sobre o que ele chama de coisificação do ser humano, a partir do discurso, em seu ensaio *Discurso sobre o colonialismo* (1978); ele inicia suas reflexões afirmando que a civilização europeia criou os dois grandes problemas do mundo moderno: o problema do proletariado e o problema colonial. Ele afirma ainda que essa mesma civilização é incapaz de resolvê-los.

Para pensar o problema colonial, ele volta à sua raiz e apresenta o seguinte questionamento: o que é a colonização? O autor responde que, em princípio, a colonização tem como mote o empreendimento capitalista, que força uma civilização - a europeia - a alargar suas economias.

Ele aponta que o contato entre os povos poderia ser enriquecedor cultural e economicamente, no entanto, ele afirma que entre colonização e civilização a distância é infinita, pois em todo o empreendimento colonial não resultou “[...] um só valor humano” (1978, p. 16), ou seja, no caso colonial, não houve troca entre os povos, só houve exploração e pilhagem de riquezas.

Não há valor humano no colonialismo, pois o colonizador se dedica e se assoberba em descivilizar-se, de embrutecer-se e em despertar para “[...] a cobiça, para a violência, para o ódio racial, para o relativismo moral” (1978, p. 17), por isso, Césaire conclui que ninguém “[...] coloniza inocentemente” (1978, p. 21).

Para justificar as ações bárbaras, em territórios invadidos, os colonizadores se baseiam em justificativas falaciosas de que os outros povos são selvagens e incapazes de se autogovernar, por isso, eles podem ser dominados e oprimidos, pois,

segundo a visão eurocêntrica, eles não são civilizados. No entanto, Césaire, em sua análise, demonstra que o discurso colonial, na verdade, é reverso, pois a justificativa para a dominação é baseada no desprezo pelas vidas indígenas e negras que desumaniza e desciviliza o colonizador.

A colonização desumaniza, repito, mesmo o homem mais civilizado; que a ação colonial, a empresa colonial, a conquista colonial, fundada sobre o desprezo pelo homem indígena e justificada por esse desprezo, tende, inevitavelmente, a modificar quem a empreende; que o colonizador, para se dar boa consciência se habitua a ver no outro o *animal*, se exercita a tratá-lo como *animal*, tende objetivamente a transformar-se, ele próprio, em *animal* (1978, p. 23-24).

Assim, Césaire revela que o colonialismo não se configura como um contato de troca entre povos, mas, sim, como fenômeno de destruição que dizimou povos das Américas, como os Incas e os Astecas, e que condenou à ruína povos de países africanos. Por isso, ele afirma que, quando se tem colonizadores e colonizados frente a frente, só é possível enxergar “[...] a força, a brutalidade, a crueldade, o sadismo, o choque, e, [...] a fabricação apressada de uns tantos milhares de funcionários subalternos” (1978, p. 25). Assim, Césaire conclui que o empreendimento europeu fora da Europa, só pode ser compreendido a partir da seguinte equação: “[...] colonização = coisificação” (1978, p. 25).

Essa coisificação se constrói pelo discurso, como aponta Césaire; nesse sentido, Edward W. Said, na obra *Orientalismo: O Oriente como invenção do Ocidente* (1978), também demonstra como esse discurso foi construído e difundido e continua sendo utilizado. Said demonstra como o Ocidente criou o “Outro”, a partir de sua própria perspectiva eurocêntrica, e mostra como o Orientalismo, como disciplina acadêmica, contribuiu para a invenção de um Oriente inferior ao Ocidente.

Na primeira parte da obra, o autor aponta que seu objetivo é explicar como, historicamente, os estudos denominados Orientalismos dominaram o discurso sobre o Oriente, ao mesmo tempo em que o tornavam desigual/inferior ao Ocidente.

O autor aponta que a “curiosidade” impulsionou diversos viajantes europeus dispostos a desbravar essas terras longínquas e misteriosas e construir uma epistemologia oriental baseada em seus relatos de viagens e seus estudos, o que levou à criação de especialistas sobre a cultura oriental. Assim, eles inventaram tudo sobre o Oriente, em oposição ao Ocidente. Said afirma que Orientalismo

[...] é o termo genérico que tenho empregado para descrever a abordagem ocidental do Oriente; Orientalismo é a disciplina pela qual o Oriente era (e é) abordado de maneira sistemática, como um tópico de erudição, descoberta e prática. Mas além disso, tenho usado a palavra para designar o conjunto de sonhos, imagens e vocabulários disponíveis para quem tenta falar sobre o que existe a leste da linha divisória. Esses dois aspectos do Orientalismo não são incongruentes, pois foi pelo uso dos dois que a Europa conseguiu avançar de forma segura e não metafórica sobre o Oriente (2007, p. 115).

Nessa invenção, criou-se a polaridade entre civilização e barbárie para a qual a Europa e seus cidadãos são a civilização evoluída, já a população que habita o Oriente deve ser “[...] subjugada, dominada por uma raça²³ que os conhece e sabe o que é bom para eles mais e melhor do que poderiam possivelmente saber eles próprios” (Said, 2007, p. 66).

Nessa construção do Outro, em oposição ao “nós” civilizado, esses Outros são cada vez mais colocados na condição de incapazes, postos como “[...] mentirosos contumazes, são ‘letárgicos e desconfiados’, e em tudo opõem-se à clareza, à franqueza e à nobreza da raça anglo-saxônica” (Said, 2007, p. 71). Esse Outro é construído sempre em oposição ao modelo eurocêntrico de virtude e beleza, pois ele é “[...] irracional, depravado, infantil ‘diferente’; o europeu é racional, virtuoso, maduro, ‘normal’” (Said, 2007, p. 73).

Said ressalta, ainda, que a criação e divulgação de um Oriente frágil e débil eram necessárias para embasar invasões e, posteriormente, uma recriação da cultura pelos eruditos europeus, por isso, ele afirma que o Orientalismo “[...] atropelou o Oriente” (2007, p. 145).

Assim, a visão eurocêntrica do mundo cria ideologias nas quais as pessoas e culturas que são diferentes da colocada como padrão, são vistas como Outros, e seus valores humanísticos são desprezados, a fim de eliminá-los. Por isso, segundo Said, nega-se “[...] à cultura o direito de ser gerada, exceto artificialmente no laboratório filológico” (2007, p. 209) proporcionando, assim, condições de subjugar e transformar pessoas e culturas em objetos do homem considerado normal, segundo essa estrutura.

O Orientalismo se baseia, principalmente, na literatura e nos estudos filológicos de diversas línguas do Oriente, realizados pelos estudiosos que se

²³ Para este estudo adotamos a noção de raça apresentada por Neusa Santos Souza segundo a qual a raça deve ser “entendida como uma noção ideológica engendrada com critério social para distribuição de posição na estrutura de classes” (1983, p. 20).

dedicaram a essa tarefa. Isso implica a influência de diversos fatores nessa construção de conhecimento pelos orientalistas. Um fato de destaque apontado por Said é o lugar, pois esses autores, muitas vezes, escreviam a partir de suas experiências de viagem e estudos.

O mesmo autor salienta que as experiências vividas nos lugares influenciam, de maneira diversa, os autores. Por isso, compreende que a poética do espaço, influencia na produção do autor, uma vez que

[...] o interior de uma casa, [...] adquire significado de intimidade, segredo, segurança real ou imaginada, por obra das experiências que se julgam adequadas a esse espaço. O espaço objetivo de uma casa importante que a essência de que é poeticamente dotado, que é que podemos nomear e sentir: assim uma casa pode ser assombrada, aconchegante como um lar, semelhante a uma prisão, ou mesmo pelo qual as áreas distantes vazias ou anônimas são convertidas em significado para nós (Said, 2007, p. 92)

Esse significado espacial implica que ser europeu, estando na Europa, tem um significado pessoal, mas sê-lo, estando em território estrangeiro, adquire um novo significado que Said concebe como sendo “[...] uma consciência separada de seu ambiente e desigual em relação a esse meio” (2007, p. 221).

Said e Césaire demonstram que o colonialismo e a colonialidade são condições criadas e mantidas, a partir do discurso que cria o Outro coisificado e desumanizado, criação que, conforme Fanon, constitui-se sobre a mesma base: a violência. O colonialismo a usa para a dominação e o controle, enquanto na colonialidade é usada para a manutenção das relações de poder.

Frantz Fanon considera que a violência é uma condição do colonialismo e que a colonialidade também reflete essa condição. A violência, como condição colonial também impõe que ela seja condição para a descolonização, ela “[...] é sempre um fenômeno violento” (1968, p. 25).

Nesse sentido, não há como a descolonização não ser violenta, uma vez que para que ela ocorra, deve haver, conforme Fanon, a substituição completa de uma “espécie” de homem por outra, processo considerado por ele como “[...] a criação de homens novos” (1968, p. 26). Ele afirma, ainda, que essa substituição deve ocorrer sem transição, vez que “[...] há a substituição completa, absoluta. Sem dúvida poder-se-ia igualmente mostrar o aparecimento de uma nova nação, a instalação de um novo

Estado, suas relações diplomáticas, sua orientação política e econômica” (1968, p. 25).

Fanon assegura que a descolonização deve ocorrer de forma completa, configurando-se como um retorno ao estado pré-colonial das coisas, de modo que mudasse a ordem do mundo. Como processo histórico, a descolonização não passa despercebida, uma vez que modifica o ser substancialmente com uma nova linguagem e uma nova humanidade.

Para Fanon, a criação desses novos homens, em contexto de descolonização só é possível por meio do confronto, da “violência absoluta” (1968, p. 27). Fanon observa que o mundo colonial é bipartido e oposto. Essa divisão coloca colonos e colonizados em situações também opostas com relação ao poder e ao uso da força. No mundo colonizado, o poder e o uso da força são intermediados por soldados que utilizam “[...] uma linguagem de pura violência” (1968, p. 28), sem dissimular a dominação e a opressão, pelo contrário, “[...] exhibe-as com a boa consciência das forças da ordem. O intermediário leva a violência à casa e ao cérebro do colonizado” (1968, p. 28).

Portanto, como a violência é a linguagem do colonialismo e da opressão, Fanon assevera que o caminho da descolonização é também pela violência; o direito de usar a violência já se configura como o direito à opressão e o direito de defesa também passa pela violência. Nesse sentido, Dorlin (2020), assume como legítimo o emprego da violência como resistência às formas de opressões raciais, sexistas e homofóbicas. Ela vai além e a considera como uma necessidade primária de defesa, de luta pelo direito de permanecer vivo, em resposta a uma violência maior empregada por um grupo minoritário sobre um grupo majoritário.

A violência, como condição do colonialismo, também é analisada pela perspectiva do poder estatal instituído; nessa linha, Achille Mbembe, em seu ensaio *Necropolítica* (2016), analisa como o biopoder e o necropoder operam no contexto de ocupação colonial que tem como ferramenta o racismo.

Ele parte do conceito de soberania para, na esteira de Foucault, discutir o biopoder e o necropoder. Mbembe destaca que “[...] a expressão máxima da soberania reside, em grande medida, no poder e na capacidade de ditar quem pode viver e quem deve morrer, [ela define] quem importa e quem não importa, quem é descartável e quem não é” (2016, p. 123-135).

O autor considera que soberania e política estão intimamente relacionadas com o trabalho da morte e o direito de matar, por isso, ele parte do conceito de biopoder, que é o poder sobre a vida, e o necropoder que é o poder sobre a morte. A partir dessas concepções, ele argumenta que a soberania se organiza a partir da categorização de pessoas em grupos distintos “[...] e o estabelecimento de uma cesura biológica entre uns e outros” (2016, p. 128), ou seja, a partir do racismo.

Ele explica que é natural que o racismo seja a base do biopoder, uma vez que ele sempre esteve presente no pensamento e na política ocidental, em especial, “[...] quando se trata de imaginar a desumanização de povos estrangeiros - ou dominá-los” (2016, p. 128); assim, Mbembe aponta que o racismo é uma ferramenta que permite a operação do biopoder.

Nesse sentido, o imperialismo colonial levou a termo o conceito de soberania que segrega e agrupa pessoas pelo racismo equiparando “as classes trabalhadoras” e os “desamparados pelo Estado” no mundo industrial com os “selvagens” do mundo colonial” (2016, p. 129).

Por isso, Mbembe argumenta que, quando se trata do nascimento do terror moderno é preciso tratar da escravização, pois ela pode ser considerada como uma das primeiras experiências de emprego da biopolítica e a representação ideal do estado de exceção. Primeiro, pelas perdas impostas aos sujeitos escravizados, pois eles perdem o “[...] lar, o direito sobre seu corpo e o status político” (2016, p. 131), tornando-o vulnerável à dominação completa. Ele aponta ainda que o sujeito escravizado tem valor como mão de obra e como mercadoria, por isso, é mantido vivo, mas em “estado de injúria” (2016, p. 131).

O sujeito é mantido em permanente estado de tensão, por meio da ameaça e uso da violência, assim “[...] a vida de um escravo, em muitos aspectos, é uma forma de morte em vida” (2016, p. 132), fazendo com que

[...] esse poder sobre a vida do outro assum[a] a forma de comércio: a humanidade de uma pessoa é dissolvida até o ponto em que se torna possível dizer que a vida do escravo é propriedade de seu dominador. Dado que a vida do escravo é como uma “coisa” possuída por outra pessoa, sua existência é a figura perfeita de uma sombra personificada” (2016, p. 132).

Nas colônias o estado de exceção se impõe, pois os povos que já se organizavam como estados nações modernos consideravam-se mais evoluídos e civilizados que outros povos e consideravam seus territórios como desprovidos de

civilidade e habitados por “selvagens”. Assim, os europeus não consideravam os territórios como nações dignas de independência, nem capazes de se governarem. Desse modo, as colônias tornaram-se locais por “[...] excelência em que os controles e garantias judiciais podem ser suspensos - a zona em que a violência do estado de exceção supostamente opera a serviço da civilização” (Mbembe, 2016, p. 133).

Este era o modo operacional no sistema colonial, no qual os habitantes autóctones eram considerados selvagens e desprovidos de civilidade; assim, os europeus se eximiam da culpa e da responsabilidade, quando assassinavam ou massacravam as pessoas. Em razão disso, Mbembe assevera que, nas colônias, o direito soberano de matar é completo, não estando sujeito a qualquer regra.

Cabe ressaltar que, conforme Césaire afirma, a luta pela descolonização não se trata de um retorno à sociedade que já não é possível resgatar, mas, sim, à criação de uma sociedade nova que precisa ser criada com a ajuda de todos os irmãos negros.

A união de pessoas oprimidas pelo sistema colonial europeu é uma constante na história dos diversos países que foram colonizados. Assim, a dominação europeia sempre enfrentou resistência dos mais diversos modos. Um dos modos de enfrentamento e resistência ao poder imperial foi, por meio da escrita e da literatura. Junto com a literatura que confronta a literatura instituída como canônica pelo poder imperial, surgiram também vários estudos teóricos sobre elas, e, dentre os principais, estão as teorias pós-coloniais²⁴ que, grosso modo, contemplam as produções de países que passaram pela experiência colonial.

1.1 Sob o signo da crueldade - Patriarcado como base das violências

Pensando que a origem da violência é o patriarcado, esta tese foi intitulada com a fala de uma personagem do conto Shirley Paixão, *de Insubmissas lágrimas de mulheres*. Shirley ao narrar sua história para a narradora, descreve a violência sexual praticada pelo marido contra uma das filhas afirma “**E tamanha foi a crueldade dele**” (Evaristo, 2016a, p. 31 – grifos nossos); tal trecho foi destacado para pensarmos a crueldade como violência. A noção de crueldade aqui é adotada a partir da perspectiva de Rita Laura Segato em sua obra *Contra-pedagogias da crueldade* (2018) na qual

²⁴ Neste trabalho as teorias pós-coloniais são visitadas por considerar as confluências históricas, sociais e temáticas entre as literaturas negro brasileiras e africanas.

ela elucidada que a sociedade produz e conduz a educação para a violência e a crueldade. Segundo ela, a pedagogia da crueldade é a prática do capitalismo de ensinar o ser humano atos e práticas que habitam e programam os sujeitos para transformarem sua vida e vitalidade em coisas.

Estudar como Conceição Evaristo denuncia as violências a partir de suas representações literárias, à primeira vista, pode parecer um tema recorrente e é mesmo. Ele é recorrente porque, assim como se repete nas representações das obras, ela se repete na vida real. O Brasil figura como líder entre os países mais violentos do mundo,²⁵ com uma violência endêmica que tem como objetivo primordial o genocídio dos jovens negros brasileiros. Cabe ainda ressaltar que as violências repetitivas também afetam, de forma ainda mais implacável, as mulheres e crianças negras, configurando-se como violência de gênero.

Portanto, assim como as recorrências, na vida real, são as repetições nas representações literárias de Conceição Evaristo, tornando-se necessário que se repitam as pesquisas sobre a violência. Porque, como instância científica, a universidade tem o compromisso de se juntar aos artistas nas denúncias e às instâncias governamentais, em busca de possíveis soluções e em defesa da vida.

Nesse sentido, Rita Segato se dedica à pesquisa sobre violência de gênero e, para tanto, ela perpassa diversos aspectos desse tipo de violência, e principalmente a permanente colonialidade racial do poder/saber e o eurocentrismo, aliado ao racismo, como forma de dominação e exploração que permeia institucionalmente os modos de ensinar e aprender, desde as escolas até as universidades.

Segato afirma que o cerne da violência é o patriarcado. Anterior ao pacto da branquitude é o pacto da masculinidade, no qual transforma masculinidade em poder, que se manifesta a partir da violência empregada, principalmente, contra as mulheres, historicamente, mas que também é empregada em qualquer comportamento sexual considerado desviante do binarismo masculino/feminino.

Para Segato, patriarcado é o nome dado às relações de gênero, é “[...] uma estrutura de relações entre posições hierarquicamente ordenadas que têm consequências ao nível observável, etnográfico, mas que não se confundem com o

²⁵ Segundo o Estudo Global Sobre Homicídios 2023, da ONU. O país registrou mais de 45 mil casos de homicídios em 2021. <https://oglobo.globo.com/brasil/noticia/2023/12/08/brasil-lidera-ranking-da-onu-de-paises-com-mais-homicidios-do-mundo.ghtml>

nível factual” (Segato, 2003, p. 14, tradução nossa),²⁶ então, ele é compreendido no nível simbólico “[...] como a estrutura inconsciente que orienta os afetos e distribui valores entre os personagens da cena social” (Segato, 2003, p. 14, tradução nossa),²⁷ assim, o patriarcado é a base da organização social que foi instaurada de forma tácita.

Segundo Segato, essa ordem patriarcal foi instaurada de forma ilegítima e artificial, por meio de manobras que a definem como lei. Após a instalação, a manutenção da lei ocorre pela repetição diária, para que ela se renove sistematicamente. Importante destacar que essa manutenção só é possível pelo emprego da violência, de forma controlada e sutil, mas reconhecível para manter ativa a memória da norma imposta e também manter no esquecimento a violência fundadora e os direitos que foram suprimidos.

Essa violência controlada, muitas vezes, opera por meio da violência psicológica, que Segato opta por denominar como “violência moral”. Violência moral é o “[...] conjunto de mecanismos por costumes para garantir a manutenção de *status* relativos entre os termos de gênero” (Segato, 2003, p. 107, tradução nossa).²⁸ Esses mecanismos de controle também são utilizados para a manutenção de outras hierarquias, como racial, étnica e de classe. Ela detalha esse mecanismo como

[...] tudo o que envolve agressão emocional, mesmo que não seja consciente nem deliberada. Isto inclui o ridículo, a coerção moral, a suspeita, a intimidação, a condenação da sexualidade, e a desvalorização diária das mulheres como pessoas, da sua personalidade e traços psicológicos, dos seus corpos, das suas capacidades intelectuais, do seu trabalho, do seu valor moral (Segato, 2003, p. 115, tradução nossa).²⁹

Ela afirma ainda que, muitas vezes, essas violências manifestam-se por gestos, atitudes, olhares, sem a presença de agressão física e que esses comportamentos são praticados principalmente pelos homens da família, como

²⁶ “...una estructura de relaciones entre posiciones jerárquicamente ordenadas que tiene consecuencias en el nivel observable, etnografiable, pero que no se confunde con ese nivel fáctico, ni las consecuencias son lineales, causalmente determinadas o siempre previsibles.”

²⁷ “... la estructura inconsciente que conduce los afectos y distribuye valores entre los personajes del escenario social.”

²⁸ “...conjunto de mecanismos por la costumbre para garantizar el mantenimiento de los estatutos relativos entre los términos de género.”

²⁹ “...todo aquello que envuelve agresión emocional, aunque no sea ni consciente ni deliberada. Entran aquí la ridiculización, la coacción moral, la sospecha, la intimidación, la condenación de la sexualidad, la desvalorización cotidiana de la mujer como persona, de su personalidad y sus trazos psicológicos, de su cuerpo, de sus capacidades intelectuales, de su trabajo, de su valor moral.”

maridos, pais, irmãos e também por amigos, ou colegas de trabalho, ou até por profissionais, como médicos ou professores.

Para Segato, a violência moral é o “[...] mecanismo mais eficiente de controle social e reprodução de desigualdades” (2003, p. 114, tradução nossa);³⁰ isso ocorre pela sua dissimulação, que a coloca em todos os espaços de poder de forma sutil. Assim, ela destaca que a eficiência da violência psicológica possui três aspectos essenciais:

[...] 1) a sua difusão massiva na sociedade, o que garante a sua “naturalização” no âmbito de comportamentos considerados “normais” e banais; 2) o seu enraizamento em valores morais religiosos e familiares, o que permite a sua justificação e 3) a falta de nomes ou outras formas de designação e identificação do comportamento, o que resulta na quase impossibilidade de apontar e denunciar e, assim, impedir as suas vítimas de se defender e procurar ajuda (Segato, 2003, p. 115, tradução nossa).³¹

Após analisar dados estatísticos de violência contra as mulheres, em vários países como Estados Unidos, China, Índia, Brasil, entre outros, Segato conclui estarmos em uma história de construção das relações de gênero, que tem como base a violência moral, que se configura como estrutural e se reproduz de maneira automática.

Esse cenário se constitui como novas formas de guerra caracterizadas pela extrema vitimização das mulheres (2016). Nas guerras consideradas tradicionais, ou convencionais, a apropriação e exploração do corpo feminino eram danos colaterais, enquanto, nas novas formas de guerra, a exploração e a violência contra o corpo das mulheres tornou-se central e introduziu a tortura sexual de mulheres até à morte, tornando-se estratégia.

Segato vai além e compreende a violência contra as mulheres como parte de uma estrutura ainda maior, que ela denomina como femi-geno-cídio, ou seja, o genocídio de mulheres, comuns nessas guerras assimétricas que têm como estratégia o estupro e o assassinato de mulheres como demonstração de força e poder, ao

³⁰ La violencia moral es el más eficiente de los mecanismos de control social y de reproducción de las desigualdades

³¹ 1) su diseminación masiva en la sociedad, que garantiza su "naturalización" como parte de comportamientos considerados "normales" y banales; 2) su arraigo en valores morales religiosos y familiares, lo que permite su justificación y 3) la falta de nombres u otras formas de designación e identificación de la conducta, que resulta en la casi imposibilidad de señalar la y denunciar la e impide así a sus víctimas defenderse y buscar ayuda.

mesmo tempo em que ataca a honra dos homens/inimigos que tinham a obrigação de protegê-las.

Dessa forma, os femigenocídios são as violências praticadas contra as mulheres, de forma recorrente nas novas formas de guerra e “[...] aproximam-se nas suas dimensões da categoria ‘genocídio’ devido aos seus ataques às mulheres com a intenção de letalidade e deterioração física nas mulheres” (Segato, 2016, p. 85, tradução nossa).³²

Nesse cenário, a violência contra as mulheres é uma linguagem usada para comunicar que elas têm donos, e que esses donos matam para mostrar sua donidade. Essa linguagem é muito utilizada por gangues, máfias, cartéis do tráfico e pelo crime organizado de grandes cidades para comunicar seu poder; assim, a “[...] linguagem do feminicídio utiliza o significante corpo feminino para indicar a posição daquilo que pode ser sacrificado em prol de um bem maior; um bem coletivo, como a constituição de uma fratria mafiosa” (Segato, 2016, p. 46, tradução nossa).³³

Para compreender como essa linguagem dominou a esfera do discurso público, Segato (2016) afirma que é necessário revisitar a história do patriarcado como esfera estatal. Ela afirma que a intervenção colonial confinou as mulheres na esfera particular, sobretudo a doméstica, e colocou seus assuntos e problemas na mesma esfera. Coube, então, aos homens ocupar a esfera pública, ao mesmo tempo em que monopolizaram o direito aos discursos públicos.

O colonialismo reformulou as relações de gênero e criou um binarismo hierárquico entre o público e o privado, criando, conforme Segato, o Um do Outro. O Um que se coloca na pretensão de representar a completude humana, o ser humano Universal. Dessa maneira, o Outro é marginalizado, a partir de características específicas, como feminino, não branco, colonizado. Essa imposição da diferença cria a condição para a existência do pretense universal de humanidade. A construção desse binarismo constitui o público e o privado e estabelece as relações de gênero, predeterminando os papéis de cada um.

Do mesmo modo, a esfera pública torna-se a esfera estatal dominada pelo homem, em seu monopólio da ação e do discurso político. Por isso, Segato afirma que

³² “...se aproximan en sus dimensiones a la categoría «genocidio» por sus agresiones a mujeres con intención de letalidad y deterioro físico”.

³³ “La lengua del feminicidio utiliza el significante cuerpo femenino para indicar la posición de lo que puede ser sacrificado en aras de un bien mayor, de un bien colectivo, como es la constitución de una fratria mafiosa”.

“[...] a história dos homens, o processo histórico da masculinidade é o DNA do Estado, e sua genealogia masculina se revela diariamente” (2016, p. 94, tradução nossa).³⁴

Destaca ainda que

[...] a destruição das comunidades com a sua lógica retirou as formas de política dos espaços domésticos e entronizou os homens como operadores por excelência de toda a política, embora possamos excepcionalmente ter figuras femininas em cargos. O que ocorreu foi uma masculinização da institucionalidade e uma despolitização dos vínculos que emergem do espaço doméstico, uma desdomesticação da vida e de toda a política (Segato, p. 103, tradução nossa).³⁵

Esse confinamento está relacionado com a mudança da vida comunitária pré-colonial para a sociedade atual moderna. Conforme Segato, o confinamento das mulheres nos espaços privados é consequência da transformação do patriarcado de baixa intensidade, anterior às colonizações, no patriarcado colonial moderno de alta intensidade.

Esse mesmo processo que criou o Estado patriarcal supervalorizado empurrou as mulheres para o espaço doméstico, desvalorizado, fragmentado e distante de qualquer discurso público ou político. Este processo de minorização afeta a vida das mulheres e a sociedade, de forma geral. Assim, “[...] os ataques que as mulheres sofrem, na violência e nos abusos diários em casa e nas novas formas informais de guerra, são o termômetro que nos permite diagnosticar as transições históricas da sociedade como um todo” (Segato, 2016, p. 95, tradução nossa).³⁶

Segato chama a atenção para as consequências mais profundas desse confinamento das mulheres, na esfera particular, separada das questões estatais, porque, como a vida das mulheres é minorizada, os crimes de feminicídio e crimes homofóbicos também são minimizados, “[...] sendo reduzido[s] a quase nada mais do que um espetáculo na prática jurídica e nos padrões midiáticos” (Segato, 2016, p. 96

³⁴ “...la historia de los hombres, el proceso historico de la masculinidad es el ADN del Estado, y su genealogía masculina se revela cotidianamente”.

³⁵ “...la destrucción de las comunidades con sus lógicas destituyó las formas de politicidad de los espacios domésticos y entronizó a los hombres como operadores por excelencia de toda política, aunque excepcionalmente podamos tener figuras femeninas en los cargos. Lo que se produjo fue una masculinización de la institucionalidad y una despolitización de los vínculos que emergen del espacio doméstico, una desdomesticación de la vida y de toda política”.

³⁶ “...las agresiones que la mujer padece en las violencias y abusos cotidianos de la casa y en nuevas formas informales de la guerra, son el termómetro que permite diagnosticar los tránsitos históricos de la sociedad como un todo”.

- tradução nossa).³⁷ No entanto, ela chama atenção para o fato de que “[...] toda esta violência contra as ‘minorias’ nada mais é do que a disciplina que as forças patriarcais impõem a todos nós que habitamos essa margem da política” (2016, p. 96, tradução nossa).³⁸ Como é possível perceber, esses crimes são praticados contra tudo que pretenda se opor, desafiar, ameaçar ou desestabilizar a ordem e o controle patriarcal, assim, a história do patriarcado é uma simbiose com a história do poder estatal.

Por tal motivo, Segato compreende que, para pensar nos problemas das mulheres, antes, é necessário tirá-los do gueto e trazê-los para o centro do debate público e político, considerando-os tão fundamentais quanto as outras formas de opressão e subordinação.

Outro fator importante apontado pela autora é a intrínseca relação do Estado com o Capital. As grandes concentrações de riquezas nas mãos de uma parcela ínfima da população mundial muda o foco das discussões das desigualdades sociais e alerta para o que ela denomina como donidade, ou senhorio nos moldes feudais. Donidade ou “[...] senhorio aqui tem o significado muito preciso de que um pequeno grupo de proprietários são os donos da vida e da morte no planeta. São sujeitos discricionários e arbitrários de um poder de magnitude nunca antes conhecido” (Segato, 2016, p. 98, tradução nossa).³⁹

A fusão do poder político com a propriedade cria um poder desmedido, que proporciona aos proprietários dessas riquezas subterfúgios para escapar dos controles institucionais. Nessa linha de pensamento, enormes riquezas atreladas ao poder da imunidade principiam uma nova fase do poder do capital que Segato denomina de fase apocalíptica do capital. Nessa fase,

[...] saquear, deslocar, desenraizar, escravizar e explorar ao máximo são o caminho da acumulação, ou seja, o objetivo que orienta o projeto histórico do capital, é crucialmente instrumental para reduzir a empatia humana e formar pessoas para que possam executar, tolerar e conviver com atos diários de crueldade (Segato, 2016, p. 99, tradução nossa).⁴⁰

³⁷ “...siendo rebajados a casi apenas un espectáculo en la práctica jurídica y en los standards mediáticos”.

³⁸ “...todas esas violencias a «minorías» no son otra cosa que el disciplinamiento que las fuerzas patriarcales nos imponen a todos los que habitamos ese margen de la política”.

³⁹ Señorío tiene aquí el sentido muy preciso de que un pequeño grupo de propietarios son dueños de la vida y de la muerte en el planeta. Son sujetos discrecionales y arbitrarios de un poder de magnitud nunca antes conocida.

⁴⁰ “...rapiñar, desplazar, desarraigar, esclavizar y explotar al máximo son el camino de la acumulación, esto es, la meta que orienta el proyecto histórico del capital, es crucialmente instrumental reducir la

Dessa maneira, é possível inferir que no atual sistema o Estado é patriarcal e organiza o público e o privado, conforme as regras por ele impostas, de forma arbitrária e violenta.

A mesma violência empregada para criar o poder patriarcal é a que opera de forma dissimulada e controlada para sua manutenção. No entanto, cabe ressaltar que o que auxilia na dissimulação do emprego da violência é a naturalização dela, que foi implantada socialmente, segundo os interesses do capital moderno.

Essa naturalização da violência implantada pelo capitalismo é denominada por Segato (2018) de *pedagogias da crueldade*. Ela define essa pedagogia como “[...] todos os atos e práticas que ensinam, habituam e programam os sujeitos para transformarem sua vida e vitalidade em coisas [...] ensina algo que vai muito além de matar, ensina a matar de uma forma desritualizada” (p. 11, tradução nossa).⁴¹

A transformação da vida em coisa contribui para a naturalização da violência e produz nas pessoas a dessensibilização ao sofrimento dos outros. Essa coisificação de tudo é uma face do sistema capitalista predatório, pois o capital hoje “[...] depende de nos habituarmos ao espetáculo da crueldade num sentido muito preciso: que naturalizemos a expropriação da vida, a predação” (Segato, 2018, p. 12, tradução nossa).⁴²

Em consequência, habituou-se ao espetáculo da crueldade em sociedades nas quais as mulheres são minorizadas e marcadas como propriedades dos homens, logo tornando-se suas principais vítimas. Nesse contexto, Segato (2003) analisa como as relações de gênero foram construídas, de modo que a mulher, além de ser objetificada, passou a ser vítima das mais terríveis violências praticadas pelo patriarcado.

Ela afirma que, no mundo-moderno-capitalista, existe um mandato da violência que opera por meio do estupro, analisando as dinâmicas psíquicas, sociais e culturais que o estabelecem como ferramenta de manutenção do poder patriarcal. Ela compreende que o estupro não deve ser visto como uma atitude individual, nem como uma patologia, mas, sim, como uma ordem que “[...] desempenha um papel

empatía humana y entrenar a las personas para que consigan ejecutar, tolerar y convivir con actos de crueldad cotidianos”.

⁴¹ “...esta pedagogía enseña algo que va mucho más allá del matar, enseña a matar de una muerte desritualizada”.

⁴² “...seamos capaces de acostumbrarnos al espectáculo de la crueldad en un sentido muy preciso: que naturalicemos la expropiación de vida, la predación”.

necessário na reprodução da economia simbólica de poder cuja marca é o gênero” (Segato, 2003, p. 13 - tradução nossa).⁴³ Em outras palavras, é a ordem patriarcal que hierarquiza, sendo essa hierarquização de base heterossexual e, por isso, oprime qualquer outra forma de sexualidade.

Ela explica que o mandato do estupro é o que ocorre na rua por homens estranhos contra mulheres estranhas, escolhidas aleatoriamente. Esse tipo de estupro ela denomina de estupro sangrento, por não encontrar melhor denominação. Em outras palavras, ela se refere ao estupro sangrento como o que ocorre nas ruas das cidades e compreende que ele ocorre por meio da violência, do uso da força, ou da ameaça do seu uso, definindo-o como “[...] o uso e abuso do corpo do outro, sem que este participe com intenção ou vontade comparável” (2003, p. 22, tradução nossa).⁴⁴ Assim, ela parte do fenômeno do estupro sangrento para a compreensão da violência como um todo.

Ela apresenta o estudo de Peggy Sunday que observa o fenômeno do estupro em sociedades tribais, em sociedades indígenas e nas sociedades modernas e classifica-as como propensas ou não ao estupro. Sua primeira conclusão é de que ele sempre existiu, pois, mesmo nas sociedades livres do estupro violento que ocorre nas ruas, ele pode estar presente, como costume, muitas vezes, como ato punitivo e disciplinar para a mulher que transgrediu alguma regra da sociedade.

Em outras sociedades, ele figura como instrumento de guerra, em que as mulheres são sequestradas para se casar com membros de tribos rivais e como apropriação de sua capacidade reprodutiva. Nessas sociedades o estupro não é considerado crime ou desvio de conduta. Segato afirma ainda que nas sociedades modernas o estupro pode ser cometido por gangues, com intenções punitivas de uma mulher genérica, ou como desafio aos homens em geral.

Ela conclui, então, que o estupro historicamente sempre esteve presente nas mais diversas sociedades e que essa situação começa a mudar na modernidade, com a extensão de direitos às mulheres, que passam a ser sujeitos de direitos, e o estupro passa a figurar como crime, deixando de ser uma agressão a outros homens e tornando-se uma violação do direito da mulher.

⁴³ “...juega un papel necesario en la reproducción de la economía simbólica del poder cuya marca es el género”.

⁴⁴ “...uso y abuso del cuerpo del otro, sin que éste participe con intención o voluntad comparables”.

Ao buscar entender as motivações para a prática do estupro, em tempos mais recentes, Segato realizou uma pesquisa ⁴⁵ na qual são entrevistados presos condenados por estupro. A partir dessa escuta, foi possível demarcar os principais motivos alegados para o cometimento desse tipo de crime:

1. Punição ou vingança contra uma mulher genérica que deixou seu lugar [...]; 2. Como agressão ou afronta a outro homem genérico, cujo poder é desafiado e sua herança usurpada através da apropriação de um corpo feminino ou num movimento de restaurar o poder que lhe foi perdido [...]; 3. Como demonstração de força e virilidade perante uma comunidade de pares, com o objetivo de garantir ou preservar um lugar entre eles, provando-lhes que se tem competência sexual e força física (Segato, 2003, p. 31 - 32 - 33, tradução nossa).⁴⁶

Esses motivos, além de apontarem para a fragilidade da masculinidade, conduzem para o que Segato denominou como mandato do estupro. Tal mandato

[...] rege o horizonte mental do homem sexualmente agressivo pela presença de interlocutores nas sombras, a quem o criminoso dirige o seu ato em quem adquire todo seu significado. E o mandato expressa o preceito social de que este homem deve ser capaz de demonstrar a sua virilidade, como um composto indiscernível de sua masculinidade e subjetividade (Segato, 2003, p. 39-40, tradução nossa).⁴⁷

Nesse sentido, compreende-se que o estupro encontra-se em uma estrutura mais ampla de subordinação, que confere valor social e prestígio pessoal ao praticante. A autora assevera que os crimes sexuais não devem ser considerados de ordem particular, praticados por sujeitos doentes, ou com desvios de conduta, mas, sim, de ordem social, porque eles são “[...] expressões de uma estrutura simbólica profunda que organiza nossos atos e nossas fantasias e lhes dá inteligibilidade” (Segato, 2016, p. 38, tradução nossa).⁴⁸

⁴⁵ Pesquisa realizada sobre a mentalidade dos condenados por estupro, presos na penitenciária de Brasília entre os anos de 1993 e 1995, e publicada na obra *As estruturas elementares da violência: Ensaio sobre gênero entre antropologia, psicanálise e direitos humanos*, (2003).

⁴⁶ 1. Como castigo o venganza contra una mujer genérica que salió de su lugar [...]; 2. Como agresión o afronta contra otro hombre también genérico, cuyo poder es desafiado y su patrimonio usurpado mediante la apropiación de Un cuerpo femenino o en un movimiento de restauración de un poder perdido para él. 3. Como una demostración de fuerza y virilidad ante una comunidad de pares, con el objetivo de garantizar o preservar un lugar entre ellos probando les que uno tiene competencia sexual y fuerza física.

⁴⁷ “...rige en el horizonte mental del hombre sexualmente agresivo por la presencia de interlocutores en las sombras, a los cuales el delincuente dirige su acto en quienes éste adquire su pleno sentido. Y el mandato expresa el precepto social de que ese hombre debe ser capaz de demostrar su virilidad, en cuanto compuesto indiscernible de masculinidad y subjetividad”.

⁴⁸ “...expresiones de una estructura simbólica profunda que organiza nuestros actos y nuestras fantasías y les confiere inteligibilidad”.

Os crimes sexuais fazem parte de uma estrutura social rígida e moralmente não são considerados errados para grande parte da sociedade, principalmente para seus praticantes.

Nesse sentido, Segato (2003) questiona se seria possível classificar como ilegal o conjunto de comportamentos sedimentados socialmente como corretos moralmente e legítimos. Ela interroga também sobre qual o poder da lei de impactar os costumes e as raízes da violência moral. Complementando os questionamentos de Segato, podemos questionar também: como criar leis que contrariam os costumes em sociedades nas quais os costumes servem para embasar a criação das leis?

Essas são questões de difícil resposta, no entanto, o estupro já é positivado como crime em diversas sociedades, mas continua ocorrendo cotidianamente, por isso, além de criar leis, o Estado deve prover segurança e proteção às mulheres, não só na letra da lei, mas de forma prática e eficaz.

Positivar o direito, nomeando os atos e condutas, para que fique bem determinado que são ilegais é o primeiro dever para a efetiva proteção integral das mulheres. A positivação do direito da mulher, além de pedagógico, é o início para as mudanças nos costumes, pois as leis podem “[...] impulsionar, informar, sensibilizar esse sentimento ético e transformar a moralidade que o sustenta, os costumes e o esquema hierárquico da sociedade” (Segato, 2003, p. 125, tradução nossa).⁴⁹ Pelo potencial persuasivo, a lei opera contrariamente aos costumes e afeta, embora lentamente ou indiretamente, “[...] a moralidade, os costumes e o substrato preconceituoso de onde emana a violência” (Segato, 2003, p. 126, tradução nossa).⁵⁰

Segato compreende que, se há uma pedagogia da crueldade, que naturaliza a violência e desumaniza as pessoas, é necessária uma contrapedagogia da crueldade que tente direcionar o ser humano para uma vida comunitária, capaz de enfrentar a aliança entre o patriarcado e o capital. Ela argumenta que é por meio dessa contrapedagogia que é possível enfrentar a naturalização e o emprego de violências tão comuns na nossa sociedade.

Primeiro, ela afirma que a contrapedagogia da crueldade é uma contrapedagogia do poder, ou seja, uma contrapedagogia ao patriarcado, pois masculinidade e poder são sinônimos, logo, primeiro, é necessário dismantelar o

⁴⁹ “...impulsar, informar, sensibilizar ese sentimiento ético y transformar la moral que sustenta las costumbres y el esquema jerárquico de la sociedad”.

⁵⁰ “...en la moral, en las costumbres y en el sustrato prejudicioso del que emanan las violencias”.

pacto da masculinidade; segundo, que é preciso pensar e agir coletivamente, a partir da experiência histórica das mulheres; terceiro, que as mulheres devem conversar entre si sobre a masculinidade que vitimiza os próprios homens. Por fim, ela apresenta os dois projetos históricos em curso: o projeto de coisificação da humanidade, ferramenta do capital para a desumanização e para a transformação da vida em coisas compráveis e o projeto dos laços que produzem comunidade; esse segundo projeto é a possibilidade de resgatar a humanidade nas pessoas para reconstruir uma sociedade na qual a vida não tem preço e, sim, valor.

O estabelecimento de uma contrapedagogia da crueldade⁵¹ é necessária para a confrontação das mais variadas formas de dominação. Por isso, depois de falarmos sobre violência e política, tentaremos compreender melhor como o patriarcado associado à ideologia da branquitude opera, desde os idos coloniais, na opressão e exploração da população negra no Brasil.

1.1.1 A condição das mulheres na colonialidade

As mulheres não precisam eliminar suas diferenças para construir vínculos de solidariedade. Não precisam viver a mesma opressão para combater a opressão em si. Não precisamos sentir hostilidade contra os homens para nos unirmos, tão grande é a riqueza das experiências, culturas e ideias que podemos partilhar umas com as outras. Podemos ser irmãs unidas pelo compartilhamento de interesses e crenças, unidas em nosso apreço pela diversidade, unidas em nossa luta para acabar com a opressão sexista, unidas na solidariedade política.
bell hooks

A reflexão de bell hooks é salutar para pensar a condição das mulheres na colonialidade, pois sua afirmação de que as diferenças não precisam ser extintas para a criação de laços de solidariedade e de que não precisam viver a mesma opressão para combatê-la, é fundamental para a compreensão do papel das mulheres não pretas na luta antirracista. Até porque o racismo é um problema dos brancos, que eles precisam resolver, porque são os brancos que são racistas.

Portanto, para refletir acerca da condição das mulheres negras na colonialidade e o papel das mulheres não negras na luta antirracista é necessário pensar a partir do movimento feminista negro decolonial.

⁵¹ Segato afirma a necessidade de uma contrapedagogia da crueldade com forma de enfrentamento da desumanização que transforma tudo em coisas vendáveis no capitalismo.

O feminismo, sobretudo o movimento feminista negro, ocupa-se em lutar pela mudança nas condições de vida das mulheres negras, pois se a condição de vida precarizada permanece para os homens negros, após a independência dos países, a condição de dupla colonização das mulheres do período colonial permanece na colonialidade, o que mantém as mulheres em permanente estado de exploração e opressão.

Em relação à permanência das mulheres em estado colonial, Angela Davis, na obra, *Mulheres, Raça e Classe* (2016), discute a situação da mulher negra na sociedade estadunidense, após a abolição da escravidão, fazendo um reexame da sua história, desde o período escravocrata americano. Sua primeira afirmação é a de que nada mudou, pois as mulheres negras continuavam sendo taxadas como “promíscuas” e “matriarcais”.

Davis afirma que, a partir da década de 1970, os estudos sobre o período escravocrata nos Estados Unidos foram abundantes, muitas obras foram publicadas por renomados estudiosos que buscavam discutir o tema. No entanto, não havia publicações para discutir a situação da mulher negra durante o mesmo período. Ela aponta ainda um único estudo, que investigou a situação das famílias negras, afirma que eram formadas por uma “[...] envolvente esposa, marido, filhos e frequentemente outros familiares, bem como parentes adotivos” (Davis, 2016, p. 18). No entanto, essa discussão é genérica e coloca a mulher negra como propensa a ser esposa, afirmando que ela difere das brancas “[...] na medida em que as lides domésticas faziam parte das obrigações escravagistas” (Davis, 2016, p. 9), não explorando, assim, “[...] o papel multidimensional das mulheres negras dentro da família e dentro da comunidade escrava como um todo” (Davis, 2016, p. 10).

Conforme Davis, a mulher negra, assim como o homem negro, era definida como um bem móvel, uma unidade de trabalho e, por isso, a trajetória das mulheres negras advindas de sistemas escravagistas deve ser analisada, a partir do trabalho, e da grande parte que ele ocupa em suas vidas. Ressalta-se também que é mais um engano conceber a mulher negra como a trabalhadora doméstica, que cuida do lar e das crianças, porque a maior parte das mulheres escravizadas eram trabalhadoras agrícolas tornando a “[...] opressão para as mulheres idêntica à opressão para os homens” (Davis, 2016, p. 11).

Embora no trabalho do campo a opressão seja igual para homens e mulheres, Davis alerta, dizendo que o sofrimento das mulheres sempre foi diferente, uma vez

que há maus tratos que só podem ser impostos às mulheres, como o abuso sexual, por exemplo. Nesse sentido, Davis aponta que, quando a proibição do tráfico de pessoas começou a vigorar no Atlântico, a solução buscada pelos latifundiários foi investir na reprodução natural para substituir e aumentar a mão de obra escrava. Essa estratégia foi mais um peso imposto às mulheres negras.

A partir dessa nova ordem, as mulheres passaram a ser avaliadas pela sua capacidade reprodutiva, fazendo com que as que tinham grande número de filhos fossem mais valorizadas no mercado. No entanto, tal condição não lhes trouxe nenhum respeito, elas não passaram a ser tratadas como mães, no sentido amplo, e, sim, como reprodutoras de mão de obra. Elas “[...] eram simplesmente instrumentos que garantiam o crescimento da força de trabalho escravo” (Davis, 2016, p. 12), não tendo nenhum direito sobre seus filhos.

A condição de reprodutoras não lhes dava nenhum tipo de privilégio, porque elas tinham que trabalhar no campo igual aos homens e, se reclamassem, ou não produzissem de forma satisfatória, eram punidas com chicotes, mesmo estando grávidas, ou amamentando.

Outro aspecto apresentado por Davis é o da formação das famílias negras. Os homens negros não eram vistos como chefes de família, e as mulheres negras não eram vistas como mães, ou donas de casa, no entanto, as famílias foram consideradas matriarcais, pois os registros dos filhos não continham os nomes dos pais. Além do mais, as famílias negras eram empurradas para uma estrutura matriarcal, uma vez que homens e mulheres negras eram tratados de modo igualitário para o trabalho pesado.

Por esse motivo, estudiosos brancos chegaram à conclusão de que a escravatura destruiu a família negra, alegando falta de autoridade do homem negro e, também, devido ao grande número de separações familiares, em decorrência da venda de maridos, esposas e filhos, que eram levados para lugares diferentes e distantes. Estudos posteriores, no entanto, revelaram exatamente o contrário, mostrando que as famílias grandes, com pais e outros parentes, não foram devastadas pelo regime escravocrata.

A industrialização tirou a ocupação de parte das mulheres brancas que trabalhavam produzindo utensílios e artefatos domésticos de forma artesanal, criando o estereótipo da mulher dona de casa, mãe e cuidadora da família, papéis esses que

não foram atribuídos às mulheres negras, que continuaram a trabalhar pesado na lavoura e nas indústrias.

Cabe ressaltar que Davis deixa claro que raça, gênero e classe caminham juntos na luta pelos direitos civis, uma vez que as mulheres brancas de classe média passaram a apoiar o movimento antiescravagista, a partir da percepção de que a condição da mulher estava cada vez mais análoga à situação dos negros.

Dessa maneira, as mulheres começaram a se engajar na luta pelos direitos civis, por uma perspectiva interseccional, uma vez que perceberam que a conquista por tais direitos passava, antes, pela luta contra o sistema escravocrata. Tal percepção tornou-se primordial para o movimento, tanto que mulheres brancas, como Angelina Grimké, que discursavam nas convenções realizadas em vários estados americanos, afirmavam quererem “[...] ser igualadas ao negro”, e ela insistia em que “[...] até que ele tenha seus direitos, nós nunca teremos os nossos” (Davis, 2016, p. 39).

Mesmo com o reconhecimento de que a conquista dos direitos civis para a população negra se igualava à necessidade dos direitos das mulheres, esse movimento não ficou livre do racismo, e a conquista do direito ao voto pelos homens negros, antes das mulheres brancas, gerou ruptura da aliança entre algumas líderes do movimento pelo voto feminino com o movimento antiescravagista.

Davis parte do princípio de que o trabalho ocupa grande parte da vida da mulher negra, e que esse padrão ainda é uma herança do sistema escravocrata. Assim, ela concebe que o ponto de partida para qualquer investigação sobre a vida dessas mulheres, na atualidade, deve partir de uma “[...] avaliação do seu papel como trabalhadoras” (Davis, 2016, p. 10).

No sistema escravocrata, as pessoas negras eram consideradas propriedades e trabalhadores em tempo integral, não diferindo mulheres de homens. Algumas mulheres ficavam com os trabalhos domésticos e de cuidados com as crianças, mas a grande maioria trabalhava nas lavouras, tornando a opressão das mulheres igual à dos homens.

Tendo em vista que as opressões contra a população negra ocorrem na mesma medida para homens e mulheres, desde o tempo da escravização, a autora assevera ainda que a situação das mulheres negras deve ser estudada e considerada, a partir de três categorias analíticas que são intrínsecas umas às outras - a saber: raça, classe e gênero - portanto, ela defende que tais categorias são interseccionais e devem ser consideradas desse modo.

Por aceitar essa interseccionalidade apontada por Davis, Maria Lugones, no artigo *Colonialidade e gênero* (2020), investiga a intersecção entre raça, classe, gênero e sexualidade, objetivando compreender a indiferença dos homens negros para com as violências praticadas contra as mulheres de cor.

Outro ponto importante destacado por Lugones é que, embora os homens de cor se comportem de maneira indiferente, eles também são vítimas da mesma dominação e são igualmente inferiorizados pelo capitalismo e, apesar disso, eles também praticam as mesmas violências contra as mulheres de cor. Dessa maneira, Lugones se propõe a buscar entender como essa indiferença se constrói, para que seja possível torná-la facilmente reconhecível aos comprometidos com a luta pela libertação.

E a citada autora ressalta que essa indiferença é perigosa, pois ela impõe barreiras reais às lutas das mulheres de cor, uma vez que os homens de cor são cúmplices nessa dominação.

Por isso, sua investigação tem como base para análise dois marcos que ainda não foram explorados conjuntamente. O primeiro são os trabalhos sobre gênero, raça e colonização, que são a base para o feminismo negro norte-americano das mulheres dos países subdesenvolvidos. Tais marcos chegam ao conceito de interseccionalidade e à “[...] exclusão histórica e teórico-prática de mulheres não brancas nas lutas travadas em nome da mulher” (Lugones, 2020, n.p).

Outro marco apontado por ela é o da “colonialidade do poder”, de Aníbal Quijano, central em suas análises e para trabalhos sobre colonialidade do saber, do ser e de decolonialidade. Partindo desses dois marcos, ela chega ao que denomina provisoriamente como “sistema moderno-colonial de gênero” (Lugones, 2020, n.p).

Caracterizar o sistema de dominação de gênero como uma faceta moderna da colonização irá permitir a compreensão do seu potencial poder destrutivo. Por isso, Lugones busca tornar visível a instrumentalidade desse sistema colonial moderno de gênero, que se aplica também aos homens de cor.

Ela ressalta que tornar visível a instrumentalidade desse sistema, também torna visível a dissolução dos vínculos de solidariedade entre as vítimas da dominação e exploração, bem como algum nível de cumplicidade com o sistema. Por isso, a tomada de consciência e o reconhecimento das ferramentas utilizadas permitem rechaçar o sistema, ao mesmo tempo em que promovem transformações profundas nas relações.

Quanto à colonialidade do poder, Lugones aponta que Quijano “[...] percebe a intersecção entre raça e gênero em termos estruturais amplos” (2020, n.p.) e que, para compreender essa intersecção, é necessário compreender a análise dele do poder capitalista eurocêntrico global.

Esse poder capitalista é que determina o significado, tanto de raça como de gênero; ele se baseia principalmente nas relações de dominação, exploração e conflito, na disputa pelo controle das quatro necessidades básicas do ser humano - sexo, trabalho, autoridade coletiva e subjetividade/intersubjetividade.

Ela ressalta ainda que dois eixos direcionam o poder capitalista no mundo: o primeiro é a colonialidade do poder e o segundo é a modernidade. Esses mesmos eixos definem também a esfera de sexo/gênero. Nesse sentido, Lugones aponta que da perspectiva de Quijano, as disputas pelo controle do sexo, seus recursos e produtos configuram-se a partir do patriarcado heterossexual, perspectiva que “[...] mantém velado o entendimento de que as mulheres colonizadas, não brancas, foram subordinadas e destituídas de poder” (Lugones, 2020, n.p.).

Lugones compreende que as relações sociais não devem ser organizadas a partir de gênero, mas, como são, ela afirma que elas não devem ser organizadas pela ótica heterossexual e patriarcal. Tendo em mente que as sociedades se organizam dessa maneira, é preciso então entender que essa organização é o ponto inicial para a introdução das questões de raça.

Por isso, Lugones expande as discussões acerca da colonialidade do poder, acrescentando questões referentes à heterossexualidade imposta e o patriarcado que estão inscritos nas questões de gênero e constroem o que ela chama de organização colonial/moderna do gênero.

Ela busca ainda compreender qual o impacto da hierarquização social pautada na ideologia racial que Quijano introduz, pois, embora ela seja correta, é insuficiente para as questões de gênero, porque somente a partir dessa classificação é possível compreender o funcionamento das disputas pelo controle dos recursos das necessidades básicas que formam o poder global. Importa ressaltar que é a partir dessas disputas que surgem as identidades pautadas na raça.

Nesse sentido, Lugones aponta que Quijano concebe as categorias de raça e gênero, separadamente, ou seja, não considera a interseccionalidade de tais categorias, o que resulta na invisibilização das mulheres de cor.

Quanto à relação da construção da heterossexualidade como padrão para o capitalismo, Lugones afirma que ela é “[...] característica da construção colonial/moderna das relações de gênero é produzida, construída miticamente [...] ela também é obrigatória e permeia toda a colonialidade de gênero” (2020, n.p.).

Ela ressalta, ainda, que a heterossexualidade “[...] tem sido coerente e duramente perversa, violenta, degradante e sempre funcionou como ferramenta de conversão de pessoas ‘não brancas’ em animais e de mulheres brancas em reprodutoras da raça (branca) e da classe (burguesa)” (Lugones, 2020, n.p.).

Assim, partindo da explanação acerca da ausência da percepção de Quijano sobre as questões de gênero para a colonialidade do poder e do saber, Lugones afirma que a inclusão de gênero em estudos da colonialidade permite uma visão completa quanto às mudanças profundas ocorridas na estrutura social de comunidades colonizadas e que culminou no sistema moderno/colonial de gênero em que as mulheres foram categorizadas biologicamente, subjugadas pelo patriarcado e reduzidas a reprodutoras. Lugones reitera que “[...] essas mudanças foram introduzidas através de processos heterogêneos, descontínuos, lentos, totalmente permeados pela colonialidade do poder, que violentamente inferioriza as mulheres colonizadas” (Lugones, 2020, n.p.).

Tais processos são intrincados e a “[...] imposição desse sistema de gênero forma a colonialidade do poder, e a colonialidade do poder forma esse sistema de gênero” (Lugones, 2020, n.p.), formando um sistema que se retroalimenta.

Assim, a condição das mulheres na colonialidade permanece a mesma que era no colonialismo; as mulheres são subalternizadas e oprimidas, e as opressões para as mulheres negras são sobrepostas por gênero, raça e classe. Em um cenário tão complexo para as mulheres negras é preciso pensar qual a relação de poder que mantém tal situação e qual a relação dessa violência com a política. Por isso, na próxima seção faremos uma reflexão acerca da relação da política com a violência que mantém o sistema patriarcal como sistema político de poder.

1.2 Violência e Política

Em termos gerais a política sempre teve relação com diversas formas de violência; nesse sentido, Marilena Chaui (2017) e Hannah Arendt⁵² (2022) fazem reflexões profundas sobre essa relação e as ligações entre violência, política, patriarcado e capitalismo.

Na obra *Sobre a violência* (2017), Marilena Chaui aborda a relação entre a violência e a política na sociedade brasileira, para explicitar o mito da não violência. Tal mito é perceptível na relação intrínseca da violência com o patriarcado e com o racismo, uma vez que os homens e o machismo são tidos como importantes para proteger as mulheres dos "outros" homens, assim como o paternalismo branco também é valorizado por proteger e "salvar" os negros e indígenas de sua "natural inferioridade".

O sexismo e o racismo acompanham a sociedade brasileira desde sua gênese, e isso tem reflexo também na política, apesar dos grandes esforços para desvinculá-la da violência. Esforços que remontam até a mudança de regime colonial a imperial e republicano, uma vez que tais transições ocorreram por meio de golpes de Estado. Chaui também chama a atenção para o silenciamento de diversas revoltas e rebeliões ao longo do tempo:

Inconfidência Mineira, Revolução Praieira, Palmares e as revoltas dos escravos com o surgimento dos quilombos, Canudos, Contestado, Revolta Farroupilha, Revolta da Chibata, Coluna Prestes, Revolta de 1935, para mencionarmos apenas algumas e não nos referirmos às guerrilhas nas décadas de 1960 e 1970. (Chaui, 2017, pp. 28-29).

A autora argumenta que esse esforço para vender, interna e externamente, uma imagem do Brasil como país cuja história é marcada pela ausência de violência, luta e sangue é o alicerce do mito da não violência, que apresenta o povo como "[...] boa sociedade, una, indivisa, pacífica e ordeira" (Chaui, 2017, p. 29).

Quando essa imagem é contestada pelas notícias recorrentes de feminicídio, violência policial, massacres de jovens negros e afins, as autoridades e os meios de comunicação recorrem à formação de dois grupos antagônicos, a saber: o *nós* e *eles*.

⁵² Hannah Arendt fez parte da biblioteca de Judith Butler que, a partir do feminismo hegemônico, problematiza etnia, política e violência.

Para a consolidação do mito da não violência e dos grupos antagônicos, existem mecanismos operando conjuntamente, dentre eles, o da exclusão e o da distinção.

Segundo a exclusão, toma-se como fato que a nação brasileira não é violenta e que toda a violência é praticada por agentes externos, fortalecendo a “[...] diferença entre um nós-brasileiros-não-violentos e um eles-não-brasileiros-violentos” (Chaui, 2017, p. 31). Além disso, a distinção atua para separar o essencial do acidental, isto é, “[...] por essência, os brasileiros não são violentos e, portanto, a violência é acidental, um acontecimento efêmero” (Chaui, 2017, p. 32).

Notadamente, tais formulações ignoram o caráter hierárquico existente em diversos aspectos da sociedade brasileira, que transforma todas as relações sociais e interpessoais em uma “[...] relação entre um superior, que manda, e um inferior, que obedece” (Chaui, 2017, p. 34), devido à repetição do formato patriarcal em instâncias públicas. Chaui indica que os “[...] micropoderes despóticos capilarizam em toda a sociedade a violência” (Chaui, 2017, p. 35) que é tão negada, escondida e suavizada.

A forma como esses estereótipos são construídos revela novamente a distinção entre o *nós* e *eles*, ao dividir a população em centro e periferia, além de ocultar a violência que a população periférica dos centros urbanos sofre em uma sociedade de classes. População a qual não tem acesso pleno aos serviços de saneamento básico, “[...] cuja jornada de trabalho, incluindo o tempo gasto em transportes, dura de 14 a 15 horas, e, no caso das mulheres [...], inclui o serviço doméstico e o cuidado com os filhos.” (Chaui, 2017, p. 38).

Chaui revela que a violência não é percebida em sua origem e não é entendida como “[...] toda prática e toda ideia que reduza um sujeito à condição de coisa, que viole interior e exteriormente o ser de alguém, que perpetue relações sociais de profunda desigualdade econômica, social e cultural, isto é, de ausência de direitos” (Chaui, 2017, p. 33).

Ironicamente, esses estereótipos e mitos atribuem a causa da violência justamente aos indivíduos que são mais vitimizados pelo capitalismo, pelo passado colonial, pelo machismo e pelo patriarcado, fingindo não perceber que é a estrutura dessa sociedade marcada pelo “fascínio pelos signos de prestígio e de poder” (Chaui, 2017, p. 35) a principal violentada de grandes contingentes populacionais. De modo que “[...] as classes populares carregam os estigmas da suspeita, da culpa e da incriminação permanentes” (Chaui, 2017, p. 39) em um cenário que as oprime e violenta cotidianamente.

Graças ao mito da não violência, deixamos na sombra o fato brutal de que vivemos numa sociedade oligárquica, verticalizada, hierarquizada, autoritária e por isso mesmo violenta, que bloqueia a concretização de um sujeito ético e de um sujeito político, isto é, de uma subjetividade e de uma intersubjetividade verdadeiramente éticas e da cidadania verdadeiramente democrática (Chauí, 2017, p. 40).

Tal constatação evoca o que Hannah Arendt aborda em seus ensaios *Sobre a violência* (2022) inicialmente publicado em 1970; a autora rememora uma estratégia utilizada pelos liberais brancos para eximir-se da culpa e da responsabilidade diante do racismo. Segundo ela, tais indivíduos respondiam frequentemente que “todos somos culpados”, assim ela argumenta que

[...] onde todos são culpados ninguém o é; as confissões de culpa coletiva são a melhor salvaguarda possível contra a descoberta dos culpados, e a própria grandeza do crime, a melhor desculpa para nada fazer. Nesse caso particular, trata-se por acréscimo de uma escalada perigosa e ofuscante do racismo para regiões mais altas e menos tangíveis. (Arendt, 2022, p. 59).

Arendt também traz uma contribuição a esse debate, ao mencionar que Hegel e Marx confiavam profundamente no poder da negação dialética. Segundo a autora, essa negação dialética conduz a um raciocínio que coloca os opostos em uma suave rota de desenvolvimento rumo à transformação de um no outro, ou seja, “[...] o mal não é mais do que um *modus* privativo do bem, que o bem pode advir do mal, que, em síntese, o mal é apenas a manifestação temporária de um bem ainda oculto” (Arendt, 2022, p. 50).

A autora compartilha a opinião de que essa é uma forma perigosa de pensar e que muitos agarram-se a tal pensamento por sua capacidade de inspirar “[...] esperança e dissipam o medo - uma esperança traiçoeira usada para dissipar um medo legítimo” (Arendt, 2022, p. 50). Assim, a discussão apresentada por Arendt ajuda a iluminar outro aspecto perverso do mito da não violência no Brasil, o qual opera da mesma forma que a autora explicou, a invalidação das violências reais sofridas por grupos marginalizados.

Marilena Chauí e Hannah Arendt abordam a violência, de modo a evidenciar o poder destrutivo do mito da não violência. Quando constrói-se, no imaginário social, uma sociedade que não é violenta e que trata a violência como episódios extraordinários, torna-se muito mais fácil transformar as denúncias da violência e as

dores dos negros e das mulheres em “mera militância”, a fim de eliminar qualquer possibilidade de mobilização social e transformação política verdadeira e duradoura.

A negação da realidade parece ser o modo que a sociedade brasileira resolveu usar para lidar com os problemas estruturais e de difícil solução. É o caso do modo como ela lida com a violência e com o racismo, criando mitos. Para a violência o mito da não violência, e para o racismo o mito da democracia racial. Ambos demonstram o perfil negacionista da sociedade em relação a problemas estruturais.

2. REPRESENTAÇÃO NA ARTE E NA POLÍTICA: ENFRENTANDO ESTEREÓTIPOS

A arte está intrinsecamente relacionada à ficção, sendo ela fruto da capacidade criativa do artista. A fidelidade à realidade não é o objetivo dela, no entanto, ela apresenta pontos de contato com ela e também pode influenciá-la. Nesse contexto de criação e de representação da realidade, há que se considerar também o ponto de vista do criador, uma vez que sua criação parte de escolhas individuais. Portanto, falar de representação da sociedade é sempre uma tarefa complexa, sobretudo na literatura, que tem como matéria-prima a linguagem e as ideias.

Considerando essa complexidade, este trabalho atreve-se a afirmar que, a partir da literatura, Conceição Evaristo constrói enredos e personagens muito ligados à realidade, mas sempre como representação, pois Evaristo afirma que suas histórias são “ficções da memória” (2017, p. 11), mas, quando ela falha, “[...] surge a necessidade da invenção”, (2017, p. 11) e ela segue afirmando “[...] invento sim, sem o menor pudor. As histórias são inventadas, mesmo as reais, quando são contadas” (2017, p. 11). Assim, Conceição se coloca como artista criativa que produz a partir da memória e da criatividade, comprometida com o fazer literário. Partindo do seu lugar de artista criativa, ela traz para sua obra o seu projeto estético e político e representa, ficcionalmente, a realidade de violência cotidiana. Por isso, a importância de abordar questões teóricas sobre representação.

No livro *Cultura e representação* (2016), Stuart Hall traça um panorama da relação entre cultura e representação, a partir das principais teorias, para chegar ao entendimento de como a representação constrói estereótipos, muitas vezes negativos. Hall define brevemente estereótipos como as representações que reduzem “[...] alguns fundamentos fixados pela natureza, a umas poucas características simplificadas” (2016, p. 173).

Ele parte de três diferentes abordagens para estruturar a ligação entre cultura e representação. A primeira abordagem é *reflexiva* ou *mimética*, na qual há uma relação de imitação entre os signos e as coisas. A segunda refere-se à teoria *intencional* que reduz a representação às intenções do falante, e, por fim, a abordagem *construtivista*, que é baseada na complexidade da relação entre as coisas no mundo e os seus significados e sentidos construídos socialmente.

Essas teorias e suas abordagens são muito importantes para a compreensão da cultura e da representação, no entanto, não nos aprofundaremos nessas questões, pois nosso interesse é compreendermos como a linguagem e o discurso operam na construção da cultura e da representação para a criação de estereótipos.

A representação ocorre a partir dos sentidos/significados construídos em uma sociedade, assim, os conceitos de cultura e representação são intimamente ligados, uma vez que a representação depende da cultura para se consolidar. A representação nasce da necessidade dos indivíduos de representar a si e ao mundo, por isso, ela está ligada ao conjunto de conceitos compartilhados entre membros de uma mesma cultura, que ocorre por meio da linguagem; Nessa linha de pensamento, segundo Hall, “[...] representação diz respeito à produção de sentido pela linguagem” (2016, p. 32), a linguagem é utilizada aqui no sentido *lato*.

Ele destaca que existem dois sistemas interligados de representação. O primeiro são os *mapas conceituais*, ou conjunto de significados compartilhados por indivíduos de mesma cultura, que permitem que eles se comuniquem de forma eficaz. No entanto, ele afirma que o compartilhamento do mapa conceitual não é o bastante para a representação, pois “[...] devemos ser capazes de representar e trocar sentidos e conceitos - o que só podemos fazer quando temos acesso a uma linguagem comum” (2016, p. 36)

O segundo é a linguagem, pois ela está diretamente relacionada com o processo de construção de sentido, e opera como um sistema de representação. Ela é “[...] um dos ‘meios’ através do qual pensamentos, ideias e sentimentos são representados numa cultura” (Hall, 2016, p. 18).

Segundo Hall, esse mapa conceitual de significados precisa ser traduzido para uma linguagem comum, e é por meio desse entendimento entre as pessoas, que compartilham os mesmos mapas conceituais e a mesma linguagem, que é possível afirmar que elas pertencem a uma mesma cultura.

Por isso, a linguagem está no cerne do processo de construção do sentido e da representação. Em resumo, o processo de representação ocorre por meio desses dois sistemas relacionados, que, segundo Hall:

[...] nos permite dar sentido ao mundo por meio da construção de um conjunto de correspondências, ou de uma cadeia de equivalências, entre as coisas [...] e o nosso sistema de conceitos, os nossos mapas conceituais. O segundo depende da construção de um conjunto de correspondências entre esse nosso mapa conceitual e um conjunto de

signos, dispostos ou organizados em diversas linguagens, que indicam ou representam aqueles conceitos. A relação entre “coisas”, conceitos e signos se situa, assim, fazendo do processo que liga esses três elementos o que chamamos de “representação” (Hall, 2016, p. 38).

No entanto, ele afirma ainda que o compartilhamento dos mapas mentais e da linguagem não são tudo no campo da representação, pois é necessário que os indivíduos compartilhem também os sentidos, porque, para ele, os sentidos não pertencem ao mundo, ou às coisas que nele estão, pelo contrário, os sentidos são determinados pelas pessoas pertencentes à mesma cultura. Eles são construídos socialmente de forma arbitrária “[...] é o resultado de uma prática significativa - uma prática que produz sentido, que faz os objetos significarem. *O sentido é construído pelo sistema de representação*” (2016, p. 41).

Hall afirma, então, que, para pensar a “cultura”, devem-se considerar os mapas conceituais compartilhados, o sistema de linguagem compartilhada e os códigos que governam as traduções entre eles, pois esses códigos é que fixam as relações entre os conceitos e os signos.

O conceito de signo Hall traz de Ferdinand de Saussure, estudioso da área da linguística, que contribuiu para o campo da representação, principalmente pelo conceito de *signo*, que carrega consigo o *significante* e o *significado*⁵³ formando o sentido para a representação. Nessa conceituação as construções de sentido são arbitrárias e construídas socialmente, elas não são fixas e essas construções são primordiais para a cultura, pois os sentidos são produzidos nela.

Outra abordagem importante da representação é do filósofo francês Michel Foucault. Hall afirma que tal abordagem parte de uma mudança de paradigma no campo da representação. Ele compreende o sistema de representação no campo discursivo, pois, para ele, os discursos operam como relações de poder. Assim, discurso se diferencia de linguagem, uma vez que compreende as relações de poder envolvidas no uso da linguagem, pois o discurso

[...] constrói o assunto. Ele defende e produz os objetos do nosso conhecimento, governa a forma com que o assunto pode ser significativamente falado e debatido, e também influencia como ideias são postas em prática e usadas para regular a conduta dos outros. Assim como o discurso “rege” certas formas de falar sobre um assunto,

⁵³ Para Saussure o *signo* é composto pela forma, que ele chamou de *significado*, e pela ideia ou conceito com a qual a forma é associada, que ele chamou de *significante*.

definindo um modo de falar, escrever ou se dirigir a esse tema de forma aceitável e inteligível, então também, por definição, ele “exclui”, limita e restringe outros modos (Hall, 2016, p. 80).

O discurso não se restringe ao uso da linguagem, ele abrange toda a cadeia de significados, de construção de sentidos e de relações de poder inerentes a ela, o que influi na representação. Assim, Foucault assevera que o conhecimento está intimamente ligado às relações de poder porque ele é utilizado para a regulação da conduta social.

Dessa maneira, discurso e representação operam no campo do poder. Primeiro, porque em determinados momentos históricos, somente alguns grupos têm o poder para falar e determinam sobre quais assuntos pode-se falar, ou seja, o grupo hegemônico⁵⁴ determina o que pode ser falado de que forma e por quem. Assim, o poder detido por um grupo determina como serão as representações de seus grupos e de outros.

Percebe-se, assim, que grupo hegemônico detém, além do poder coercitivo de violência física, restrição de direitos e imposição de deveres, também detém o poder simbólico expresso pelo poder de “[...] marcar, atribuir e classificar” (Hall, 2016, p. 193), devido ao seu poder de “[...] representar alguém ou alguma coisa de certa maneira - dentro de um determinado ‘regime de representação’ [...] e a estereotipagem é um elemento-chave deste exercício de violência” (Hall, 2016, p. 193).

As discussões sobre cultura e representação são extensas, mas o que queremos compreender nesse contexto é como as representações têm o poder de criar estereótipos, que, em sua maioria, são classificações, de modo pejorativo, das coisas e das pessoas.

Cabe destacar que os tipos são essenciais para a classificação e o ordenamento das coisas no mundo, facilitando a sua compreensão e a construção de sentido, pois “[...] entendemos o mundo ao nos referirmos a objetos individuais, pessoas ou eventos em nossa cabeça por meio de um regime geral de classificação em que - de acordo com nossa cultura - eles se encaixam” (Hall, 2016, p. 190). Por isso, em culturas estabilizadas, as coisas têm seus lugares estabelecidos que não

⁵⁴ Hall afirma que hegemonia refere-se a uma forma de poder baseada na liderança de um grupo em muitos campos de atividade de uma só vez, para que sua ascendência obrigue o consentimento generalizado e pareça natural e inevitável (2016, p.193).

devem ser modificados, pois “[...] o que desestabiliza a cultura é a ‘matéria fora do lugar’” - a quebra de nossas regras e códigos não escritos” (Hall, 2016, p. 157).

Embora os tipos sejam necessários para a criação de sentidos, é necessário diferenciar tipificação e estereotipagem. A tipificação classifica as coisas no mundo para a construção de sentido. A estereotipagem é restrita a

[...] poucas características “simples, vividas, memoráveis, facilmente compreendidas e amplamente reconhecidas” sobre uma pessoa; tudo sobre ela é *reduzido* a esses traços que são, depois, *exagerados* e *simplificados*. [...] a estereotipagem *reduz, essencializa, naturaliza e fixa a diferença*” (Hall, 2016, p.191).

Desse modo, ela “[...] implanta uma estratégia de ‘cisão’, que divide o normal e aceitável do anormal e inaceitável. Em seguida, exclui ou *expele* tudo o que não cabe, o que é diferente” (Hall, 2016, P. 191).

Nesse sentido, Hall afirma que na cultura ocorre o mesmo movimento e a “[...] marcação da ‘diferença’ leva-nos, simbolicamente, a cerrar fileiras, fortalecer a cultura e a estigmatizar e expulsar qualquer coisa que seja definida como impura e anormal” (Hall, 2016, p. 157). É a partir desse sistema que são criados os estereótipos que classificam qualquer coisa fora do costumeiro como anormal e leva à exclusão e estigmatização.

Cabe destacar também que os estereótipos são criados e fixados em sociedades nas quais há fortes desigualdades de poder e um grupo subordina e exclui outro, a partir de uma visão etnocêntrica e hegemônica.

Embora Hall afirme que a marcação da diferença é ambivalente e necessária para a produção de significados, ela pode ter aspectos tanto positivos quanto negativos. Cabe destacar que a análise dos aspectos negativos aqui são mais úteis para a compreensão da marcação da diferença e de como ocorre o processo de racialização do Outro.

Hall afirma que houve três momentos de encontro do “Ocidente” com os negros; eles foram o início das inúmeras representações populares com base na marcação da diferença racial e marcaram profundamente a imagem que os europeus tinham sobre “raça” e diferença racial.

O primeiro encontro, ainda no século XVI, foi entre os comerciantes europeus e os reinos da África Ocidental, que se tornou fonte de pessoas para a escravização pelos três séculos seguintes. O segundo encontro foi a partir da colonização dos

países africanos e as divisões entre os países europeus. E o terceiro culminou com as migrações dos países do Terceiro Mundo para a Europa e os Estados Unidos, ocorridas após a Segunda Guerra.

Hall afirma que na Idade Média, na Europa, tinha-se uma visão incerta, misteriosa e até positiva sobre os povos africanos, no entanto, essa imagem foi, paulatinamente, sendo transformada em uma visão negativa. O progresso das viagens de exploração foi salutar para a expansão de representações negativas, e a propaganda impulsionou o projeto imperial de exploração que colocou o racismo como bem comercial.

A partir de então, o binarismo entre negro e branco se intensificou, de modo a colocar tudo o que se referia ao negro, no polo negativo, como mau, sujo, feio, incivilizado; e tudo o que se referia ao branco, no polo positivo, como bom, limpo, bonito e civilizado. Tudo isso com base em evidências científicas, ou seja, no “racismo científico”. Assim, a representação da “diferença” por meio do corpo tornou-se o campo discursivo através do qual muito deste “[...] conhecimento racializado foi produzido e divulgado” (2016, p. 169).

As representações racializadas foram difundidas, no período escravocrata, a partir de dois eixos: “[...] o primeiro era o *status* de subordinado e a ‘preguiça inata’ [...] o segundo era o inato ‘primitivismo’, a simplicidade e a falta de cultura, que os tornava geneticamente incapazes de refinamentos civilizados” (Hall, 2016, p. 169-170).

Essa difusão da representação dos negros associados à natureza era mais um método para justificar a escravização, tendo como argumento a falácia de que era natural a submissão e a exploração; segundo Hall, “[...] a ‘naturalização’ é portanto, uma estratégia representacional que visa *fixar* a ‘diferença’ e, assim, *ancorá-la* para sempre” (2016, p. 171). Outra forma de representação é a idealizada, na qual os negros figuram como bonzinhos, cristãos convictos e sempre subservientes, forma que também serve aos interesses imperialistas, uma vez que difunde no imaginário social a impossibilidade de rebeldia, de enfrentamento dos senhores brancos e, mais tarde, na sociedade livre, a reivindicação por direitos civis.

Hall afirma que, além de serem representados essencialmente pelas suas características físicas, eles eram “[...] reduzidos à sua essência” (2016, p. 173); e complementa afirmando que “[...] a preguiça, a fidelidade simples, o entretenimento

tolo protagonizado por negros (*coonin*), a malandragem e a infantilidade pertenciam aos negros *como raça, como espécie*” (2016, p. 173).

Assim foram sendo criados estereótipos que vigoram até hoje; cabe destacar que os estereótipos se agarram a características, muitas vezes, físicas e reduzem os indivíduos a essas características, de forma a naturalizá-las e cristalizá-las como reais e naturais.

Ainda como ponto de reflexão, cabe salientar que, de acordo com Hall, “[...] o ponto importante é que os estereótipos referem-se, tanto ao que é imaginado, fantasiado, quanto ao que é percebido como ‘real’, e as reproduções visuais das práticas de representação são apenas metade da história” (2016, p. 200).

Essa metade da história é criada assim: [...] “mostre um povo como uma coisa, uma coisa só, sem parar, e é isso que esse povo se torna” (Adichie, 2019 n.p.). Isto é o que Chimamanda Adichie chamou de *história única*⁵⁵ sobre os negros, advertindo que essa história pela metade é perigosa, pois não condiz com a verdade, em sua totalidade, ela tem como consequência o roubo da “[...] dignidade das pessoas. Torna difícil o reconhecimento da nossa humanidade em comum. Enfatiza como somos diferentes, e não como somos parecidos” (Adichie, 2019, n.p.).

Dessa maneira, fica demonstrado como cultura e representação estão intimamente ligadas ao poder hegemônico que opera nas sociedades e constroem os discursos para servir aos interesses desses grupos, ainda mais em sociedades altamente hierarquizadas. Por isso, a literatura negra tem a missão de tomar para si a representação sobre as pessoas negras e a reconstrução de uma representação positiva e verdadeira sobre essas pessoas que, por séculos, são representadas de forma negativa.

Portanto, as mulheres negras, ao erguerem suas vozes e falarem sobre si, estão se colocando na instância de poder reservada aos homens brancos, que dominam o discurso e os moldam, segundo os estereótipos criados por eles, e seus efeitos respondem aos seus interesses.

Outra esfera semântica da representação é a política. Ela também nos interessa, por se tratar de uma instância de poder, sobretudo nas sociedades

⁵⁵ Palestra *The Danger of a Single Story* (2009), publicada também em livro em português no ano de 2019 pela editora Companhia das Letras. A palestra disponível em: https://www.ted.com/talks/chimamanda_adichie_the_danger_of_a_single_story?language=pt-br. Acesso em 03 jan. 2023.

democráticas. Sobre esse sentido de representação, Hanna Pitkin e Iris Marion Young fizeram trabalhos abrangentes.

Pitkin apresenta um panorama histórico etimológico sobre o surgimento e a evolução da palavra *representação*, em várias culturas, em contextos diferentes, como o religioso, o jurídico e, principalmente, o político. Iris Marion Young também trata da representação no campo político, ou seja, da representação de grupos, por compreender que ela é um importante instrumento de inclusão política. Essa inclusão é importante porque, mesmo nas democracias, há grupos que não são representados e há oposições quanto à prática de representação de grupos desfavorecidos socialmente, sob a alegação de que “[...] eles não têm um conjunto de interesses e opiniões comuns” (2000, p. 143).

Voltando à tentativa de conceituação para o termo representação no campo político, podemos partir da noção de que, em repúblicas democráticas, como é o Brasil, por exemplo, o poder pertence ao povo, no entanto, seria difícil que todas as decisões fossem tomadas por todos os cidadãos o tempo todo. Por isso, a representação política é uma ferramenta para a solução desse impasse. Nesse sentido, Pitkin afirma que uma das concepções de representação no campo político, de forma resumida, é que ela é um “[...] substituto para o encontro pessoal dos cidadãos” (2006, p. 35), e, nesse sentido, Iris Marion Young afirma que “[...] o representante *substitui* os eleitores, pondo-se com ele numa relação de identidade” (2000, p. 147). No entanto, Young afirma que essa é uma forma reduzida de conceber a representação, pois ela não deve ser pensada como “[...] uma relação de identidade ou substituição, mas como uma relação mediada dos eleitores entre si com o representante” (2000, p. 148).

A representação pode ser concebida também como um “[...] relacionamento diferenciado entre atores plurais” (Young, 2000, p. 149), representação que, por essa ótica, desfaz a contradição de uma só pessoa representar as experiências e opiniões de várias pessoas.

Essa representação plural também se mostra complexa, uma vez que grupos sociais menos privilegiados têm pouca representação política, logo, menos acesso ao poder de decisão e de orientação de políticas públicas que possam beneficiar tais grupos que se tornam mais vulneráveis, como é o caso principalmente da parcela mais pobre da sociedade, a classe trabalhadora, os grupos étnicos ou racializados, minorizados, como as mulheres que “[...] ocupam uma pequena proporção dos cargos

públicos eleitos, bem como estão relativamente pouco presentes nas posições de poder e influência na vida pública e privada de modo geral” (Young, 2000, p. 169).

Algumas medidas podem ser adotadas para fomentar o aumento desse tipo de representação, no entanto, os críticos das representações por grupo afirmam que, além de elas não serem eficazes, não contribuem para a diminuição das desigualdades. A representação por grupos pode até não ser suficiente para diminuir as desigualdades, no entanto, a ausência de representação, com certeza, as aumenta, pois concentra cada vez mais o poder político nos grupos que já são hegemônicos. Ela compreende ainda que

[...] a representação de grupos não deve ser concebida somente por referência a atributos compartilhados por pessoas, assim como não consiste na manifestação de algum conjunto de opiniões, interesses ou experiências que todos os membros do grupo compartilhem (Young, 2000, p. 179).

Assim, ela adota a concepção de que a representação é um processo relacional entre representante e representados, no entanto, essa concepção relacional não considera que a participação de uma pessoa como representante não pode ser de algum modo individualizada.

A não representação de parcelas minorizadas socialmente enfraquece a democracia, o debate político e deixa de fora a pluralidade de grupos que “[...] têm compreensões diferentes acerca das causas e problemas e conflitos e dos possíveis efeitos e das soluções propostas” (Young, 2000, p. 75). Tendo em vista que os grupos têm visões diferentes sobre os mesmos problemas, Young assevera que a manutenção do debate e do poder decisório sempre com um mesmo grupo, pode levá-lo a [...] “perpetuar injustiças e agir com imprudência” (2000, p. 175). Assim, a presença de grupos marginalizados contribui para o combate à discriminação no sistema político e na sociedade em geral.

A falta de representação da pluralidade social também retroalimenta as desigualdades, pois o acesso de grupos específicos aos espaços políticos é negado. Essa inacessibilidade também cerceia o direito à liberdade de expressão e associação por falta de recursos. Os recursos concentrados em grupos também geram o domínio dos discursos e dos modos de representações. Por isso, Young afirma que “[...] a igualdade política pode requerer a garantia de acesso à mídia aos grupos de interesse

com poucos recursos, ou a limitação da capacidade dos grupos mais abastados de dominar os canais de influência pública” (2000, p. 178).

Aqui se percebe que o grupo que já figura como dominante nos espaços de poder político, conseqüentemente, detém o poder econômico e discursivo, o que propicia a permanência dele no poder e a permanência das desigualdades sociais.

Tal situação é facilmente observada na sociedade brasileira, na qual o poder econômico, político e discursivo está concentrado na parcela branca da população, e, como afirma Cida Bento (2022), trabalha em prol da manutenção dos privilégios da branquitude e tem como consequência a manutenção das desigualdades e das injustiças.

Dado o exposto, é clara a importância da representação nos campos político e artístico, tanto para a confrontação dos estereótipos impostos quanto para a recuperação e preservação da memória coletiva de um povo que foi espoliado de todos os seus direitos. A história hegemônica chegou até aqui como a única porque as outras histórias foram apagadas, ou não escritas, e a memória coletiva do povo negro foi recalcada por uma história mentirosa na qual só os brancos são dignos de ter uma história.

Por isso, o poder de representação, tanto no campo discursivo quanto no político, é imprescindível para o acesso também ao poder econômico. Só o acesso a esses poderes por representantes legítimos de grupos marginalizados é capaz de reduzir as desigualdades e as injustiças, as quais só serão mitigadas com uma representação legítima de pessoas de todas as esferas da sociedade, pois, como afirma Anielle Franco “[...] é direito nosso ter acesso a todos os tipos de agenda, políticas públicas, e ocupar todos os espaços, sejam quais forem. Por mais que tentem nos parar, que tentem nos apagar, por mais que tentem nos dominar, ainda assim, resistiremos” (Silva, 2021, p. 39).

É nessa tensão pelo poder de representação que a literatura de mulheres negras no Brasil tem se colocado. Primeiro, por reivindicar o direito discursivo de se representar, de forma digna. Segundo, por representar as mais diversas formas de violência perpetradas contra a população negra, ao longo de séculos. E, por fim, por essas representações das violências como denúncia, colocarem-se no espaço de discurso - a literatura - não destinado a essas representações.

3. EUROCENTRISMO, BRANQUITUDE E CONSTRUÇÃO DO RACISMO

O capitalismo visa explorar e expropriar pessoas e nações para a acumulação de riquezas para esse propósito ele tem como ferramentas o eurocentrismo e a branquitude que servem para a segregação de pessoas em classes que podem ser exploradas ou não. Por isso, trataremos aqui da branquitude e do eurocentrismo, a partir da colonialidade do poder e do capitalismo, numa associação que leva à exploração dos povos negros, à expropriação de seus bens materiais, culturais e humanos, para a acumulação de riquezas para as pessoas brancas europeias e seus descendentes, num movimento que teve início nas grandes colonizações e se reconfigurou, permanecendo na colonialidade. Tem como legado a racialização do povo negro, a exploração, o abandono, a violência, a pobreza e a constante marginalização.

Aníbal Quijano trata dessa questão em seu artigo *Colonialidade do poder: eurocentrismo e América Latina* (2005), ele explora as especificidades dos efeitos da colonialidade nos países da América Latina, para tanto, ele investiga o cerne da questão e começa afirmando que a globalização em curso nasceu junto com o capitalismo eurocentrado, em vigor na América, e tornou-se o novo modelo de poder econômico mundial.

A base desse poder é a estratificação social, a partir da ideia de superioridade racial, como “[...] uma construção mental que expressa a experiência básica da dominação colonial e que desde então permeia as dimensões mais importantes do poder mundial, incluindo sua racionalidade específica, o eurocentrismo” (Quijano, 2005, p. 117). Desse modo, essa ideia tornou-se um dos elementos da colonialidade para o poder hegemônico.

Quijano localiza a América como o primeiro “[...] espaço/tempo de um poder de vocação mundial” (2005, p. 117), tornando-se, por isso, a primeira identidade moderna. Para tanto, dois processos ocorreram e convergiram para o estabelecimento desse espaço/tempo: o primeiro foi a codificação das diferenças na ideia de raça biológica, como inferior e superior, para hierarquizar conquistadores e conquistados, ideia essa que se tornou o principal elemento das relações de dominação. O segundo baseia-se no controle do “[...] trabalho, de seus recursos e de seus produtos no mercado mundial” (Quijano, 2005, p. 117).

Quijano aponta que a ideia de raça atrelada a supostas estruturas biológicas, para diferenciar grupos, praticamente nasceu junto com a América, tendo dado origem a relações sociais orientadas nela, o que ocasionou o surgimento de novas identidades, como negros ou indígenas e conferindo a ideia de raça também ao europeu que, antes, era só uma ideia de lugar, passando a ser o branco. Assim, a ideia de raça passou a ser utilizada como instrumento da classificação e consequente hierarquização das populações, tornando-se o sistema de dominação social mais eficiente e duradouro.

Em conjunto com a hierarquização racial estava o crescimento do capitalismo, com todas as formas de controle e exploração da mão de obra, configurando-se como um novo padrão de poder.

Apesar de não haver uma relação de total dependência entre esses dois fatores, as identidades racializadas e o capitalismo se associaram e foram reforçando-se mutuamente, impondo uma divisão do trabalho. Essa divisão racista foi que determinou que o controle do trabalho está atrelado a uma raça específica, a branca.

Dessa forma, Quijano compreende que a hierarquização social racista e a associação ao controle do trabalho, principalmente o não pago, criou a ideia de que o trabalho pago é exclusivo dos brancos. Em contraponto, outras identidades raciais não eram dignas de pagamento, devido a sua inferioridade, sendo assim, obrigadas a trabalhar em benefício dos brancos. Por isso, Quijano compreende que toda a estrutura capitalista em vigor não pode ser compreendida em separado da dominação racial.

O capitalismo moderno eurocentrado implica o domínio do mercado mundial, mas também compreende um domínio colonial que se estende sobre todas as populações mundiais. Para muitas regiões, o impacto desse novo padrão de poder significou uma reorganização das identidades. Depois da América e da Europa, foram criadas novas identidades para a África, a Ásia e a Oceania. O que foi determinante na criação dessas novas identidades foi a nova colonialidade do poder, acompanhadas da forma e do nível de desenvolvimento político e cultural preexistente. Quijano aponta, ainda, que foram esses fatores que possibilitaram a criação do Oriente como o Outro, e, embora ele seja tido como inferior, ele existe, ao passo que não há equivalente para indígenas ou para negros.

O domínio europeu estabeleceu o capitalismo mundial sobre grande parte da população, o que significou uma reorganização social em torno do capital. Essa

reorganização econômica também se reflete nas experiências, histórias, recursos e produtos culturais e tornou-se social, e “[...] todas as histórias, recursos e produtos culturais terminaram também articulados numa só ordem cultural global em torno da hegemonia europeia ou ocidental” (Quijano, 2005, p. 121). Sob o domínio europeu também concentraram-se “[...] todas as formas de controle da subjetividade, da cultura, e em especial, do conhecimento, da produção do conhecimento” (Quijano, 2005, p. 121).

Esse resultado foi alcançado por meio de um processo complexo que foi executado por etapas:

[...] em primeiro lugar, expropriaram as populações colonizadas - entre seus descobrimentos culturais aqueles que resultavam mais aptos para o desenvolvimento do capitalismo e em benefício do centro europeu. Em segundo lugar, reprimiram tanto como puderam, ou seja, em variáveis medidas de acordo com os casos, as formas de produção de conhecimento dos colonizados, seus padrões de produção de sentidos, seu universo simbólico, seus padrões de expressão e de objetificação da subjetividade. A repressão nesse campo foi reconhecidamente mais violenta, profunda e duradoura entre os índios da América Ibérica, a que condenaram a ser uma subcultura camponesa, iletrada, despojando-os de sua herança intelectual objetivada. Algo equivalente ocorreu na África. Sem dúvida muito menor foi a repressão no caso da Ásia, onde portanto uma parte importante da história e da herança intelectual, escrita pôde ser preservada. E foi isso, precisamente, o que deu origem à categoria Oriente. Em terceiro lugar, forçaram - também em medidas variáveis em cada caso - os colonizados a aprender parcialmente a cultura dos dominadores em tudo que fosse útil para a reprodução da dominação, seja no campo da atividade material, tecnológica, como da subjetiva, especialmente religiosa. É este o caso da religiosidade judaico-cristã. Todo esse acidentado processo implicou no longo prazo uma colonização das perspectivas cognitivas, dos modos de produzir ou outorgar sentido aos resultados da experiência material ou intersubjetiva, do imaginário, do universo de relações intersubjetivas do mundo; em suma, da cultura (Quijano, 2005, p. 121).

Em resumo, todo esse complexo processo resulta numa colonização da cultura, de modo geral. Quijano afirma que foi o sucesso das colonizações que desenvolveu nos europeus o eurocentrismo, e que o sucesso das colonizações, associado à classificação racial universal desenvolveu no europeu o etnocentrismo e, conseqüentemente, levou-o a se sentir “naturalmente” superior. Por isso, a partir da perspectiva eurocêntrica, o mundo é concebido de forma binária em que o moderno e racional é a Europa, enquanto o resto do mundo é selvagem e irracional.

Com isso, os europeus passaram a imaginar que a modernidade era criação deles, mas Quijano chama a atenção ao fato de que esse pensamento não é exclusivo dos europeus, mas que eles conseguiram “[...] difundir e estabelecer essa perspectiva histórica como hegemônica dentro do novo universo intersubjetivo do padrão mundial do poder” (Quijano, 2005, p. 122).

Quijano aponta ainda que esse novo padrão mundial de poder, que nasceu com o nascimento da América, tem três aspectos em comum que afetam a população mundial: “[...] a colonialidade do poder, o capitalismo e o eurocentrismo” (2005, p. 124). Assim, o eurocentrismo pode ser pensado como a “[...] elaboração intelectual do processo de modernidade [que] produziu uma perspectiva de conhecimento que demonstra o caráter do padrão mundial do poder: colonial/moderno, capitalista e eurocentrado” (Quijano, 2005, p. 126).

Quijano destaca ainda que esse pensamento eurocentrado não deve ser atribuído a todos os europeus, o tempo todo, mas que se trata de uma racionalidade que eles conseguiram tornar hegemônica e com ela subjugar outras nações no mundo todo.

Por fim, Quijano destaca que a colonialidade do poder que opera o eurocentrismo, associado ao capitalismo, está em vigor, ainda hoje, em vários países do mundo, como, por exemplo em países da América Latina, cujas populações são formadas por maiorias não brancas, mas o poder concentra-se nas mãos de minorias brancas. Nesses países a colonialidade do poder opera “[...] contra a democracia, a cidadania, a nação e o Estado-nação moderno” (Quijano, 2005, p. 135).

Quijano explica o surgimento da exploração do conceito moderno de raça atrelado às necessidades do capitalismo, enquanto Kabengele Munanga (2003) explica como esse mesmo sistema capitalista operacionalizou o uso da raça e a hierarquização social, com base na ciência, que ele, na verdade, caracteriza como pseudociência. Partindo da etimologia do termo raça, ele mostra que seu surgimento se deu em um outro campo de estudo, ou seja, nas Ciências Naturais, a partir da classificação de plantas e animais, deixando claro que, “[...] como a maioria dos conceitos, o de raça tem seu campo semântico e uma dimensão temporal e espacial” (Munanga, 2003, n.p). Ele aponta que é perceptível como os

[...] conceitos de raças 'puras' foram transportados da Botânica e da Zoologia para legitimar as relações de dominação e de sujeição entre classes sociais (Nobreza e Plebe), sem que houvesse diferenças

morfo-biológicas notáveis entre os indivíduos pertencentes a ambas as classes (Munanga, 2003, n.p).

Por isso, conclui que as raças não existem como categoria científica na biologia.

Sabe-se que uma nova descoberta pode provocar um enorme impacto na sociedade, refletindo diretamente na língua e no imaginário social, logo, observa-se, nos séculos XVI e XVII, uma mudança de conceituação e uso do termo raça, a partir da criação do “Outro”. Tratando-se de uma recém-descoberta de outros povos, era preciso provar a humanidade do “Outro”, enquadrá-lo nos critérios religiosos vigentes, na época, na sociedade que dotava o poder, assim, “[...] era preciso provar que são também descendentes do Adão, prova parcialmente fornecida pelo mito dos Reis Magos, cuja imagem exhibe personagens representantes das três raças” (Munanga, 2003, n.p).

No século XVIII, nomeado século das luzes e da razão, os filósofos se afastam dos conhecimentos cíclicos provindos da Igreja e partem em busca de uma explicação racional, e, assim, utilizam-se de métodos classificatórios para operacionalizar o pensamento, logo, “[...] é neste sentido que o conceito de raça e a classificação da diversidade humana em raças teriam servido” (Munanga, 2003, n.p), influenciando, conseqüentemente, na “[...] operação de hierarquização que pavimentou o caminho do racismo” (Munanga, 2003, n.p), pois, como em qualquer método de classificação, é necessário que haja parâmetros que estabeleçam semelhanças e diferenças e, neste caso, a cor da pele foi o parâmetro principal nessa divisão, resultando nas “[...] três raças estanques que resistem até hoje no imaginário coletivo e na terminologia científica: raça branca, negra e amarela” (Munanga, 2003, n.p).

Entretanto, Munanga (2003) expõe que a classificação pela cor, isto é, a classificação pela concentração de melanina no corpo é falaciosa, visto que “[...] apenas menos de 1% dos genes que constituem o patrimônio genético de um indivíduo são implicados na transmissão da cor da pele, dos olhos e cabelos” (Munanga, 2003, n.p), ou seja, a explicação da diversidade humana, da raça, baseada e fundamentada em tais comparações, é inválida e inoperacional, por não conseguir abarcar a complexidade da classificação e do conceito.

Assim, pode-se observar que o termo empregado, hoje, possui um conceito impregnado de ideologia, pois

[...] como todas as ideologias, ele esconde uma coisa não proclamada: a relação de poder e de dominação. A raça, sempre apresentada como categoria biológica, isto é natural, é de fato uma categoria etno-semântica. De outro modo, o campo semântico do conceito de raça é determinado pela estrutura global da sociedade e pelas relações de poder que a governam (Munanga, 2003, n.p).

Logo, é válido afirmar que, por ser uma categoria étnico-semântica e político-ideológica e por estar “[...] no imaginário e na representação coletivos de diversas populações contemporâneas existem ainda raças fictícias e outras construídas a partir das diferenças fenotípicas” (Munanga, 2003, n.p), leva a concluir que não existem raças biológicas, e sim “raças sociais”, as quais mantêm os racismos atuantes.

O racismo, que ganhou força, a partir de 1920, mostra-se, como conceito e realidade, um termo bastante complexo, deixando divergências em suas discussões e levando a uma luta infrutífera contra ele. Como mostra Munanga (2003), o racismo é frequentemente abordado, a partir da raça, e, considerando as possíveis relações entre os dois termos, “[...] o racismo é uma crença na existência das raças naturalmente hierarquizadas pela relação intrínseca entre o físico e o moral, o físico e o intelecto, o físico e o cultural” (Munanga, 2003, n.p), isto é, o racismo é a crença de que as características morais e intelectuais provêm diretamente das características físicas, como se as primeiras fossem consequência das segundas.

Munanga destaca ainda que, como todo conceito e termo, as teorias que os justificam possuem origens míticas e históricas. A primeira, derivada do mito bíblico de Noé, expõe a primeira classificação da diversidade humana entre os três filhos, os quais são considerados os ancestrais das três raças: branca, amarela e negra; a segunda, como foi apresentada, em outros termos, provém da modernidade ocidental, determinada pela classificação dos traços físicos. Completando, o autor ressalta a importância dessa mudança de perspectiva, por ter sido o desencadeamento para a construção da ideologia racista; cita ele:

Insisto sobre o fato de que o racismo nasce quando faz-se intervir caracteres biológicos como justificativa de tal ou tal comportamento. É justamente, o estabelecimento da relação intrínseca entre caracteres biológicos e qualidades morais, psicológicas, intelectuais e culturais que desemboca na hierarquização das chamadas raças em superiores e inferiores (Munanga, 2003, n.p).

As concepções do racismo, na perspectiva biológica, começam a mudar nos anos 70, devido aos avanços das ciências biológicas, influenciando na depreciação

da idealização científica da raça, entretanto, tais mudanças abriram margens para outras formas de preconceito — homofobia, misoginia, sexismo. Assim sendo, justifica o acontecimento, culpabilizando a biologização de um grupo de pessoas de uma mesma classe social:

É como se essa categoria social racializada (biologizada) fosse portadora de um estigma corporal. Temos nesse caso o uso popular do conceito de racismo, qualificando de racismo qualquer atitude ou comportamento de rejeição e de injustiça social (Munanga, 2003, n.p).

Por ser um assunto de extrema complexidade, e para melhor elaborar sua perspectiva, ele aborda ainda o termo Etnia, colocando-o como “[...] um conjunto de indivíduos que, histórica ou mitologicamente, têm um ancestral comum; têm uma língua em comum, uma mesma religião ou cosmovisão; uma mesma cultura” (Munanga, 2003, n.p). O autor expõe que, para tratar do racismo, pesquisadores brasileiros apoiam-se mais no termo raça, por esse fenômeno ocorrer devido à concepção de raça hierarquizada — raça social ou fictícia — porém, há pesquisadores que optam por utilizar etnia, por ser um conceito “[...] mais cômodo que o de raça, em termos de ‘fala politicamente correta’” (Munanga, 2003, n.p), entretanto, ambos os termos são atualmente manipulados ideologicamente.

Logo, apesar da mudança lexical, Munanga salienta que as vítimas de racismo ainda são as mesmas, assim como “[...] o esquema ideológico que subentende a dominação e a exclusão ficou intacto” (Munanga, 2003, n.p). Ele chama a atenção também para a desorganização devido à falta de denominação, isto é, “[...] no uso não claramente definido dos conceitos de raça e etnia que se refletem bem nas expressões, tais como as de “[...] ‘identidade racial negra’, ‘identidade étnica negra’, ‘identidade étnico-racial negra’” (Munanga, 2003, n.p).

Por fim, o autor aponta a mistura de culturas e civilizações, negando a biologização da raça, expõe que a etnia não é estática e acabada, possui uma origem e está em constante processo, a partir e decorrente da mistura de uma civilização com outra, ocasionando uma heterogeneidade cultural.

Considerando a etnografia do Brasil e sua distribuição geográfica, as produções culturais dentro do mesmo país são diferentes. Como exemplo clássico, ele cita que as culturas de afro-baianos são diferentes das produções culturais dos afro-mineiros; se se ainda considerarem outros países, as produções culturais dos

dois acima são também distintas dos afro-americanos, concluindo, dessa forma, que não existe apenas uma cultura negra e apenas uma cultura branca.

Dessa forma, é perceptível como o racismo opera as relações sociais e influencia a forma de acesso aos bens e serviços públicos. Nesse sentido, Mário Theodoro (2019) em seu artigo *A experiência brasileira na implementação de uma agenda racial de políticas públicas: a experiência brasileira* aborda como ocorreu a implementação de políticas públicas, tendo a raça como elemento balizador, principalmente a partir do primeiro governo de Luiz Inácio Lula da Silva, com início em 2003. Desse modo, o estudo refere-se especificamente ao período compreendido entre os anos de 2003 e 2014, período em que a temática racial figurou entre as políticas públicas, como ferramenta de combate ao racismo.

Antes de apresentar a análise da implementação dessas políticas, no período proposto, Theodoro contextualiza a questão do debate de políticas públicas, a partir do racismo e de suas duas vertentes: a discriminação e o preconceito, pois o racismo e suas vertentes engendram o que chamamos de racismo institucional que se perpetua na sociedade brasileira há muitos séculos.

Ele afirma que, no período anterior aos anos de 1980, houve um grande vazio em relação à questão racial e que o racismo ainda é pouco estudado, hoje em dia, mas que ele já foi apontado como o responsável pelas mazelas do país e que, na segunda metade do século XIX, o debate racial do Estado era com viés eugênico. Nesse cenário, a população negra era apontada como impeditivo para o progresso na nação e, por isso, eram necessárias políticas de branqueamento para resolver tal problema.

A partir da década de 1940, ganha espaço a vertente da democracia racial, criando o estereótipo do Brasil como nação multirracial, na qual o racismo não existe. Essa ideologia acabou reduzindo drasticamente e, por longo período, os debates sobre racismo.

Somente a partir dos anos de 1970, com a pressão pela redemocratização do país é que o tema racial começa a ressurgir e, segundo Theodoro, a célula embrionária do ativismo pela igualdade racial foi a fundação do Movimento Negro Unificado (MNU), que surgiu, a partir de um ato que ocorreu, em 1978, nas escadarias da Assembleia Legislativa de São Paulo, com a presença das principais lideranças negras.

A intensificação dos debates públicos sobre questões raciais ocorreu somente a partir dos anos de 1980, com o Movimento Negro como protagonista dos debates. Ele afirma que, mesmo com a ampliação do debate, as respostas dos governos estavam associadas meramente ao fomento de preservação da cultura, como ocorreu no governo de José Sarney, com a criação da Fundação Cultural Palmares e de instâncias consultivas, no governo de Fernando Henrique Cardoso.

Somente a partir de 2003 é que foi implementada uma agenda política positiva, com foco nessas questões. O marco dessa implementação foi a criação da Secretaria Especial de Políticas de Promoção da Igualdade Racial (Seppir), que “[...] dotou o governo federal de nova institucionalidade e procurou afirmar a questão racial como efetivo campo de intervenção política” (Theodoro, 2019, p. 345). No entanto, o autor salienta que, embora os debates tenham se intensificado, a questão do racismo nunca se tornou nacional e nunca se tornou prioridade, nem mesmo entre as esquerdas.

Dessa maneira, a situação da população negra, no Brasil, permaneceu precária. Essa parcela da população ficou marginalizada e em condições de pobreza, com menos acesso a serviços públicos essenciais, mais expostos à violência, e em lugares menos privilegiados, nas cidades. Isso revela que a sociedade brasileira tem o racismo como base para uma hierarquia social desigual e naturalizada, que faz com que os debates sejam sufocados e exista a difusão do pensamento de que ele não existe, aqui, ainda mais quando é comparado a outros países, como os Estados Unidos.

Mesmo que o senso comum acredite na ideia de que o racismo não existe no Brasil, os fatos e os dados provam o contrário e demonstram que o racismo é uma ideologia que opera hierarquizando e segregando a sociedade brasileira.

Sabendo que o racismo é estruturante na hierarquia social brasileira e que ele “[...] molda uma sociedade que se assenta na existência e naturalização da desigualdade e dela faz uma base específica de apoio ao funcionamento” (Theodoro, 2019, p. 348) em que a pobreza, a miséria e a iniquidade se impõem perenemente, transformando a diversidade em desigualdade. Portanto, é necessário que se compreenda que a discriminação e o preconceito são desdobramentos da ideologia racista.

Ideologia essa que perdura desde os tempos coloniais e escravocratas que impedem uma evolução da estrutura social para tornar-se mais igualitária, pois, conforme Theodoro,

[...] o racismo é uma ideologia que, em linhas gerais, classifica, ordena e hierarquiza indivíduos em função de seu fenótipo, numa escala de valores que tem o modelo branco europeu ariano como o padrão positivo superior e, do outro lado, o modelo negro africano como o padrão inferior. O racismo está presente no cotidiano das relações sociais, funcionando como um filtro social, fortalecendo ou cerceando oportunidades, moldando e reforçando os pilares de acesso e exclusão. E com a operação de clivagens raciais, o racismo alimenta as bases de uma sociedade desigual (2019, p. 350).

Compreende-se, assim, que uma sociedade racista permanece desigual porque desenvolve estratégias de segregação, impondo limites ao acesso de bens e serviços, impedindo qualquer possibilidade de mobilidade social, pois o racismo se desdobra em duas outras vertentes: a discriminação e o preconceito. Theodoro define que a discriminação é a ação do racismo, ou seja, são ações que dificultam o acesso ou geram constrangimentos que, geralmente, são direcionados a uma pessoa específica, e pode ser “[...] um xingamento, uma agressão física, um impedimento de circulação em determinados ambientes tidos como privilegiados” (2019, p. 350).

Enquanto a discriminação pode ser caracterizada como uma ação, o preconceito é mais difícil de ser determinado, por ser mascarado e notam-se mais seus efeitos. Dessa forma, o preconceito pode ser definido como a associação “[...] pelos indivíduos dos valores racistas que dão sentido a práticas e leituras cotidianas em torno das diferenças raciais” (Theodoro, 2019, p. 351). O efeito duradouro do preconceito é o racismo institucional, que está engendrado na sociedade de tal maneira que impede o acesso de pessoas negras a muitos postos de comando, independentemente do grau de escolaridade, ou qualificação. Dessa forma, o racismo institucional tornou-se uma das bases da desigualdade social, que se prolonga, desde que o sistema escravocrata foi questionado e abolido.

Assim, para combater a discriminação, os remédios apresentados pelo Estado devem ser jurídicos, no campo do direito penal, enquanto o preconceito deve ser tratado no campo das políticas públicas, políticas de ação afirmativa que visem mitigar a desigualdade social. Tais políticas de ações afirmativas são “[...] destinadas a proporcionar oportunidades para segmentos para os quais essas oportunidades não

estão disponíveis por força da atuação do preconceito arraigado, além de reverter estereótipos” (Theodoro, 2019, p. 352).

As ações afirmativas buscam, também, proporcionar oportunidades iguais a pessoas diferentes, segundo o texto da Seppir, apresentado por Theodoro. Elas podem ser de três tipos “[...] com o objetivo de reverter a representação negativa dos negros; para promover igualdade de oportunidade; e para combater o preconceito e o racismo” (Theodoro, 2019, p. 352).

Ora, nesse sentido, pensar e problematizar essa trilogia - eurocentrismo, branquitude e imperialismo - é basilar, uma vez que ela é inseparável na construção do preconceito e da discriminação, ou seja, na construção do racismo, pois ela se dá sob a égide da branquitude imperial. Em outras palavras, branquitude, racismo e imperialismo fazem parte da lógica da dominação e opressão. Assim, a nossa próxima caminhada é problematizar a branquitude como sistema de dominação e exploração de muitos em benefício dos privilégios de poucos.

3.1 Branquitude como sistema de dominação e exploração

A branquitude é um sistema de poder que se estabeleceu, a partir da noção binária entre o ser e o não ser, que coloca em polos opostos indivíduos, com base, principalmente, em suas características físicas e/ou comportamentais, qualificadas como boas ou más, estereotipadas e atribuídas de forma compulsória. Ela tem como objetivo principal a desumanização do ser inferiorizado para a dominação de sua força de trabalho.

Nesse sentido, Sueli Carneiro (2005), em sua tese intitulada *A construção do Outro como não-ser como fundamento do ser*, parte de princípios filosóficos para argumentar que a construção do indivíduo como não ser, ou ser objeto e abjeto, é a base para instituir o indivíduo como Ser e que esse ser constitui-se como o modelo ideal de humanidade.

Para tanto, ela adota a perspectiva do “paradigma do Outro”. Esse paradigma assume diferentes compreensões, como a dimensão pessoal da discriminação racial, de combate ao racismo e estratégias de subjugação racial; abarca ainda questões relacionadas à memória coletiva ancestral, a partir da experiência de dominação coletiva e de escravização, da resistência e busca de uma identidade étnico-cultural e

emancipação social, bem como experiências de aculturação e as contradições advindas dela.

Para melhor compreensão do paradigma do Outro, Carneiro baseia-se na concepção de Outro, de Roseli Fischmann de que as manifestações de preconceitos, discriminação e estigmas partem do que ela denomina como 'unidade pedagógica anterior'. Carneiro afirma que a 'unidade pedagógica anterior' tem como base primária a escravização dos africanos e todos os discursos produzidos para legitimá-la.

Carneiro complementa: “[...] o Outro é aquele através do qual o eu se constitui, o Outrem será aquele intrinsecamente negado pelo ser, o limite da alteridade que o ser concede reconhecer e se espelhar” (2005, p. 27). Essa distinção é útil para a compreensão de pactos e ações que impediram a inclusão do negro como cidadão pleno de direitos na sociedade brasileira, pois o Outro no Brasil é o negro que é “[...] recorrentemente rejeitado” (Carneiro, 2005, p. 27).

Para se aprofundar na discussão sobre o Ser, Carneiro apresenta a concepção de Martin Heidegger, na qual ele distingue o Ser nas categorias de ôntico e ontológico. O ontológico refere-se ao Ser Humano em sua completude e o ôntico refere-se às particularidades do Ser, tais como raça, etnia, cor, cultura e religião. Nesse sentido, o racismo reduz o ser a sua categoria ôntica, negando-lhe a categoria ontológica e atribuindo-lhe uma incompletude como humano, enquanto no Ser completo coincidem as duas categorias.

Carneiro destaca que nessa concepção, apenas o homem branco é considerado como Ser ontológico e é colocado como o padrão universal de humanidade, ou seja, “[...] ao fazer do ôntico o ontológico do Outro, o Eu hegemônico rebaixa o estatuto do ser desse Outro” (Carneiro, 2005, p. 28). Esse universal é livre pela sua universalidade, enquanto o Outro é aprisionado pela sua particularidade, ou seja, “[...] é a redução do ser à sua particularidade que aprisiona o indivíduo não ocidental ao seu grupo específico” (Carneiro, 2005, p. 28).

Para seu trabalho, Carneiro adota a perspectiva de raça na qual ela não é natural e, sim, um critério social, que distingue negros de brancos. No entanto, raça é um elemento estrutural das sociedades que foram colonizadas e que se constituem como multirraciais, como é o caso do Brasil. Raça, cor e etnia, segundo Carneiro, são variáveis que “[...] impactam a própria estrutura de classes” (Carneiro, 2005, p. 29).

Como consequência, o racismo estrutura-se na forma de pseudociência que legitima,

[...] no plano das ideias, uma prática, e uma política sobre os povos não-brancos e de produção de privilégios simbólicos e/ou materiais para a supremacia branca que o engendrou. São esses privilégios que determinam a permanência e reprodução do racismo enquanto instrumento de dominação, exploração e mais contemporaneamente, de exclusão social em detrimento de toda evidência científica que invalida qualquer sustentabilidade para o conceito de raça (Carneiro, 2005, p. 29).

Isso significa que para a sustentação de uma ideologia racista é necessária a naturalização da concepção do Outro, como o contrário do Eu hegemônico. Para que isso ocorra, também é necessário que o Outro compactue dos mesmos ideários e a sua condição concreta seja de dominado, vencido, de forma que isso pareça ser a normalidade incontestada. Carneiro afirma ainda que a naturalização da condição de Outro condena os negros à pobreza, no Brasil, sendo “[...] parte da estratégia racista de naturalização da inferioridade social dos grupos dominados, a saber negros ou afrodescendentes e povos indígenas” (Carneiro, 2005, p. 30).

Por isso, tendo como referência o conceito de dispositivo de Michel Foucault, Carneiro propõe a existência de um dispositivo da racialidade/biopoder, pois, segundo sua hipótese, essa possibilidade contém todos os atributos definidos para o termo dispositivo.

Ela afirma que o dispositivo de racialidade/biopoder consiste num “[...] campo de significações, que definem a especificidade das relações de poder nelas imbricadas no Brasil, articulando-se e diferenciando-se de outros campos discursivos em função de nossa formação social e cultural” (Carneiro, 2005, p. 30). Nesse sentido, ela dedica-se a demonstrar, pela análise de discursos e práticas, que o dispositivo da racialidade opera como instância de saber/poder. Para tanto, ela define como campo de análise “[...] as relações raciais engendradas no Brasil pelo dispositivo da racialidade” (Carneiro, 2005, p. 32).

Carneiro demonstra ainda que o dispositivo de racialidade constitui-se como elemento estruturante das relações raciais e que o epistemicídio figura como componente operacional para o estabelecimento e consolidação das hierarquias raciais produzidas. Por isso, as relações raciais no Brasil devem ser entendidas como um domínio que “[...] produz e articula saberes, poderes e modos de subjetivação, conformando um dispositivo de racialidade” (Carneiro, 2005, p. 34).

Portanto, a racialidade é compreendida como uma noção relacional que se constitui na relação entre os grupos, logo “[...] ser branco e ser negro são consideradas

polaridades que encerram, respectivamente, valores culturais, privilégios e prejuízos decorrentes do pertencimento a cada um dos polos das racialidades (Carneiro, 2005, p. 34).

Carneiro assevera que um dispositivo é sempre de poder, operando em um determinado campo e expressando um objetivo estratégico, que, após estabelecido, pode ser utilizado em diversas situações. Ela aponta que, para a composição de um dispositivo, primeiro, é necessário demarcar seus componentes heterogêneos, que podem ser compostos por discursos, leis, regulamentos, proposições científicas, entre outros, podendo ser expressos ou tácitos e, segundo, é necessário demarcar quais relações podem existir entre os componentes heterogêneos. Ela complementa que a noção de dispositivo “[...] oferece recursos teóricos capazes de apreender a heterogeneidade de práticas que o racismo e a discriminação racial engendram da sociedade brasileira” (Carneiro, 2005, p. 39).

Carneiro afirma ainda que é possível fazer um paralelo entre as funções do dispositivo da sexualidade de Foucault, que foi largamente utilizado pela classe burguesa, para a afirmação de si, como classe hegemônica, com o dispositivo da racialidade, que é utilizado da mesma forma para afirmar a dos brancos como hegemônica.

A autora demarca as possibilidades que a abordagem de Foucault permite ao domínio da racialidade e acentua que esse dispositivo oferece atributos essenciais ao Eu e ao Outro, pois o encontro desse Eu com a racialidade ou etnicidade

[...] adquiriu superioridade pela produção do inferior, pelo agenciamento que esta superioridade produz sobre a razoabilidade, a normalidade e a vitalidade também será uma dualidade entre positivo e negativo, tendo a cor da pele o fator de identificação do normal, e a brancura será sua representação (Carneiro, 2005, p. 42).

Assim, o dispositivo de racialidade demarca o humano como sinônimo de brancura, que redefine e hierarquiza todas as outras dimensões, a partir do modelo ideal estipulado como sendo o branco.

A superioridade do eu-hegemônico foi criada a partir do seu encontro com a racialidade e a etnicidade, produzindo, a partir desse encontro, a inferioridade do Outro. Assim, o dispositivo de racialidade se configura também pela sua dualidade entre positivo e negativo “[...] tendo na cor da pele o fator de identificação do normal, e a brancura será sua representação” (Carneiro, 2005, p. 42).

Dessa maneira, o dispositivo de racialidade criou a ideologia da branquitude como sistema político de poder baseado no contrato racial.⁵⁶ Esse contrato é “[...] firmado entre iguais, no qual os instituídos como desiguais se inserem como objetos de subjugação, daí ser a violência o seu elemento de sustentação” (Carneiro, 2005, p. 48).

Carneiro ressalta que o Estado se apropria do racismo como nova ferramenta do biopoder, para incluir práticas institucionais racistas, mas não legalizadas. No contexto do biopoder, Carneiro destaca que a função estratégica do racismo é o de controle sobre a vida.

Partindo dessa perspectiva, a negritude é inscrita sob o signo da morte, enquanto a branquitude se inscreve no signo da vida, como categoria de maior expectativa de vida, com menores índices de enfermidades, refletindo o acesso a bens e serviços de saúde e segurança. Carneiro afirma que a negritude está inscrita sob o signo da morte, a partir da análise das distinções que se apresentam na aplicação do biopoder, o qual determina quem deve viver-morrer pelas condições de vida diferenciadas na sociedade brasileira.

Além da função de disciplinar as relações raciais em sociedades multirraciais pós-coloniais, outra forma de operacionalizar o biopoder pelo racismo é por meio da eliminação do outro indesejável, para uma “limpeza” racial no seio da sociedade. No entanto, Carneiro ressalta que

[...] o biopoder não precisa da raça enquanto categoria socialmente institucionalizada para matar. Basta-lhe uma hostilidade e/ou desprezo socialmente consolidados em relação a um grupo social. Como uma espécie de automatismo associativo, esses sentimentos e representações tornam-se suficientes para orientar a distribuição das benesses sociais (Carneiro, 2005, p. 78).

Carneiro assevera ainda que essas benesses sociais são articuladas pelo sistema de poder fundado no contrato racial tácito entre os brancos que os beneficiam. Esse contrato pode ser percebido no Brasil:

[...] por formulações complexas ou pelas evidências empíricas, como no fato de que há absoluta prevalência da branquitude em todas as instâncias de poder da sociedade: nos meios de comunicação, nas diretorias, gerências e chefias das empresas, nos poderes Legislativo,

⁵⁶ Teoria do contrato racial do filósofo afro-americano Charles Mills (1997).

Executivo e Judiciário, nas hierarquias eclesiásticas, no corpo docente das universidades públicas ou privadas etc (2011, n.p.).

No mesmo sentido, Cida Bento, na obra *O pacto da branquitude* (2022), também compreende o dispositivo da racialidade como um pacto. Ela assevera que os brancos têm um acordo tácito de autoproteção e de manutenção dos privilégios, desde o período colonial. Enfatiza que as instituições, tanto públicas quanto privadas, definem suas organizações, normas e modos de funcionamento a partir de uma lógica que “[...] torna homogêneo e uniforme não só processos, ferramentas, sistema de valores, mas também perfil de seus empregados e lideranças majoritariamente masculino e branco” (Bento, 2022, n.p.).

Essa organização tornou-se permanente e continua sendo transmitida por gerações, tornando quase impossível a alteração das hierarquias nas relações de dominação. Esse pacto de perpetuação do poder ela denomina de pacto narcísico, um pacto de cumplicidade protecionista, para manter os privilégios instituídos que culminam com a ideologia da branquitude. Conforme Bento,

[...] branquitude, em sua essência, diz respeito a um conjunto de práticas culturais que são não nomeadas e não marcadas, ou seja, há silêncio e ocultação em torno dessas práticas culturais [...] É um ponto de vista, um lugar a partir do qual as pessoas brancas olham a si mesmas, aos outros e a sociedade (2022, n.p.).

Esse pacto permite que os descendentes de escravocratas usufruam das heranças acumuladas, desde o período colonial até a atualidade, sem que haja sentimento de culpa, uma vez que esse acordo é não verbal, enquanto aos descendentes de escravizados, a herança se configura em histórias de dor, violência e morte, que também ecoam em seus descendentes, até o momento presente.

Esse pacto narcísico silencioso, no qual se estrutura a branquitude, produz efeitos positivos na vida dos brancos e negativos na vida dos pretos. Por isso, Bento ressalta a necessidade de falar desse silêncio: “[...] é urgente fazer falar o silêncio, refletir e debater essa herança marcada por expropriação, violência e brutalidade, para não condenarmos a sociedade a repetir indefinidamente atos anti-humanitários similares” (2022, n.p.).

Ela destaca que a branquitude tem origem ainda no período colonial, quando os europeus estabeleceram para eles uma identidade, como oposição aos africanos negros. O poder bélico fez com que as forças ficassem desproporcionais, permitindo

que o branco criasse uma identidade positiva de si, a partir de uma identidade negativa de “outros”, que foram, simbólica e materialmente, sequestrados, saqueados e assassinados pelo caminho, para construir uma identidade europeia associada às riquezas expropriadas e, assim, foi se estabelecendo a narrativa da branquitude.

Bento ressalta ainda que a história do Brasil foi alicerçada na brutalidade e na violência contra a população negra e indígena, uma vez que elas eram vistas como ameaças aos interesses europeus. Por isso, o reconhecimento e o debate sobre essa história são necessários, pois ela tem reflexos ainda hoje.

Como Bento aponta, ainda hoje a população negra é associada à preguiça e à letargia, no entanto, ela apresenta dados estatísticos oficiais⁵⁷ que mostram que as pessoas negras trabalham até duas horas a mais por dia, com uma renda até 30% menor do que pessoas brancas.

No Brasil, os poderes públicos e políticos operam para estabelecer a branquitude como regra. Bento elenca uma série de leis e normas que foram aprovadas e utilizadas para essa finalidade. Citaremos aqui algumas, não como rol taxativo, mas, sim, exemplificativo: Lei de Terras (1850); Lei do Ventre Livre (1871); Decreto de Imigração (1890).

Todos esses regulamentos normativos foram forjados pelos descendentes europeus em benefício próprio, pois, como explica Bento, a Lei de Terras (1850), promulgada ainda no Império, fez com que a obtenção das terras passasse a ser por meio de compra e não pela posse, o que dificultou o acesso às terras à população negra, que estava livre de direito, mas não de fato e não tinha recursos para a compra.

A Lei do Ventre Livre (1871), também do Império, instituiu o trabalho infantil para crianças negras, pois embora essa lei tornasse livres as crianças, filhas de mulheres escravizadas, foi instituída uma indenização pelo Estado aos senhores, permitindo que a criança permanecesse em sua custódia, sendo obrigada a trabalhar até os 21 anos.

Já no período republicano, foi assinado o Decreto de Imigração (1890), que estimulava a vinda de imigrantes para o Brasil, no entanto, proibiu a entrada de

⁵⁷ Os dados estatísticos apresentados foram coletados em bases de dados do Dieese Departamento Intersindical de Estatística e Estudos Socioeconômicos, Mapa do negro no mercado de trabalho no Brasil - Relatório de Pesquisa ao Instituto Sindical Interamericano pela Igualdade Racial (Inspir), jun. 1999 e Emily Dulce, “Mulher negra trabalha quase o dobro do tempo para obter salário de homem branco”. Brasil de Fato, 22 nov. 2019. Disponível em: <<https://www.brasildefato.com.br/2019/11/22/mulher-negra-trabalha-quase-o-dobro-do-tempo-para-obter-salário-de-homem-branco>>.

asiáticos e africanos no país, enquanto a vinda de europeus era subsidiada pelo governo brasileiro, com o pagamento de passagens e permanência por seis meses.

Assim, é possível perceber, a partir da análise de poucas normas, como os brancos, por meio dos poderes político, estatal e econômico, organizaram o Estado para beneficiar seus herdeiros, promovendo o acúmulo de recursos; que as sementes das desigualdades foram plantadas ainda no século XVI e perduram até hoje, demonstrando que ocorreu por um processo institucional, que destinou privilégios à parcela branca da sociedade.

Conforme Bento, um sistema que ainda responde aos interesses dos brancos, como os sistemas judiciário e prisional, que punem severamente pequenos delitos, são lenientes com grandes crimes de corrupção, deixando alguns casos prescreverem, sem julgamento.

Na atualidade, políticas públicas continuam sendo implementadas para a manutenção e promoção dos privilégios dos brancos. Políticos populistas de extrema direita, por meio de um discurso nacionalista, pseudopatriótico e antidemocrático criam um pretense inimigo que precisa ser combatido e exterminado “[...] para assegurar a ordem e a segurança” (Bento, 2022, n.p.), promovendo, assim, a masculinidade branca.

Esse mesmo discurso dissemina ataques às instituições, com a finalidade de enfraquecê-las e destruí-las. Ele também embasa a liberação de um grande número de armas para a população. Cabe aqui ressaltar que essas armas são liberadas para os brancos, de forma indireta, pois o custo de uma arma é muito elevado, fator que dificulta o acesso à população negra que, não coincidentemente, é mais pobre.

Essa política de liberação de armas evoca o pensamento de Elsa Dorlin (2020) que afirma que há um grupo minoritário que tem acesso a armas, como direito de autodefesa, ao mesmo tempo em que suas vidas são salvaguardadas pelo Estado, enquanto outros grupos não possuem o mesmo direito e, se tentam acessá-lo, são criminalizados.

Pensando na condição das mulheres negras, nesse contexto, Bento assevera que elas permanecem em situações ainda muito parecidas com as vivenciadas no período escravocrata, vez que para elas pouco mudou. Atividades não remuneradas lhes são atribuídas, pelos trabalhos remunerados pagam menos do que para os homens negros, do que para as mulheres brancas e para os homens brancos.

O trabalho doméstico também remonta aos idos da escravização, pois as mulheres negras permanecem “[...] responsáveis por cuidar, limpar e alimentar um lar [...] trata-se de uma invariável desde o período da escravidão, revelando permanência nas mesmas atividades realizadas na cozinha da casa-grande e muitas vezes recebendo tratamento similar ao que suas ancestrais receberam” (Bento, 2022, n.p.).

A construção da branquitude como sinônimo de belo/bom, ao mesmo tempo em que se constitui como polo inverso à noção de feio/mau, também é discutida por Grada Kilomba, em sua obra *Memórias da plantação* (2019), construção que tem como base primária o racismo e se realiza

[...] no mundo conceitual *branco*, o sujeito negro é identificado como objeto “ruim”, incorporando os aspectos que a sociedade branca tem reprimido e transformado em tabu, isto é, agressividade e sexualidade. Por conseguinte, acabamos por coincidir com a ameaça, o perigo, o violento, o excitante e também o sujo, mas desejável - permitindo à branquitude olhar para si como moralmente ideal, decente, civilizada e majestosamente generosa, em controle total e livre da inquietude que sua história causa (Kilomba, 2019, p. 37).

Dessa forma, ocorre a construção do Outro como o diferente, como a oposição do eu que se considera como padrão de beleza e bondade, colocando a “[...] negritude como forma primária de outridade, pela qual a branquitude é construída” (2019, 38). Isso significa que a construção da branquitude ocorre por meio da formação de estereótipos para a criação do Outro, como seu oposto, e se configura como signo de poder, mas também serve para escamotear a consciência, que o comportamento do branco frente ao negro não poderia ser boa, segundo seus próprios preceitos morais e religiosos.

A constituição do eu como hegemônico e do outro como seu antagonista é uma construção do próprio eu, e, nesse processo, o Outro é silenciado e afastado de qualquer identidade que ele possa conceber como sua. Assim, o silenciamento tornou-se uma ferramenta essencial no empreendimento colonial, uma vez que ele opera na objetificação do ser para a criação do Outro, segundo os parâmetros pré-determinados pelo colonizador. Parâmetros esses que estabelecem o racismo, separando o indivíduo de uma sociedade que é estruturada a partir da branquitude, separando-o também de sua identidade.

Além do silenciamento, como opressão e apagamento da voz do negro, Kilomba o associa com o medo que o branco tem de ouvir o que o negro tem a dizer.

Ela relembra que, na época colonial, no Brasil, os escravizados eram obrigados a usar máscaras de ferro que tapavam-lhes a boca. Segundo os senhores, elas eram utilizadas para impedir que eles comessem as frutas, que para os senhores eram seus produtos e também para impedir a ingestão de terra como tentativa de suicídio, algo comum na época.

No entanto, Kilomba chama a atenção para o fato de que o uso das máscaras também era útil para o silenciamento dessas pessoas, que não podiam falar entre si e nem com os senhores. Ela ressalta que, se os negros pudessem falar, os brancos seriam obrigados a ouvir as verdades que eles insistem em negar e têm sido mantidas em silêncio como segredo.

Kilomba questiona, então, quem tem direito à fala e aos espaços de conhecimento/saber como a academia; ainda hoje e nesse sentido, ela retoma a questão do epistemicídio como outra ferramenta de silenciamento e subordinação, uma vez que a produção de conhecimento pela população negra é, muitas vezes, ignorada e, outras vezes, subestimada e colocada como não científica.

O epistemicídio continua sendo usado como ferramenta colonial de subalternização, e nos espaços de produção de conhecimento e saber; como a academia, a população negra tem sido “[...] descritas/os ou classificadas/os, desumanizadas/os, mortas/os” (Kilomba, 2019, p. 51), ou seja, a academia coloca essa população em condição de objeto e não de sujeito, tornando-se, assim, mais um espaço de “v-i-o-l-ê-n-c-i-a” (Kilomba, 2019, p. 51).

Enquanto a academia permanece como espaço de poder branco, o que é considerado como científico ou erudito é valorado pelos parâmetros da branquitude, excluindo tudo o que for considerado diferente, ou seja, “[...] qualquer forma de saber que não se enquadre na ordem eurocêntrica de conhecimento tem sido continuamente rejeitada, sob o argumento de não constituir ciência credível” (Kilomba, 2019, p. 53).

Kilomba ressalta que esse epistemicídio e silenciamento fazem parte do racismo como institucionalização do poder branco. Por isso, ela define o racismo, a partir de três características básicas nele contidas; são elas:

[...] a primeira é a construção de/da diferença. A pessoa é vista como “diferente” devido a sua origem racial e/ou pertença religiosa [...]. A segunda característica é: essas diferenças construídas *estão inseparavelmente ligadas a valores hierárquicos*. Não só o indivíduo é visto como “diferente”, mas essa diferença também é articulada através do estigma, da desonra, e da inferioridade [...] tais valores

hierárquicos implicam um processo de naturalização [e] a construção da diferença e sua associação com uma hierarquia - formam o que também é chamado de preconceito. [...] Por fim, ambos os processos são acompanhados pelo *poder*: histórico, político, social e econômico. É a combinação do preconceito e do poder que forma o racismo. E, nesse sentido, o *racismo é a supremacia branca* (Kilomba, 2019, p. 75-76).

Assim, é notório que o racismo está intrinsecamente ligado ao poder, de forma que a outros grupos não é possível o acesso a qualquer forma de poder e que os conflitos estão relacionados ao preconceito e à discriminação.

Tais preconceitos e discriminações provocam uma cisão na identidade do indivíduo e tem sua origem material, pois seu corpo, sua cor são signos da diferença que determinam sua exclusão e marginalização. Kilomba argumenta que

[...] no racismo, corpos *negros* são construídos como corpos impróprios, como corpos que estão “fora de lugar” e, por essa razão, corpos que não podem pertencer. Corpos brancos, ao contrário, são construídos como próprios, são corpos que estão sempre “no lugar”, “em casa”, corpos que sempre pertencem. Eles pertencem a todos os lugares: na Europa, na África, no norte, no sul, leste, oeste, no centro, bem como na periferia (Kilomba, 2019, p. 56).

Mais uma vez, o branco, por meio do racismo, figura como o universal de humanidade que é próprio para ocupar/pertencer a qualquer lugar. Do contrário, o corpo negro tem limitações para acessar espaços físicos e simbólicos.

Ainda com referência ao racismo, Grada Kilomba apresenta três maneiras pelas quais ele opera: o racismo estrutural, o racismo institucional e o racismo cotidiano.

No racismo estrutural, a branquitude opera de modo que o racismo regule as estruturas sociais e políticas de poder, de forma a impedir o acesso de pessoas negras a esses espaços e facilitar a continuidade de pessoas brancas nos espaços de poder.

O racismo institucional refere-se ao “[...] tratamento desigual nas operações cotidianas [operando] de tal forma que coloca *sujeitos brancos* em clara vantagem em relação a outros grupos racializados” (Kilomba, 2019, p. 78).

Enquanto o racismo cotidiano opera mais no campo individual e está relacionado diretamente ao preconceito e à discriminação, uma vez que, como o próprio nome sugere, ele se faz presente no cotidiano, e a autora afirma que ele

[...] refere-se a todo vocabulário, discursos, imagens, gestos, ações, olhares que colocam o *sujeito negro* e as Pessoas de cor não só como

outra/o - a diferença contra a qual o *sujeito branco* é medido - mas também como outridade, isto é, como personificação dos aspectos reprimidos na sociedade branca (Kilomba, 2019, p. 78).

Dessa forma, a construção do Outro em relação ao padrão branco estipulado como o belo é a negação do direito do outro de ser igual, é a negação da existência do ser como humano em sua completude.

Kilomba ressalta ainda a relação intrínseca entre “raça” e gênero, pois “[...] construções racistas baseiam-se em papéis de gênero e vice-versa, e o gênero tem um impacto na construção de ‘raça’ e na experiência do racismo e sexismo” (Kilomba, 2019, p. 94). Ela argumenta ainda que “[...] como processos, racismo e sexismo são semelhantes, pois ambos constroem, ideologicamente o senso comum através da referência às diferenças ‘naturais’ e ‘biológicas’” (Kilomba, 2019, p. 100).

Portanto, “raça” e gênero são referências que afetam as pessoas e seus comportamentos de modos diferentes. Entretanto, para as mulheres negras essas duas questões se sobrepõem, por isso, para discutir questões de gênero, devem-se sempre considerar também as questões de raça, fenômeno incomum no feminismo hegemônico, que leva à “[...] invisibilização e [a]o silenciamento de mulheres *negras* dentro do projeto feminista global” (Kilomba, 2019, p. 100). Nesse cenário, o feminismo negro torna-se essencial, por trazer a questão da raça para o seio das discussões sobre gênero.

Outra questão, levantada por Kilomba, que deve considerar a questão da raça é o patriarcado. Ele foi questionado pelas feministas negras, para redefini-lo e incluir a questão da raça, uma vez que o racismo impede que as pessoas negras tenham acesso às relações hierárquicas do capitalismo, configurando-se, assim, como patriarcado branco, ou patriarcado racial.

É nesse sentido que devemos questionar não somente o patriarcado como branquitude, como sistema de dominação, pois é essa luta em torno da branquitude como sistema de poder e dominação que leva os negros a afirmarem sua negritude e é por meio da sua negritude que eles podem resistir. Mas, afinal, o que significa negritude? Como ela se constitui? É na esteira dessas questões que vamos pensar nossa próxima seção.

3.2 Sob o signo da Negritude

A negritude pode ser considerada como a busca pela construção de uma consciência racial para a valorização e o orgulho de ser negro. A negritude não se constitui em oposição à branquitude e, sim, pela valorização da comunidade negra.

Nesse sentido, o martinicano Aimé Césaire, no seu *Discurso da negritude* (2010),⁵⁸ afirma que, enquanto o branco criou o racismo para estabelecer a diferença, o negro compreendeu essa diferença como identidade e concebeu a *Negritude* como atitude de luta e resistência.

Negritude surgiu como movimento político/social em países da África, como Senegal, Nigéria e Moçambique. Embora o movimento tenha enfrentado muitas dificuldades por divergências políticas, inclusive entre os fundadores do termo, sua essência permaneceu e se difundiu pela África, pelos Estados Unidos, Caribe e América do Sul. No Brasil, influenciou o surgimento do Movimento Negro Unificado (MNU) e o bloco Afro Ilê Ayê, na década de 1970.

Aimé Césaire foi uma das principais vozes da *Negritude* e ele afirma que ela não se refere à biologia humana, mas que ela se refere a algo mais profundo; são as expectativas vividas que determinam e caracterizam uma das formas de humanismo, ou seja, *Negritude* está ligada a uma das formas históricas da condição humana.

Inicialmente, *Negritude* pode ser definida “[...] como tomada de consciência da diferença, como memória, como fidelidade e como solidariedade” (Césaire, 2010, p. 109). Ela também constitui-se como comunidade, que é reconhecida pelo seu cerne, o que levou Césaire a afirmar que esta é uma comunidade à qual foi imposta sofrimento, exclusão e discriminação, mas que também é uma comunidade de luta e esperança. Para ele,

Ela é um despertar; um despertar de dignidade.
Ela é uma rejeição; rejeição da opressão.
Ela é luta, isto é, luta contra a desigualdade.
Ela é também revolta (2010, p. 109).

Revolta, primeiro, contra o eurocentrismo que se estabeleceu como um sistema cultural mundial, mas que não é mundial e ainda é carregado de preconceitos

⁵⁸ Discurso proferido na I Conferência Hemisférica sobre a Negritude, “Negritude, Etnicidade e Culturas Afro nas Américas. Realizado em homenagem a Aimé Césaire em fevereiro de 1987 na Florida International University (FIU), em Miami.

que segregam e subjagam outras culturas e criou hierarquias quase inquebrantáveis por séculos. O eurocentrismo criou também um ideal para o que é ser humano e ainda o colocou como universal.

Por isso, somente com o advento da *Negritude* começou a ser possível uma recuperação de culturas que ficaram à margem desse pretensão universal. Pois, segundo Césaire, ela é um “[...] empreendimento de reabilitação dos nossos valores por nós mesmos, de aprofundamento sobre o nosso passado por nós mesmos, do re-enraizamento de nós mesmos em uma história, uma geografia, uma cultura” (2010, p. 110). Assim, *Negritude* é a busca pela reabilitação da identidade, a partir do reconhecimento do direito à diferença e do direito à personalidade coletiva.

Além do mais, ela luta contra o racismo e contra as opressões dele advindas, que precisam ser abolidas em definitivo para uma verdadeira emancipação. Segundo Carlos Moore, ela é uma

[...] tentativa específica do mundo negro de compreensão teórica desse fenômeno poderoso que é o racismo, e de articulação de respostas para contê-lo em suas ramificações socioeconômicas, combatê-lo no imaginário social e destruí-los nas estruturas através de medidas políticas, culturais e econômicas concretas (2010, p. 34-35).

Apesar das divergências políticas diante dos possíveis significados da *Negritude*, Aimé Césaire, em seu “Discurso sobre a *Negritude*”, restabeleceu esse conceito revolucionário, em sua concepção essencial. Seu fundamento permanece e continua como fonte de inspiração para lutas de resistência em várias partes do mundo negro.

Carlos Moore elucida que a *Negritude* não deve ser confundida com filosofia ou religião, que ela não é uma corrente crítica passageira; ele assevera ainda que ela também não é ideologia, e sintetizando a essência da *Negritude*, afirma que ela é:

[...] uma *forma de consciência* oposta ao *racismo*; um *posicionamento ético e moral global* frente à racialização das relações humanas. Portanto, *um jeito de ser, de pensar, de atuar e de se conceber* frente à realidade concreta num mundo que, efetivamente, valora e hierarquiza as raças. *Negritude* é uma “consciência-posicionamento” frente ao racismo. Além do enfrentamento ao *racismo* em si, é uma forma de consciência contrária a todas as demarcações prejudiciais surgidas no mundo para designar o Outro (Moore, 2010, p. 37).

Assim, *Negritude* é luta contra o racismo e contra a construção de Outros exploráveis e marginalizáveis e também é recuperação das identidades negras que foram sufocadas por séculos de colonialismo.

Neusa Santos Souza é consoante o pensamento de Césaire. No livro *Tornar-se negro* (1983), Souza estuda a emocionalidade do negro, que conseguiu ascender socialmente numa sociedade racista, e afirma que o negro precisa ter autonomia sobre si mesmo, para a construção de um discurso de si sobre si, quando se vivencia a experiência de ser negro, em uma sociedade com padrões brancos; em outras palavras, o negro precisa compreender a negritude como identidade positiva de enfrentamento ao racismo.

Esses padrões brancos definem o ser branco e o ser negro, de forma binária e oposta, na qual o branco é sinônimo de bom e belo, enquanto o negro é definido como mau e feio. Por isso, o negro busca se moldar aos padrões brancos, tanto para ser aceito quanto para não sofrer discriminação e preconceito. Mesmo com a sua ascensão social, ele continua a se definir pelos padrões brancos e não por padrões diferentes e positivos sobre si mesmo.

Nesse processo de ascensão social, o negro se depara com as concepções da branquitude que, além da binariedade bom/mau e belo/feio, ainda tem a concepção de que ser gente significa ser branco, assim, de modo geral, ele abandona, sua ligação com a identidade negra em busca de tornar-se “gente”.

Souza afirma que o processo de ascensão e embranquecimento do negro, foi influenciado pelas relações raciais que, num momento ambíguo, ora impedia os avanços, ora permitia, mas sempre com as “[...] inequívocas funções de fragmentar a identidade, minar o orgulho e dismantelar a solidariedade do grupo negro” (1983, p. 21), com a função de criar a desidentificação com seu grupo e oprimir para enfraquecer.

A demarcação da diferença tem como referência positiva o branco. Assim, no movimento de busca de ascensão social, o negro mira os padrões brancos e assimila os mitos degradantes atribuídos aos negros, com todas as conotações negativas de feiura, sujeira, marginalidade e incivilidade, além do mais, as características positivas a ele atribuídas sempre estão ligadas à irracionalidade, como a força física ou comportamentos sexuais.

Assim, no Brasil, não ser branco significa algo muito negativo e, por isso, causa uma fuga e uma desidentificação com outras identidades, sobretudo a negra.

Então, ser preto não significa compartilhar da identidade negra, como afirma Souza: “[...] nascer com a pele preta e/ou outros caracteres do tipo negroide e compartilhar de uma mesma história de desenraizamento, escravidão e discriminação racial, não organiza, por si só, uma identidade negra” (1983, p. 77).

Percebe-se, então, que o negro é espoliado de sua própria identidade e necessita de se resgatar como sujeito e se reconectar com sua subjetividade. Souza assevera ainda que ser negro significa muito mais do que uma identificação com essa identidade, é também

[...] tomar consciência do processo ideológico que, através de um discurso mítico acerca de si, engendra uma estrutura de desconhecimento que o aprisiona numa imagem alienada, na qual se reconhece. Ser negro é tomar posse dessa consciência e criar uma nova consciência que reassegure o respeito às diferenças e que reafirme uma dignidade alheia a qualquer nível de exploração (1983, p. 77).

Então, tornar-se negro, como sugere Souza, é parte de uma tomada de consciência de si, de suas raízes e ancestralidades, de sua subjetividade e do seu lugar no mundo. É confrontar os estereótipos engendrados socialmente, é tomar para si o direito de falar sobre si. Por isso, a escrita, que, por séculos, foi negada ao povo negro, deve ser dominada, para que as vozes possam ecoar em uma escrevivência que não poderá mais ser suplantada, e as vozes erguidas serão ouvidas à contravontade.

Assim, escrever sobre si é erguer a voz para ser ouvido, quando sua voz é apagada e sufocada por um sistema opressor que cala compulsoriamente milhares de vozes. Assim, para Petronilio, a escrita de si, em princípio, significa “[...] buscar a partir de si mesmo ferramentas e fagulhas criativas para se mostrar no mundo enquanto sujeito pleno de humanidade” (2022, p. 10), é assumir sua negritude e sua luta contra o racismo.

Para o povo preto, usar da escrita para se mostrar como sujeito pleno de humanidade é ainda mais significativo, uma vez que a escrita de si sugere a possibilidade de resgatar o direito a uma literatura, que foi suplantada e sufocada pela literatura hegemônica e supremacista branca, dominada pelo patriarcado, que desautoriza a produção da escritura preta, que é “[...] violentada na medida que é desautorizada e apagada promovendo um epistemicídio” (PETRONILIO, 2022, p. 13).

Assim, a escrita de si e as escrevivências são resgates de identidades e subjetividades e construção da negritude como [R]existência.

Por isso, Petronilio compreende a escrita de si como uma escrita centrada no resgate da negritude que se tornou uma exigência ética e política. Ela rompe os paradigmas da literatura hegemônica e resgata a subjetividade negra, tornando-se o caminho para a descolonização, a partir do resgate da ancestralidade e da consciência do corpo.

Nesse sentido, Petronilio afirma que “[...] a escrita de si, mais que uma enunciação ou discursividade, é um lugar de fala em que o preto tenta recuperar sua plena humanidade, através de atos potencialmente subversivos” (2022, p. 13). Ele complementa que a escrita preta é revolucionária, pois “[...] rompe com a tradição de silêncio e nós, negros subalternos, nos posicionamos como sujeitas e sujeitos de si no mundo (Petronilio, 2022, p. 13).

Ele explica ainda que a escrita de si do povo preto “[...] é uma máquina de guerra contra as opressões, que ela é produzida pelo povo preto, pela comunidade negra, é em si arte e política, pois são narrativas carregadas de dores, de raiva, de revolta e de opressão” (Petronilio, 2022, p. 22). Assim, a escrita de si preta, como afirma Petronilio, é uma máquina de guerra, pois ela é revolucionária, subversiva e capaz de abalar as estruturas de opressão, ela é um ato político de resistência.

Partindo da premissa de que resistir é sinônimo de defesa, Petronilio aponta que, se há defesa, é porque há ataque. Um ataque do poder hegemônico branco patriarcal contra corpos negros marginalizados. No entanto, ele afirma ainda que resistência para o povo preto não é somente no sentido binário de ataque/defesa, pois ela deve ser pensada também “[...] como dispositivo, como agenciamento, como práxis e como modo de vida que tenta desestabilizar e criar fissuras no discurso hegemônico e opressor. Propor políticas da escrita de si ligadas à política da subjetividade é, sem dúvida, um ato de resistência” (Petronilio, 2022, p. 24).

A escrita de si como ato de resistência se junta à escrita de nós, no ecoar das vozes mulheres de Conceição Evaristo, que se junta à Lélia Gonzalez na afirmação: “[...] não posso falar na primeira pessoa do singular”. Por isso, Evaristo nomeia sua escrita como escrevivência, que, além de ser uma escrita de nós, é a escrita do corpo negro na literatura e no mundo. Dada a importância da escrita negra, seja ela como escrita de si, como ficção, ou como escrevivência, ela se torna sempre uma oportunidade de resgate da identidade negra.

3.3 Formação identitária e social do negro brasileiro

Como em outros países, a colonialidade brasileira permanece baseada no racismo que molda as relações sociais, e as identidades são influenciadas por essas relações que têm como base uma ideologia violenta do branqueamento, provocando no indivíduo não branco uma crise identitária, uma vez que ele não pode ser o que ele realmente é, mas também não consegue se tornar como o modelo prescreve que ele deve ser.

Para pensar a esse respeito, partimos das reflexões de Lélia Gonzalez sobre a formação identitária do negro brasileiro e da reflexão de que há a necessidade da construção de uma identidade brasileira que esteja mais de acordo com a realidade.

No ensaio, *A categoria político-cultural de amefricanidade* (1988), Gonzalez busca lançar um novo olhar sobre a formação histórico-cultural do Brasil, pois compreende que o país não é o que dele se afirma: “[...] um país cujas formações do inconsciente são exclusivamente europeias, brancas” (Gonzalez, 1988b, p. 69).

Gonzalez diz que a formação do inconsciente nacional é exatamente o contrário de tal afirmação, que o Brasil é “[...] uma América africana cuja latinidade, por inexistente, teve trocado o *t* pelo *d* para, aí sim, ter seu nome assumido com todas as letras: Améfrica Ladina (não é por acaso que a *neurose cultural* tem no racismo o seu sintoma por excelência)” (Gonzalez, 1988b, p. 69).

Por isso, ela chega à conclusão de que todos os brasileiros são *ladinoamefricanos* e que, para compreendermos como funciona o racismo à brasileira, vale revisitar o conceito freudiano de denegação, em que o indivíduo nega seus desejos e defende-se deles, chegando, assim, ao racismo à brasileira, muito difundido como democracia racial, por afirmar que aqui não existe racismo, o que se configura como uma falácia.

Ela chama a atenção também para o processo de mudança, pelo qual as línguas passam, após serem herdadas do colonizador. A presença negra nos países do Caribe impôs grandes mudanças no espanhol, no inglês e no francês que se fala nessa região, bem como no português brasileiro. Por isso, ela renomeia o português brasileiro como “pretoguês”, pois ele é fortemente marcado pela africanização.

As influências negras na formação da língua no Brasil, assim como em outras esferas da cultura, como a dança, a música, as religiões foram e continuam sendo recalçadas pelas ideologias brancas eurocêntricas, além de serem minorizadas e

apagadas sob o véu de cultura popular, ou folclore e não são consideradas, quando se trata da formação cultural brasileira.

Ao observar a forte presença da cultura negra nos diversos países das américas, Gonzalez destaca que as categorias existentes para caracterizar esses povos são fracionadas, por isso, a necessidade da criação de uma categoria que seja útil, não só para o Brasil, mas para todo o continente, o que a leva à categoria de *amefricanidade*.

Mas, antes de estabelecer tal categoria, ela percorre um longo trajeto, no qual explora os efeitos do racismo, do colonialismo e do imperialismo. O colonialismo, como é conhecido hoje, teve início na segunda metade do século XIX, junto com ele, se constituiu o racismo nos moldes eurocêntricos, tido como científico, na época. Esse racismo coloca a sociedade branca patriarcal como superior a qualquer outra perspectiva e, segundo Gonzalez, ainda exerce forte influência “[...] na produção acadêmica ocidental” (1988b, p. 71). Nessa visão, criam-se binariedades para determinar o que é humano e não humano, o racional e o irracional, o civilizado e o selvagem, colocando, os europeus nas categorias boas e desenvolvidas e os outros povos, sobretudo os do continente africano, como maus e selvagens.

Essa perspectiva desumaniza outros povos e, ao mesmo tempo, justifica e naturaliza a dominação e as violências perpetradas pelos colonizadores, o que se revela como uma estratégia europeia de racionalização para uma dominação ampla e irrestrita. Ela ressalta que, nesse contexto, estudos como os do martinicano Franz Fanon, ou do tunisiano Albert Memmi “[...] demonstram os efeitos de alienação que a eficácia da dominação colonial exerceria sobre os colonizados (GONZALEZ, 1988b, p. 71).

Ao analisar ainda mais as estratégias do racismo, Gonzalez constata que ele opera, a partir de duas facetas que levam ao mesmo fim: “exploração/opressão” (1988b, p. 72). As duas facetas são: o racismo aberto e o racismo disfarçado.

O racismo aberto é “[...] característico das sociedades de origem anglo-saxônica, germânica ou holandesa, estabelece que negra é a pessoa que tenha tido antepassados negros (‘sangue negro nas veias’)” (Gonzalez, 1988b, p. 72). Nessa perspectiva, a “miscigenação é algo impensável” para a manutenção da pureza da raça ariana e, assim, manter a superioridade que ele mesmo se autoproclamou e internalizou. Foi esse tipo de racismo que levou às políticas de segregação racial em vários países, e que tem como exemplo clássico o “*apartheid*” da África do sul.

Enquanto na América Latina o racismo que ocorre é por denegação em que “[...] prevalecem as ‘teorias’-” da miscigenação, da assimilação e da ‘democracia racial” (Gonzalez, 1988b, p. 72). Ela afirma que a América Latina é, na verdade, mais ameríndia e amefricana, antes de qualquer coisa, é o exemplo clássico do racismo por denegação, por isso, a necessidade de revisitar a formação histórica e cultural da região porque, a partir disso, é possível compreender como o racismo é mais eficiente quando se trata de “alienação dos discriminados” (Gonzalez, 1988b, p. 72) do que no racismo aberto.

Ao abordar a estruturação das sociedades ibéricas, Gonzalez ressalta que elas eram organizadas de forma muito hierarquizada, em que tudo tinha sua posição e papéis bem definidos, e os outros grupos étnicos existentes na mesma região eram dominados e mantidos sob rígido controle.

Como as sociedades que se formaram em diversos países da América Latina descendem dessas sociedades hierarquizadas racialmente, sexualmente e pelas estruturas estatais, elas herdaram a mesma estrutura, o que garantiu a dominação por meio da ideologia racista⁵⁹ que estabelece o branco europeu como superior, sem ser confrontado. Assim, o racismo que aqui opera já é suficiente para manter os não brancos subordinados à exploração dominante.

Acompanhada do racismo vem a ideologia do branqueamento; uma vez que o indivíduo se percebe como o mau selvagem, ele deseja estar na posição contrária, o que “[...] reproduz e perpetua a crença de que as classificações e os valores do Ocidente branco são os únicos verdadeiros universais” (Gonzalez, 2020, n.p.).

A ideologia do branqueamento causa no indivíduo não branco uma crise identitária, uma vez que o mito da superioridade branca o coloca como o oposto de tudo que é bom ou belo, provocando, assim “[...] o desejo de embranquecer (de “limpar

⁵⁹ Para este trabalho adotamos o conceito de ideologia apresentado por Neusa Santos Souza (1983) que a entende “[...] como um sistema de representações, fortemente carregadas de afetos que se manifestam na subjetividade consciente como vivências, ideias ou imagens e no comportamento objetivo como atitudes condutas e discursos. A ideologia é um dispositivo social que serve aos fins de organizar um saber acerca dos mais diversos aspectos da vida humana, caracterizando-se por ser compartilhada pela comunidade como um todo, ou por um setor significativo da mesma, oferecendo coerência a seus integrantes em torno de certas crenças, fins, meios, valores etc. A ideologia tem geralmente características muito abrangentes (cosmovisão, por exemplo), forte conteúdo emocional (função de ilusão, realização de desejos conscientes e inconscientes) e recursos de convicção como a apelação à realidade dada pelos sentidos e compartilhada por todos (consensualidade) ou a seu caráter eterno e invariável (conaturalidade)” (p. 74).

o sangue” como se diz no Brasil) é internalizado, com a simultânea negação da própria raça, da própria cultura” (Gonzalez, 2020, n.p.).

Segundo Gonzalez, o racismo por denegação provoca efeito contrário ao do racismo aberto, pois este por ser explícito e causar uma separação intensa dos grupos discriminados, reforça suas identidades e permite a esses indivíduos “[...] desenvolver outras formas de percepção no interior da sociedade onde vivem” (2020, n.p.).

Nessa linha de pensamento, Gonzalez afirma que a consciência da existência do racismo é que desperta o desejo de afirmação dessa identidade, fazendo com que a “[...] comunidade negra se unisse e lutasse, em diferentes níveis, contra todas as formas de opressão racista” (Gonzalez, 2020, n.p.).

A diferença nos resultados dos dois tipos é o impacto nas identidades, porque, enquanto no racismo aberto as identidades são reforçadas, no racismo por denegação elas são sufocadas e é por isso que “[...] a força cultural apresenta-se como a melhor forma de resistência” (Gonzalez, 2020, n.p.).

Contudo, Gonzalez expressa preocupação com a positividade diante do domínio imperial (norte-americano), o que a leva a pensar na categoria de amefricanidade. Ela ressalta também as semelhanças da formação cultural do Brasil com os países do Caribe, principalmente no que se refere à presença africana.

Quanto aos Estados Unidos, ela ressalta que lá os negros sofreram forte repressão cultural, com uso de violência, o que acabou por afastá-los de suas origens. Mesmo assim, houve resistência, o que ajudou a remodelar sua cultura, culminando na luta pelos direitos civis conhecida em todo o mundo. Nessa luta, também estavam em discussão as identidades e, segundo Gonzalez, muitos termos foram usados para designar a autoidentificação da população negra americana, quando uns foram rejeitados e outros foram aceitos.

A partir de termos como “*Afro-American*” (afroamericano) e “*African-American*” (africanoamericano) é que Gonzalez retoma a categoria de amefricanidade. Ela ressalta que esses dois termos são contraditórios e levantam as seguintes reflexões: a primeira é que “[...] só existem negros nos Estados Unidos e não em todo o continente. E uma outra que aponta para a reprodução inconsciente da posição imperialista dos Estados Unidos que afirmam ser “A AMÉRICA” (Gonzalez, 2020, n.p.).

A partir dessas reflexões, ela traz o seguinte questionamento: o que são os outros países da América (latina, caribenha, do norte) se o imperialismo impõe que

América se refere somente aos Estados Unidos? E, ainda, como seria possível aos negros “[...] atingir uma consciência efetiva [...] enquanto descendentes de africanos” (Gonzalez, 2020, n.p.), e, assim, ela questiona como definir-se, fazendo uso de uma linguagem racista, e em “[...] contraposição aos termos supracitados, [eu proponho] o de Amefricanos (“*Amefricanos*”) para designar a todos nós (Gonzalez, 2020, n.p.).

Gonzalez propõe esse termo por considerar que amefricanidade (“*amefricanity*”) tem implicações culturais e políticas mais democráticas, uma vez que ele nos permite ir além das categorias territoriais e expande o conceito de América a todos os países do norte, do centro, do sul e caribenhos. Dessa maneira, a categoria de *Amefricanidade* “[...] incorpora todo o processo histórico de intensa dinâmica cultural (adaptação e criação de novas formas) que é afrocentrada [...]. Em consequência, ela nos encaminha no sentido da construção de toda uma identidade étnica” (Gonzalez, 2020, n.p.).

Pode-se compreender, então, que a América são as construções culturais dos negros antepassados e dos atuais, no continente em que eles vivem, com inspirações africanas. A democracia que o termo carrega abarca uma descendência mais abrangente, como os negros que vieram para as Américas, até antes da instituição do tráfico ultramarino de pessoas.

Assim, Amefricanos de todos os países têm contribuído para a construção da Amefricanidade, como “[...] experiência histórica comum que exige ser devidamente conhecida e cuidadosamente pesquisada” (Gonzalez, 2020, n.p.) porque, embora as sociedades sejam diferentes, o racismo domina, segrega, subjuga e opera da mesma forma. O racismo que hierarquiza e coloca em lados opostos brancos e negros é o mesmo que naturaliza a exploração e o emprego da violência.

Para contrapor essa postura naturalizante, Gonzalez destaca a importância da resistência de autores africanos e amefricanos - de Franz Fanon a Abdias do Nascimento - pois o racismo apagou as contribuições dos negros para o progresso da humanidade, em todas as esferas - desde a científica à religiosa - e ainda revela como as investidas europeias na África mudaram drasticamente o curso de sua história, ao trazer milhões de pessoas para os novos continentes.

Cabe aqui destacar que racismo e eurocentrismo confluem para a construção de identidades. Rita Segato (2021) afirma que se trata de mesma construção, uma vez que, na mesma medida em que o eurocentrismo é criado de forma positivada,

alimenta-se o racismo. Assim, racismo e eurocentrismo são as duas faces de uma mesma moeda, ou seja, são a mesma coisa, porque o

[...] eurocentrismo nada mais é do que o racismo no campo da hierarquização e atribuição de valor desigual às pessoas, ao seu trabalho e aos seus produtos, bem como os saberes, normas e pautas de existência próprias das sociedades que se encontram de um lado e de outro da fronteira traçada entre Norte e Sul [...]. O racismo é epistêmico, no sentido de que as epistemes dos povos conquistados e colonizados são discriminadas negativamente. Racismo é eurocentrismo porque discrimina saberes e produções, reduz civilizações, valores, capacidades, criações e crenças (Segato, 2021, p. 66).

Por isso, a necessidade da construção de uma nova identidade para os negros que há muito foram trazidos para o Brasil. Nesse sentido, estudiosas, como Lélia Gonzalez, Sueli Carneiro, Beatriz Nascimento, entre tantas outras, debruçam-se nessa tarefa.

Beatriz Nascimento afirma que é necessário que se construa a história do negro brasileiro, pois ela foi recalcada pela historiografia oficial, esta que foi construída baseada no racismo e no mito da democracia racial. Quanto a esse mito, Nascimento afirma que ele pode até existir, mas não para os negros, porque a tolerância com eles “[...] camufla um profundo preconceito racial, que aflora nas mínimas manifestações inclusive naquelas que aparentam ter um cunho afetivo” (Nascimento, 2018, p. 44). Assim, na história oficial, o negro só é representado como escravizado, ou de forma negativa e estereotipada.

Nascimento parte da reflexão de que a ciência passou a ser a mãe do mundo, e que a história é ciência; ela questiona, então, como seria “[...] o Homem Negro, se não tivesse havido no século XV a Revolução Comercial do Ocidente?” (Nascimento, 2018, p. 43). Talvez o homem negro tivesse tido direito a uma história e, quanto à História do negro no Brasil os questionamentos são ainda mais profundos, pois ela parte do questionamento primordial sobre qual o lugar do Homem negro na humanidade.

Ela afirma ainda que as relações inter-raciais no Brasil são amenas; como afirma Lélia González (1988), o racismo no Brasil é por denegação, disfarçado pelo mito da democracia racial. Mito este que impede as discussões do ponto de vista racial, muitas vezes, por “[...] comodismo, medo, ou mesmo racismo” (Nascimento, 2018, p. 45), o que distancia a história da realidade social vivida.

Todas as violências do racismo associadas a uma história apagada, ou “não escrita” criam recalques e complexos, em um cenário em que a senzala ainda se faz presente, e a política do embranquecimento opera ativamente. Por isso, Nascimento afirma que “[...] a história da raça negra ainda está por fazer, dentro de uma História do Brasil ainda a ser feita” (Nascimento, 2018, p. 48). Ela compreende que este é um “[...] projeto difícil. É um desafio” (Nascimento, 2018, p. 48), um desafio que ela aceitou, por ser essa nova história que ajudará a tratar os complexos não resolvidos. A postura de Nascimento encorajou muitos outros e outras a tomarem para si o compromisso de escrever uma História diferente da imposta e mais próxima da realidade.

Ao discutir a posição do negro brasileiro mediante o racismo, ela parte da necessidade de compreender que os estudos sobre a formação histórica brasileira limitam-se a aspectos econômicos e políticos, enquanto os aspectos ideológicos tentam ser encaixados em teorias de países europeus, ou dos Estados Unidos, colocando a pretensa ideologia nacional como um objeto de “estudo de luxo” (Nascimento, 2018, p. 50). Este estudo de luxo coloca o negro brasileiro de fora das discussões acerca da formação social brasileira, pelo preconceito racial e por ser um espaço ao qual ele não pertence, pois é reservado às camadas sociais mais abastadas.

Outra questão crucial suscitada por ela é a necessidade de o negro brasileiro ser compreendido, de forma independente dos negros de outras partes do mundo, como os americanos, ou africanos, pois essa transposição é muito comum porque “[...] essa importação de ‘ideologias’ é típica dos pensamentos da intelectualidade brasileira, a mais branca, a mais europeizada de todo o chamado Terceiro Mundo” (Nascimento, 2018, p. 51).

Nascimento aponta que tal elite é a mais complexada, por ser obrigada a conviver com uma cultura que foi formada e informada pela cultura negra, estando entre os aspectos mais importantes de sua formação, pois

[...] o escravo negro, assim como o negro atual, não só participou da formação social do Brasil com seu trabalho, com seu sofrimento, participou também da mesa, da cama, do pensamento e das lutas políticas do colonizador e de seus descendentes. Para todo o lado que o branco olhar, deparar-se-á com o espectro daquele que escravizou e corrompeu (Nascimento, 2018, p. 51).

Assim, Nascimento destaca que o racismo é um empreendimento ideológico e não se deve atribuí-lo somente a questões econômicas, ou de luta de classes, pois isso não apresenta soluções reais. O racismo tem raízes tão profundas na “[...] formação social brasileira que temos que levar em conta uma série de formas de comportamento, de hábitos, de maneira de ser e de agir inerentes não só ao branco (agente) como ao negro (paciente)” (Nascimento, 2018, p. 54).

Por tal motivo, Nascimento aponta que é necessário reelaborar o que é ser negro, a partir da perspectiva e do conhecimento do próprio negro e abandonar os conceitos do que é ser negro imposto pela cultura dominante, pois ser negro não é o que é dito e, sim,

[...] enfrentar uma história de quase quinhentos anos de resistência à dor, ao sofrimento físico e moral, à sensação de não existir, à prática de ainda não pertencer a uma sociedade na qual consagrou tudo o que possuía, oferecendo ainda hoje o resto de si mesmo (Nascimento, 2018, p. 51).

Nascimento também revisita e reconfigura o conceito de quilombo, pois ela o considera como essencial na busca da reconstrução da história do negro brasileiro, pois ele é livre da ideologia branca. Nesse sentido, com o objetivo de revisar a História do Brasil, ela volta seu olhar para os estereótipos impostos aos africanos trazidos para o Brasil e seus descendentes. Nessa perspectiva, ela deixa de lado questões raciais e foca nos núcleos livres da dominação oficial que eram denominados quilombos.

Outra questão básica sobre o que são os quilombos é “[...] o que foi e o que hoje é o quilombo e suas implicações na história brasileira e na trajetória histórica e de vida dos negros no Brasil” (Nascimento, 2018, p. 67). Assim, ela parte da etimologia da palavra para explicar seu significado. Oriunda do quimbundo⁶⁰ que significa união; a partir disso, a autora busca compreender o sentido dessa união para os quilombos, e chega à conclusão de que alguns historiadores veem o quilombo como “[...] um retorno à situação tribal, uma necessidade imanente de o homem voltar às suas origens na África” (Nascimento, 2018, p. 69).

No entanto, Nascimento assegura que os quilombos surgem “[...] pela necessidade humana de se organizar de uma forma específica que não aquela arbitrariamente estabelecida pelo colonizador” (Nascimento, 2018, p. 70), ou, ainda, que eles são “[...] tentativas vitoriosas de reação ideológica, social, político-militar, sem

⁶⁰ língua da família banta, falada em Angola pelos ambundos e também em Luanda.

nenhum romantismo irresponsável” (Nascimento, 2018, p. 74). Ou seja, o quilombo é uma organização social que visa à libertação do jugo da escravidão, ao mesmo tempo em que é o lugar de acolhimento social e seguro para as pessoas que conseguem se libertar.

Contrariando o que apregoa a história oficial, na qual os quilombos são retratados como lugares de motins e conflitos, Nascimento reescreve a história dos quilombos como locais de paz e de união, como um “[...] reduto de homens livres, se relacionando com outros homens livres ou não da sociedade brasileira” (Nascimento, 2018, p. 77).

Outra questão abordada por Nascimento é a situação da mulher na pós-colonialidade brasileira. Ela informa que a sociedade brasileira, desde os tempos coloniais, foi organizada em uma hierarquia muito rígida, modelo que se transpôs até os dias atuais e, nele, a mulher negra foi posta no mais baixo nível social. Essa hierarquia se organiza a partir dos senhores de terras e do homem escravizado com sua força de trabalho; é baseada também nos moldes patriarcais que oprimem as mulheres e, em maior grau, as mulheres negras. Além disso, Nascimento aponta que entre esses dois grupos existe um grupo de homens e mulheres livres que vivem precariamente.

A mulher branca assume o papel de esposa e dona de casa, enquanto a mulher negra se assemelha ao homem negro, como escravizada e trabalhadora que trabalha nos campos, na casa grande e nas senzalas, como cuidadoras e produtoras de alimentos para os demais escravizados. Além de todo o trabalho que cabia à mulher negra, ela ainda era explorada, como reprodutora para gerar mais mão de obra, para ser escravizada.

Nascimento aponta que essa hierarquia perdura desde os tempos coloniais e que, embora a industrialização tenha trazido uma estratificação mais flexível à questão racial, pouco mudou, e a posição da mulher negra também continua a mesma “[...] perpetuando o processo de domínio social e privilégio racial” (Nascimento, 2018, p. 82), por isso, ela ressalta ainda que

[...] a “herança escravocrata” sofre uma continuidade no que diz respeito à mulher negra. Seu papel como trabalhadora, grosso modo, não muda muito. As sobrevivências patriarcais na sociedade brasileira fazem com que ela seja recrutada e assuma empregos domésticos, em menor grau na indústria de transformação, nas áreas rurais. Podemos acrescentar, no entanto, ao que expusemos acima que a

estas sobrevivências ou resíduos do escravagismo, se superpõem aos mecanismos atuais de manutenção de privilégios por parte do grupo dominante. (Nascimento, 2018, p. 82).

Portanto, depreende-se que, se ainda hoje as piores vagas de emprego são destinadas à mulher negra, é devido ao fato de ser uma mulher negra e por seus antepassados terem sido escravizados. Nesse mesmo percurso, a mulher branca conseguiu, por meio de direitos e de escolarização, reduzir as desigualdades em relação aos homens, enquanto as mulheres negras permanecem sem acesso, ou com acesso dificultado à educação superior, o que as mantém nos mesmos níveis hierárquicos.

Na obra *Racismo, sexismo e desigualdade no Brasil*⁶¹ (2011), Sueli Carneiro também aborda a questão do lugar do negro na formação social brasileira, construída com base no racismo e no sexismo, traços fundamentais das desigualdades sociais. Em uma análise mais contemporânea ela aborda, a partir da perspectiva racial, temas, como a situação das mulheres negras socialmente, sobretudo no mercado de trabalho, as cotas raciais e os avanços quanto aos direitos humanos e civis.

Assim como González e Nascimento, Carneiro parte da constatação de que a hierarquização na sociedade brasileira tem como base o racismo. Ele determina que grupos de pessoas, classificadas pela cor da pele, são mais humanas que outros grupos, o que leva à naturalização das desigualdades de direitos.

Carneiro faz uma análise crítica da sociedade brasileira, a partir de vários temas da atualidade que atravessam o cotidiano, e demonstra de forma empírica que as desigualdades sociais que nasceram junto com a escravização dos negros trazidos para o Brasil, na época colonial, perduram na atualidade.

Como já afirmado, ela parte do princípio da hierarquização social por meio da raça que determina que alguns humanos são mais humanos que outros e, por isso, dignos de direitos e demonstra, assim, que há dois brasis, um composto pela população branca, com cidadãos plenos de direitos e outro, pela população negra, sem acesso a direitos. Afirmação facilmente observada no Índice de Desenvolvimento Humano (IDH) entre as duas parcelas da sociedade, como aponta Carneiro:

⁶¹ Esta obra é um compilado dos textos publicados por Sueli Carneiro em uma coluna de opinião no jornal Correio Braziliense. Nessa coluna ela discute temas em destaque na sociedade naquele momento em uma perspectiva do movimento negro. Como afirma Edson Lopes Cardoso no prefácio, Sueli Carneiro aproveita esse espaço e “[...] sua voz decidida expressava a maturação do pensamento político que se espraiava a partir do meio negro, abrindo caminho para a reflexão sobre os limites de nossa ‘democracia’”.

[...] as disparidades nos Índices de Desenvolvimento Humano entre brancos e negros revelam que o segmento da população brasileira autodeclarado branco apresenta em seus indicadores socioeconômicos – renda, expectativa de vida e educação – padrões de desenvolvimento humano compatíveis com os de países como a Bélgica, enquanto o segmento da população brasileira autodeclarado negro (pretos e pardos) apresenta índice de desenvolvimento humano inferior ao de inúmeros países em desenvolvimento, como a África do Sul, que, há menos de duas décadas, erradicou o regime do apartheid (2011, n.p.).

Tais disparidades só serão sanadas por meio de políticas públicas efetivas que visem reduzir as desigualdades. Carneiro alerta que esse ainda é um caminho longo a ser percorrido, mas que o Movimento Negro tem trabalhado com afinco para atingir tal objetivo.

Ela aponta algumas ações que já foram instituídas, como a aprovação e implementação da Lei 10.639/03, de 9 de janeiro de 2003, que altera a Lei de Diretrizes e Bases da Educação Nacional que introduziu como obrigatório o ensino de História e Cultura Africana e Afro-brasileira, e quase duas décadas depois de sua implementação essa lei ainda representa “[...] um marco na educação brasileira, porque introduz uma forma de valorizar a participação dos afro-brasileiros na história do país” (Carneiro, 2011, n.p.).

Na área da saúde ela aponta a aprovação, por unanimidade, pelo Conselho Nacional de Saúde, da Política Nacional de Saúde Integral da População Negra, no ano de 2010. A autora destaca, ainda, o reconhecimento por parte do governo da existência do racismo institucional e a elaboração do Projeto Combate ao Racismo Institucional, em parceria do Ministério do Governo Britânico para o Desenvolvimento Internacional (DFID) e o Programa das Nações Unidas para o Desenvolvimento (Pnud) Por meio desse projeto “[...] as instituições públicas poderiam se capacitar para superar os entraves ideológicos, técnicos e administrativos, que dificultam o enfrentamento dos efeitos combinados do racismo e do sexismo” (Carneiro, 2011, n.p.).

Esses são poucos exemplos de políticas públicas implementadas, entre muitas outras que não prosperaram, mas que são imprescindíveis, como é o caso da segurança pública. Ela alerta para o fato de que a segurança pública é carente de ações efetivas para proteger a população negra, pois tanto a ação quanto a inação do Estado têm efeitos nefastos e que “[...] os jovens negros encontram-se expostos a

uma matança, semelhante ao genocídio, quando há absoluta inação da parte do governo” (Carneiro, 2011, n.p.).

Assim, é possível perceber que o racismo não se refere exclusivamente à discriminação, mas a ações e omissões que geram efeitos para a população negra, como no caso da falta de segurança pública e a extrema exposição à violência, por inação proposital, pois o Estado brasileiro “[...] quando não mata, mantém a maioria de nossa população em condições de indigência material e cultural, refém do paternalismo e do assistencialismo” (Carneiro, 2011, n.p.).

Carneiro aponta, ainda, que o racismo reiterado na sociedade também se reflete nas questões de gênero. Em princípio, ela destaca a crescente participação das mulheres em negócios e espaços de poder, no entanto, ela chama a atenção para o fato de essas posições serem ocupadas por mulheres brancas e as pouquíssimas mulheres negras que chegam a ocupar tais espaços são usadas como exemplos para desqualificar a luta pela igualdade racial. Assim, ela afirma que o racismo está aliado ao sexismo e que é necessário reconhecer que o racismo permanece como

[...] fonte do colonialismo e da escravidão, a persistência dessas práticas discriminatórias, o caráter determinante que elas têm na pobreza e marginalização social dos afro-latino-americanos e, sobretudo, as múltiplas formas de opressão que a conjugação de racismo com sexismo produz nas mulheres afrodescendentes (Carneiro, 2011, n.p.).

Carneiro continua afirmando que a combinação de racismo e sexismo é perversa e

[...] produz sobre as mulheres negras uma espécie de asfixia social com desdobramentos negativos sobre todas as dimensões da vida, que se manifestam em sequelas emocionais com danos à saúde mental e rebaixamento da autoestima; em uma expectativa de vida menor, em cinco anos, em relação à das mulheres brancas; em um menor índice de casamentos; e sobretudo no confinamento nas ocupações de menor prestígio e remuneração (Carneiro, 2011, n.p.).

Portanto, ao se observarem as colocações dessas autoras acerca da formação identitária e social do Brasil, percebe-se que a condição de colonialismo continua no Brasil, até hoje, e que essa condição ainda é baseada no racismo como sistema de poder. Primeiro, pela perpetuação do racismo que oprime, segrega e explora, e segundo, porque ele apaga da formação cultural brasileira as influências

das culturas negras que estão presentes, de forma massiva, na cultura e que, muitas vezes, são colocadas como folclore.

Nesse cenário também é importante destacar a condição de colonialidade da mulher negra que permanece em situação de opressão e exploração, sem direito ao acesso à educação e a trabalhos melhores, com remunerações adequadas. A essas mulheres continuam destinados os trabalhos domésticos, braçais e de cuidados, sem os devidos reconhecimentos financeiros. É nesse contexto que a escrita de mulheres negras se faz urgente, uma vez que a produção intelectual pertence às classes abastadas e não compreende a realidade das mulheres negras que permanecem em situação de colonialidade.

4. NOMEAR É PRECISO: VOZES NEGRAS COMO CONTRADISCURSO

*Escrever é sangrar,
escrever é uma sangria desatada.
Conceição Evaristo*

Por longo tempo, o cânone literário brasileiro foi constituído pela literatura produzida nos centros culturais hegemônicos e por autores, em sua maioria, advindos das elites econômica e social. Nesse mesmo contexto, um vasto leque de produção literária foi sendo colocado pela crítica em uma posição subalterna e marginalizada. No entanto, esses autores marginalizados nunca pararam de produzir e, na contemporaneidade, essas obras vêm ganhando, cada vez mais, visibilidade e rompendo com o silenciamento secular que lhes fora imposto.

A projeção desses trabalhos impõe uma nova postura por parte da crítica que se dedica à tarefa de estudar tais produções e buscar categorizações e classificações para as literaturas colocadas às margens do cânone. Essa literatura é produzida, a partir do ponto de vista da negritude, do orgulho e do pertencimento que é explícito na sua textualidade.

Ela representa o povo negro porque na literatura brasileira ele é invisibilizado, ou representado de forma estereotipada. Por isso, a importância de nomear e colocar a literatura produzida por autores negros como independente da literatura produzida por brancos, para que ela tenha identidade própria e não seja invisibilizada pela falta de um nome que a defina.

Nesse sentido, Maria Nazareth Soares Fonseca, em seu extenso trabalho sobre a nomenclatura adequada para a produção literária das pessoas pretas, no Brasil, afirma haver três correntes nas publicações organizadas e voltadas a esses escritores e escritoras que “[...] embora segregadas por preconceitos relativos à cor da pele ou à pobreza em que vivem, começam a exigir, com atitudes mais concretas, maior visibilidade na sociedade brasileira” (2006, p. 29).

As correntes apontadas por Fonseca têm as seguintes denominações: *Literatura negra*, *literatura afrodescendente* e *literatura afro-brasileira*. Ela afirma que a diferença entre esses termos reside na perspectiva identitária que cada um carrega. Conforme Fonseca

[...] “literatura negra”, ao procurar integrar-se às lutas pela conscientização da população negra, busca dar sentido a processos de formação da identidade de grupos excluídos do modelo social

pensado por nossa sociedade. Nesse percurso, se fortalece a reversão das imagens negativas que o termo “negro” assumiu ao longo da história. Já a expressão “literatura afro-brasileira” procura assumir ligações entre o ato criativo que o termo “literatura” indica e a relação dessa criação com a África, seja aquela que nos legou a imensidão de escravos trazidas para as Américas, seja a África venerada como berço da civilização. Por outro lado, a expressão “literatura afrodescendente” parece se orientar num duplo movimento: insiste na constituição de uma visão vinculada às matrizes africanas e, ao mesmo tempo, procura traduzir as mutações inevitáveis que essas heranças sofreram na diáspora (2006, p. 24).

São essenciais os debates que buscam localizar a produção literária afro-brasileira, não como um projeto à parte da literatura brasileira, mas como integrante dela, pois, ao observar a historiografia literária brasileira, ao longo de séculos, constata-se “[...] a existência de vazios e omissões que apontam para a recusa de muitas vozes, hoje esquecidas ou desqualificadas, quase todas oriundas das margens do tecido social” (Duarte, 2011, n.p.). Pode-se considerar que tais debates iniciaram-se, nos meios acadêmicos, em meados da década de 1940, e vêm cada vez mais posicionando a literatura afro-brasileira no cenário literário.

Muitos estudos têm buscado a colocação da literatura produzida por negros no esteio da Literatura Brasileira. No entanto, Edmilson de Almeida Pereira, em sua obra *Malungos na escola: Questões sobre culturas afrodescendentes e educação* (2007), discute a questão da nomenclatura, e adota o uso dos termos *Literatura Negra* e *Literatura Afro-brasileira*. Pereira tece um vasto panorama sobre a Literatura Brasileira, com destaque para os autores negros que produziram desde o século XVIII, XIX e XX, tais como Caldas Barbosa, Gonçalves Dias, Machado de Assis, Maria Firmina dos Reis, Carolina Maria de Jesus, Miriam Alves, Geni Guimarães, entre tantos outros e outras.

Ele aponta que a postura desses escritores em suas produções pode identificá-los tanto na Literatura Negra ou Afro-Brasileira, quanto na Literatura Brasileira. Ele ressalta que o importante é não adotar critérios que cerceiam a liberdade artística dos escritores.

Quanto à nomenclatura ele afirma ser, ainda hoje, uma questão complexa, até entre os próprios escritores, pois alguns são resistentes ao uso de termos que classificam a literatura somente por critérios étnicos/raciais dos autores ou a representação de temas referentes às vivências afrodescendentes.

Em parte, Pereira concorda com esse posicionamento, uma vez que ele considera que o uso somente desses dois critérios acaba sendo muito abrangente, pois há autores negros e mestiços “[...] escrevendo de acordo com padrões oriundos da Europa, e também autores não negros escrevendo sobre temas de interesses afro-brasileiros, tais como escravidão, revoltas quilombolas e preconceito racial” (2007, p. 186).

Pereira afirma que a adoção apenas desses dois critérios censura os autores negros e não negros, pois suas obras são analisadas por critérios extraliterários. Por isso, ele salienta a perspectiva de Zilá Bernd, de que uma literatura negra, ou Afro-brasileira depende de um autor que se anuncia negro.

Por isso, Pereira fala que a preocupação não é demarcar características fixas para classificar uma produção literária, como Literatura Negra, ou Afro-brasileira, mas perceber que essa literatura é transpassada por uma lógica de constante transformação.

Outros teóricos são incisivos e adotam a posição de que há, sim, uma vertente negra ou afro-brasileira na literatura brasileira; alguns compreendem ainda que o critério da autoria seja fundamental para sua constituição, uma vez que a experiência de ser negro, principalmente numa sociedade racista, só pode ser expressa por um negro e, conforme Conceição Evaristo (2009), um branco que se propõe a essa representação pode produzir pastiches.

Nesse caminho, Conceição Evaristo, em seu ensaio *Literatura negra: uma poética de nossa afro-brasilidade* (2009), traz reflexões sobre o ato de fazer o texto literário de vertente afro-brasileira, ressaltando haver ainda uma vertente negra feminina. Assim, ela afirma que na literatura brasileira há “[...] não só a existência de uma literatura afro-brasileira, mas também a presença de uma vertente negra feminina” (Evaristo, 2009, p. 17).

Essa literatura constitui um *corpus* literário distinto na literatura brasileira, sendo ele marcado “[...] por uma subjetividade construída, experimentada, vivenciada a partir da condição de homens negros e de mulheres negras na sociedade brasileira” (Evaristo, 2009, p. 17).

Evaristo não pretende esgotar as discussões sobre a denominação para essas literaturas, mas ressalta que elas diferem da literatura canônica, por apresentarem temáticas, personagens e histórias concebidas a partir de subjetividades diferentes da literatura produzida pelas elites brancas, pois estas pouco

retratam o negro e, quando o fazem, é uma representação estereotipada de malandro, preguiçoso e altamente sexualizado.

Dessa forma, Evaristo afirma que a literatura afro-brasileira vem se firmando como “[...] discurso diferenciado ao compor personagens negras e seus enredos. Discurso que subverte não só o sistema literário brasileiro, mas também contesta a história brasileira” (Evaristo, 2009, p. 24). Nesse sentido, ela elenca, de forma detalhada, as características necessárias para que uma produção literária possa se constituir como afro-brasileira; são elas:

[...] a afirmação de um pertencimento étnico; a busca e a valorização de uma ancestralidade africana, que pode ser revelada na própria linguagem do texto, na estética do texto; a intenção de construir um contradiscurso literário a uma literatura que estereotipiza o negro; a cobrança da reescrita da História brasileira no que tange à saga dos africanos e seus descendentes no Brasil; a enfática denúncia contra o racismo e as injustiças sociais que pesam sobre o negro na sociedade brasileira (Evaristo, 2011, p. 114).

Após elencar cinco elementos fundamentais para a constituição dessa literatura, ela destaca um sexto: a autoria. Ela considera a autoria vital para a constituição literária, uma vez que é ela que confere a perspectiva da/o autora/o, ela faz uma extensa reflexão a partir da sua condição para discutir tal questão:

Eu sou uma escritora brasileira, mas não somente. A minha condição de brasileira agrega outras identidades que me diferenciam: a de mulher, a de negra, a de oriunda das classes populares e outras ainda, condições que marcam, que orientam a minha escrita consciente e inconscientemente. Nesse sentido, não tenho receio algum em não só afirmar a existência de uma literatura afro-brasileira, como ainda me encaixar no grupo de autoras/es que criam um texto afro-brasileiro. E ainda asseguro a existência de um texto feminino negro, ou afro-brasileiro, como queiram. O meu texto se apresenta sob a perspectiva, sob o ponto de vista de uma mulher negra inserida na sociedade brasileira (Evaristo, 2011, p. 114).

Em outras palavras, a autoria é o ponto crucial da literatura, pois é ela que imprime alma ao texto escrito, que produz a perspectiva, ela conduz a escrita, a partir de um ponto de vista específico que não se separa do autor.

É primordial que a literatura afro-brasileira tenha como projeto estético literário a construção de um contradiscurso da literatura hegemônica, como afirma Evaristo, pois é esse contradiscurso que vai combater os estereótipos negativos das pessoas negras, pois

[...] são muitas as imagens deformadas sobre a pessoa negra, a negrura e a própria cultura. Multiplicam-se em figurações caricaturais, preconceituosas e aviltosas, atingindo a própria dignidade dos retratados ou até mesmo querendo abolir sua natureza humana, sua humanidade. Ardilosas, insistem em retratar um corpo disforme e um sujeito ameaçador. Perversas, aparecem, ainda hoje, em narrativas flashes em inúmeros meios, suportes e dispositivos de representações (Martins, 2021, p. 163).

Por isso, a importância da representação, para combater a representação caricatural, preconceituosa e estereotipada, mais um dos compromissos da literatura afro-brasileira.

Assim, as produções de Evaristo rompem silêncios, desconstruem estereótipos e representam o negro de forma positiva como sujeito de si e de sua história, sendo esses textos “[...] pautados pela vivência de sujeitos negros/as na sociedade brasileira e trazendo experiências diversificadas, desde o conteúdo até os modos de utilização da língua” (Evaristo, 2009, p. 27).

Ela afirma ainda que a literatura afro-brasileira apresenta a etnicidade, portanto, as personagens que figuram nela trazem em sua descrição a identidade negra, sendo, muitas vezes, apresentados “[...] a partir de uma valorização da pele, dos traços físicos, das heranças culturais oriundas de povos africanos e da inserção/exclusão que os afrodescendentes sofrem na sociedade brasileira” (Evaristo, 2009, p. 20). Evaristo ressalta que retratar personagens negros que contrastam com a representação da literatura canônica na qual o negro sempre é representado de forma estereotipada.

Eduardo de Assis Duarte, nos estudos apresentados nos artigos: *Por um conceito de literatura afro-brasileira* (2010) e *O Lugar do negro na literatura brasileira* (2013) também visa discutir qual a denominação adequada para a literatura de vertente negra, buscando diferenciar os conceitos de literatura *negra* e de literatura *afro-brasileira*. Para tanto, ele toma como ponto de partida a análise de produções publicadas nos *Cadernos Negros* (1978).

As publicações dos *Cadernos Negros*, ele nomeia de *Literatura Negra*, por serem “[...] uma produção marcada predominantemente pelo protesto contra o racismo, tanto na prosa quanto na poesia linha da tradição militante” (Duarte, 2010, p. 114); paralelamente a essa perspectiva, ele destaca a centralidade do tema do negro “[...] enquanto individualidade e coletividade, inserção social e memória cultural” (2010, p. 115) e a busca por um público específico “[...] a partir da formalização de

uma linguagem que denuncia o estereótipo como agente discursivo da discriminação” (2010, p. 115).

Nessa linha de raciocínio, Duarte afirma que a literatura negra é uma literatura engajada que, além de denunciar o racismo e todas as outras mazelas impostas à população negra brasileira, empenha-se em retratá-la sem estereótipos, com agência, memória, história e orgulho.

Aponta, ainda, que o legado modernista se configura como o oposto do que promovem os *Cadernos Negros*, pois a crítica compreende que a cor da pele não é um dado imprescindível à produção da literatura negra (e as produções que retratam o negro folcloricamente se apropriando de elementos da cultura brasileira como adereço) e, desse modo, o conceito “[...] comportaria tanto a literatura do negro quanto a literatura sobre o negro” (Duarte, 2010, p. 116).

Duarte, no entanto, aponta que um conceito que compreenda esses dois tipos de produção seria dicotômico e contraditório por “[...] abrigar tanto o texto empenhado em resgatar a dignidade social e cultural dos afrodescendentes quanto o seu oposto” (Duarte, 2010, p. 116). Nesse sentido, ele compreende também que a literatura negra engloba muitos tipos de produções, passando pela que celebra a identidade negra como *negrismo* descomprometido e tendente ao exótico (Duarte, 2010, p. 118).

A expressão *afro-brasileira*, semanticamente se refere a um processo amplo que abrange a mescla cultural brasileira, desde os primeiros africanos que aqui chegaram (Duarte, 2010, p. 119), tornando-se, por isso, muito abrangente e genérico. Mesmo assim, Duarte compreende a expressão *afro-brasileira* como mais produtiva, por abranger literaturas mais heterogêneas que existem no discurso literário afrodescendente. Independente da denominação, o importante é que Duarte compreende que há uma faceta da literatura brasileira que difere da produção canônica e, principalmente, que, na literatura produzida por negros, ele é representado de forma diferente de como é representado na literatura canônica produzida por brancos, determinando que “[...] é outro o lugar do negro na literatura de autoria negra. E aqui, toma-se como premissa o reconhecimento da existência de um segmento específico - afroidentificado - presente na nossa produção literária” (Duarte, 2013, p. 148).

Na tentativa de as discussões avançarem para além da conceituação, ele apresenta alguns identificadores dessa produção literária que devem ser destacados, tais como:

[...] uma voz afrodescendente explícita ou não no discurso; temas afro-brasileiros; construções linguísticas marcadas por uma afro-brasilidade de tom, ritmo, sintaxe ou sentido; um projeto de transitividade discursiva, explícito ou não, com vistas ao universo recepcional; mas, sobretudo, um *ponto de vista* ou *lugar de enunciação* política e culturalmente identificado à afrodescendência, como fim e começo (Duarte, 2010, p. 122).

A fim de explicitar melhor o conceito de literatura afro-brasileira, analisaremos, brevemente, esses identificadores, que não podem ser considerados de forma isolada e, sim, articulados entre si.

Conforme citado, o tema é um dos indicadores que ajudam a configurar o pertencimento da produção literária afro-brasileira. Ele ajuda no resgate histórico do povo negro brasileiro, bem como contribui para a denúncia do racismo e da discriminação, ou, mesmo, para glorificar seus heróis.

O tema também resgata tradições culturais e religiosas “[...] destacando a riqueza dos mitos e lendas e de todo o imaginário circunscrito quase sempre à oralidade” (Duarte, 2010, p. 123). Outro aspecto importante na temática é que o “[...] resgate de uma memória de lutas e de práticas ancestrais ganha registro impresso nas páginas de autores afrodescendentes” (Duarte, 2013, p. 150). São ressaltados também temas pertencentes à realidade social vivida, nos dias atuais, por pessoas que são obrigadas a viver na exclusão e na pobreza, fazendo figurar nos textos “[...] o subúrbio, a favela, a crítica ao preconceito e ao branqueamento, a marginalidade, a prisão” (Duarte, 2010, p. 124).

Quanto à autoria, Duarte afirma ser o indicador mais controverso, porque “[...] implica a consideração de fatores biográficos ou fenotípicos, com todas as dificuldades daí decorrentes” (Duarte, 2010, p. 124), e ainda assinala que essas dificuldades são tão grandes que a autoria não deve ser tida como “[...] um dado ‘exterior’, mas uma *constante discursiva* integrada à materialidade da construção literária” (Duarte, 2010, p. 125), devendo estar sempre em consonância com o ponto de vista.

Já o ponto de vista, Duarte o resume ao “[...] conjunto de valores que fundamentam as opções, até mesmo os vocabulares, presentes na representação” (Duarte, 2010, p. 127). Por isso, ele ressalta que a ascendência africana e a utilização da temática não são suficientes, é necessário que sejam abordados os diversos problemas que atravessam a vida das pessoas negras.

Duarte enfatiza que o ponto de vista atinge o seu ápice com a publicação dos *Cadernos Negros* (1978), que, em sua primeira edição, traz uma apresentação, em forma de manifesto, em exaltação à África livre na diáspora, uma libertação que põe fim à imitação e às máscaras brancas, livre da dominação, tornando-se uma exaltação à beleza e à força do povo negro.

Ele compreende também que essa guinada representa a “[...] adoção de uma visão de mundo própria e distinta da do branco” (Duarte, 2010, p. 130), possibilitando, assim, a adoção de um ponto de vista próprio e que imprime a diferença cultural.

A linguagem configura-se como o primeiro marcador da literatura; ela é “[...] um dos fatores instituintes da diferença cultural no texto literário” (Duarte, 2010, p. 130), o que se insere na literatura afro-brasileira pelo uso de práticas linguísticas herdadas da África, ou, ainda, de uma “[...] discursividade que ressalta ritmos, entonação e, mesmo, toda uma semântica própria, empenhada muitas vezes num trabalho de ressignificação que contraria sentidos hegemônicos na língua” (Duarte, 2010, p. 131), sendo possível, assim, reverter e recriar os seus sentidos negativos, criando também a possibilidade de rompimento com as amarras linguísticas que impedem a representação por um ponto de vista próprio.

Ter um público específico é um fator de muita relevância para o autor, ao elaborar sua obra, pois torna-se um fator que direciona a escrita. Um público em que a diferença cultural se baseia na necessidade de uma construção identitária torna-se um desafio para a literatura afro-brasileira. Por isso, Duarte salienta que há duas tarefas que devem ser executadas:

[...] primeiro, a de levar ao público a literatura afro-brasileira, fazendo com que o leitor tome contato não apenas com a diversidade dessa produção, mas também com novos modelos identitários; e segundo, o desafio de dialogar com o horizonte de expectativas do leitor, combatendo o preconceito e inibindo a discriminação (Duarte, 2010 p. 134).

Por fim, importa lembrar que o autor deixa explícito que esses cinco indicadores devem estar articulados, para que seja possível a construção do que ele conceitua como literatura afro-brasileira, mas que ela é “[...] “processo, devir” (2010, p. 135), ou seja, na época do estudo apresentado por Duarte, ele considera que a literatura afro-brasileira ainda estava em construção, sendo ainda “[...] objeto de discussões e controvérsias (Duarte, 2013, p. 149).

Ainda na tarefa de buscar uma denominação que melhor represente as literaturas negras produzidas por autores brasileiros, o escritor e crítico literário Cuti (Luiz Silva), em seu livro *Literatura negro brasileira* (2010), destaca que, na contemporaneidade, cada vez mais,

[...] o surgimento da personagem, do autor, e do leitor negros trouxe para a literatura brasileira questões atinentes à sua própria formação, como a incorporação dos elementos culturais de origem africana no que diz respeito a temas e formas, traços de uma subjetividade coletiva fundamentada no sujeito étnico do discurso, mudanças de paradigmas crítico literário, noções classificatórias e conceituação de poesia e ficção (Cuti, 2010, p. 11).

Como é possível observar, a literatura negro-brasileira tem ganhado cada vez mais leitores e, por isso, espaço no mercado editorial, o que pressiona a crítica a aceitar as mudanças que vêm ocorrendo na literatura brasileira.

Nesse cenário, Cuti (2010), ao buscar um nome adequado para definir a literatura brasileira de autores negros engajados, tanto na luta contra a invisibilização quanto na luta antirracista, conclui que a expressão mais adequada seja literatura *negro-brasileira*, como será melhor explicado posteriormente. Para chegar a essa conclusão, ele inicia sua análise na gênese da literatura brasileira.

Um ponto de partida tão longínquo foi necessário, pois a literatura brasileira permaneceu, por mais de quatro séculos, sob o jugo da literatura portuguesa, que qualificava ou desqualificava as produções, segundo os critérios eurocêntricos.

Ao longo do século XIX, muitos fatos políticos, econômicos e sociais provocaram mudanças profundas na sociedade brasileira, fazendo aflorar, nesse período, a nacionalidade brasileira. A crítica literária estava no meio desse processo, como parte das relações sociais, e a produção literária estava efervescente e “adornada” com a brasilidade da fauna, da flora e do povo.

Cuti (2010) ressalta que, nesse contexto, a literatura torna-se “[...] reflexo e reforço das relações tanto sociais quanto de poder” (Cuti, 2010, p. 18), e retrata a população negra pelos estereótipos preconceituosos e desumanos. Por isso, ele compreende que a literatura que germina no Brasil floresce “[...] sob o signo do racismo” (Cuti, 2010, p. 18), cabendo, assim, às vítimas escreverem suas histórias livres de racismo, preconceitos e discriminação.

Por isso, Cuti (2010) aponta que um recurso utilizado por autores e autoras negras para o enfrentamento dos preconceitos existentes na literatura produzida por

autores brancos é “[...] fazer do próprio preconceito e da discriminação racial temas de suas obras, apontando-lhes as contradições e consequências” (Cutí, 2010, p. 25).

No entanto, há que se considerar que, até bem pouco tempo, o escritor negro tinha que atentar para o fato de que a maioria dos leitores eram pessoas brancas, o que dificultava a abordagem de questões raciais, por receio de prejudicar a aceitação do público; ele, então, deixava “[...] as questões atinentes à discriminação racial [...] subjacentes ao texto” (Cutí, 2010, p. 28).

Paralelamente ao crescimento do número de leitores negros, ocorre também o crescimento das produções pensadas para esse público, bem como o interesse pela crítica. Nesse novo contexto, os escritores conquistam maior liberdade para abordar temas tão caros em suas produções; como afirma Paulo Petronilio, a escrita negra deve incomodar, “[...] denunciar e atacar todas as formas segregadoras e opressoras” (2022, p. 24).

A denúncia das opressões e violências representadas nas obras literárias corrobora a compreensão de Evaristo de que a literatura afro-brasileira não é para “[...] ninar os da casa-grande e sim para incomodá-los em seus sonos injustos” (Evaristo, 2007, p. 21). Nesse sentido, Petronilio afirma que “[...] a escrita que não incomoda não tem valor nenhum” (2022, p. 24), ou seja, a literatura deve incomodar e ser a fagulha que pode iniciar as mudanças.

Aqui cabe um longo, mas necessário, parêntese para afirmar que as literaturas afro-brasileiras estão cumprindo bem a sua função de incomodar os da casa-grande. O livro *O avesso da pele*, de Jeferson Tenório, vencedor do prêmio Jabuti⁶² de 2021, na categoria romance, foi alvo de ataques na internet, após isso ele foi censurado e recolhido de algumas escolas, no início de 2024.

A obra foi selecionada para leituras nas escolas públicas,⁶³ e em alguns estados, como Rio Grande do Sul, Mato Grosso do Sul, Paraná e Goiás, foi recolhida das escolas com a alegação de ser imprópria para as crianças e adolescentes, quando, na verdade, a obra tem como tema central o racismo, tão negado na sociedade brasileira, a violência policial, a desigualdade e a precariedade da educação.

⁶² Maior prêmio da literatura brasileira, concedido pela Câmara Brasileira do Livro.

⁶³ Cabe aqui ressaltar que as obras são escolhidas pelas escolas dentre as que compõem o Programa Nacional do Livro Didático-PNLD, nesse programa a adesão às obras é voluntária. A escola indica dentre as obras disponíveis no programa quais quer receber.

Essa censura, revela mais uma vez que o Brasil é um país racista que ainda vive no mito da democracia racial, e essa censura se deve ao racismo da sociedade que se recusa a admitir que o é. Esta situação também deixa explícito como o racismo institucional opera; uma obra que trata de uma temática negada como o racismo, escrita por um autor negro, sendo censurada com uma alegação vazia e inverídica. Sobre o fato, Jeferson Tenório afirmou: “[...] são atos violentos e que remontam dias sombrios do regime militar. Inaceitável uma atitude antidemocrática como essa em pleno 2024. Não vamos aceitar qualquer tipo de censura” (Tenório, 2024, on-line).⁶⁴

Voltando ao papel da escrita negra, ela também tem o papel de conscientizar o leitor ou leitora, pois ela ocorre, a partir da identificação do leitor com representações nas quais ele se enxerga. A conscientização ocorre ainda “[...] na medida em que se percebem os detalhes de um corpo aprisionado pelo trabalho forçado, por instrumentos de tortura ou pela fome e pela doença” (Fonseca, 2006, p. 20), assim, a escrita negra visa a denúncia, a provocação e a resistência.

Cuti destaca também que, na formação de um escritor, o percurso é longo e caro e tensões são geradas no campo do poder cultural. Por isso, ele compreende que denominar adequadamente o conjunto de obras, sob a égide da produção negra, é imprescindível para a formação da identidade de uma literatura negro-brasileira.

Obras produzidas por autores e autoras negras que abordam temas atinentes ao racismo, ao preconceito e à discriminação, assim como às subjetividades relativas à negritude e reivindicam a qualidade de negro, tanto de escritores como de personagens, como parte integrante da sociedade são essenciais para a determinação “do ‘lugar’ de onde fala” (Cuti, 2010, p. 25).

Por isso, ele destaca que, ao abordarem questões raciais, autores brancos tratam o mesmo tema de modo diferente, devido as suas subjetividades, ou seja, eles falam do “[...] lugar socioideológico de onde esses produzem” (Cuti, 2010, p. 33), sendo que o escritor negro imprime em seu discurso “[...] sua trajetória de identidade e de consolidação gradativa de uma alteridade no ponto de emanção do discurso” (Cuti, 2010, p. 33).

A produção literária brasileira que se debruça nas questões negras foi denominada como afro-brasileira, no entanto, tal denominação, segundo Cuti, coloca-

⁶⁴ Entrevista concedida ao Jornal diário de Pernambuco, em 08/03/2024, Disponível em: <https://www.diariodepernambuco.com.br/noticia/viver/2024/03/o-avesso-da-pele-entenda-a-polemica-em-torno-do-livro.html> Acesso: 09 mar 2024.

a “[...] à margem da literatura brasileira” (Cutí, 2010, p. 35), porque as expressões afro-brasileiro e afrodescendente “[...] induzem discreto retorno à África, afastamento silencioso do âmbito da literatura brasileira para se fazer de sua vertente negra um mero apêndice da literatura africana” (Cutí, 2010, p. 35).

Além disso, Cutí ressalta que tais denominações são referendadas por pesquisadores estrangeiros brancos, enquanto a denominação *negra* é “[...] fundamentada por estudiosos, em geral do ambiente acadêmico, e preferida pela maioria dos próprios autores quando organizam coletâneas coletivas” (Cutí, 2010, p. 37).

Ademais, a palavra *negro* reúne aqueles que “[...] perderam a identidade original e construíram outra, na luta por suas conquistas” (Cutí, 2010, p. 39). Nesse sentido, Cutí reforça que o termo negro compreende indivíduos vítimas de racismo, preconceito e discriminação, ao mesmo tempo em que afro-brasileiro remonta a uma África difusa com seus mais de cinquenta países, onde nem todos têm pele escura e a maioria dos países não tem nenhuma relação com o Brasil, tendo em vista que a maioria das pessoas trazidas foram de países da costa atlântica, não tendo relações com os países do norte africano onde, inclusive, muitos são árabes, por isso, não há cordão umbilical entre a literatura africana e a literatura negro-brasileira.

Cutí ressalta ainda que a expressão *negro* é comprometida com a luta antirracista e está ligada à produção da diáspora africana e não da origem de seus ascendentes, pois

[...] a literatura negro-brasileira nasce na e da população negra que se formou fora da África, e de sua experiência no Brasil. A singularidade é negra e, ao mesmo tempo, brasileira, pois a palavra “negro” aponta para um processo de luta participativa nos destinos da nação e não se presta ao reducionismo contribucionista a uma pretensa brancura que englobaria como um todo a receber, daqui e dali, elementos negros e indígenas para se fortalecer. Por se tratar de participação na vida nacional, o realce a essa vertente literária deve estar referenciado à sua gênese social ativa, o que há de manifestação reivindicatória apoia-se na palavra “negro” (Cutí, 2010, p. 44).

Nessa mesma seara, a pesquisadora Ana Rita Santhiago da Silva coloca a literatura negra como parte da literatura brasileira que é comprometida com um projeto literário com “[...] temáticas afins aos legados afro-brasileiros, forjados por escritores/as negros/as que assim se declaram e que assim são denominados por eles/as, por estudiosos/as, leitores/as e críticos/as” (Silva, 2010, p. 92). No entanto, a

produção de mulheres negras, mesmo estando dentro da literatura negra, constitui-se de modo diferente porque as temáticas circunscrevem “[...] narrações de negritudes femininas/feminismos por elementos de memórias ancestrais, de tradições e culturas africano-brasileiras, do passado histórico e de experiências vividas, positiva e negativamente, como mulheres negras” (Silva, 2010, p. 92).

Assim como Eduardo de Assis Duarte, Silva aponta que a literatura negra não é única, nem homogênea, mas que ela tem, dentre seus objetivos, questionar

[...] a tradição literária brasileira no que se refere ao que se vislumbra como cultura e identidade nacional homogênea e singular, uma vez que permite compreender, no campo imaginário, uma escrita marcada pela diversidade e também por cenas e agendas de formações discursivas sobre o tornar-se negro/a no Brasil (2010, p. 97),

colocando-se, assim, como contraponto à tradição literária brasileira.

Quanto à literatura afro-feminina apontada por Silva, cabe ressaltar que é uma discussão muito profícua no campo da produção literária feminina negra, porque ela visa apontar as diferenças das produções femininas e feministas negras quanto as suas especificidades, principalmente no que se refere às temáticas por elas abordadas, como violência de gênero e sexismo.

Silva ressalta que a literatura afro-feminina não se restringe ao protesto e à denúncia, mas destaca-se essencialmente “[...] por reescrever, cantar e ficcionalizar mundos, dramas, sonhos, experiências pessoais e socioculturais que lembram as memórias literárias de antepassadas/os e recriam novas palavras e escritas femininas negras” (2010, p. 100).

Assim, a literatura afro-feminina se configura como um processo de revisitar o passado por meio das histórias das memórias que formam as identidades femininas negras, culminando em um conjunto de vozes que ressignificam suas vivências, transformando a escrita em um ato de transgressão em que “[...] se anulam possíveis significados estigmatizantes e se insinuem outras possibilidades de leituras de significantes, do construir-se mulher, do vivido e do porvir” (Silva, 2010, p. 100).

Não há como negar que a produção negra feminina difere das produções masculinas, e, por ser uma questão muito complexa essa diferenciação, ser nomeada como afro-feminina, carregaria a carga semântica de retorno à África, como aponta Cuti e a própria Silva, ao afirmar que uma literatura afro-feminina “[...] valoriza legados intelectuais e culturais africano-brasileiros da tradição, saberes e práticas ancestrais

de populações negras e desconstrói discursos poéticos e ficcionais que promovem seu recalque” (2010, p. 101).

Não há que se questionar a importância e a necessidade de valorização dos legados intelectuais e culturais ligados à África, no entanto, para esta pesquisa busca-se uma compreensão estrita da literatura produzida por mulheres brasileiras, na contemporaneidade, que não excluem os fatores de ancestralidade inerentes a essa escrita, mas a compreendem como mais uma expressão de sua formação.

Essa escrita negro-brasileira conforme Cuti é uma escrita que, de certa forma, e inevitavelmente, arrasta-nos para a escrita afro-feminina de Conceição Evaristo, que abarca o universo da escrita negra, mas também para a vertente feminina que aborda questões femininas e feministas negras. Assim, a composição da escrita evaristiana será nossa próxima travessia.

4.1. Con(fundindo) escrita e vivência: As escrevivências afro-femininas de Conceição Evaristo

*Creio que a gênese de minha escrita
está no acúmulo de tudo que ouvi desde a infância.
O acúmulo das palavras, das histórias que
habitavam em nossa casa e adjacências.
Conceição Evaristo*

Conceição Evaristo como teórica/pesquisadora afirma a existência da literatura afro-brasileira, que se diferencia da literatura canônica, uma vez que essa vertente se dedica à construção da subjetividade de homens e mulheres negras, particularmente na sociedade brasileira

A escrita de Conceição Evaristo se caracteriza pela coletividade, pela ancestralidade e pela esperança da construção de um futuro no qual o passado esteja presente; Evaristo afirma que:

[...] o futuro é ancestral, e, por isso, contemplamos o voo do pássaro. É preciso seguir a rota da ave. Sankofa nos ensina a desbravar os caminhos do amanhã. Sankofa nos ensina que precisamos conhecer o passado para irmos adiante na construção de um melhor tempo vindouro, é preciso retornar, buscar, procurar, recuperar o que ficou esquecido, o que se perdeu (Evaristo, 2022, n.p.).

É com base nessa premissa que ela escreve suas obras. *Ponciá Vicêncio*, sua primeira obra publicada, tem um elo muito forte com o passado, com a ancestralidade.

Becos da memória é a representação do presente que olha para o futuro, enquanto *Insubmissas lágrimas de mulheres* representa a luta contra as opressões do passado, mas, como *Becos da memória*, aponta para um futuro de esperanças. É dessa forma que Evaristo tem estruturado seu projeto literário de *escrevivência*, desde que teve os primeiros contatos com a escrita.

Evaristo aprendeu a escrever, primeiramente, observando a escrita de sua mãe na folha-chão, uma escrita que convoca todo o corpo para fazê-la; assim, ela aprendeu a se inscrever e inscrever seu corpo na sua escrita, o que ela nomeia de *escrevivência*, pois é uma escrita na qual ela une memória, vivência e ficção para narrar. Esse exercício que ela aprendeu na infância lhe foi ensinado pela mão que primeiro guiou seus dedos:

[...] no exercício de copiar meu nome, as letras do alfabeto, as sílabas, os números, difíceis deveres de escola, para crianças oriundas de famílias semianalfabetas. Foram essas mãos também que folheando comigo, revistas velhas, jornais e poucos livros que nos chegavam recolhidos dos lixos ou recebidos das casas dos ricos, que aguçaram a minha curiosidade para a leitura e para a escrita. Daquelas mãos lavadeiras recebi também cadernos feitos de papéis de embrulho de pão, ou ainda outras folhas soltas, que, pacientemente costuradas, evidenciavam a nossa pobreza, e distinguiam mais uma de nossas diferenças, em um grupo escolar, que nos anos 50 recebia a classe média alta belorizontina” (Evaristo, 2020, p. 51).

Evaristo cresceu em uma família, que, mesmo com pouca escolarização, valorizava a escrita com registros de dados e de anotações em formato de diários, nos quais eram registrados os acontecimentos cotidianos da família e também os eventos mais importantes, como noivados, casamentos, batizados e tudo quanto fosse relevante, fazendo com que o contexto familiar fosse a semente para o interesse pelos estudos e principalmente pela escrita, como ela relata: “[...] a gênese de minha escrita está no acúmulo de tudo que ouvi desde a infância” (Evaristo, 2020, p. 52).

Nesse mesmo contexto, ela lembra que não cresceu rodeada de livros, mas rodeada de histórias, muitas histórias que permearam seu imaginário e que ajudaram na construção de suas ficções. Para ela, a leitura e a escrita eram muito além de passatempo ou estudo:

[...] a leitura desde a adolescência foi para mim um meio, uma maneira de suportar o mundo, pois me proporcionava um duplo movimento de fuga e inserção no espaço em que eu vivia, a escrita também desde aquela época, abarcava estas duas possibilidades. (Evaristo, 2020, p. 53).

E foi por meio da leitura e da escrita que, desde muito pequena, ela foi tomando consciência de seu lugar no mundo e do compromisso social de sua escrita como lugar de “[...] autoafirmação de minhas particularidades, de minhas especificidades como sujeito-mulher-negra” (Evaristo, 2020, p. 53.) que carrega muitas vozes. A escrevivência, conforme Evaristo, é o resultado da união de “escrever” e “viver”, logo, é uma forma de “escrever vivências”.

No entanto, ela destaca que seu significado vai além dessa junção, já que ela possui um sentido mais amplo, referindo-se também ao projeto literário da autora, que visa contar a história da população negra brasileira, numa perspectiva que não seja a da história única contada ao longo de séculos.

A tarefa de contar essa história também faz parte da reconstrução dela, que, por meio da ficcionalização das vivências, conta uma outra história que é antagônica à história única, pois valoriza o sujeito negro e suas subjetividades. Nesse sentido, Sueli Carneiro afirma que essas escrevivências:

[...] vêm produzindo novos imaginários, narrativas e personagens através das quais se redimensionam, se reconstrói, se ressignificam e se destituem as imagens consagradas sobre as mulheres negras por aqueles que se outorgaram a legitimidade da fala e da escrita, pois como você já apontou em seus escritos persiste na literatura brasileira um tipo de autor “homens brancos, moradores de grandes centros e de classe média é de dentro dessa perspectiva social que nascem a maioria dos personagens e suas representações [...] Nela os estereótipos desaparecem, dando lugar às subjetividades femininas negras em permanente embate com um ambiente social hostil em que racismo e sexismo cooperam para promover discriminações, exclusões e morte (Carneiro, 2022, n.p.).

Nessas histórias, ao mesmo tempo em que há a denúncia inevitável do racismo e das diversas formas de violência causadas por ele, há também histórias de superação dessas violências e a construção de novas vidas por novos caminhos. O amor também é retratado em suas variadas formas, a maternidade e a família estão presentes, baseadas na ancestralidade e projetando um futuro repleto de esperanças.

Assim, suas escrevivências respondem empiricamente ao questionamento levantado por Spivak em seu ensaio: *Pode o subalterno Falar?* (2010). Embora tal questionamento já tenha sido amplamente discutido, ao longo das últimas décadas, ainda é uma referência muito rica, uma vez que ela busca investigar “[...] como o sujeito do Terceiro Mundo é representado no discurso ocidental” (Spivak, 2010, p. 20), e é nesse campo da representação do sujeito subalternizado que a escrita de Evaristo

se insere, no intuito de confrontar a representação da história única que cria estereótipos, ao mesmo tempo em que busca reconstruir essa história em sentido oposto aos estereótipos. Ela prova que o subalternizado/a, não só pode como deve falar, para contar suas próprias histórias que não são contadas.

Nesse sentido, a produção intelectual negra brasileira contemporânea, cada vez mais tem se colocado como alternativa à história única, muitas vezes repetida pela literatura canônica brasileira que, por muitos séculos, também foi cúmplice dos interesses capitalistas ocidentais. Consoante esse pensamento, Sueli Carneiro afirma que a literatura produzida por Evaristo

[...] enfrenta o desafio da descolonização com novas narrativas sustentadas na experiência histórica que atualizam o ser negro no presente e diversificam a representação de suas potencialidades humanas. porque as imagens fixadas sobre o negro em geral e sobre as mulheres negras em particular prestam-se a ocultar o que há de extraordinário nesse processo de subalternização negra que é a resistência que ele seja produzindo tipos humanos insondáveis, improváveis pelas condições que o originam e que seria fonte inspiradora para a poderosa dramaturgia que só engrandeceria os negros e os brasileiros em geral, são trajetórias humanas de alto grau de dramaticidade que são relegados em nossa sociedade, em nosso imaginário na literatura hegemônica, pois a maior expressão ficcional dos negros não reside na sua condição de subalternidade social abusivamente utilizada na produção literária, quando o grande tema é: como apesar de todas as estratégias de exclusão e humilhação social pessoas negras aqui permanecem, se afirmam e recusam a redução de sua humanidade persistentemente negada pelo racismo (Carneiro, 2022, n.p.).

Assim, as literaturas negro-brasileiras se configuram como um importante instrumento de resistência para a descolonização do povo subalternizado, contrariando, assim, os interesses do Ocidente que, segundo Spivak, é o único que pode ser visto e tratado como Sujeito. A fim de manter essa hegemonia, ele cria o Outro para subalternizá-lo. No entanto, “[...] essa literatura não se pergunta se pode falar a subalterna, nela ela simplesmente fala” (Carneiro, 2022, n.p.).

Por isso, a discussão se o subalterno pode falar não se encerra nas respostas dadas por alguns teóricos de que sim, ele pode falar, nem na resposta de Spivak de que ele não pode falar, enquanto o projeto capitalista de exploração estiver em vigor, projeto esse que subalterniza milhares de pessoas ao redor do globo, sendo que a maioria dessas pessoas são mulheres negras.

Evaristo, como intelectual, toma para si o poder de falar, mas adverte que sua fala/escrita é coletiva, ela não dá voz aos subalternizados, ela fala junto com eles:

[...] falo o que as mães pretas tiveram de silenciar, falo as vozes delas engasgadas nas gargantas, mas só falo porque as vozes de minhas ancestrais habitam a minha fala. Eu não falo pelas mulheres negras, não dou fala às mulheres negras, aos oprimidos, aos subalternizados. Eu não falo por ninguém, eu falo com as mulheres negras, sou uma delas, como elas, mesmo estando aqui. Falo a voz de minha mãe, das mulheres do meu clã familiar, escrevo os sentidos do que elas plantaram em mim, escrevo as histórias que ouvi delas e aprendi a inventar com elas (Evaristo, 2022, n.p.).

Também é importante ressaltar o papel social da escritora, que, como Evaristo, toma para si o poder de escrever e falar de si e dos seus. Além de figurar como intelectual, essas escritoras se colocam no campo político/social. No entanto, esse papel nem sempre é reconhecido no campo literário ou acadêmico.

4.2 Insubmissas escritas – Poesia e Política em Evaristo Conceição

*Um dia, ela haveria de narrar, de fazer soar,
de soltar as vozes, os murmúrios,
os silêncios, o grito abafado que existia,
que era de cada um e de todos.
Maria-Nova um dia escreveria a fala de seu povo.
Conceição Evaristo*

Quando Conceição Evaristo escreve, não há em sua escrita apenas uma expressão do poder criativo, tem muito sim, mas existe também um ato de resistência, um gesto político, que segundo bell hooks “[...] desafia políticas de dominação que nos conservam anônimos e mudos” (2019, p. 30). Conceição Evaristo enfrenta os medos que são compartilhados por todas as mulheres, desde a infância até a velhice, medos enunciados por bell hooks e Audre Lorde, dentre eles, o medo da exposição, da censura, do julgamento, aniquilação ou desprezo.

Esses medos são confrontados por ela “[...] para que não sejamos mais empurradas para o segredo e o silêncio” (Hooks, 2019, p. 28-29), para que possamos erguer a nossa voz e fazer uma transição do silêncio à fala ou à escrita, em um movimento de cura que expressa “[...] a nossa transição de objeto para sujeito - a voz liberta” (Hooks, 2019, p. 32).

Gloria Anzaldúa reconhece a facilidade existente em culpar todas as outras pessoas, pela diferenciação existente no mundo entre fortes e fracos, poderosos e impotentes, objetos e sujeitos, seja toda a sociedade, ou os próprios pais, porém lembra que é preciso assumir a responsabilidade, [...] “colocá-la em nossas mãos e carregá-la com dignidade e força” (Anzaldúa, 2000, p. 234); por meio da escrita e da fala, hooks também discorre sobre a responsabilidade que cada uma assume “[...] pela transformação de nós mesmas e da sociedade” (Hooks, 2019, p. 46-47).

Anzaldúa, em sua *Carta para as mulheres do terceiro mundo*, convida tais mulheres nos convidam a escrever, apesar das dificuldades. É nítido que muitas mulheres encontram obstáculos para escrever, ao tentar conciliar com as atividades domésticas tipicamente desempenhadas pelas esposas e mães, mas a autora insiste em que as mulheres tentem se dedicar à escrita, no horário do almoço, na cozinha, ou trancadas no banheiro, assim que acordarem, ou logo antes de dormir, contanto que escrevam.

Em movimento semelhante, Audre Lorde e bell hooks falam sobre como a poesia pode ser o ponto de partida para a escrita dessas mulheres, uma vez que a poesia é a forma mais economicamente acessível de arte, pois exige menos esforço físico ou material, “[...] pode ser feita nos intervalos entre turnos, na despensa do hospital, no metrô, em sobras de papel” (Lorde, 2019, p. 146).

A poesia não apenas pode ser o ponto de partida, por ter sido a principal voz dos pobres, trabalhadores e mulheres de cor, mas também por facilitar o enfrentamento e a superação dos medos anteriormente mencionados; lugar da voz secreta, a poesia traz à tona “[...] tudo o que não podia ser diretamente afirmado ou nomeado, de tudo que não se poderia deixar de expressar” (Hooks, 2019, p. 34-35).

Uma das características da escrita de Evaristo é a mescla de vivência e escrita para produzir literatura, assumindo a própria responsabilidade na transformação que deseja ver, bem como assume um papel de exemplo, inspiração e incentivo para outras mulheres pretas e pardas que queiram erguer suas vozes, falar e escrever.

O principiar da escrita para mulheres pretas, indígenas, trabalhadoras é marcado por empecilhos, dentre eles a invisibilidade à qual as escritoras iniciantes estão submetidas, em um mercado que privilegia autores brancos e feministas brancas, entretanto, autoras como Lorde, hooks, Anzaldúa e Evaristo acreditam na força e na potência dos textos das mulheres de cor. Segundo Anzaldúa “[...] uma mulher que escreve tem poder” (2000, p. 234) e é temida, pois a escrita é a

oportunidade para encarar os próprios demônios, que cada uma carrega e também de “[...] viver para falar sobre eles” (Anzaldúa, 2000, p. 234). A autora argumenta que escrever permite simultaneamente adentrar mistérios e tomar uma distância protetora, que a ajuda a permanecer viva, uma vez que a salva de uma complacência assustadora “[...] para me descobrir, preservar-me, construir-me, alcançar autonomia.” (Anzaldúa, 2000, p. 232).

Outro empecilho encontrado pelas mulheres, ao decidirem falar e escrever é a insegurança, um questionamento sobre a própria escrita, as próprias palavras e até mesmo o próprio ser. A respeito disso, Anzaldúa afirma que as mulheres escritoras pretas, indígenas, latinas não precisam e não devem ficar justificando o porquê de seu escrever. Muitas mulheres sentem medo da caneta, por acreditarem na mentira de que existe uma separação entre suas vidas, como mães, esposas, filhas, donas de casa ou trabalhadoras e a escrita. Por meio da escrevivência, Evaristo nos mostra que todas podem escrever sobre sua própria vida e a de suas semelhantes.

A escrita é uma maneira de “[...] capturar, agarrar a fala e mantê-la por perto” (Hooks, 2019, p. 28), é uma das maneiras de subverter o silenciamento historicamente imposto às mulheres e duplamente recaído sobre as mulheres negras, indígenas e latinas, devido ao processo colonial. Claramente, não seria necessário dedicar tanto tempo ao debate sobre o silêncio, sobre o encontro da voz dos oprimidos “[...] se não houvesse mecanismos opressivos de silenciamento, submissão e censura” (Hooks, 2019, p. 42).

Esses mecanismos impõem os medos mencionados, a manifestação da voz traz o medo da dor e da morte, entretanto as mulheres pretas são constantemente agredidas de diversas outras maneiras. Audre Lorde adverte que o silêncio não a protegeu, assim como não protegerá você ou eu, segundo ela “[...] o que mais me trouxe arrependimento foram os meus silêncios” (Lorde, 2019, p. 50), além disso, a dor se transforma ou cessa, “[...] a morte, por outro lado, é o silêncio definitivo” (Lorde, 2019, p. 50), enquanto há vida haverá voz, fala e escrita.

Por essas razões, o filósofo contemporâneo Paulo Petronilio explica que “[...] uma das questões fundamentais do feminismo negro é a enunciação, o direito à fala. Aprender a erguer a sua própria voz faz parte da composição ética e política do povo negro” (2022, p. 18). Essa perspectiva perceptível nas produções de Evaristo, pois suas escrevivências, partem da experiência de uma mulher negra no mundo; sabendo

que não tinha direito à voz, ela subverte a ordem imposta e constrói um projeto político de escrita negra, a partir de sua vivência e de seus pares.

A *escrevivência*⁶⁵ de Evaristo escreve e inscreve o corpo negro no mundo, corpo no singular, mas que compreende a experiência coletiva decorrente da experiência e vivência desses corpos no mundo, vivendo em constante luta contra a opressão e a ordem das coisas, que permanecem em estado colonial.

Nesse mundo, a escrita negra, sobretudo a feminina, coloca-se como ferramenta de enfrentamento ao sistema opressor. Tal escrita, ao mesmo tempo que denuncia as opressões, inscreve os corpos negros no mundo epistêmico e artístico. Para tanto, considera a formação da nova identidade negra nas Américas, uma vez que “[...] muitos dos princípios basilares da gnose negra, suas epistemes e todo o complexo acervo de conhecimento e de valores foram reterritorializados, reimplantados, refundados, reciclados, reinventados, reinterpretados” (Martins, 2021, p. 45).

Assim, o corpo negro está inserido nessas reformulações, como primeiro dado a ser considerado, pois os corpos negros são “[...] vitrais que irradiam e refletem experiências, vivências, desejos, nossas percepções e operações de memória. Um corpo pensamento. Um corpo também de afetos” (Martins, 2021, p. 80).

Para Maldonado-Torres, o corpo é como “[...] uma zona de contato, uma zona de fronteira que [...] aproxima um amplo número de mulheres negras” (2020, p. 47); ele compreende também que a relação da escrita com o corpo é intrínseca, uma vez que ela “[...] é uma forma de construir a si mesmo” (2020, p. 47), e essa necessidade de construção de si mesma é que une as mulheres negras em um projeto decolonial de escrita negra, no qual Conceição Evaristo está inscrita e é um dos principais expoentes.

Sua posição de destaque, se deve a suas *escrevivências*, que esculpem a existência do corpo negro no mundo, por meio da palavra impressa, carregada de significado e poder, pois “[...] a palavra, além de ser signo naquilo que representa, é também investida de eficácia e de poder” (Martins, 2021, p. 93).

Conceição Evaristo, em um ato de rebeldia, resistência e ousadia se apossa da língua colonial para inscrever o corpo negro no mundo de domínio branco. Ela parte

⁶⁵ Termo cunhado pela autora para designar a escrita do corpo negro coletivo. Esse tema será tratado em detalhes posteriormente nesta pesquisa.

da oralitura vivenciada no seio familiar, desde a infância, para, em suas escrituras, narrar, performar e recriar

[...] gestas, histórias, fábulas, contações, visungos, provérbios, histórias das divindades, das famílias, da criação dos costumes e dos seres, histórias das travessias, dos trabalhos, e dos dias, dos amores, dos terrores da escravidão, das lutas, das interdições, mas também das guerras pela liberdade; os ensinamentos, os bichos, plantas e ervas, as devoções, o sagrado, as inguiziras e quizumbas, as ladainhas e os corridinhos, as rezas, os desafios, rebentes, o fazer das coisas e as técnicas do fazer, as misturas do barro, o desenho e o formato das casas, os lumes da lua e do sol, suas nascentes e seus pontos, as correntezas, as correntes, os deleites, os enfeites e aromas (Martins, 2021, p. 98).

Mesmo usando a língua colonial, Evaristo renuncia à lógica dominante e as práticas e instituições de poder estabelecidos, de forma a perturbar a tranquilidade e a segurança da ordem dominante.

5. A GENTE COMBINAMOS DE NÃO MORRER: REPRESENTAÇÕES DA VIOLÊNCIA NA PROSA EVARISTIANA

*Talvez sonhar em determinadas circunstâncias
seja conceber para si atestado de loucura.
Conceição Evaristo*

Naturalmente, as Literaturas Afro-Brasileiras se afastam da literatura canônica em vários aspectos, dentre eles, destacam-se os temas abordados pelos autores, que englobam especificamente o universo e as vivências das pessoas negras, tendo como protagonistas e personagens pessoas negras. Muitos autores e autoras convergem para temas semelhantes, e essa tendência não é mera casualidade, pois muitos deles experienciaram as mesmas condições e vivências, mesmo em tempos e lugares distantes uns dos outros e sem que um tenha conhecimento do outro.

Os temas são muitos, mas todos são carregados de subversão contra os padrões canônicos e sempre trazem com destaque o “[...] subalterno, a subjetificação do oprimido, a conscientização política e a descolonização da mente” (Bonnici, 2005, p. 201).

Dentre os principais temas, podem-se destacar as violências; as questões de gênero; da raça, sob a perspectiva do racismo e da discriminação; os deslocamentos forçados; o silenciamento; a exploração; a pobreza; a marginalização; a identidade; a família e a maternidade, temas esses que, em maior ou menor grau, sempre acompanham a vida das personagens.

Para esta pesquisa foram selecionados temas para estudo em obras em prosa, elegendo como voz de destaque a autora Conceição Evaristo. A proposta é analisar as representações das violências e seus corolários nas obras selecionadas, para estabelecer um paralelo entre as violências estabelecidas como sistema de opressão e dominação que ainda operam na sociedade moderna, por meio do racismo e da discriminação, para a manutenção do mesmo sistema de poder patriarcal capitalista.

Como afirmado, a violência é um tema comumente representado na literatura negro-brasileira e afro-feminista, porque faz parte da realidade cotidiana das classes subalternizadas, principalmente da mulher negra.

Neste estudo, a escolha por tal temática não tem a intenção de colocar, mais uma vez, a população negra na condição de desfavorecida, mas, sim, de destacar a

denúncia presente na escrita de Evaristo, dos mais diversos tipos de violência pelas quais tal parcela da população tem sido sujeitada ao longo de séculos.

5.1 As representações da violência em *Olhos D'Água* e *Insubmissas Lágrimas de mulheres*

Olhos D'Água, publicado em 2014, é a segunda coletânea de contos da autora; no ano seguinte a sua publicação, venceu o mais expressivo prêmio literário nacional, o Prêmio Jabuti.⁶⁶ Ela é composta por quinze contos, que, em sua maioria, são protagonizados por mulheres negras e pobres que moram nas periferias das grandes cidades brasileiras.

Como nas outras obras de Evaristo, a temática principal dos contos é a vida das pessoas reais que se ficcionaliza em sua escrita, tema esse entrecortado por outros temas corriqueiros na vida das personagens que figuram na obra, como a morte, a violência, a discriminação, o racismo, a superação, a esperança, a ancestralidade, a vida e a maternidade. Assim, os contos de *Olhos D'Água*, como já citado, apresentam tais temas.

No conto *Duzu-Querença*, os temas latentes são a fome, a violência, assim como a vida precária e abandonada pelo Estado também fazem parte da narrativa. Duzu foi para a cidade com a família, quando ainda era criança; o pai tinha esperança de uma vida melhor na cidade, vida essa que nunca aconteceu para eles.

Duzu foi morar na casa de uma senhora conhecida da família, ainda muito pequena, e, mesmo criança, aprendeu todo o trabalho da casa, até o dia em que, já mocinha, percebeu que a casa onde ela cresceu era uma casa de prostituição. Ela então aprendeu como funcionava o lugar e compreendeu também o porquê de não ter mais visto seus pais e de não ter podido estudar, como era o combinado com a dona da casa.

Crescida nesse meio, logo ela aprendeu o “ofício” e este tornou-se o seu destino por longos anos, tempo suficiente para que ela se acostumasse “[...] aos gritos das mulheres apanhando dos homens, ao sangue das mulheres assassinadas. Acostumou-se às pancadas dos cafetões, aos mandos e desmandos das cafetinas. Acostumou-se à morte como uma forma de vida” (Evaristo, 2016b, p. 34).

⁶⁶ Maior prêmio da literatura brasileira, concedido pela Câmara Brasileira do Livro.

Depois de anos se dedicando a esse trabalho, na primeira casa, e, depois, em outras, Duzu largou essa vida e foi morar no morro com seus filhos. Depois de muitos anos convivendo com a violência e com a morte, Duzu parecia estar acostumada, mas não estava e ela

[...] entrou em desespero no dia em que soube da morte de Tático [seu neto]. Ele havia sido apanhado de surpresa por um grupo inimigo. Era tão novo! Treze anos. Tinha ainda a voz e jeito de menino. Quando ele vinha estar com ela, passava as noites ali. Disfarçava. Pedia a benção. Ela sabia, porém, que ele possuía uma arma e que a cor vermelho-sangue já se derramava em sua vida.

Com a morte de Tático, Duzu ganhou nova dor para guardar no peito. Ficava ali, amuada, diante da porta da igreja. Olhava os santos lá dentro, os homens cá fora, sem obter consolo algum. Era preciso descobrir uma forma de ludibriar a dor. Pensando nisso, resolveu voltar ao morro. Lá onde durante anos e anos, depois que ela havia deixado a zona, fora morar com os filhos (Evaristo, 2016b, p. 34-35).

A história de Duzu-Querença revela um ciclo completo de violência, abandono e descaso do Estado e da sociedade para com a população negra no Brasil. O pai sem emprego migra para a cidade, em busca de emprego, sua filha ainda criança vai morar em uma casa de prostituição, onde é explorada na realização de trabalhos domésticos, nunca lhe sendo permitido frequentar a escola, como fora prometido, e, conforme foi crescendo, passa a ser explorada sexualmente, vai morar na rua e, naturalmente, passa fome, e vê seu neto, ainda criança, envolvido com a criminalidade ser assassinado. Por isso, para suportar os últimos dias de vida, ela se entrega à fantasia e morre na rua.

Os dias que antecedem sua morte são carregados de significado, conforme é possível observar no seguinte trecho:

Estava chegando uma época em que o sofrer era proibido. Mesmo com toda dignidade ultrajada, mesmo que matassem os seus, mesmo com a fome cantando no estômago de todos, com o frio rachando a pele de muitos, com a doença comendo o corpo, com o desespero diante daquele viver-morrer, por maior que fosse a dor, era proibido o sofrer. Ela gostava deste tempo. Alegrava-se tanto! Era o carnaval (Evaristo, 2016b, p. 35).

Nesse excerto, a narradora expõe todas as faces do sofrimento, da dignidade ultrajada, da fome, do frio e da doença, tudo o que leva ao que ela denomina de viver-morrer, em uma época de imensa alegria em que era proibido sofrer: o carnaval.

O conto *Maria* é o que representa a barbárie social em seu mais alto grau. Maria é mais uma mãe solo; ela trabalha muito em casas de família para sustentar sozinha seus filhos. Um dia, no ônibus de volta para casa, ela encontra o pai de seu primeiro filho; ele havia assaltado os passageiros do ônibus; como alguns passageiros viram que ele havia se sentado ao lado dela, e perceberam que o assaltante não a assaltou, eles supõem que ela era cúmplice dele. A partir de então, Maria é condenada sumariamente e à pena que nem existe no ordenamento jurídico brasileiro, mas que é cotidiano na realidade material.

Na noite anterior ao encontro no ônibus, tinha havido uma festa na casa onde ela trabalhava; ao voltar para casa, ela trazia consigo as sobras doadas pela patroa, um osso de pernil e algumas frutas. Nesse trecho, percebe-se que as dificuldades eram tantas que os filhos dela nunca haviam comido melão, como explicita Maria, quando está pensando em tudo, enquanto espera o ônibus para ir para casa “[...] as frutas estavam ótimas e havia melão. As crianças nunca tinham comido melão. Será que os meninos iriam gostar de melão? (Evaristo, 2016b, p. 40).

Como discutido, a pobreza imposta à população negra brasileira é fruto da ideologia racista que visa manter as pessoas em situação marginalizada, pois “[...] o racismo constitui-se uma atitude coletiva de brancos para perpetuar a dominação sobre os negros. Difícil conseguir desvencilhar-se, sobretudo porque os preconceitos trazem fortes significados de privilégios” (Cutti, 2010, p. 66).

O racismo fica explícito quando ela ouve uma voz que diz: “*Negra safada, vai ver que estava de coleio com os dois*” (Evaristo, 2016b, p. 41), ocorre uma escalada no clima de tensão e “[...] a primeira voz, a que acordou a coragem de todos, tornou-se um grito: *Aquela puta, aquela negra safada estava com os ladrões!* (Evaristo, 2016b, p. 42), os gritos se avolumam e culminam na violência física: “*olha só, a negra ainda é atrevida*, disse o homem, lascando o tapa na cara da mulher” (Evaristo, 2016b, p. 42).

Neste trecho percebe-se, primeiro, que o dado essencial usado para a ofensa foi a cor da pele e, segundo, o gênero, pois os xingamentos são: *negra safada, aquela puta, aquela negra safada*, evidenciando ali, a presença da voz do branco, que, mesmo que proferida por uma pessoa não branca, expressa a ideologia da branquitude.

Depois do primeiro tapa desferido contra Maria, a violência cresce exponencialmente e os gritos que, até então, eram distantes, a partir do tapa recebido em seu rosto, passam a exigir mais violência:

Alguém gritou: *Lincha! Lincha! Lincha!...* Uns passageiros desceram e outros voaram em direção à Maria.

Lincha! Lincha! Lincha! Maria punha sangue pela boca, pelo nariz e pelos ouvidos.

Quando o ônibus esvaziou, quando chegou a polícia, o corpo da mulher estava todo dilacerado, todo pisoteado (Evaristo, 2016b, p. 42).

Assim termina a história de Maria, que não sabia o porquê de as pessoas fazerem aquilo com ela; ela nunca saberia se os filhos iriam gostar de melão e nem entregaria a seu primeiro filho o abraço e o beijo carinhoso enviado por seu pai.

No conto *Quantos filhos Natalina teve?* a protagonista passa por muitas violências em seus empregos em casa de famílias e em relações afetivas anteriores. No entanto, o episódio de maior violência para ela foi um sequestro que culminou em um estupro. Ela foi sequestrada de dentro de sua casa por homens que ela não conhecia e por razões que nem existiam, ela foi levada com

[...] os olhos vendados pelos homens que chegaram de repente ao seu barraco e a dominaram com força, perguntando-lhe pelo seu irmão. Ela não sabia o que responder. Não tinha irmão algum. De vez em quando, o que estava sentado no banco de trás com ela, fazia-lhe um carinho nas pernas. Ela arrepia de pavor. As mãos estavam amarradas e doíam. (Evaristo, 2016b, p. 49).

Natalina vivencia momentos de tensão e pavor, no carro em que está sendo levada, mas a violência maior ainda está por vir, a violência sexual:

O homem desceu do carro, puxou-a violentamente e jogou-a no chão; depois desamarrou suas mãos e ordenou que lhe fizesse carinho. Natalina, entre o ódio e o pavor, obedecia a tudo. Na hora, quase na hora do gozo, o homem arrancou a venda dos olhos dela. Ela tremia, seu corpo, sua cabeça estavam como se fossem arrebentar de dor. A noite escura não permitia que divisasse o rosto do homem. Ele gozou feito cavalo enfurecido em cima dela. Depois tombou sonolento ao lado (Evaristo, 2016b, p. 50).

Natalina sofre a violência psicológica, a violência física e sexual e, após passar por momentos de terror, e, após tudo isso, ela descobre que está esperando “[...] um filho que fora concebido nos frágeis limites da vida e da morte” (Evaristo, 2016b, p. 50).

Retratar a violência contra a mulher, sobretudo nos casos de estupro, continua sendo necessário como denúncia, pois os homens que praticam o estupro não se veem como quem pratica um delito, pelo contrário, eles acreditam que estão cumprindo “[...] o mandato de moralizar sua vítima” (Segato, 2022, p. 238) e esse costume sexista e violento permanece em nossa sociedade.

O conto *Beijo na face* retrata a história de uma mulher casada e com filhos que sofre violência psicológica, ou, como traz o texto da Lei Maria da Penha,⁶⁷ agressão emocional:

[...] a violência psicológica, entendida como qualquer conduta que lhe cause dano emocional e diminuição da autoestima ou que lhe prejudique e perturbe o pleno desenvolvimento ou que vise degradar ou controlar suas ações, comportamentos, crenças e decisões, mediante ameaça, constrangimento, humilhação, manipulação, isolamento, vigilância constante, perseguição contumaz, insulto, chantagem, violação de sua intimidade, ridicularização, exploração e limitação do direito de ir e vir ou qualquer outro meio que lhe cause prejuízo à saúde psicológica e à autodeterminação (Brasil, 2006).

O que consta na Lei Maria da Penha é exatamente o que ocorre no conto *Beijo na Face*, em que a mulher vive sob ameaça constante do marido; Salinda sabia que “[...] estava sendo observada em todos os seus movimentos. A vigilância sobre os seus passos pretendia, se possível abarcar até seus pensamentos” (Evaristo, 2016b, p. 52) e segue em um casamento abusivo em que “[...] das perguntas maldosas feitas de maneira agressiva surgiu uma vigilância severa e constante, que se transformou em uma quase prisão domiciliar” (Evaristo, 2016b, p. 55).

Salinda era vigiada o tempo todo; no início, ela pensou que estava com mania de perseguição, até obter a comprovação, ao ouvir seu marido falando ao telefone com um detetive e, assim, as ameaças foram se avolumando:

Aos poucos, as ameaças feitas pelo marido, as mais diversas e cruéis, foram surgindo. Tomar as crianças, matá-la ou suicidar-se deixando uma carta culpando-a. Salinda, por isso, vinha há anos adiando um rompimento definitivo com ele. Tinha medo, sentia-se acuada, embora às vezes pensasse que ele nunca faria nada, caso ela o deixasse de vez (Evaristo, 2016b, p. 53).

Como é possível observar, o comportamento do marido de Salinda causa nela prejuízos psicológicos que podem culminar em doenças mentais, como depressão,

⁶⁷ Lei 11.340 de 07 de agosto de 2006

distúrbio nervoso, ansiedade, entre outras. Salinda permanece nessa relação durante anos, mesmo com a tensão constante que configura a violência de gênero na qual “[...] paira sobre a cabeça de todas as mulheres a ameaça de agressões masculinas, funcionando isto como mecanismo de sujeição aos homens, inscrito nas relações de gênero” (Saffioti, 1999, p. 84).

Nesse sentido, Saffioti (1999) ressalta ainda que a desvinculação de uma relação abusiva, na maioria das vezes, necessita de uma intervenção externa. Porém, durante o período em que não consegue se desvencilhar do relacionamento, a mulher desenvolve estratégias que se configuram como reações, para lidar com a violência, pois, segundo Saffioti, “[...] mesmo quando permanecem na relação por décadas as mulheres reagem à violência, variando muito as estratégias” (1999, p. 85).

É essa reação comedida e demorada que Salinda tem no desenrolar dos fatos; o marido sempre com ameaças explícitas e veladas, contra ela, contra os filhos e contra ele mesmo.

Salinda, por isso, vinha há anos adiando o rompimento definitivo com ele. Tinha medo, sentia-se acuada, embora às vezes pensasse que ele nunca faria nada, caso ela o deixasse de vez. Aprendera, desde então, certas artimanhas, sondava terreno, procurava saídas. Aos poucos, foi se fortalecendo, criando defesas, garantindo pelo menos seu espaço íntimo (Evaristo, 2016b, p. 53).

Assim, depois de muitos anos sofrendo violência psicológica, Salinda consegue sair do casamento e enfrentar o poder patriarcal do marido.

Muitos dos contos de Conceição Evaristo retratam a violência doméstica, no entanto, eles também retratam a violência urbana que, muitas vezes, se configura em uma guerra não declarada entre facções criminosas e/ou entre elas e o Estado, o que culmina na violência policial. Essa é uma guerra covarde em que a maioria dos moradores das favelas e periferias nem estão cientes de que estão vivendo em um campo de guerra.

Nesse cenário, pode-se afirmar que está em curso no país um genocídio de jovens pretos que têm como primeira causa de morte o homicídio, e o Estado opera de duas maneiras distintas:

[...] ao deixar as pessoas matarem, em áreas negligenciadas onde as vítimas e os algozes pertencem ao mesmo grupo social; ou por matar diretamente nas mãos de agentes do Estado, detentores do legítimo monopólio da violência, sempre impunes como juizes de fato devido ao poder de discricionariedade ou discricionariedade a que têm direito

os policiais nas ruas e dentro das delegacias e instituições de detenção (Segato, 2016, p. 133, tradução nossa).⁶⁸

É nesse cenário de guerra que se passa o conto *Zaíta esqueceu de guardar os brinquedos*, uma história de violência contra crianças, que é também uma história de violência contra o futuro da nação.

Zaíta é uma garotinha de oito anos que tem uma irmã gêmea, Naíta. Um dia, Naíta saiu pela favela à procura de Zaíta que não estava em casa; na favela em que elas moravam, os tiroteios eram constantes, e no momento em que as duas crianças estavam na rua, inicia-se mais uma troca de tiros.

[...] mais um tiroteio começava. Uma criança, antes de fechar violentamente a janela, fez um sinal para que ela entrasse rápido em um barraco qualquer. Um dos contendores, ao notar a presença da menina, imitou o gesto feito pelo garoto, para que Zaíta procurasse abrigo. Ela procurava, entretanto, somente a sua figurinha-flor... 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 a um minuto, tudo acabou. Homens armados sumiram pelos becos silenciosos, cegos e mudos. Cinco ou seis corpos, como o de Zaíta, jaziam no chão (Evaristo, 2016b, p. 76).

Foi assim que Naíta encontrou sua irmã, caída no chão já sem vida e na inocência de uma criança “[...] gritou entre o desespero, a dor, o espanto e o medo: - Zaíta, você esqueceu de guardar os brinquedos!” (Evaristo, 2016b, p. 76).

O conto *Di Lixão* é um retrato do verdadeiro abandono da população negra, sobretudo dos jovens, pelo Estado. Sua história é da morte prematura e solitária de um garoto de 15 anos que vive em situação de rua. Sua mãe o teve, morando em uma casa de prostituição e foi assassinada por um homem, que, quando ela ainda era viva, maltratava o garoto; ele não tinha casa, muito menos lar, vivia em um *quarto-marquise* que dividia com outros garotos da sua idade.

O verdadeiro retrato do abandono, da pobreza, da fome, da miséria, do descaso é o que o conto *Di Lixão* representa na escrita-denúncia de Evaristo. Um garoto sem nome, com o apelido de Di Lixão, mora e morre na rua sozinho. Um menino

⁶⁸ por dejar matar, en áreas desatendidas en las que víctimas y verdugos son del mismo grupo social; o por matar directamente a manos de los agentes estatales, detentadores del monopolio legítimo de la violencia, siempre impunes como jueces de facto debido al poder de arbitrio o discrecionalidad al que tienen derecho los policías en las calles y dentro de las comisarías e instituciones de detención (SEGATO, 2016, p. 133).

sem história e sem futuro; o pouco de sua história que vem à memória, pouco antes da morte da mãe que fora assassinada, é que ele não se importava, porque não gostava dela e se recordava da dor que ela lhe causara na infância, e, assim, ele morre sozinho na rua:

Já eram sete horas da manhã. Um transeunte passou e teve a impressão de que o garoto estava morto. Um filete de sangue escorria de sua boca entreaberta. Às nove horas o rabecão da polícia veio recolher o cadáver. O menino era conhecido ali na área. Tinha a mania de chutar os latões de lixo e por isso ganhara o apelido. Sim! Aquele era o Di Lixão. Di Lixão havia morrido (Evaristo, 2016b, p. 80).

O conto *Lumbiá* narra a história de um menino que vende coisas nas ruas da cidade para contribuir com o orçamento doméstico, em um dia de vendas ruins, próximo ao Natal, ele tenta entrar em uma loja para ver um presépio. A entrada de crianças desacompanhadas não é permitida, então, ele tenta despistar o segurança para chegar ao presépio. Como a maioria das crianças, Lumbiá gostava muito do Natal, mas, ao contrário das outras que gostavam dos presentes, ele gostava do presépio e de ver o menino Jesus e o rei mago negro, Baltasar.

Lumbiá se identifica com o menino Jesus pela pobreza que era comum aos dois “[...] lá estava o Deus-menino de braços abertos. Nu, pobre, vazio e friorento como ele. Nem as luzes da loja, nem as falsas estrelas conseguiam esconder a sua pobreza e solidão” (Evaristo, 2016b, p. 85)

Neste conto há a denúncia do trabalho infantil que rouba a infância pelo trabalho, pela discriminação e pelo abandono. Lumbiá é mais um menino vítima e morreu atropelado por um carro, ao pegar o menino Jesus do presépio da loja e atravessar a rua correndo.

Lumbiá tocou na imagem, à sua semelhança. Deus-menino, Deus-menino! Tomou-a rapidamente em seus braços. Chorava e ria. Era seu. Saiu da loja levando o Deus-menino. O segurança voltou. Tentou agarrar Lumbiá. O menino escorregou ágil, pulando na rua. O sinal! O carro! Lumbiá! Pivete! Criança! Erê, Jesus Menino. Amassados, massacrados, quebrados! Deus-menino, Lumbiá morreu! (Evaristo, 2016b, p. 85-86).

Os contos *Zaíta esqueceu de guardar os brinquedos*, *Di Lixão* e *Lumbiá* são a denúncia do abandono da infância no país. *Zaíta*, assassinada em um tiroteio, *Di Lixão*, morto na calçada e *Lumbiá*, atropelado, são exemplos do país que mata sua infância e mata seu futuro.

No ano de 1990, foi aprovado o Estatuto da Criança e do Adolescente Brasileiro, doravante ECA, que tem como objetivo garantir a proteção integral das crianças e adolescentes, bem como os direitos fundamentais delas, a fim de garantir-lhes o “[...] desenvolvimento físico, mental, moral, espiritual e social, em condições de liberdade e dignidade” (Brasil, 1990).

No ano seguinte, 1991, o conto *Di Lixão* foi publicado, pela primeira vez, nos *Cadernos Negros*, nele qual encontramos o retrato da realidade de muitos garotos negros que vivem abandonados pelas ruas das grandes cidades brasileiras, em situação totalmente oposta ao que preceitua o ECA. O menino nem nome tem, somente apelido, vive em situação de rua, não tem proteção alguma, não frequenta a escola, não tem acesso à alimentação básica, nem à saúde e, por isso, morre sozinho, em uma calçada qualquer.

Zaíta também foi publicado pela primeira vez nos *Cadernos Negros*, mas, no ano de 2007, ou seja, dezessete anos após a promulgação do ECA, ainda retrata a dura realidade das crianças brasileiras que não têm garantida a proteção mínima, que é a vida, muito menos, a proteção integral. Do mesmo modo, acontece com *Lumbiá*, publicado em 2016, e que também retrata a realidade de crianças que morrem todos os dias, por estarem em situação de total abandono e precisarem trabalhar para ajudar no próprio sustento.

Assim é possível observar que o abandono implicado às crianças negras brasileiras é histórico e, mesmo com a promulgação de um Estatuto específico para a proteção delas, observa-se que seus efeitos não alcançam de forma prática e eficaz as crianças negras, pobres e periféricas, pois, antes do ECA, as crianças já tinham direitos e, com ele, a proteção à infância passa a ser o objetivo principal do Estado e dever da família, da comunidade e da sociedade, como preceitua o estatuto, no entanto, não é o que se observa na realidade e, na ficção, a denúncia que Conceição Evaristo publicou nesses dezessete anos, contados entre a publicação de *Di Lixão* (1991) e a de *Lumbiá* (2016) e, passados mais seis anos, totalizando 32 anos, após a publicação do ECA, a situação das crianças negras e pobres permanece a mesma.

A gente combinamos de não morrer narra a história de uma família que vive em uma comunidade, em meio à violência e ao tráfico de drogas. Dona Esterlinda, a mãe, Bica, a filha, Idago, outro filho e Dorvi, namorado de Bica e pai de seu filho. Dorvi e seus amigos eram implicados com o tráfico de drogas e, por saberem dos perigos dessa vida fazem um pacto de não morrer.

Esse pacto não foi cumprido. Idago é morto bem próximo a sua casa, Neo é morto por Dorvi, por dívida com o tráfico e Dorvi também é assassinado, por não poder pagar a dívida do que vendeu para Neo e dele nem notícias a família teve: “Entretanto Dorvi sumiu e Neo também. De Neo já temos notícia. Dançou ao som da música da escopeta de Dorvi. E Dorvi? Nem a mãe dele sabe, nem eu que sou sua mulher, só adivinho só” (Evaristo, 2016b, p. 107). O pacto de não morrer foi celebrado entre os jovens negros da favela, mas não pôde ser cumprido. No entanto, a narradora evidencia, pelos pensamentos da jovem Bica que “[...] não morrer, nem sempre é viver” (Evaristo, 2016b, p. 109).

Mais um conto que retrata as condições de vida nas favelas brasileiras, local destinado à população negra. Retrata, ainda, a violência, a falta de acesso a direitos básicos, como saúde, educação e segurança. Este conto demonstra, mais uma vez, o desamparo das crianças nesses lugares, pois, na comunidade do conto, há muitos tiroteios e a população está exposta a esse perigo.

As crianças e adolescentes estão fora da escola, como é o caso das meninas que ainda muito jovens engravidam e são obrigadas a largar os estudos para trabalhar e cuidar de seus filhos. Bica é um exemplo disso, ela só estudou até o fim do ensino fundamental e teve que parar para cuidar do seu filho e ajudar nos cuidados das crianças de suas amigas também adolescentes.

Embora ela desejasse um futuro diferente para si e para seu filho, é difícil imaginar uma vida diferente, pois “[...] lá fora a sonata seca continua explodindo balas” (Evaristo, 2016b, p. 109). Situação que se assemelha a muitas comunidades no Brasil.

Em *Insubmissas lágrimas de mulheres*, a presença da violência é muito marcante; nos primeiros contos, todos os episódios são de violência doméstica praticadas pelos parceiros das mulheres. O caráter de denúncia marcada na escrita de Evaristo continua atual e importante, uma vez que os modos e empregos dela se modificam, conforme os interesses de cada época e “[...] a violência contemporânea muda de fisionomia e de escala, porque é produto de sociedades nas quais também mudaram a administração de todos os aspectos da vida social, a tecnologia e os meios de comunicação de massa” (Michaud, 1989, p. 16).

Cabe aqui ressaltar que as violências sofridas por essas mulheres são múltiplas e diversas, podendo ser, como define Michaud (1989), físicas, psíquicas ou morais, por isso, elas podem causar danos variados, em maior ou menor intensidade, assim

[...] há violência quando, numa situação de interação, um ou vários atores agem de maneira direta ou indireta, maciça ou esparsa, causando danos a uma ou várias pessoas em graus variáveis, seja em sua integridade física, seja em sua integridade moral, em suas posses, ou em suas participações simbólicas e culturais (Michaud, 1989, p. 11).

Toda a violência perpetrada contra as mulheres tem um mesmo embasamento que se dá pela perpetuação da ideologia patriarcal que as oprime e subjuga. Essa ideologia é representada em *Insubmissas lágrimas de mulheres*, em todos os contos, como será demonstrado posteriormente, no entanto, cabe aqui destacar tal representação no conto Adelha Santana Limoeiro. Nele não há violência na forma de agressão física, mas a representação dela ocorre por meio da narração da história da personagem Adelha e de seu marido.

O marido, após ficar impotente sexualmente, fica muito frustrado, demonstrando que o homem se define pela virilidade. Assim, ela para minimizar o sofrimento dele aceita que ele se relacione com mulheres mais jovens, mesmo sabendo que a culpa da impotência dele não era pela sua idade ela coloca em si tal responsabilidade para que ele se sinta bem. Tal situação representa a violência simbólica que a masculinidade do homem impõe sobre as mulheres.

Aramides Florença é um conto que narra a história de uma mulher casada que está grávida. A narrativa apresenta a evolução no relacionamento entre ela e o esposo. Eles vivem muito bem, até o dia em que ele passa a demonstrar ter ciúmes da esposa com o filho e esse ciúmes evoluem para a violência física.

Tudo parece transcorrer normalmente na vida do casal, mas, ao final da gravidez, o sentimento de posse e perda se instalam no homem, devido à necessidade de dividir as atenções dela com o filho que logo chegaria, mas já ocupava grande espaço na sua vida.

Assim, pequenas ações, que, de início, parecem acidentais, começam a acontecer com frequência e a deixar dúvidas quanto à acidentalidade. Primeiro, uma lâmina de barbear inexplicavelmente aparece na cama do casal e corta a barriga dela, grávida.

Posteriormente, o homem que pouco fumava, como afirma Aramides, está fumando e, ao abraçá-la, apaga o cigarro na sua barriga, ainda ferida pela lâmina, episódio esse que deixa pouco espaço para a dúvida quanto à intencionalidade, pois não foi um breve encosto, mas um gesto “[...] tão rápido e tão violento que o cigarro foi macerado e apagado no ventre de Aramides. Um ligeiro odor de carne queimada

invadiu o ar. Por um ínfimo momento, ela teve a sensação de que o gesto tinha sido voluntário” (Evaristo, 2016, p. 14).

Da dúvida à certeza não demorou muito, e o que Michaud (1989) chama de performance da violência passa do discurso à ação “[...] é atribuir-lhe um valor e começar a agir” (Michaud, 1989, p. 13), assim, do supostamente accidental à violência brutal. O estupro marital, como último gesto de posse do corpo da mãe de seu filho:

[...] ninguém por perto para socorrer o meu filho e a mim. Numa sucessão de gestos violentos, ele me jogou sobre nossa cama, rasgando minhas roupas e tocando violentamente com a boca um dos meus seios que já estava descoberto no ato da amamentação do meu filho. E, dessa forma, o pai de Emildes me violentou. E, em mim, o que ainda doía um pouco pela passagem de meu filho, de dor aprofundada sofri, sentindo o sangue jorrar (Evaristo, 2016, p. 17).

Aqui é importante ressaltar que o estupro marital, outra forma de violência denunciada por Evaristo, é uma forma de violência muito comum e aceita na sociedade, pois

[...] via de regra, a violação sexual só é considerada um ato violento quando praticada por estranhos ao contrato matrimonial, sendo aceita como normal quando ocorre no seio do casamento. Ou seja, de jure ou de fato, a mulher constitui propriedade do homem, devendo estar, como qualquer outra-mulher objeto, sexualmente disponível para o casamento (Saffioti, 1994, p. 443).

No conto *Natalina Soledad*, as violências de gênero que ela sofre são praticadas por sua família, desde seu nascimento. Ele representa a violência que o patriarcado impõe às mulheres ao criar uma masculinidade baseada na agressividade e na violência, pois os homens negros da família de Natalina não se abstêm de violentar as mulheres de sua família.

O pai dela se orgulha da sua prole masculina e se decepciona com seu nascimento, após seis filhos homens; sua mãe, em um gesto de apoio ao pai “[...] descuidou-se propositalmente dela e até concordou que o pai nomeasse a filha de Troçoléia Malvina Silveira” (Evaristo, 2016, p. 20). Nesse gesto de desprezo, há o sexismo incrustado, pois o pai permite que ela carregue o sobrenome Silveira, para que não sejam levantadas dúvidas quanto à paternidade, mas não a considera como filha, como considera os meninos.

No conto *Shirley Paixão*, mais uma vez a violência familiar e sexual se faz presente de maneira muito nefasta. O pai violentou sua filha adolescente, ao longo de anos, até ser descoberto e quase morto pela esposa.

E tamanha foi a crueldade dele. Horas depois de ter sido enxotado da sala por Shirley Paixão, o homem retornou à casa e, aproveitando que ela já estava dormindo, se encaminhou devagar para o quarto das meninas. Então, puxou violentamente Seni da cama, modificando naquela noite, a maneira silenciosa como ele retirava a filha do quarto e levava aos fundos da casa, para machucá-la como acontecendo há anos. [...] E avançou sobre Seni, gritando, xingando os maiores impérios, rasgando suas vestes e expondo à nudez aquele corpo ainda meio-menina, violentado diversas vezes por ele, desde quando a mãe dela falecera (Evaristo, 2016, p. 31).

Com os gritos de Seni e das irmãs sua mãe acordou, assim como os vizinhos mais próximos e todos vieram em socorro da menina. A mãe foi quem golpeou o marido com uma barra de ferro e o derrubou. Após a violência sexual reiterada, nesse dia, a menina teve exposto não só seu sofrimento, mas também seu corpo-menina que estava nu, quando os vizinhos entraram em sua casa, e sua mãe Shirley também sente as dores da menina “[...] a imagem de minha menina nua, desamparada, envergonhada diante de mim, das irmãs e dos vizinhos, eu jamais esquecerei (Evaristo, 2016, p. 33).

A violência sexual praticada pelo pai da Seni, retrata mais uma vez o sentimento de donidade apresentado por Segato (2016), pois o homem abusa sexualmente da própria filha, criança ainda, para demonstrar seu poderio sobre as mulheres.

Isaltina Campo Belo é outro conto que retrata a violência sexual naturalizada na sociedade. Isaltina, quando criança, não compreende sua sexualidade e chega a pensar que tem um menino dentro dela. Na juventude, confia em um colega da faculdade com quem iniciou um namoro que não prosperou e confessa a ele que carrega dentro de si um menino.

A primeira violência do rapaz é desacreditar de Campo Belo, e a segunda é ultrajá-la, afirmando que ela, por ser uma mulher negra, devia gostar e muito de homem “[...] e afirmava, com veemência, que tinha certeza de meu fogo, pois afinal, eu era uma mulher negra, uma mulher negra...” (Evaristo, 2016, p. 64). No trecho em questão a afirmativa do rapaz, além de ser sexista é racista, respondendo ao estereótipo da mulher negra sexualizada, que são tratadas como corpos sem mentes.

Depois desse episódio, o rapaz continuou insistindo, mas o namoro não deu certo e Campo Belo pensa que eles se tornaram amigos. Assim, ele a convida para sua festa de aniversário e, de forma premeditada e vil, arma uma cilada para ela.

[...] um dia, ele me convidou para a festa de seu aniversário e dizia ter convidado outros colegas de trabalho, entre as quais duas enfermeiras do setor. Fui. Nunca poderia imaginar o que me esperava. Ele e mais cinco homens, todos desconhecidos. Não bebo. Um guaraná me foi oferecido. Aceitei. Bastou. Cinco homens deflorando a inexperiência e a solidão de meu corpo. Diziam, entre eles, que estavam me ensinando a ser mulher (Evaristo, 2016, p. 64).

Como fica explícito no trecho supracitado, os homens a violentaram sexualmente, em um ato bárbaro, sob o pretexto de ensiná-la a ser mulher; aqui, o estupro configura-se tanto como disciplinar para ensinar a mulher a cumprir seu papel de gênero como “[...] um ato punitivo e disciplinar das mulheres” (Segato, 2003, p. 25).⁶⁹

A denúncia expressa no conto *Maria do Rosário Imaculada dos Santos* não se refere à violência doméstica, mas a outro tipo de crime, o roubo de crianças. Maria do Rosário estava em frente à sua casa com a família, quando um casal de forasteiros apareceu em um carro e ofereceu um passeio a todos. A família aceitou e pouco a pouco o casal foi levando os membros da família para dar uma volta no carro, até que a última viagem tinha Maria do Rosário e seu irmão. O irmão foi deixado na beira da estrada e Maria do Rosário foi levada pelo casal para uma cidade distante: “[...] subimos contentes e o carro aos poucos foi ganhando distância, distância. Aflita e temerosa, pois começava a escurecer, pedimos ao moço e moça para fazer o caminho de volta. Eles apenas sorriram e continuaram adiante” (Evaristo, 2016, p. 45).

Roubada e negligenciada, cresceu na casa desse casal, sempre ausente, e, assim como Natalina Soledad, cresceu e aprendeu tudo sozinha, a pouca instrução que teve dentro de casa foi da funcionária da casa:

Cresci sozinha. Das coisas de mulheres, o sangue que perdemos, quando me aconteceu pela primeira vez, da moça que me ensinou a leitura também tive a explicação. - Você agora é uma mulher! - Não entendi. Eu achava que eu já era mulher desde sempre (Evaristo, 2016, p. 48).

⁶⁹ un acto punitivo y disciplinario de las mujeres.

O sequestro da menina Maria do Rosário retrata o racismo e a animalização que as pessoas brancas praticam contra as pessoas negras, porque esse casal rouba a menina, como se fosse um animal de estimação, levando-a sem autorização e mantendo-a por longos anos em sua casa, sem nem dar a ela informações de sua família e de sua origem.

O conto *Lia Gabriel* tem início com a narradora afirmando que, enquanto Lia narrava sua história, as histórias das outras mulheres lhe vinham à memória, histórias como as de Shirley Paixão, Líbia, Isaltina e, principalmente, de Aramides Florença.

Assim como essas mulheres, Lia Gabriel é mais uma, que, junto com seus filhos, é vítima de violência doméstica. Ao narrar sua história de vida, ela começa pela investigação da doença de seu filho, que foi diagnosticado com esquizofrenia, ainda na infância. Ao relatar a trajetória até a descoberta das causas da doença do filho, ela expõe a violência de seu ex-marido, pai de seus filhos, com ela e com as crianças.

Passados alguns 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 [...] Em seguida, ele me jogou no quartinho de empregada e com o cinto na mão, ordenou que eu tirasse a roupa, me chicoteando várias vezes. [...] Depois, ele voltou à sala e me trouxe o meu menino, já nu, arremessando a criança contra mim. Aparei meu filho em meus braços, que já sangravam. Começou, então, nova sessão de torturas. Ele me chicoteando, e eu com Gabriel no colo. E, quando uma das chicotadas pegou o corpo do menino, eu só tive tempo de me envergar sobre meu filho e oferecer as minhas costas e as minhas nádegas nuas ao homem que me torturava. Meu menino chorava-chorava (Evaristo, 2016, p. 101-102).

Como é possível perceber, a violência não atinge somente as mulheres, mas também as crianças, que, além de sofrerem pelo momento de dor, também carregam sequelas pelo resto da vida. No caso desse conto, o menino Gabriel, mesmo não se recordando, fica traumatizado com a violência do pai contra ele e a mãe. Um trauma de difícil diagnóstico devido à falta de lembranças, o que acaba por dificultar o tratamento.

Os efeitos psicológicos também são prolongados nas mulheres, que, além de passarem pela violência, têm que lidar com os efeitos dela e ainda carregam a culpa, por pensarem que suas escolhas trazem sofrimentos a toda a família, como é expresso por Lia Gabriel, quando a médica revela que a doença do filho pode ter tido

origem na violência da infância: “[...] a fala da médica me trouxe um misto de sentimentos. Culpa, vergonha, remorsos por ter escolhido tal homem para ser pai de meus filhos” (Evaristo, 2016, p. 103).

Os contos até aqui apresentados expõem as situações de violência, sobretudo físicas, às quais as mulheres negras são submetidas cotidianamente, ocorrendo, paralelamente, também as violências simbólicas e psicológicas. Todas essas violências, no entanto, são consequências do sistema patriarcal, sexista e racista que vigora em nossa sociedade, pois nele os homens são os donos e têm direito de vida e morte sobre as mulheres e os filhos.

5.2 As representações da violência nos romances *Becos da memória*, *Ponciá Vicêncio* e *Canção para ninar menino grande*

*E pedimos
que as balas perdidas
percam o nosso rumo
e não façam do corpo nosso,
os nossos filhos, o alvo.
Conceição Evaristo*

A título de informação e organização, as análises dos romances estão dispostas segundo sua ordem de publicação, assim temos: *Ponciá Vicêncio* (2003), *Becos da memória* (2006), e *Canção para ninar menino grande* (2022).

Em *Ponciá Vicêncio*, a representação da violência contra a população negra é presente, desde sua origem, porque a escravização dos povos que foram sequestrados de suas origens e trazidos para o Brasil é um tema latente, como história e como representação dos seus efeitos que perduram até hoje. As implicações do processo escravocrata perduram, conforme Segato “[...] os males do presente [...] têm suas raízes históricas no passado colonial, que se reatualizam todos os dias” (2022, p. 45). Por isso, a revisita ao tema pela literatura contemporânea ainda é significativa. Nesse sentido, Bonnici afirma que a escravização passou a ser “[...] um dos temas mais relevantes da literatura negra” (2012, p. 56). Embora a narrativa da obra em tela não se passe no período de escravização, os parentes próximos à protagonista, como os avós dela, nasceram no período em que a escravização ainda era legalizada, pois a narradora afirma que o pai de Ponciá era “[...] filho de ex-escravos, crescera na

fazenda levando a mesma vida dos pais” (Evaristo, 2003, p. 14), assim, a representação do período e do pós-abolição é natural na obra.

A narrativa retrata também as condições nas quais a população negra ficou, após o advento da “libertação” de direito, mas que não foi de fato. A narradora revela tal condição na descrição da infância do pai de Ponciá que se tornou pajem do filho do fazendeiro: “[...] era pajem do sinhô-moço. Tinha a obrigação de brincar com ele. Era o cavalo em que o mocinho galopava sonhando conhecer as terras do pai [...] Pajem do sinhô-moço, escravo do sinhô-moço” (Evaristo, 2003, p. 15).

Nessa época o pai de Ponciá ainda era menino, mas não entendia por que eles continuavam vivendo nas fazendas dos brancos que os escravizaram, nas mesmas condições de antes, mesmo sendo livres; o menino questionava “[...] 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. 15). Ao questionar o pai, não obteve resposta, pois o pai sabia que em qualquer outro lugar a situação seria a mesma.

Após a assinatura da Lei Áurea, alguns fazendeiros propuseram que os então ex-escravizados ficassem em suas terras, na promessa de que uma fração delas seria deles e poderiam cultivá-la, como única condição de que a produção seria dividida com os coronéis e ainda continuassem trabalhando nas terras dos brancos. A narradora indica essa situação pelos pensamentos de Ponciá, ao voltar da cidade e atravessar as terras dos negros e as terras dos brancos:

[...] há tempos e tempos atrás, quando os negros ganharam aquelas terras, pensaram que estivessem ganhando a verdadeira alforria. Engano. 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 (Evaristo, 2003, p. 47).

O “presente de libertação” que lhes fora dado, além da condição de continuar na vida escravizada, foi aos poucos sendo tomado de volta pelos descendentes dos antigos coronéis; Ponciá

[...] desde pequena, ouvia dizer, também que as terras que o primeiro Coronel Vicêncio tinha dado para os negros, como presente de libertação, eram muito mais, e que pouco a pouco elas estavam sendo tomadas novamente pelos descendentes dele. Alguns negros, quando

o Coronel lhes doou as terras, pediram-lhe que escrevesse o presente no papel e assinasse. Isto foi feito para uns. Estes exibiram aqueles papéis por algum tempo, até que, um dia, o próprio doador se ofereceu para guardar a assinatura-doação. Ele dizia que, na casa dos negros, o papel poderia rasgar, sumir, não sei o quê... Os negros entregaram, alguns desconfiados, outros não. O Coronel guardou os papéis e nunca mais a doação assinada voltou às mãos dos negros. Enquanto isso, as terras voltavam às mãos dos brancos que se fizeram donos desde os passados tempos (Evaristo, 2003, p. 61-62).

Nesse sentido, Bonnici afirma que os “[...] autores recorrem à representação ficcional da escravidão (*sic*) para mostrar que as bases das riquezas metropolitanas e dos problemas contemporâneos de exclusão e de racismo se encontram na propulsão do lucro da sociedade” (2012, p. 56), pois a população negra não foi integrada à sociedade brasileira, ela foi abandonada.

A identidade em conflito é uma das características das literaturas negras e também é presente nas obras de Conceição Evaristo, como mais uma consequência da violência. Ela retrata esse conflito, por meio da desidentificação consigo mesma da protagonista, retratando, assim, a realidade de um povo do qual foram arrancados a identidade pessoal, os costumes e o direito à comunidade, de forma violenta.

A personagem Ponciá Vicêncio apresenta essa desidentificação consigo, primeiro, pelo seu nome, que *Ponciá* para ela não tem significado e *Vicêncio* para ela parece ainda pior, pois é o nome dos coronéis, donos das terras onde eles viviam; assim, ela e sua família sendo livres, ainda são propriedades dos donos das terras.

Ainda garota, a protagonista questiona o próprio nome, ela tem o nome dos donos das terras onde sempre viveu sua família, Ponciá Vicêncio. Ela não gostava desse nome, não se sentia Vicêncio e até tentou buscar outro nome para si.

O amanhã de Ponciá era feito de esquecimento. Em tempos outros, havia sonhado tanto! Quando mais nova, sonhara até um outro nome para si. Não gostava daquele que lhe deram. Menina, tinha o hábito de ir à beira do rio e lá, se mirando nas águas, gritava o próprio nome: Ponciá Vicêncio! Ponciá Vicêncio! Sentia-se como se estivesse chamando outra pessoa. Não ouvia o seu nome responder dentro de si. Inventava outros. Pandá, Malenga, Quietí, nenhum lhe pertencia também. Ela, inominada, tremendo de medo, temia a brincadeira, mas insistia (Evaristo, 2003, p. 16).

Tamanha era a desidentificação com seu nome que Ponciá pediu ao seu esposo para que não a chamasse mais assim; ao questionar como ele deveria chamá-la ela “[...] olhando fundo e desesperadamente nos olhos dele, ela respondeu que poderia chamá-la de **nada**” (Evaristo, 2003, p. 17 – grifo nosso).

Desde muito pequena, Ponciá não reconhecia esse nome como seu, por saber que ele pertencia, na verdade, aos fazendeiros e que ele ainda carregava a conotação de propriedade do tempo em que seus avós eram escravizados por eles.

[...] o tempo passava, a menina crescia e não se acostumava com o próprio nome. Continuava achando o nome vazio, distante [...] quando aprendeu a ler e a escrever, foi pior ainda, ao descobrir o acento agudo de Ponciá. Às vezes, num exercício de autoflagelo ficava a copiar o nome e repeti-lo, na tentativa de se achar, de encontrar o seu eco. E era tão doloroso quando grafava o acento. Era como se estivesse lançando sobre si mesma uma lâmina afiada a torturar-lhe o corpo” (Evaristo, 2003, p. 27).

A vida sozinha na cidade foi uma grande frustração. Primeiro, porque Ponciá acreditava que, por saber ler, teria oportunidades de empregos e de melhor renda, o que não ocorreu; ela só teve oportunidade em empregos como empregada doméstica e não conseguiu melhores condições de vida como ela sonhava. Segundo, porque a distância da família lhe trouxe grande tristeza e solidão, e sua vida passa, assim, a ser rememorar o passado junto da sua família. Assim, “Ponciá gastava a vida em recordar a vida. Era também uma forma de viver. Às vezes, era um recordar feito de tão dolorosas, de tão amargas lembranças que lágrimas corriam sobre o seu rosto” (Evaristo, 2003, p. 94).

O vazio que se fez em Ponciá, que a faz questionar até o próprio nome é outro produto do racismo que impera na sociedade brasileira, desde os tempos escravocratas e que causa dissociação identitária, pois ele classifica e diminui as pessoas pelas características físicas, como cor da pele, traços e textura do cabelo.

Isto fica explícito na fala do delegado, chefe de Luandi, irmão de Ponciá que também foi para a cidade, quando o aconselha a não se apaixonar pela mulheres-damas; ele pede que Luandi não o leve a mal, mas que “[...] quase todo negro é vagabundo, baderneiro, ladrão e com propensão ao crime. Poucos, muitos poucos, eram como soldado Nestor e ele” (Evaristo, 2003, p. 121).

Ponciá foi embora da roça para a cidade na tentativa de uma vida melhor, pois, na roça, ela e todos os seus parentes e amigos trabalhavam duro, dia após dia, e continuavam pobres, enquanto os coronéis recolham as colheitas e enriqueciam cada vez mais. Ela estava cansada dessa vida,

[...] de trabalhar o barro com a mãe, de ir e vir às terras dos brancos e voltar de mãos vazias. De ver a terra dos negros coberta de plantações, cuidadas pelas mulheres e crianças, pois os homens

gastavam a vida trabalhando nas terras dos senhores, e depois a maior parte das colheitas ser entregue aos coronéis. Cansada de luta insana, sem glória, a que todos se entregavam para amanhecer cada dia mais pobre, enquanto alguns conseguiam enriquecer-se a todo o dia (Evaristo, 2003, p. 32).

Na cidade, em busca de emprego e oportunidades, Ponciá se deparou mais uma vez com a mesma pobreza e abandono que vivia na roça, e, ao lembrar da sua infância pobre se questionava se “[...] valeria a pena pôr um filho nesse mundo? Lembrava de sua infância pobre, muito pobre na roça e temia a repetição de uma mesma vida para os seus filhos” (Evaristo, 2003, p. 82).

Assim, ela retrata a exploração em que a população negra brasileira é obrigada a viver, desde sempre; todas as gerações que sempre viveram trabalhando muito e nunca conseguem o mínimo de conforto.

O pai trabalhava tanto. A mãe pelejava com as vasilhas de barro e tinham apenas uma casa de pau-a-pique coberta de capim, para abrigar a pobreza em que viviam. E esta era a condição de muitos. Molambos cobriam o corpo das crianças que até bem grandinhas andavam nuas [...] Crescera na pobreza. Os pais, os avós, os bisavós sempre trabalhando nas terras dos senhores. A cana, o café, toda a lavoura, o gado, as terras, tudo tinha dono, os brancos. Os negros eram donos da miséria, da fome, do sofrimento, da revolta suicida. Alguns saíam da roça, fugiam para a cidade, com a vida a se fartar de miséria, e com o coração a sobrar esperança. Ela mesma havia chegado à cidade com o coração crente em sucessos e eis no que deu. Um barraco no morro. Um ir e vir para a casa das patroas. Umas sobras de roupa e alimento para compensar um salário que não bastava (Evaristo, 2003, p. 82).

Ao refletir sobre as condições de vida impostas a ela e a seus iguais, Ponciá conclui que a pobreza na qual ela e os seus vivem é a continuação da escravidão que acabou formalmente, mas, na prática, segue pujante, mesmo com toda luta e resistência de seus antepassados, como Vô Vicêncio que, em um momento de revolta, mata a esposa e tenta se matar: “[...] a vida escrava continuava até os dias de hoje. Sim, ela era escrava também. Escrava do desespero, da falta de esperança, da impossibilidade de travar novas batalhas, de organizar novos quilombos, de inventar outra e nova vida” (Evaristo, 2003, p. 84).

Na denúncia à violência imposta, ainda hoje, às mulheres negras brasileiras, a narrativa de *Ponciá Vicêncio* também retrata uma das facetas mais cruéis, a violência doméstica, que, em muitos casos, culmina em feminicídio.

Nessa obra, a violência contra a protagonista não resulta em feminicídio, mas contra outra personagem, Bilisa, sim. Ela é assassinada, por não querer se relacionar com um homem. Os comportamentos violentos dos homens negros, que também são oprimidos pelo sistema capitalista/racista, revelam que eles podem não estar no mesmo patamar de poder de um homem branco, mas, no que se refere às mulheres, eles as oprimem igualmente os homens brancos, como se as mulheres fossem propriedades, com direitos de vida e morte sobre elas, com a obrigação de servi-las nos trabalhos domésticos e na vida sexual. Assim, para se imporem, eles agem com violência ao menor desagrado.

Segundo a narrativa, Ponciá era uma mulher jovem, saudável e muito ativa, mas, depois de algum tempo, ela começou a ter sintomas de uma saúde mental abalada, o que passou a afetar sua saúde física, aos poucos. Ela passou a enfrentar o que parece ser uma depressão, “[...] não, ela não ficava assim longe, assim lerda por preguiça. Estava doente, muito doente” (Evaristo, 2003, p. 110), doença essa que a deixava triste, apática e distante da vida.

No entanto, o marido dela não tem nenhum respeito por ela e, ao vê-la triste, ao invés de ajudá-la, ele passa a agredi-la violentamente: “[...] deu-lhe um soco nas costas, gritando-lhe pelo nome, [ela] levantou-se amargurada de seu cantinho e foi preparar o jantar dele” (Evaristo, 2003, p. 17). O casamento de Ponciá já dura algum tempo, e seu marido “[...] ultimamente andava muito bravo com ela, por qualquer coisa lhe enchia de socos e pontapés” (Evaristo, 2003, p. 54).

O marido de Ponciá seguia com os episódios de violência cada vez mais intensos. Um dia, ao chegar em casa chateado por não ter dinheiro nem para uma bebida e encontrá-la alheia à vida, como era rotineiro, incomoda-se ainda mais.

Quando viu Ponciá parada, alheia, morta-viva, longe de tudo, precisou fazê-la doer também e começou a agredi-la. Batia-lhe, chutava, puxava-lhe os cabelos. Ela não tinha um gesto de defesa. Quando o homem viu o sangue a escorrer-lhe pela boca e pelas narinas, pensou em matá-la, mas caiu em si assustado (Evaristo, 2003, p. 98).

A violência contra a mulher é retratada também no feminicídio de Bilisa, namorada do irmão de Ponciá, Luandi. Mas, antes da ocorrência do feminicídio, Bilisa já era explorada e objetificada na casa dos antigos patrões. Bilisa, assim como Ponciá e Luandi, foi para a cidade para trabalhar e tentar uma vida melhor. Na cidade conseguiu emprego em casa de família, onde trabalhou por alguns anos e conseguiu

juntar umas economias. Mas, um dia, sua caixinha com as economias foi furtada, [...] “sumiram as economias, o sacrifício de anos e anos” (Evaristo, 2003, p. 100), ninguém entrava em seu quarto, a não ser o filho da patroa que, às vezes, dormia com ela.

A patroa até aceitava e incentivava que seu filho se divertisse com a empregada, mas não aceitou quando a suspeita do furto recaiu sobre ele, retratando que a exploração da mulher negra vai muito além dos trabalhos braçais, reforçando o estereótipo da mulher negra sexualizada, já que a patroa não se importava e incentivava o filho a dormir com Bilisa: “[...] dormir com a empregada, tudo bem. Ela mesma havia pedido ao marido que estimulasse a brincadeira, que incentivasse o filho à investida [...] a empregada Bilisa era tão limpa e parecia tão ardente” (Evaristo, 2003, p. 100).

Depois do furto de suas economias, Bilisa se revolta e decide que não vai mais trabalhar em casa de família. A moça passa então a trabalhar em uma casa de prostituição, na qual o capanga, Negro Climério, obstinado por ela, não aceita que ela tivesse um relacionamento com Luandi. Quando ela começa a arrumar o enxoval para ir morar com Luandi, Negro Climério assassina Bilisa de forma violenta.

Bilisa sabia que Negro Climério era perigoso e já havia avisado Luandi: “Negro Climério era perigoso mesmo, Bilisa já havia dito, mas ele nunca acreditou que o homem tivesse tamanha covardia de atentar contra ela” (Evaristo, 2003, p. 116). Ao contrário das expectativas de Luandi, Negro Climério teve a coragem de matá-la.

A narrativa de Ponciá retrata parte da violência vivenciada no período colonial escravocrata, no Brasil, e um breve período pós-abolição, a exploração da força de trabalho que nunca foi remunerada e, depois da pretensa libertação, a continuação da exploração e seus efeitos que marginalizam e jogam a todos na pobreza.

No entanto, o destaque, mais uma vez, é para a violência de gênero, pois em sociedades patriarcais os homens se sentem donos das mulheres, legitimando o uso da violência para agredi-las e até de dispor da vida delas. Como a vivência de Ponciá, que, doente, apanhava do marido, ou de Bilisa, que foi assassinada, por não querer ficar com um homem que a queria.

O romance *Becos da memória* narra a história das pessoas de uma comunidade que estão sendo retiradas de um local próximo ao centro da cidade e de bairros ricos e estão sendo levadas para outras regiões longínquas da cidade. Essas regiões são distantes das oportunidades de trabalho, não têm infraestrutura básica e nem escolas para as crianças. Elas ainda são obrigadas a aceitar uma indenização

insuficiente para reiniciar a vida, enquanto o terreno será disponibilizado para grandes construtoras e destinado à construção de empreendimentos de luxo.

Embora esse seja o ponto de partida da narrativa, muitos outros temas perpassam as vidas das personagens. Apesar de retratar as dificuldades enfrentadas no processo de remoção da favela, Evaristo também formula mais uma *escrevivência* na qual a presença da ternura, do carinho, da família, do companheirismo e do amor se destacam.

Em *Becos da memória* também se destaca a presença da ancestralidade e o resgate da tradição oral de contar histórias. As histórias que compõem a narrativa são contadas pelas personagens, como a personagem condutora da narrativa Maria-Nova, suas tias e sua mãe, Tio Totó, Tio Tatão, ou o amigo da família, Bondade. As histórias narradas por essas personagens resgatam a tradição oral e permitem que

[...] a memória do conhecimento constantemente se recri[e] e se transmit[a] pela oralitura da memória, ou seja, pelos repertórios performáticos orais e corporais, hábitos, cujas técnicas e procedimentos de transmissão são também meios de criação, passagem, reprodução e de preservação dos saberes (Martins, 2021, p. 149).

A ciência ocidental não considera a oralitura⁷⁰ como conhecimento válido, ela é posta no campo do não saber, e essa não episteme que é representada na escrita de Conceição Evaristo torna-se um contradiscurso do discurso autorizado.

Esse contradiscurso é que denuncia a violência constante na vida das pessoas que moram nas comunidades, em qualquer região no Brasil, uma vez que estão expostas aos mais diversos tipos dela.

A violência primária é a retirada forçada desse espaço que os moradores já compreendiam como deles, no entanto, outras tantas formas dela perpassam a narrativa, trazendo consigo a denúncia da violência, do abandono, da pobreza e do descaso.

⁷⁰ Conceitual e metodologicamente, oralitura designa a complexa textura das performances orais e corporais, seu funcionamento, os processos, procedimentos, meios e sistemas de inscrição dos saberes fundados e fundantes das epistemes corporais, destacando neles o trânsito da memória, da história, das cosmovisões que pelas corporeidades se processam. E alude também à grafia desses saberes, como inscrições performáticas e rasura da dicotomia entre oralidade e a escrita. A oralitura é do âmbito da performance, seu agenciamento, e nos permite abordar, teórica e metodologicamente, os protocolos, códigos e sistemas próprios da performance, assim como o *modus operandi* de sua realização, de sua recepção e afetações, assim como suas técnicas e convenções culturais, como inscrição de grafia de saberes (Martins, 2021, p. 41).

A pobreza na qual a população negra é obrigada a viver é retratada, logo no início da narrativa. Essas pessoas vivem em uma favela, logo, depreende-se que é um lugar não legalizado, sem condições mínimas de saneamento, moradia, saúde e educação e que, a partir do processo de desmanche da favela, não terão mais o direito àquele espaço, que, embora precário, era perto das possibilidades de trabalho para os adultos e de educação para as crianças.

Logo no início da narrativa, Maria-Nova demonstra que não existe água encanada na favela, que eles buscam água em torneiras públicas distribuídas em alguns pontos “[...] a torneira, a água, as lavadeiras, os barracões de zinco, papelões, madeiras e lixo. Roupas das patroas que quaravam ao sol. Molambos nossos lavados com o sabão restante” (Evaristo, 2017, p. 16).

A pobreza, o abandono e a falta de condições de viver é secular na vida das pessoas negras, no Brasil, o que é notório, ao observarmos o que a narradora apresenta como sentimento de dor de Maria-Nova, ao ver que tudo se repete “[...] um pouco diferente, mas, no fundo, a miséria era a mesma. O seu povo, os oprimidos, os miseráveis; em todas as histórias quase nunca eram os vencedores, e sim, quase sempre, os vencidos” (Evaristo, 2017, p. 56).

Nesse sentido, as condições precárias impostas à população negra brasileira e apresentadas na favela da obra são fictícias, como afirma a autora, mas representam a realidade de muitas comunidades brasileiras, como é possível perceber em várias personagens, ao longo da narrativa.

Tonho tinha uma esposa e filhos, era um homem trabalhador, trabalhava o mês inteiro e, por mais que trabalhasse, vivia na pobreza, e a frustração era tanta que ele bebia cachaça aos finais de semana.

[...] o moleque, filho seu, que sempre estava ali na rua, na bolinha de gude, levava os minguidos 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 a Custódia para fazer doce. Mas o açúcar era pouco, mal dava para o café ralo e a mamadeira do menor. Os meninos eram inventivos em tudo. Criavam seus brinquedos. Tinham sonhos lindos! Inventaram doces e picolés. Pegavam a banana e enfiaram num pedaço de pau. Chupavam picolé de banana. Tonho bebia também os sonhos dos meninos. Sonhos tão pobres mas que ele não podia realizar. Uma semana ou outra, em vez de beber, eram doces e biscoitos que ele levava para casa. Então ficava de garganta seca, engolindo o ódio que

tinha da vida. Eram os piores dias. Pelo menos bêbado, as coisas não eram tão cruas assim (Evaristo, 2017, p. 83).

A situação de pobreza na qual vive a população negra no Brasil não é mero acaso, ela é mais uma consequência da política racista que vigora no país, desde os tempos do sistema escravocrata. O professor Richarlls Martins afirmou que “[...] a pobreza no Brasil tem cor, e ela é hegemonicamente negra”,⁷¹ afirmação confirmada pelos números da pobreza levantados pelo Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística - IBGE:

Do total de pessoas pobres no Brasil, 73% são pessoas negras, sendo 38% mulheres pretas e pardas e 35% homens pretos e pardos. Na extrema pobreza, é ainda maior a população negra. Os últimos dados oficiais do governo brasileiro indicam: 77% extremamente pobres no Brasil são negros; destes, 40% são mulheres negras e 37% homens negros (2020).

Portanto, é perceptível que a pobreza generalizada da população negra no Brasil é fruto de uma sociedade racista que usa de subterfúgios para manter a situação sempre a mesma. Nesse sentido, Theodoro (2017, n.p) explicita que

[...] a sociedade racista desenvolve mecanismos diversos - uns mais sutis, outros nem tanto, de restrição, limitação e exclusão social. Sujeita o indivíduo negro a barreiras que limitam ou bloqueiam suas condições de mobilidade social. Associa-os à pobreza e à miséria, banaliza situações graves de constrangimento e violação de direitos que levam à alienação e, no limite, à morte. É o que demonstram os indicadores mortes por assassinato de jovens negros. Em trajetória crescente essas mortes explicitam não apenas a banalidade da desigualdade, mas a ação não constrangida da violência contra a população negra.

Dessa forma, a obra *Becos da memória* é uma representação exímia desse projeto tácito que há entre os membros da elite que sempre governou e operou o poder no país. O sistema escravocrata foi abolido, oficialmente, no ano de 1888, momento em que os negros passaram de escravizados a livres marginalizados. Nessas condições, os que deixaram os campos e foram para as cidades foram se aglomerando de forma irregular nas cercanias dos grandes centros, em busca de alguma oportunidade de emprego e renda, como visto em *Ponciá Vicêncio* que retrata um período muito próximo à abolição.

⁷¹ Frase Proferida pelo Professor Richarlls Martins na cerimônia de lançamento da Liga Acadêmica de Enfermagem em Saúde da População Negra (Laespne) da UFRJ, do Núcleo de Estudos de Políticas Públicas em Direitos Humanos (NEPP-DH/UFRJ).

A mesma situação é repetida em uma história que se passa quase cem anos depois, em *Becos da memória*, que foi escrito entre os anos de 1986 e 1987, retratando a infância de uma personagem cuja identidade pode se confundir com a da autora. Caso fosse uma biografia, a história poderia ter ocorrido no início dos anos de 1960, mas poderia representar uma favela existente na década de 1980, assim como pode representar as condições de uma favela em uma das grandes cidades brasileiras, no ano de 2024. Segundo Mário Theodoro as histórias se repetem porque elas são programadas para se repetirem na medida em que

[...] as condições socioeconômicas da população negra mantiveram-se proibitivas. Mais afetadas às situações de pobreza e de miséria, menos atendidas pelos serviços públicos, as maiores vítimas da violência urbana, dos assassinatos e dos demais tipos de morte violenta, a população negra brasileira permanece majoritária nos lugares sociais menos privilegiados (Theodoro, 2019, p. 347).

As condições socioeconômicas mantiveram-se proibitivas, como afirma Mário Theodoro, e essas condições também são retratadas na situação de miséria na qual vive a personagem Ditinha. Ela mora em um barraco apertado e sem banheiro, na favela, com sua família composta de cinco pessoas: “[...] no barraco de Ditinha, moravam ela, seus três filhos, sua irmã e o pai paraplégico. Dois cômodos, a cozinha e o quarto-sala onde dormiam todos. Lá fora, ficava a privada, a fossa” (Evaristo, 2017, p. 101). Ditinha reconhece sua condição e teme que o futuro de seus filhos e, principalmente de sua irmã, seja igual ao dela “[...] três filhos, a miséria, e totalmente sozinha” (Evaristo, 2017, p. 102). Ditinha tinha medo porque sabia que esse era o destino dessas pessoas, porque “[...] gerações inteiras nasciam e cumpriam tempo de vida acostumados à miséria, fazendo muitas da miséria razão de vida” (Evaristo, 2017, p. 141).

O alimento também não era farto; muitas vezes se resumia a “[...] um pouco de arroz e farofa com um ovo” (Evaristo, 2017, p. 104), enquanto na casa da patroa a comida era farta e boa, tanto que causava tristeza em Ditinha, por se lembrar da comida que havia deixado em casa para o pai e os filhos, por isso “[...] o alimento crescia-lhe na boca, formava um bolo e não descia. Com lágrimas nos olhos, ela era obrigada a jogar aquela refeição tão boa no lixo, pensando nos seus que estavam com fome em casa” (Evaristo, 2017, p. 104).

Ditinha vivia os seus dias entre a pobreza de sua família e a riqueza da casa da patroa. Assim, em um momento de desespero e sem muito pensar, ela furtou uma

joia da patroa. Furto que não se deu pelo valor da joia, mas pela beleza dela; Ditinha se sentiu atraída pela beleza da pedra verde e, sem pensar, levou-a consigo, mas não teve a intenção de vendê-la e só passou algumas horas com ela, presa pelo lado de dentro do seu sutiã.

A confusão foi tamanha que nem ao menos ela teve coragem de tirar o broche que lhe feria o peito. A presença daquele broche lhe rasgando a pele do seio a fazia lembrar o tempo todo do erro que havia cometido, arrependeu-se, e mesmo tendo cogitado, não teve coragem de ir devolvê-lo. E, por fim, o broche que rasgou sua pele a noite inteira caiu na fossa.

Poucos dias depois, a polícia veio atrás dela e a levou, deixando seu pai paraplégico e seus três filhos sozinhos. A situação de Ditinha é mais uma denúncia de Evaristo da situação socioeconômica imposta às mulheres negras brasileiras, que, em sua maioria, são as chefes das famílias e não têm acesso a melhores condições de trabalho, como explicita Santos *et al* (2017, p. 7):

As mulheres negras são a parcela mais pobre da sociedade brasileira. No mercado de trabalho elas possuem as condições de trabalho mais precárias, têm os menores rendimentos e as mais altas taxas de desemprego. Em grande maioria ocupam cargos inferiores, subalternos, desvalorizados, com baixos salários, devido a pouca qualificação profissional por falta de oportunidades, têm maior dificuldade de completar a escolarização, além de possuir chances ínfimas de chegar a cargos de direção e chefia que refletem a baixa qualidade de vida social.

Negro Alírio surge na narrativa como uma pessoa contestadora das opressões. Primeiro, no meio rural, onde ensinou aos seus a leitura e a compreender como funciona um sistema de cooperativa que ajudaria a libertar os pequenos produtores do despotismo dos coronéis que exploravam os trabalhadores. Depois, quando trabalhou no porto, envolveu-se em um movimento grevista, na luta por direitos e teve que sair fugido; quando trabalhou na construção civil, também sempre ajudou e incentivou os estudos dos companheiros.

Na favela, ele também adotou a mesma postura, ajudou a muitos e lutou pela permanência da favela, sendo ele uma personagem que suscita a reflexão em outras personagens e também no leitor. Depois de conhecer Negro Alírio, Dora reflete que “[...] ela por exemplo, nunca havia pensado que os restos, que muitas vezes ganhava das patroas, eram o excesso dos que tinham muito e que esta sobra era construída justo em cima da falta ou do pouco dos que nada tinham” (Evaristo, 2017, p. 147).

Negro Alírio representa a esperança, porque ele acreditava em um futuro diferente para os seus. Ele observava o prédio em que ele e seus amigos estavam trabalhando e comparou com os barracos em que eles moravam na favela “[...] alguns dos barracos sem dúvida, já eram de tijolos, mas isto levava anos, até, para se conseguir. Uma parede hoje outra quando puder. Um prédio se erguia da noite para o dia... Eles mesmos construíam (Evaristo, 2017, p. 165).

O racismo, a discriminação e o preconceito também são refletidos na passagem que narra a relação dos filhos de Ana do Jacinto, moradora da favela, com rapazes ricos que subiam o morro de lambreta, e eram chamados de “filhinhos de papai” (Evaristo, 2017, p. 156). Um dia a polícia prendeu os filhos de Ana, e os rapazes das lambretas não subiram mais o morro, eles não foram presos, eram vistos como cidadãos de bem “[...] eram tidos como jovens contestadores, estudantes, intelectuais. Os filhos de Ana do Jacinto, jovens vagabundos, perturbadores, marginais” (Evaristo, 2017, p. 156).

Cidinha-Cidoca era uma moça que vivia em situação de rua e de prostituição, na favela; ela é apresentada como alegre e vívida, no entanto, depois que começou o processo de desmanche da favela, ela esmoreceu, o banzo tomou conta dela, morreu de não viver, tendo sido enterrada como indigente. A situação de Cidinha-Cidoca faz Maria-Nova, como sempre, reflexiva e questionadora, chegar à conclusão de que todos, na favela, eram indigentes, devido às condições de vida de sempre.

A menina ficou pensando na mulher que seria enterrada como indigente. Afinal todos, ali na mesma miséria, o que eram senão indigentes? Reconstituiu a sua vida e a dos outros. Lembrou da fome que passara desde o momento em que nascera. A mãe sempre contava que a mamadeira dela era água e fubá, muitas vezes sem açúcar. Vingou, cresceu apesar de tudo. Muitas vezes saía para a escola sem comer nada. Muitas vezes se alimentava das sobras que vinham das casas das patroas da mãe e da tia. Dias havia em que ficavam sem comer quase nada (Evaristo, 2017, p. 159-160).

Maria-Nova reflete sobre a pobreza extrema em que várias famílias são obrigadas a viver, por falta do mínimo de oportunidade de trabalho e renda digna para pessoas que estão dispostas a trabalhar e não têm trabalho e de pessoas que trabalham uma vida toda e não conseguem o mínimo para se alimentar, tornando a todos indigentes.

A condição de indigente generalizada que chegou aos dias atuais tem raízes profundas na escravização que ocorreu, por séculos, no Brasil e que culminou com

uma libertação precária, uma libertação que ocorreu na letra da lei, mas que a realidade dessas pessoas pouco foi modificada, uma vez que, cabe ressaltar, elas não foram libertadas e, sim, abandonadas, sem condições de emprego e renda, cabendo a muitos continuar nos mesmos trabalhos, por falta de opção.

Nos grandes centros, as condições também permaneceram as mesmas devido às políticas públicas que visavam ao branqueamento da sociedade brasileira, as vagas de trabalho remunerado não eram ofertadas aos negros recém-libertos e, sim, aos imigrantes europeus que receberam grandes incentivos para virem ao Brasil.

Por isso, nas grandes cidades, com os altos custos de moradia, coube à população negra, que pouca ou nenhuma renda tinha, aglutinar-se em favelas e cortiços. Esses espaços habitados por essa população tornaram-se revérberos das senzalas do período escravocrata, e, nesse sentido, Costa e Azevedo (2016, p. 150), afirmam que esses espaços apresentam grandes semelhanças porque eles têm

[...] um pequeno espaço para moradia ocupado por muitas famílias, ou seja, multifamiliar, falta de qualidade de vida, ambientes com falta de ventilação, falta de privacidade, iluminação inadequada para a vista e por último, mas uma característica muito marcante: utilização de um único cômodo como moradia.

A partir dessa relação, Costa e Azevedo (2016) reafirmam que a libertação no Brasil foi parcial e teórica. As condições de vida na “senzala-favela” se apresentam na reflexão de Maria-Nova, em uma aula de história, em que a professora discorre acerca da abolição da escravatura.

Maria-Nova chega à conclusão de que a favela de hoje é a senzala de outrora, por apresentar as mesmas condições de vida, em ambos os tempos/espacos. Nesse momento, Maria-nova reflete sobre essa realidade e via as

[...] duas realidades, imagens coladas machucavam-lhe o peito. Senzala-favela. Nesta época ela iniciava seus estudos de ginásio. Lera e aprendera também o que era casa-grande, o bairro nobre vizinho e com a senzala, a favela onde morava. Ia abrir a boca, olhou a turma e a professora. Procurou mais alguém que pudesse sustentar a ideia, viu a única colega negra que tinha na classe. Olhou a menina, porém ela escutava a lição tão alheia como se o tema escravidão nada tivesse a ver com ela. Sentiu certo mal estar. Numa turma de quarenta e cinco alunos, duas alunas negras, e, mesmo assim, tão distantes uma da outra. Fechou a boca novamente, mas o pensamento continuava. Senzala-favela, senzala-favela! (Evaristo, 2017, p. 73)

É possível perceber o abandono estatal do povo negro como parte do projeto político e social brasileiro de embranquecimento da sociedade, primeiro, pela miscigenação e, segundo, pelo extermínio da população preta, que, largada, sem condições mínimas de vida em favelas que se tornaram depósitos de pessoas que teriam como destino a morte, retratando mais uma vez a face violenta do Estado.

Voltando à história de Negro Alírio, a violência representada em suas histórias pode ser considerada histórica, na sociedade brasileira, uma vez que a população negra brasileira, após liberta do sistema escravocrata foi abandonada, e nunca teve direitos mínimos assegurados como uma terra para cultivar e, assim, tirar o seu sustento; os poucos que conseguiram alguma terra, muitas vezes, foram roubados pelos brancos.

Negro Alírio nascera longe da favela; ele era do meio rural e presenciou a violência no campo. As brigas por causa de terra se davam entre os “coronéis” e os que possuíam uma pequena porção de subsistência. E, assim, é representada a situação da família Zica e do Coronel Jovelino. O coronel insistia em comprar as terras dos Zicas, por valores muito abaixo do preço de mercado e os Zicas não aceitavam negociar.

Havia muito tempo a contenda existia. Já os avós do Coronel queriam tomar as terras dos avós de Pedro da Zica. Terras tão boas, tão vizinhas da fazenda! O que custava aquela negrada vender as terras e desocupar o beco? Mas os Zicas eram teimosos. Não vendiam, não saíam, embora se sentissem cada vez mais acuados (Evaristo, 2017, p. 57).

Por causa da recusa dos Zicas em vender as terras à família do coronel Jovelino, a contenda por terras perdurou por vários anos. A ambição do Coronel era grande e ele não aceitava a negativa na oferta de compra, por isso, ele ordenava a seus capangas que assassinassem os membros da família Zica. Os capangas faziam o serviço discretamente e, depois, jogavam os corpos no rio, para simular suicídios, até o dia em que um de seus capangas, Zé Meleca, mata a tiros, à luz do dia, o Pedro da Zica. Ele “[...] caiu ensanguentado no chão. Ainda teve tempo de gritar: - Miserável! Capacho de branco! Porco!” (Evaristo, 2017, p. 56).

A família Zica sabia que os suicídios nos rios eram forjados pelo Coronel, mas a impunidade era a regra e ninguém tinha coragem de denunciar, uma vez que todos tinham medo de ter o mesmo destino. No entanto, um dia, Negro Alírio, ainda menino, viu os capangas jogando um corpo de um dos Zicas, no rio, para simular um suicídio,

como era seu modo de agir, para, no dia seguinte, lamentar a propensão dos Zicas em se matar. O menino Alírio contou a sua família e à família dos Zicas o que tinha visto; embora não tenha havido nenhuma punição ao Coronel; eles sabiam o que o menino Alírio havia visto.

Depois desse fato, o Coronel ficou com receio de que Negro Alírio o denunciasse e passou a cortejá-lo na intenção de que o menino um dia trabalhasse para ele. Pagou professora e livros para que o menino estudasse, no entanto, Negro Alírio nunca trabalhou para ele, pelo contrário virou seu inimigo.

Como o capanga Zé Meleca atirou no Pedro da Zica à luz do dia, e com testemunhas, a preocupação do Coronel era novamente o menino Alírio. Ele não era mais menino e havia se tornado um líder na comunidade. Por causa do assassinato, Negro Alírio estava caminhando em direção à casa do coronel, que estava preocupado porque “[...] havia mandado matar o Pedro da Zica sim, porém não ali. Bom tempo era aquele que eles morriam afogados” (Evaristo, 2017, p. 65).

As violências no campo por brigas por terras como representadas na história de Negro Alírio não pertencem ao passado. Ainda hoje grandes latifundiários assassinam pequenos proprietários para tomar suas terras, como foi o caso de Mãe Bernardete, líder quilombola que foi assassinada a tiros em 2023.⁷²

Voltando à favela, percebe-se a extrema violência empregada no processo de retirada dos moradores do local, porque aquelas pessoas viviam naquele lugar, desde sempre, alguns, por mais de 50 anos, e, agora, não têm para onde ir, tema que será tratado também no capítulo sobre deslocamentos forçados, mas que aqui cabe destacar a figura violenta do Estado contra seus cidadãos.

Na narrativa, há um trator da prefeitura que derruba os barracos e aplaina o solo. Essa presença é autoritária e violenta, tornando-se uma metáfora do poder estatal sobre os cidadãos. Assim, a derrubada daqueles lares e a remoção forçada daquelas pessoas não é vista pelos seus mandantes e interessados no valor do terreno, como um ato de violência, “[...] não há destruição, apenas a remoção de uma curiosa obstrução no caminho dos viventes” (Butler, 2021, p. 95).

⁷² Maria Bernadete Pacífico, mais conhecida como Mãe Bernadete, assassinada em 17 de agosto de 2023, foi uma ialorixá, ativista e líder quilombola brasileira. Era coordenadora da Coordenação Nacional de Articulação de Quilombos e líder do Quilombo Pitanga, em Simões Filho - BA. Também coordenava uma associação de cerca de 120 agricultores que produzem e vendem farinha para vatapá, além de frutas e verduras.
<https://g1.globo.com/ba/bahia/noticia/2023/08/18/bernadete-pacifico-lideranca-quilombola-da-bahia-e-assassinada.ghtml>

O trator representa a biopolítica e a necropolítica como discutido anteriormente; determinando o valor social de cada pessoa, determina o modo de cada tipo de pessoa viver, segundo critérios pré-determinados, critérios que determinam também qual tipo de espaço cada grupo de pessoas pode ocupar, e, em alguns desses espaços, destinados ao povo preto:

[...] a vida é precária, espaços onde o Estado, tal como definido nos manuais de Ciência Política, não está presente, não protege a vida das pessoas, não urbaniza, não ilumina e não fiscaliza, elas são entregues a um segundo Estado, no sentido de uma entidade clandestina, com regulamentos próprios e agentes de segurança encarregados da ordem neste território emergido (Segato, 2018, p. 75, tradução nossa).⁷³

O trator representa, ainda, o que Mignolo chama de “[...] ideia ocidental de que as vidas humanas podem ser descartadas” (2008, p. 315) e, desse modo, a vida passa a ser administrada pela política, que também determina quem tem o direito a ela e quem não tem nenhum valor, ou como afirma Grosfoguel “[...] estabelece uma linha divisória entre aqueles que têm o direito de viver e os que não têm” (2019 p. 11).

Essa linha divisória que separa quem tem direito de viver e quem não tem, leva ao outro raciocínio elaborado por Judith Butler (2021), que, em consonância com Françoise Vergès (2021), leva à compreensão de que o Estado é patriarcal e capitalista, ele fomenta e promove as violências contra as pessoas vulneráveis, sobretudo as mulheres e crianças.

Butler questiona o quão digna uma pessoa pode ser para merecer ser enlutada, e, num raciocínio oposto, defende que, se a pessoa é digna de luto, é porque sua vida tinha valor. Logo, essa vida que tinha valor era digna de viver e, por isso, merecia ser salvaguardada, ao contrário, a vida que não foi digna de luto não era importante e não merecia ter sido salvaguardada.

Ela afirma que compreender essas nuances também ajuda a compreender como o discurso estatal e público sobre violência e não violência está estruturado pelo racismo.

Butler chama a atenção, primeiro, para o modo complexo como o Estado determina como “violento” tudo que se opõe à legitimidade dele. Segundo, para o fato

⁷³ “...algunos espacios donde la vida es precaria, espacios donde el Estado, como definido en los manuales de Ciencias Políticas, no se hace presente, no protege la vida de las personas, no urbaniza, no ilumina y no vigila, son entregados a un segundo estado, en el sentido de una entidad subterránea, con sus normativas propias y sus agentes de seguridad a cargo del orden en ese territorio submerso.”

de essa prática em si já ser uma maneira de promover e dissimular sua própria violência. Assim, de um modo ou de outro, temos a premissa de que o Estado é violento, mesmo quando tenta parecer não ser.

Assim, a vida pode ser avaliada, segundo o seu direito de ser enlutável, mas, para isso, essa vida precisa, antes, ser reconhecida como viva, para que sua perda seja inaceitável e até condenável, assim, o direito ao luto é uma “[...] característica atribuída a um grupo de pessoas (talvez uma população) por outro grupo ou comunidade, ou nos termos de um discurso, uma política ou uma instituição” (Butler, 2021, p. 90).

No entanto, ela concebe que esse direito não é universal, que ele pode acontecer de forma variada e com intensidade variada, mas ele pode também nem existir. Por isso, sua hipótese é a de que as pessoas merecem o direito ao luto “[...] na medida em que essa perda é reconhecida quando se estabelecem condições para isso no interior de uma linguagem, de uma mídia, de um campo cultural e intersubjetivo de alguma espécie” (Butler, 2021, p. 90).

Os debates morais sobre a não violência é outra questão levantada por Butler. Ela afirma que esse debate pode assumir formas diferentes, primeiro, pode-se pensar em quais as razões para não matar e também pode-se pensar em quais as razões para preservar a vida. Tais reflexões são fundamentais, pois são a base para pensar no que “[...] condiciona nossas visões sobre quais vidas merecem ser preservadas e quais não, bem como o que define e limita as ideias vigentes de humanidade” (2021, p. 90). Ela prossegue afirmando que “[...] reconhecer a distribuição desigual do direito ao luto de cada vida pode e deve transformar nossos debates sobre igualdade e violência” (2021, p. 90), afirmando, ainda, que defender uma política da não violência só faz sentido se estiver atrelada ao compromisso com a igualdade.

O compromisso com a igualdade é primordial, pois ele é determinante até para definir quais vidas são dignas de luto e quais não são, pois as pessoas que não são dignas de luto são as que sofrem com as desigualdades, porque seu valor é desigual. Nesse sentido, é importante pensar que o direito ao luto sugere o direito à vida, uma vez que, quando essa vida é perdida, a perda é lamentada, logo, essa vida deve ser salvaguardada devido ao seu valor. Enquanto outras vidas podem ser abandonadas, deixadas para morrer, sem que essa ação tenha um responsável, porque ela é considerada, segundo Butler, uma não vida.

Ela afirma que o biopoder é racista e segregacionista e faz “[...] distinção não apenas entre vidas que valem mais e menos, que são mais ou menos enlutáveis, mas também entre vidas que são assinaladas com maior ou menor ênfase como vidas” (Butler, 2021, p. 95).

Nesse mesmo sentido, Françoise Vergès afirma que o racismo é um fator que determina quais vidas são enlutáveis, ou em suas palavras, “corpos significativos” (VERGÈS, 2021, p. 9), pois a raça é a linha divisória entre os que têm direito de viver e os que não têm, conforme Grosfoguel (2019). Ela afirma ainda que o racismo leva à morte prematura de homens e mulheres, pois o acesso à saúde é fragilizado, desde o nascimento e os destina a empregos braçais que exaurem seus corpos rapidamente, assim cria-se “[...] uma fronteira entre quem deve ser protegida e quem não pode ou não deve sê-lo. Essa divisão entre uma humanidade que teria direito à proteção e outra que não o teria” (Vergès, 2021, p. 39).

Em consonância com Butler, ela compreende que o Estado é responsável pelas violências perpetradas contra as pessoas vulnerabilizadas e que ele representa “[...] a condensação de todas as opressões e explorações imperialistas, patriarcais e capitalistas” (2021, p. 10), por isso, ela conclui que o Estado é responsável pela perpetuação da violência contra as mulheres e contra as pessoas pobres e racializadas.

A presença dos tratores representa o poder estatal e capitalista, apontado por Butler, que gerencia, à revelia, a vida dessas pessoas. Representa também a violência tácita constante e ameaçadora. Por fim, representa a violência real contra os corpos das pessoas, como dos homens-meninos que resolveram dirigir esses tratores e uma batida entre as duas máquinas ceifou a vida dos quatro, instantânea e brutalmente “[...] os corpos dos homens-vadios-meninos estavam despedaçados pelo chão e as partes dos tratores também [...] não dava para reconhecer os corpos, os mortos” (Evaristo, 2017, p. 77).

Após as mortes dos homens, o processo de desfavelamento é interrompido temporariamente; os tratores ficam abandonados pelas empresas, do mesmo modo que estavam no dia do acidente. E, mesmo eles estando inertes, continuavam a provocar males irreversíveis.

Os tratores estavam posicionados em uma baixada, e os garotos brincavam de escorrega naquele declive, até o dia em que o menino Brandino desceu tão rápido que se chocou com o trator que estava ali parado.

Brandino vinha voando leve, voando como uma pluma. O trator ali parado, pesadão. O rosto, o corpo, o menino frágil. Não a morte instantânea, rápida, como havia acontecido com os homens-vadios-meninos, não houve. Brandino foi para o hospital, ficou meses. Voltou sim, calado, morto-vivo, bobo, alheio, paralítico (Evaristo, 2017, p. 80).

O menino Brandino foi mais uma vítima da gestão estatal da biopolítica de determinação sobre quem merece viver e quem não merece, no entanto, o seu processo não foi completo e ele não morreu, no dia do acidente, mas tornou-se um morto-vivo que a mãe “[...] colocava num carrinho de madeira, pegava os três filhos menores e saía a pedir-ganhar esmolas” (Evaristo, 2017, p. 80), no entanto, depois, ele morreu em decorrência das sequelas do acidente.

Evaristo denuncia também as mais diversas violências que atravessam os corpos negros femininos, em um país onde o feminicídio quebra recordes, dia após dia, com uma média de quatro mulheres assassinadas por dia, somente no primeiro mês de 2022, segundo dados do Anuário Brasileiro de Segurança Pública, elaborado pelo Fórum Brasileiro de Segurança Pública.⁷⁴ Este é o maior número registrado em um único semestre e coincide com o período em que as políticas de enfrentamento à violência contra a mulher tiveram o menor repasse da série histórica, refletindo a política genocida do então governo. E segue aumentando; no ano de 2023⁷⁵ o número de feminicídios bateu recorde da série histórica, desde que foi tipificado no código penal, ainda como reflexo das políticas públicas de ampla liberação de armas implementadas na gestão anterior, uma vez que metade das mulheres assassinadas no período foi por arma de fogo.⁷⁶

A violência de gênero também figura em *Becos da memória*, pois seja nos bairros, ou nas favelas, as violências contra os corpos femininos negros também são uma constante que se inicia na infância e se perpetua ao longo da vida.

⁷⁴ Dados do Anuário Brasileiro de Segurança Pública referente ao primeiro semestre do ano de 2022, elaborado pelo Fórum Brasileiro de Segurança Pública, disponível em <https://forumseguranca.org.br/anuario-brasileiro-seguranca-publica/> acesso em: 05. fev. 2023.

⁷⁵ O ano de 2023 bateu o recorde de feminicídios no país, com 1.463 registros. O número representa uma alta de 1,6% em relação ao do ano anterior e é o maior da série histórica. O levantamento, publicado em 07 de março de 2024, pelo Fórum Brasileiro de Segurança Pública, que analisa registros de feminicídios desde 2015, quando o crime foi tipificado no Código Penal Brasileiro. <https://www.nexojornal.com.br/extra/2024/03/07/2023-foi-ano-com-maior-numero-de-feminicidios-no-brasil>. Acesso em 08 mar. 2024.

⁷⁶ <https://www.terra.com.br/nos/metade-das-mulheres-assassinadas-no-brasil-foi-vitima-de-arma-de-fogo,278232f28a895d91700d7e6a62da131fsnegce4k.html>. Acesso em 08 mar 2024.

O primeiro exemplo da disponibilização do corpo feminino é retratado na história da menina Nazinha. Ela é uma garota com a mesma idade de Maria-Nova, que morava em um dos barracos da favela. Um dia, um representante comercial, ao passar pelas mediações para vender cigarros, encontra a mãe de Nazinha que passa por dificuldades financeiras.

Em um encontro rápido e sem muitas palavras, ele percebe as necessidades pelas quais a mulher está passando, e ela, do mesmo modo, percebe sua lascívia. Em uma negociação rápida, ele entrega a ela o pacote de dinheiro da empresa e ela manda que Nazinha o acompanhe.

Dois dias depois, o escândalo da venda da menina com o dinheiro roubado da empresa percorre a favela, enquanto a menina “[...] sentia dor, sangue, sangue, sangue... Era como se a vida lhe estivesse fugindo, a começar por aquele ponto entre as pernas. O homem tapou-lhe a boca e gozou tranquilo” (Evaristo, 2017, p. 38).

Outra narrativa contida em *Becos da memória* em que o corpo feminino infantil é abusado sexualmente é da menina Fuizinha. A composição familiar do personagem Fuinha representa exemplarmente essa estrutura patriarcal dominante na sociedade brasileira há séculos:

[...] quem sofria mais nas mãos dele era sua mulher e sua filha Fuizinha. Vivia espancando as duas, espancava por tudo e por nada. Os vizinhos mais próximos acordavam altas horas da noite com o grito das duas. Era mau o Fuinha. Diz que ele tirava a roupa das duas e batia até sangrar. Se elas choravam baixinho, batia até que elas gritassem e depois batia até que elas calassem (Evaristo, 2017, p. 78).

Fuinha, o pai; a mãe, uma mulher que nem nome tem, era “passiva e temerosa” (Evaristo, 2017, p. 79) enquanto a filha, também sem nome na obra, era conhecida como Fuizinha, como referência ao nome do pai, “[...] crescia entre o choro e a pancadaria. Tinha o rosto todo marcado” (Evaristo, 2017, p. 79).

Com essas representações, Evaristo denuncia a violência em si, mas denuncia também a estrutura social patriarcal sexista que produz nos homens a sensação de posse e poder absoluto sobre as mulheres, cultura essa que mata, dia após dia, sobretudo no ambiente doméstico no qual o homem se sente protegido e abusa das mulheres que com ele convivem, simplesmente porque eles sentem que podem fazer isso porque, para ele, elas fazem parte da sua área de controle. E é esse o desfecho que tem a esposa do Fuinha:

[...] um dia a mãe de Fuizinha amanheceu adormecida, morta. Os vizinhos tinham escutado a pancadaria na noite anterior. A mulher gritara, gritara, a Fuizinha também, também. Ouviu-se a voz do Fuinha:

Agora silêncio.

A mulher silenciou de vez (Evaristo, 2017, p. 79).

A mulher silenciou de vez, e a filha Fuizinha que também sofria com os espancamentos, passa a sofrer também com a violência sexual perpetrada pelo próprio pai, que se achava dono de tudo:

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 apanhar, mulher é para tudo. Mulher é para a gente bater, mulher é para apanhar, mulher é para gozar, assim pensava ele. O fuinha era tarado, usava a própria filha. (Evaristo, 2017, p. 79).

As histórias de Nazinha e de Fuizinha convergem para o mesmo tipo de violência, a sexual, revelando que esse tipo de violência é muito comum e acompanha a vida das meninas negras, desde a infância.

O desfavelamento em si já era um reflexo da violência contra a população preta e pobre das grandes cidades brasileiras. Como os tratores que representam o poder econômico como mais forte, que tirou a vida das pessoas, como dos homens-meninos-vadios, ou como do menino Brandino, que, primeiro, ficou deficiente e, depois, morreu também. Outro exemplo é a personagem Cidinha-Cidoca que morreu de não viver pela presença dos tratores que, a cada dia, iam destruindo o lar daquelas pessoas. Assim, “[...] a vida tinha se tornado insuportável. Áreas da favela estavam desertas. Ir de um local a outro havia se tornado um perigo” (Evaristo, 2017, p. 166).

O medo da mudança também se fazia presente nas pessoas que moravam na favela, uma vez que ela não vinha acompanhada da esperança de melhorias, pelo contrário, ela vinha trazendo a certeza de que as dificuldades seriam maiores. Esses moradores sabiam que “[...] a primeira dificuldade seria vir trabalhar, ganhar a vida. Havia também as escolas que eram muito distantes (Evaristo, 2017, p. 172). Obrigados a viver longe dos empregos e das escolas dos filhos, teriam que recomeçar, não uma vida nova e sim “[...] outra nova-mesma vida” (Evaristo, 2017, p. 166).

Em *Canção para ninar menino grande*, não há representações de violências na forma de agressões físicas, mas há a representação da ideologia patriarcal e sexista que empodera os homens, fazendo-os acreditar que são superiores e, por

isso, podem submeter as mulheres às mais variadas formas de opressões. É importante ressaltar que o uso do termo no plural se faz necessário, uma vez que a mulher, em uma sociedade sexista, é submetida a vários tipos de violência e não só à agressão física, como é considerado no senso comum.

Nesse sentido, Michel Misse afirma que “[...] não existe violência, mas violências, múltiplas, plurais, em diferentes graus de visibilidade, de abstração e de definição de suas alteridades” (Misse, 2008, p. 165). Baseado na premissa de Misse, Bonamigo (2008) afirma que é importante o uso do termo no plural para enfatizar as diversas formas que o termo pode significar.

Da mesma forma opera a Lei nº 11.340/2006, Lei Maria da Penha, que não considera como violência somente as agressões físicas e, sim, suas variadas formas, como exemplificado no art. 7 da lei:⁷⁷ física, psicológica, sexual, patrimonial e moral.

Em *Canção para ninar menino grande* há uma reflexão profunda quanto ao cerne da violência contra a mulher, porque, embora ela não apresente violência física explícita, como em outras narrativas, é manifesta a denúncia do poder patriarcal e do sexismo, como ideologia de dominação masculina sobre as mulheres.

Assim, é possível relacionar a cultura sexista, como causa que desencadeia a violência contra a mulher pela relação de poder em que há um dominador (o homem) e um dominado (a mulher). De forma breve, é possível compreender o sexismo como a ideia coletiva construída culturalmente em que os homens são superiores em relação às mulheres, sendo as características masculinas supervalorizadas, enquanto as características femininas são desvalorizadas. Por isso, Saffioti afirma que a “[...] violência de gênero, inclusive em suas modalidades familiar e doméstica, não ocorre

⁷⁷ Lei nº 11.340 de ago 2004. Art. 7º São formas de violência doméstica e familiar contra a mulher, entre outras: I - a. violência física, entendida como qualquer conduta que ofenda sua integridade ou saúde corporal; II - a violência psicológica, entendida como qualquer conduta que lhe cause dano emocional e diminuição da autoestima ou que lhe prejudique e perturbe o pleno desenvolvimento ou que vise degradar ou controlar suas ações, comportamentos, crenças e decisões, mediante ameaça, constrangimento, humilhação, manipulação, isolamento, vigilância constante, perseguição contumaz, insulto, chantagem, violação de sua intimidade, ridicularização, exploração e limitação do direito de ir e vir ou qualquer outro meio que lhe cause prejuízo à saúde psicológica e à autodeterminação; III - a violência sexual, entendida como qualquer conduta que a constranja a presenciar, a manter ou a participar de relação sexual não desejada, mediante intimidação, ameaça, coação ou uso da força; que a induza a comercializar ou a utilizar, de qualquer modo, a sua sexualidade, que a impeça de usar qualquer método contraceptivo ou que a force ao matrimônio, à gravidez, ao aborto ou à prostituição, mediante coação, chantagem, suborno ou manipulação; ou que limite ou anule o exercício de seus direitos sexuais e reprodutivos; IV - a violência patrimonial, entendida como qualquer conduta que configure retenção, subtração, destruição parcial ou total de seus objetos, instrumentos de trabalho, documentos pessoais, bens, valores e direitos ou recursos econômicos, incluindo os destinados a satisfazer suas necessidades; V - a violência moral, entendida como qualquer conduta que configure calúnia, difamação ou injúria.

aleatoriamente, mas deriva de uma organização social de gênero que privilegia o masculino” (1999, p. 86). Essa relação é que constrói a ideia de superioridade masculina na qual a mulher é discriminada, desprezada e oprimida.

Essas relações foram compreendidas como traços naturais de gênero e naturalizadas com base na diferença biológica, assim,

[...] a diferença biológica entre os sexos, isto é entre o corpo masculino e o corpo feminino, e, especificamente, a diferença anatômica entre órgãos sexuais, pode assim ser vista como justificativa natural da diferença socialmente construída entre os gêneros e, principalmente, da divisão social do trabalho (Bourdieu, 2012, p. 20).

Depreende-se daí que os papéis de gênero foram criados e sedimentados, a partir da ideologia sexista e de estruturas patriarcais, e continuam sendo reforçadas e moldando o comportamento na sociedade até os dias atuais, ideologia esta que “[...] socializa o homem para dominar a mulher e esta para se submeter ao ‘poder do macho’” (Santos; Izumino, 2005, p. 4) e “[...] pressupõe papéis sociais rígidos, condicionados culturalmente pelas diferenças biológicas” (Santos; Izumino, 2005, p. 10).

As associações entre estruturas biológicas e estruturas sociais moldam os papéis de gênero, criando, então, um modelo de masculinidade baseado na agressividade masculina e na submissão feminina, caracterizando uma relação de poder e dominação.

Cabe aqui destacar que esse sistema de dominação patriarcal também é hierarquizado racialmente, uma vez que o homem negro, mesmo sendo subalternizado, quando se refere ao gênero, beneficia-se de um acordo tácito com o homem branco, para subalternizar a mulher negra, ou seja, nesse sistema, a mulher negra é duplamente subalternizada.

No estudo *Violência contra as mulheres e violência de gênero: Notas sobre os estudos feministas no Brasil*, as pesquisadoras Cecília Macdowell Santos e Wânia Pasinato Izumino buscaram realizar uma revisão crítica das teorias sobre violência contra as mulheres, no Brasil. Outro objetivo desse estudo foi analisar como conceitos de violência de gênero são abordados nos estudos feministas.

Elas apontam que os estudos sobre essas temáticas tiveram início nos primeiros anos da década de 1980 e foram os principais temas dos estudos feministas nesse período. Eles foram impulsionados pelas mudanças sociais e pelo processo de

redemocratização pelo qual o Brasil passou. Nesse contexto, o objetivo dos estudos feministas era “[...] dar visibilidade à violência contra as mulheres e combatê-la mediante intervenções sociais, psicológicas e jurídicas” (Santos; Izumino, 2005, p. 1).

As autoras afirmam que a principal conquista desse movimento foi a criação das delegacias da mulher⁷⁸ que, até hoje, configuram-se como a principal política pública no combate à violência e à impunidade.

Voltando ao mapeamento realizado por Santos e Izumino sobre a violência contra as mulheres, as autoras destacam o surgimento de três correntes teóricas que elas denominaram de dominação masculina, dominação patriarcal e relacional.

Na primeira, dominação masculina, a violência contra as mulheres se manifesta como expressão da dominação masculina sobre a feminina. Nela a mulher pode ser “vítima”, mas também “cúmplice”. Na segunda, dominação patriarcal, a violência é reflexo e expressão do poder patriarcal; nela, a mulher é um ser autônomo, vitimada pelo domínio social do homem, sendo a vertente adotada nesta tese, quando se refere à violência contra as mulheres.

Por fim, elas apresentam a corrente relacional, na qual a dominação masculina e vitimização feminina são relativizadas e, por isso, a violência se configura como um modo de comunicação entre o casal, e, mais uma vez, a mulher deixa de ser vítima e é posta na condição de cúmplice da violência.

Quanto a essa última vertente, cabe ressaltar que há, sim, mulheres cúmplices da violência contra outras mulheres e até mulheres que também são agressoras de outras mulheres e que agem motivadas por questões de gênero. No entanto, essas mulheres cúmplices/agressoras também são vítimas da ideologia patriarcal de dominação masculina, pois elas reproduzem padrões masculinos, mesmo sendo vítimas deles.

Santos e Izumino afirmam que a primeira corrente tem como precursora a socióloga Marilena Chauí que, em seu artigo intitulado *Participando do debate sobre mulher e violência* (1985), define que a violência contra as mulheres resulta de uma ideologia de dominação masculina que é produzida e perpetuada tanto por homens quanto por mulheres. Chauí define violência, a partir da transformação de diferenças

⁷⁸ A primeira delegacia da mulher foi criada pelo Decreto 23.769, de 6 de agosto de 1985, pelo então governador Franco Montoro (MDB, 1982-1985); o decreto estabeleceu que as delegacias deveriam investigar “delitos contra a pessoa do sexo feminino”, previstos no Código Penal, ele também determinou que o atendimento e as investigações deveriam ser conduzidos por policiais do sexo feminino.

em desigualdades que hierarquizam para “[...] dominar, explorar e oprimir” (Santos; Izumino, 2005, p. 3). Essa dominação se consolida pelos discursos masculinos que definem as mulheres por sua capacidade reprodutiva, logo, biológica, e, por isso, é naturalizada. Na proposição de Chauí, as mulheres também são cúmplices das violências, porque elas também são instrumentos da dominação masculina.

A segunda corrente apontada pelas autoras é de cunho marxista/patriarcal e foi trazida ao Brasil pela socióloga Heleieth Saffioti. Essa perspectiva se distancia da proposição de Chauí, pois considera que a dominação masculina tem por base o sistema capitalista/racista, lembrando que o principal beneficiário do patriarcado capitalista é o homem branco. Esse sistema, conforme Saffioti,

[...] não se resume a um sistema de dominação, modelado pela ideologia machista. Mais do que isto, ele é também um sistema de exploração. Enquanto a dominação pode, para efeitos de análise, ser situada essencialmente nos campos político e ideológico, a exploração diz respeito diretamente ao terreno econômico” (1987, p. 50).

Assim, a ideologia racista é a base para o sistema patriarcal; ela organiza a sociedade em que o homem é educado para dominar a mulher, e ela para se submeter a esse domínio. Saffioti rejeita a ideia de cumplicidade feminina e concebe a mulher como sujeito de uma relação “[...] desigual de poder com os homens” (Santos; Izumino, 2005, p. 4).

A terceira corrente, denominada relacional, relativiza a perspectiva de dominação/vitimização. Essa corrente foi levantada pelo trabalho de Maria Filomena Gregori que resultou na publicação da obra *Cenas e queixas* (1990). Santos e Izumino apontam que Gregori se propõe a fazer uma análise das contradições entre as práticas e os discursos feministas, com relação à violência conjugal e ao comportamento das mulheres que sofrem violência.

As autoras apontam que o estudo de Gregori conclui que há contradições entre os discursos feministas que visam à libertação e à independência da mulher como sujeito e que, em oposição a esse posicionamento feminista, estão os discursos das próprias mulheres que são vítimas de agressão e não buscam a separação de seus parceiros. Gregori argumenta ainda que aquelas que são vítimas “[...] não são simplesmente dominadas ou mera vítimas da violência conjugal” (Santos; Izumino, 2005, p. 6). As autoras evidenciam que, para Gregori, os relacionamentos são

baseados na parceria e que a violência torna-se uma forma de comunicação perversa entre os parceiros.

Apontam, ainda, que Gregori não considera a violência como uma relação de poder, nem de dominação, compreendendo-a como um jogo no qual a mulher tem participação ativa. Nesse sentido, ela, pelo menos, reconhece que quem sofre os maiores danos nesse suposto jogo é o corpo feminino.

Santos e Izumino revelam que Gregori não tem a pretensão de culpar a mulher pela violência que ela sofre e que o que interessa a ela é “[...] entender os contextos nos quais ocorre e o significado que assume (Santos; Izumino, 2005, p. 7), no entanto, cabe aqui a abertura de um parêntese para afirmar que a proposição de Gregori não será utilizada como base teórica para a escrita desta tese, uma vez que a violência, em nenhuma hipótese, pode ser considerada como um tipo de comunicação em uma sociedade que pretende ser pautada no respeito aos direitos humanos.

Ademais, a violência não pode ser considerada como um jogo, nos moldes propostos pela autora, uma vez que um dos jogadores impõe as regras, e esse mesmo jogador sempre ganha e a outra sempre perde. Importante ressaltar também que as consequências dessa perda são profundas para as mulheres que são, sim, vítimas de um sistema patriarcal que se baseia na ideologia sexista.

Nesse sentido, também há que se considerar que existem diversos tipos de violência, como apregoa a lei Maria da Penha, como a violência simbólica, a psicológica e a patrimonial, violências essas que não ocorrem fora de uma relação de poder, mas que não eram socialmente consideradas violências no período⁷⁹ de produção e publicação do estudo de Gregori. Possivelmente, o que a leva a tais conclusões tenha sido a análise dos discursos das vítimas, de forma isolada, desconsiderando o contexto social nos quais estão inseridos. Logo, quando ela considera o contexto macro, revela a conjuntura social que só considerava violência contra a mulher a agressão física.

Santos e Izumino indicam que o estudo de Gregori sofreu muitas reações negativas dos movimentos de mulheres, mas que, embora ele seja controverso, gerou impacto e serviu de base para os debates sobre a cumplicidade feminina em relação

⁷⁹ Maria Filomena Gregori publicou o estudo *Cenas e Queixas: um estudo sobre mulheres, relações violentas e práticas feministas* (1990) a partir da observação e análise dos discursos de mulheres vítimas de violência doméstica/conjugal a partir da experiência de observação e participante do Projeto SOS-Mulher de São Paulo entre fevereiro de 1982 e julho de 1983.

à violência conjugal, e alguns dos movimentos passam a usar a expressão “mulheres em situação de violência” ao invés de “mulheres vítimas de violência” (Santos; Izumino, 2005, p. 7).

Elas compreendem que o estudo de Gregori trouxe contribuições aos estudos sobre violência contra a mulher e concordam que é necessário relativizar o paradigma dominação/vitimização, para que se investigue o contexto no qual a violência ocorre.

Elas apontam, ainda, que, embora Gregori tenha se proposto a realizar tal análise, ela não o faz, de fato, pois seu livro se resume à avaliação das práticas da organização do SOS-Mulher e, na análise das cenas de violência conjugal, mas que acaba por não situar as cenas em seu contexto institucional do atendimento prestado pelas feministas, desconsiderando que esses dois contextos possam interferir nas queixas. Nas palavras de Santos e Izumino, “[...] Gregori generaliza o significado das queixas. O sentido das queixas varia dependendo do contexto em que são produzidas e da história de vida das mulheres” (Santos; Izumino, 2005, p. 8).

Gregori, ao desconsiderar o contexto mais amplo, em sua análise, desconsidera também que há um código de masculinidade sexista e patriarcal que legitima as violências contra as mulheres, mas, como afirma Saffioti (1994), o problema não é em nível individual, mas de toda uma categoria de gênero, pois há uma assimetria em nível da consciência. Nessa assimetria a consciência da mulher dominada é distinta da consciência do homem que domina, por isso, ela reitera que “[...] esta assimetria não autoriza nenhum cientista a falar em consentimento das mulheres com sua dominação pelos homens” (Saffioti, 1994, p. 445).

Avançando sobre a relação gênero, violência e cidadania, elas ressaltam a mudança de paradigma nos estudos sobre violência contra as mulheres pela introdução do conceito de gênero como “[...] categoria de análise das relações entre homens e mulheres” (Santos; Izumino, 2005, p. 3). Assim, os novos estudos sobre a violência contra a mulher passam a ter como foco a aquisição de uma cidadania plena e o acesso à justiça.

Os estudos feministas dos anos de 1980 sofreram influência dos estudos “[...] norte-americanos e franceses sobre a construção social do sexo e do gênero” (Santos; Izumino, 2005, p. 10), e, assim, a categoria mulher gradativamente vai sendo substituída pela categoria gênero. Elas afirmam que, mesmo havendo diversas áreas temáticas e correntes teóricas, é consensual que a categoria gênero amplia as possibilidades para um novo paradigma nos estudos das questões referentes às

mulheres. Elas consideram que gênero “[...] enfatiza a diferença entre o social e o biológico. Gênero é definido como uma relação socialmente construída entre homens e mulheres, servindo como categoria de análise para se investigar a construção social do feminino e do masculino” (Santos; Izumino, 2005, p. 10).

As autoras ressaltam que, no Brasil, as pesquisas sobre gênero têm como principal referência o estudo da historiadora e feminista norte-americana Joan Scott, cujo artigo intitulado *Gênero uma categoria útil para a análise histórica* (1988), apresenta gênero como campo primário no qual, ou por meio do qual o poder é articulado, ou seja, a diferença entre os sexos serve de parâmetro para as relações de poder.

A partir dessa perspectiva é que se adota a expressão “violência de gênero” para análises sobre a violência contra a mulher, passando-se a considerar a violência doméstica e intrafamiliar que, geralmente, ocorre entre o homem contra a mulher, mas que pode ser também entre um homem contra outro homem, ou entre uma mulher contra outra mulher.

Assim, a violência de gênero pode ser considerada como violência doméstica ou familiar, mas Santos e Izumino apontam que, para as autoras que seguem o paradigma do patriarcado, essa ampliação não é incorporada à definição de “violência de gênero”, pois a violência permanece como expressão da dominação masculina.

Elas refletem ainda que os debates sobre as questões de gênero e violência contra a mulher ainda precisam ser aprofundados, para que se possa avançar nas reflexões sobre questões conceituais. Assim também uma ampliação do objeto das pesquisas, para que a categoria de gênero não seja excludente para diferentes categorias sociais e para a compreensão de eventos de violência contra as mulheres que também estão relacionados à classe social, raça/etnia, orientação sexual, entre outras categorias construídas socialmente.

Saffioti, em seu estudo denominado *Violência de gênero no Brasil atual* (1994), argumenta que a violência de gênero pode se expressar de formas variadas, dentre as quais ela destaca a ironia, o espancamento, a reprodução forçada, o estupro, o homicídio, entre outras. Dessa forma, ela ressalta que a violência é cultural e é constitutiva da organização social brasileira.

Já Segato (2022) detalha que o estupro é muito mais do que a violência física e, sim, como um modo de dominação e subjugação, ao mesmo tempo em que cria a

masculinidade necessária para a categorização do indivíduo como homem. A partir da análise dos relatos de presos, Segato chega às seguintes conclusões:

[...] que a agressão contra os corpos das mulheres era uma declaração de masculinidade diante do mundo; uma forma expressiva, não instrumental, de violência;
 que essa declaração era apenas uma obediência a um mandato que o grupo estabelecia a cada um de seus membros: o da masculinidade;
 que o mandato da masculinidade era, portanto, um mandato de estupro;
 que o abuso sexual representava uma sina que ia além da morte - o abuso sexual é a morte e assegura o patriarcado;
 que a habilidade de impor a morte era a única maneira de os homens confirmarem sua masculinidade;
 que esse destino impunha uma camisa de força genital às mulheres.
 que longe de ser uma infração, lesionar uma mulher era o cumprimento de um comando inapelável imposto aos membros daquilo que, à época, eu chamava de “fraternidade” e que, hoje em dia, de modo mais preciso, chamo de “corporação masculina”. (2022, p. 92-94).

Essa corporação masculina se impõe pela violação dos corpos femininos e se funda no patriarcado. Posto isto, retomamos Saffioti (1994), pois ela chama a atenção para o fato de, ainda hoje, o estupro marital ser considerado um comportamento natural em nossa sociedade, porque as mulheres devem servir aos seus maridos, não configurando tal ato violência.

Aponta também que as mulheres já não admitem mais a violação sexual no casamento, o que causa descontentamento aos homens que não aceitam essa nova postura feminina, por considerarem uma contestação do poder masculino, por isso, agem com violência. Essa nova postura feminina é decorrente da consciência da cidadania feminina que “[...] provoca sérios choques entre homens e mulheres, uma vez que introduz cunhas assimetria das relações de gênero” (Saffioti, 1994, p. 444).

Considerando a assimetria entre os papéis de gênero na sociedade e que essas consciências se encontram em posições hierárquicas antagônicas, conforme Saffioti (1994), não há como considerar que as vítimas sejam cúmplices das violências que sofrem, ao contrário, elas cedem ao poder da violência que as oprime.

Saffioti recusa a posição vitimista, por não conceber a vítima como passiva, e é consciente da participação feminina na relação de violência. No entanto, ela considera que a mulher não detém o mesmo poder que o homem, na sociedade, e compreende que “[...] o saldo negativo da violência de gênero é tremendamente mais negativo para a mulher do que para o homem” (1994, p. 446), por esse motivo, ela

considera que a violência é um operador fundamental que regula as relações entre os sexos, ou seja, ela é “[...] um importante meio de controle social cuja função precípua consiste na domesticação das mulheres” (Saffioti, 1994, p. 460).

Ela evidencia também que uma parcela das mulheres consegue romper com as relações abusivas, passando do estado de não conhecimento para o de conhecimento da assimetria na relação.

Como já exposto, em *Canção para ninar menino grande*, não há a representação da violência, na forma de agressão física, mas há uma clara representação do poder de oprimir as mulheres na estrutura patriarcal na qual Fio Jasmim foi educado, desde muito jovem, e desfruta de certos privilégios em relação às mulheres que cruzam seu caminho.

Assim, Conceição Evaristo escancara uma sociedade patriarcal e sexista, ao construir uma personagem que aglutina em si quase todas as características de um homem que foi moldado socialmente para subjugar as mulheres, mesmo sem usar do artifício da violência, na forma da agressão física.

Nesse sistema, as mulheres são classificadas socialmente, conforme sua moralidade. Nele existem mulheres “para casar”, as moças ditas de família e as mulheres “livres”, modo dissimulado de se referir a qualquer mulher que não seja considerada “para casar”, título atribuído àquelas que tenham qualquer comportamento fora do normativo, como mulheres divorciadas, mulheres que frequentam lugares que não são considerados para elas, como bares e festas, mas, principalmente, para aquelas que trabalham com sexo. Fio Jasmim foi instruído bem cedo nessa classificação e, seguindo os ensinamentos do pai, Máximo Jasmim, Fio compreendia que havia mulher de casa e mulher da rua.

Para o homem, as regras sociais são bem diferentes e eles, sim, são pessoas livres socialmente que podem fazer o que quiserem, pois “[...] o homem, o macho, nada tinha a perder” (Evaristo, 2022, p. 20), como afirma a narradora, ao mencionar a preferência dele pelas mulheres que se portavam como livres.

Pérola Maria é lida socialmente como moça de família, e, por isso, é eleita por Fio Jasmim como esposa e mãe de seus filhos: “Fio Jasmim... elegera Pérola Maria como sua esposa em cerimônia religiosa e civil. Viviam bem, segundo a palavra dele” (Evaristo, 2022, p. 15) e ela desempenha exemplarmente seu papel; mesmo sabendo das aventuras sexuais do marido, nunca o confronta e segue o casamento com naturalidade.

Nesse contexto, Pérola Maria é a esposa submissa que “[...] mesmo quando as provas, os fatos, os filhos do homem dela lhes eram apresentados ou chegavam ao seu conhecimento, Pérola ignorava” (Evaristo, 2022, p. 16). As aventuras de Fio Jasmim, as das vizinhanças, ou as “[...] distantes geograficamente, ou perdidas no passado” (Evaristo, 2022, p. 16) eram ignoradas pela esposa que fingia não saber de nada e permanecia em casa, cumprindo suas obrigações, e desfrutando do único prazer que ele podia lhe proporcionar, que era o de ter filhos. Cabia a ela apenas o espaço doméstico e silenciado porque a “[...] rua é espaço eminentemente masculino” (Saffioti, 1994, p. 453).

Fio Jasmim foi condicionado pelos homens da sua família para ser um homem dominante, e segue os ensinamentos, desde a juventude. “Fio Jasmim, com seus quase vinte anos, em vésperas de casamento com Pérola Maria, já tinha conhecido várias mulheres” (Evaristo, 2022, p. 20), e, enquanto a vasta experiência com mulheres do jovem rapaz é admirada, a pureza das mulheres é exigida para o casamento.

Fio Jasmim não esconde da esposa suas aventuras extraconjugais e ainda culpa as mulheres pelo seu comportamento. Tina, sua amante de longa data, lhe escreve cartas que ficam jogadas pela casa. Não sabendo o que fazer com as cartas, ele pensa que podia devolvê-las:

[...] mas, sem elas como convencer a sua mulher de que ele, primeiramente, havia sido vítima do assédio sexual da moça? Não, ele não era o culpado. A moça sabia que ele era casado e, mesmo assim, se oferecia. Lá estavam as palavras dela, escritas por ela, assinadas por ela. Tina Maria Perpétua (Evaristo, 2022, p. 12-13).

A pretensão de Fio Jasmim em colocar-se como vítima do assédio de Tina reflete sua recusa em aceitar sua responsabilidade, no seu comportamento e, ao mesmo tempo em que ele se recusa a considerar-se errado, uma vez que ele foi educado para compreender isso como certo. Sua esposa, por outro lado, mesmo ciente, fingia não saber; ela “[...] lia e engolia as apaixonadas declarações da outra sem nada dizer” (Evaristo, 2022, p. 13).

Importante destacar duas observações importantes acerca desse sistema patriarcal e sexista retratado na obra. A primeira refere-se ao desconhecimento, ao desrespeito e ao deboche dos homens em relação às mulheres, atitudes que refletem a relação patriarcal baseada no sexismo incorporado pelos homens, podendo ser de

forma consciente, ou inconsciente. A segunda é o poder masculino, que, mesmo não utilizando a violência física, atinge as mulheres em suas variadas formas, e, quando se concretiza na agressão física, torna-se o que Saffioti aponta como um “[...] importante meio de controle social, cuja função precípua consiste na domesticação das mulheres” (1994, p. 460).

Quanto à primeira observação, sobre o desrespeito e o deboche com as mulheres é possível destacar da obra diversos trechos nos quais as conversas de Fio Jasmim com outros homens, familiares ou amigos, têm esse teor:

E gargalhavam até se contorcer com as piadinhas insossas que criavam, cuja base provocadora do riso era sempre o duro ferro dos homens a açoitar as mulheres (Evaristo, 2022, p. 20).

E, enquanto Fio Jasmim e seus dois companheiros de aventuras nas trilhas da vida seguiam gargalhando da idiotice da moça e dos habitantes de Alma das Flores, dores aconteciam” (Evaristo, 2022, p. 35).

Brincavam entre eles que as cidades não precisavam de igrejas, só de zonas e mais zonas de mulheres. E riam como se estivessem vislumbrando e apregoando a maior verdade do mundo (Evaristo, 2022, p. 52).

Ele que era tão falante, tão zombador, quanto os outros maquinistas, quando se punham a falar de mulheres” (Evaristo, 2022, p. 55).

Ainda bem que as coisas mais importantes do corpo dos homens e das mulheres ficavam entre as pernas. Já pensou se o Fio Jasmim tivesse com o tombo amassado os ovos e não machucado a cabeça? Como haveria de ser? As mulheres não iam querer mais nada com ele? Homem desmiolado continua sendo um homem. Agora, um homem com os ovos amassados não passaria de um galo inútil para qualquer galinha, até as mais velhas. E assim seguiam as brincadeiras deles, Fio Jasmim ria e ria. Ai, ai, ai, eram tantas as piadas (Evaristo, 2022, p. 78).

Jasmim era um homem de muitas brincadeiras e piadas cuja motivação do riso se tratava sempre de mulheres (Evaristo, 2022, p. 123).

Como observado, a narradora, em diversas passagens, reflete o comportamento sexista que desrespeita e debocha das mulheres, ou que só considera uma relação entre um homem e uma mulher baseada nos interesses sexuais do homem.

Na orientação masculina representada na obra também é possível perceber a presença do poder masculino sobre as mulheres e o respeito que os homens têm para com os outros homens.

No trecho em que é narrada a história de Neide Paranhos, Fio Jasmim chega à cidade no tempo das festas pela boa safra da laranja. Seus colegas maquinistas contam a Fio que, na chegada, haverá moças à espera, na estação, para entregar presentes e mimos a eles. Mas eles alertam que é preciso cuidado, pois as moças

[...] que apareciam oferecendo presentes estavam sob mando e guarda da família. Pai, marido ou mesmo irmão poderia estar por perto, pertíssimo na vigilância. Eram moças de família [...] mas havia as mulheres livres. Essas, sim, estavam soltas - continuava a explicação dada pelo maquinista mais velho - mais distantes dali. Nesses dias, elas não apareciam na estação. Ficavam esperando nos lugares reservados para a profissão que exerciam (Evaristo, 2022, p. 19).

Após explicar que, com as moças de família ele devia ter cuidado, ele também afirma que há o contraponto que são as “mulheres livres”, livres aqui fazendo referência a mulheres em situação de prostituição. Pela explicação do maquinista é possível perceber que há uma categorização das mulheres, segundo um julgamento moral em que há moças de família, que são para casar, e mulheres livres que não são para casar.

A narrativa deixa explícito que Fio Jasmim faz da relação com as mulheres um jogo no qual ele dita as regras aprendidas no seu meio social. Ao conhecer Neide Paranhos, ela “[...] percebeu quando ele, ainda em afetado jogo, fingindo elegância abaixou os olhos para percorrer de cima para baixo todo o corpo dela” (Evaristo, 2022, p. 20). Ele encarna um personagem, supondo ser o príncipe negro que, na infância, a professora lhe negou, um príncipe não para ser feliz para sempre, mas para conquistar “[...] todas as mulheres que surgissem na sua frente” (Evaristo, 2022, p. 22). Com tal pensamento ele julga se igualar ao homem branco que tomou seu lugar de representação do príncipe da infância, e sente que “[...] era o príncipe, o menino negro que havia crescido” (Evaristo, 2022, p. 23) e, assim, se iguala ao homem branco e desfruta do mesmo poder de dominação sobre as mulheres.

Continuando em seu jogo, ele conhece Angelina Devaneia da Cruz. Ela é bem-sucedida na vida acadêmica e profissional, e seu grande sonho era se casar. Ela

é a personagem que leva a termo a representação da violência que Fio Jasmim é capaz de provocar, mesmo que de forma indireta.

Quando o jovem ajudante de maquinista chega em sua cidade, um mal-entendido a faz pensar que ele era seu tão esperado noivo. Ele decide não desfazer o mal-entendido e brincar com a situação, fingindo ser o noivo dela. Quando ela descobre que ele não era seu noivo e que para ele tudo era só uma brincadeira, ela não suporta a dor causada pela “brincadeira” e põe fim à própria vida.

Angelina tem como objetivo de vida, o casamento, ou seja, seu desejo corresponde à função para a qual as mulheres são educadas socialmente. Fio Jasmim também orientado na ótica patriarcal em que os papéis de gênero são bem definidos, desde o nascimento, segundo o sexo. Assim, ele seguia os ensinamentos dos mais velhos - seu pai Máximo Jasmim, seus tios e seus amigos maquinistas do trabalho.

Outra representação desse tipo de educação é constatada, quando ele chega à cidade de Angelina e vê um grupo de meninos brincando de malhar o judas e “[...] Gabriel, um dos garotos, o que não gostava de espancar o judas, mas participava do jogo, pois desde pequeno fora informado pelo pai e pela mãe de que aquilo era uma brincadeira de meninos” (Evaristo, 2022, p. 33).

Dalva Ruiva também foi moldada socialmente pela ótica dos papéis de gênero pré-estabelecidos. Sua patroa, que era tia de seu futuro marido, “[...] ia lhe ensinando as prendas domésticas, dizendo que estava preparando a mocinha para ser uma boa esposa para o sobrinho” (Evaristo, 2022, p. 80). Dalva foi considerada pela família do futuro marido como moça de família, logo, poderia casar-se com o sobrinho; segundo as tias do rapaz, ela “[...] tinha vindo da roça, tinha bons costumes e seria fácil fazer dela uma boa esposa [...] Dalva, a jovem esposa, cumpridora dos deveres conjugais” (Evaristo, 2022, p. 80).

Quando Dalva e Vicentinho namoravam, eles combinaram que, após ele se formar em medicina, ela iria estudar farmácia; com o passar do tempo seu marido passou a não mais aceitar que ela retomasse os estudos, primeiro, argumentando que seria um gasto e que o dinheiro que entrava em casa era somente o dele; argumenta ainda que os estudos dela seriam inúteis porque ele não aceitaria que sua esposa trabalhasse, “[...] o homem da casa era ele, só ele trabalharia para o sustento da família”. E, finalizando o assunto, acrescentou outra dificuldade: “As crianças. Quem ficaria com as crianças para ela estudar? Quem dirigiria a casa?” (Evaristo, 2022, p. 82). Com a expressão do pensamento do marido de Dalva a narradora retrata o

pensamento sexista que define que o lugar da mulher é em casa, cuidando do marido e dos filhos, deslindando as duas faces do patriarcado, ao mesmo tempo: a dominação e a exploração.

O pai de Tina é outra representação de que os pais não têm compromisso com os filhos e transferem toda a responsabilidade para as mulheres. Ele, além de abandonar os filhos, também tenta se isentar da responsabilidade, transferindo-a para a mãe dela. No único encontro que teve com Tina, quando ela era mocinha, ele “[...] dizia do distanciamento dele e dos empecilhos de aparecer como pai para ela. Não era culpa dele, não era culpa dele, não era! A mãe dela, ela sim, era a única culpada” (Evaristo, 2022, p. 102).

Quanto ao engano sobre Fio Jasmim ser o noivo de Angelina, ele, ao invés de desfazer o mal-entendido seguiu os conselhos de seus amigos maquinistas de que era “[...] só entrar no jogo, na fantasia dela, pois ficariam somente uns quatro ou cinco dias na cidade [...] era só o moço aproveitar a ocasião como uma brincadeira de quem ainda era solteiro” (Evaristo, 2022, p. 34) e enganou a moça enquanto esteve na cidade.

Ele aceitou a brincadeira e, quando um leve remorso rondava seus pensamentos, ele se lembrava de que “[...] havia aprendido que as ardências da consciência, em relação ao sofrimento que ele podia causar em uma mulher, passavam rápido” (Evaristo, 2022, p. 35). Também passou rápido o remorso, ao saber da notícia do suicídio de Angelina, causado pela brincadeira dele de se fingir noivo dela “[...] por um minuto, não mais se penalizam com o destino dela. Para depois comentarem que ela parecia mesmo aluada” (Evaristo, 2022, p. 37). Esse é o comentário final dos homens provocadores de sua morte, ao mesmo tempo em que os exime de culpa e transfere-a para ela, sob a alegação de que ela era maluca.⁸⁰ Tal episódio representa a extrema violência psicológica provocada por Fio Jasmim.

No episódio em que Fio se envolve com Aurora, é retratada a condescendência da sociedade com os erros dos homens e o julgamento excessivo para os comportamentos das mulheres. Aurora, desde menina gostava de tomar banho no rio, nua, e, por isso, ela era condenada pelos familiares e por todos da cidade, enquanto os erros do padre mulherengo da cidade nem eram julgados mais, segundo a narrativa, “[...] a cidade inteira sabia que o padre Hipócrates feria

⁸⁰ Aluada segundo o dicionário Aurélio pode significar influenciado pela lua, bem como lunático, adoidado, amalucado.

prazerosamente o juramento de castidade, que fizera um dia. Os homens eram respeitosos e complacentes com ele” (Evaristo, 2022, p. 53).

O mesmo tratamento condenatório que Aurora sofre, Antonieta Véritas da Silva também sofre porque é uma “mulher livre”, não no sentido de estar em situação de prostituição, mas livre, no sentido de não ter marido, ter sua independência financeira e criar seus filhos sozinha; ela é malfalada pelas mesmas pessoas que eram complacentes com o padre mulherengo.

De Antonieta “[...] se inventaram mais histórias do que sobre os três ricos fazendeiros da cidade. Falavam mais dela também, do que do padre local que tinha fama de mulherengo” (Evaristo, 2022, p. 53). O tratamento diferenciado e desproporcional para julgamentos morais entre homens e mulheres, mais uma vez, retrata o pensamento sexista que predomina na sociedade. A mesma ideologia sexista que condena uma mulher porque gosta de nadar nua e uma mulher que não tem marido absolve um padre mulherengo.

Tal ideologia também é refletida nos comentários maldosos e desafiadores dos maquinistas, amigos de Fio Jasmim, ao perceberem que, pela primeira vez, ele está passando por uma cidade e não seduziu mulher alguma; incrédulos, os dois diziam “[...] rindo e piscando maliciosamente um para o outro, que o moço Jasmim ia sair da cidade sem experimentar nenhuma mulher. Ia sair à míngua... Que tipo de homem ele era? já estava negando fogo? tão jovem assim” (Evaristo, 2022, p. 56).

Enquanto Fio Jasmim, tal qual o padre mulherengo, tem o perdão contínuo e a complacência por suas aventuras e pelos inúmeros filhos que ele tem e finge não saber, à mulher é dada a condenação sumária. Como ocorreu com Neide Paranhos e Maria da Cruz dos Santos, mãe de Dolores dos Santos, Antonieta Véritas, Dalva Amorato e outras que engravidaram, sem que fossem casadas.

Maria da Cruz dos Santos, mãe de Dolores dos Santos, não teve o apoio da família, somente de sua mãe, que enfrentou seu pai para acolher a filha; o pai permaneceu sem falar com sua filha, Maria da Cruz, e com sua neta Dolores dos Santos até a morte dele: “O pai passou a ignorá-la, desde que ela engravidara do namoradinho, causando um grande escândalo na cidade [...] Belizário ameaçou matar os dois [...] Evitava cruzar com a filha dentro de casa e na rua também” (Evaristo, 2022, p. 60).

A gravidez de Maria da Cruz ter causado um escândalo na cidade e a eterna recusa de seu pai retratam, mais uma vez, a ideologia sexista que sustenta o patriarcado.

Essa é a ideologia que conduz Jasmim em seus jogos de conquista, de modo até inconsciente, pois ele “[...] nem pensava mais no que estava fazendo. Ah, homem tem que ser assim. E, já que tinha começado ia até o fim [...] e mais histórias ele teria para contar aos companheiros mais velhos” (Evaristo, 2022, p. 70). Assim, seu jogo de sedução e conquista serve como uma ferramenta para a exibição de sua virilidade, tão exigida aos homens. Das mulheres exige-se que elas permaneçam desempenhando um papel passivo de mulher de família, dona de casa, como representado na esposa de Fio, Pérola Maria: “[...] ele gostava dela, ela gostava muito dele. Pérola mantinha as crianças e a casa sempre limpas. Era uma boa esposa, estava sempre disposta aos carinhos que ele oferecia (Evaristo, 2022, p. 70).

A mesma condenação dada à Maria da Cruz é dada à Dolores dos Santos, quando ela engravida de Fio Jasmim, com um toque a mais de crueldade, pois as pessoas da cidade, ao afirmarem que Dolores havia feito igual à mãe dela “engravido solteira”, acrescentavam mais uma condenação para Dolores, dizendo que “[...] a mãe dela, quando engravidou, era uma menina inocente, Dolores não. Era uma mulher velha sem vergonha” (Evaristo, 2022, p. 72).

Desse modo, para condenar o comportamento de Dolores, de forma ainda mais impiedosa, sua mãe é recategorizada como “menina inocente”, para que fosse possível classificá-la como “velha sem vergonha”.

Dalva Amorato é outra mulher que é condenada pela sociedade sexista, porque é solteira, condição que permite ilações infundadas sobre sua vida. Dalva, assim como Antonieta e Dolores, era rica e discreta, ela sabia que não devia explicações sobre sua vida e, por isso, as especulações e fofocas sobre ela eram sempre maldosas: “Dalva Amorato, como muitas mulheres que não se exibem com um homem, que elas apresentem como marido, noivo ou namorado, tinha a vida como motivo de especulação” (Evaristo, 2022, p. 79).

Aqui é possível perceber que a narradora direciona sua crítica para a exigência de um homem que valide a mulher socialmente e confira a ela o título de moça, ou mulher de família, logo, de respeito. A narradora afirma ainda que sobre Dalva “[...] inventavam-se tantas ficções, que ninguém conseguia saber exatamente qual enredo seria o verdadeiro em relação à vida dela. Exposta a julgamentos alheios

de homens e mulheres, Dalva Ruiva seguia sem prestar atenção no que diziam sobre ela” (Evaristo, 2022, p. 79).

Cabe destacar que os julgamentos da vida de Dalva eram todos baseados em invenções. No entanto, destaca-se, ainda, o fato de eles virem também de mulheres, que se unem aos homens, para oprimir outras mulheres, estando consoante os apontamentos de Saffioti (1994), ao afirmar que as mulheres não consentem as violências, mas, sim, cedem a elas.

Dentre os ensinamentos do pai de Fio Jasmim, o de “[...] ancorar seu corpo nos corpos de diversas mulheres” (Evaristo, 2022, p. 93) é outro que reforça os papéis das mulheres e dos homens, segundo o pensamento sexista de que o homem deve dominar a mulher, sem se deixar dominar, pois, conforme a narrativa, Fio compreendia que o homem “[...] tinha o dever de dominar as mulheres de alguma forma. E mais, tinha ainda de desafiar e causar inveja nos outros homens” (Evaristo, 2022, p. 129). Ele também aprendeu com o pai que “[...] ser homem era ter várias mulheres. E, o mais certo era escolher, dentre elas, uma mais certa ainda para o casamento” (Evaristo, 2022, p. 93).

Fio Jasmim seguia todos esses ensinamentos à risca e sempre que voltava para sua cidade, contava aos homens da família e aos amigos suas aventuras com as mulheres que cruzavam seu caminho; seu pai, Máximo Jasmim, se orgulhava, ao ver que “[...] a lição que Fio Jasmim tivera em casa estava sendo muito bem aproveitada” (Evaristo, 2022, p. 93).

Outro ensinamento que Jasmim aprendera, desde cedo, era que ele, como homem, não podia expor seus sentimentos. A narradora informa que ele não chora, nem expõe seus sentimentos, pois ao homem é ensinado, desde pequeno, que ele deve engolir o choro e disfarçar sentimentos, como dor ou tristeza; aos garotos é ensinada a agressividade: “Só a raiva era permitida, se não fosse contra os mais velhos. Raiva, explosão, enfrentamento na rua eram atitudes de um menino que estava se tornando homem” (Evaristo, 2022, p. 111).

Por isso, os homens e as mulheres vivenciam esses padrões com naturalidade, pois lhes é ensinado, desde a mais tenra idade, o que é ser homem e o que é ser mulher, moldando seus comportamentos, seguindo os parâmetros vigentes socialmente. Assim é Fio Jasmim, pois ele acredita que não estava errado, pelo contrário, ele se via como “[...] 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” (Evaristo, 2022, p. 111).

Por fim, outra mulher cruza o caminho de Fio Jasmim, é Eleonora Distinta de Sá. Com Eleonora, no entanto, não há nenhum envolvimento amoroso, e, sim, uma profunda relação de amizade e confiança que expõe os sentimentos mais íntimos de Fio Jasmim, contrariando tudo o que ele compreendia como comportamento masculino até o momento.

Eleonora, assim como Neide Paranhos, percebia que o mundo era diferente para homens e mulheres, pois ela percebia os “[...] sofrimentos e interdições que sofria por ser mocinha, em desvantagem com a liberdade dada aos irmãos, por serem rapazinhos, isto tudo foi criando nela o desejo de um mundo bipartido. Ela observa que, na prática, o mundo já era assim” (Evaristo, 2022, p. 115).

Com Eleonora, a narradora, mais uma vez, apresenta como o sistema patriarcal pode ser violento para as mulheres. Ela era uma moça que já sofria com o tratamento dispensado a ela pelos “[...] machos de sua família” (Evaristo, 2022, p. 115), até a expulsão de casa, aos dezessete anos, quando eles descobriram que ela namorava uma menina. Ela sofreu violência física, psicológica e moral, tudo com “[...] o beneplácito da mãe que nunca reagia a qualquer mando do pai” (Evaristo, 2022, p. 116).

Como informado no início desta discussão, foi possível perceber que nessa obra a violência, na forma de agressão física, não existem é representada, no entanto, a narrativa apresenta o cerne do problema: A ideia de donidade dos homens sobre as mulheres e que eles devem dominá-las, e elas, por sua vez, devem ser submissas a eles, ou seja, uma ideologia patriarcal sexista, de dominação e exploração das mulheres pelos homens.

6. SÃO, SALVO E SOZINHO: DESLOCAMENTOS FORÇADOS COMO VIOLÊNCIA NA PROSA EVARISTIANA

*Ceguei são, salvo e sozinho
na outra banda do rio.
Gostaria de ter morrido,
mas estou aqui.
Conceição Evaristo*

Os deslocamentos forçados são um dos corolários da violência colonial. Para a população negra brasileira eles foram a gênese de sua formação, pois foi a partir dos sequestros das pessoas que foram trazidas para cá que se formou a comunidade negra brasileira. Por isso, a importância de refletirmos os deslocamentos como corolário da violência, pois, além de sua gênese, eles atravessam a história e permanecem até hoje como ferramentas de opressão.

Assim, a mobilidade humana é, naturalmente, um tema literário, em geral, e também na literatura afro-brasileira que figura como denúncia de mais uma forma de violência.

Pensar em deslocamentos forçados, naturalmente, nos leva a pensar em questões relacionadas à diáspora e a sua relação com a literatura. O conceito de diáspora está relacionado com o tipo de mobilidade forçada, por, ainda hoje, remeter ao êxodo do povo hebreu da bíblia. No entanto, com o avanço dos estudos, a diáspora tem, cada vez mais, sido relacionada à mobilidade humana na contemporaneidade e se relacionado, também, com o contexto da globalização que aumentou o fluxo de pessoas em mobilidade. Ela também se relaciona com a literatura contemporânea, principalmente a produzida em países que passaram pela experiência colonial sob domínio europeu.

Embora as literaturas contemporâneas versem, cada vez mais, acerca da mobilidade humana, há que se ressaltar que esse não se configura como um tema novo no contexto literário. No entanto, os contextos da globalização, em que as fronteiras geográficas, econômicas e culturais são cada vez mais fluidas, servem de mote à produção literária contemporânea que aborda a mobilidade como temática.

Nesse sentido, é possível afirmar que a diáspora produz significados culturais em diversas áreas da cultura, “[...] mas a escrita é uma das formas mais interessantes e estratégicas em que a diáspora pode romper o binário local e global e problematizar

formulações nacionais, raciais de identidade” (Ashcroft; Griffiths; Tiffin, 2002, p. 218, tradução nossa).⁸¹

No contexto brasileiro, a diáspora, ao mesmo tempo em que difere consideravelmente da diáspora judaica, também se aproxima dela, resguardadas as singularidades. Ao contrário do povo judeu, os negros que foram trazidos forçadamente ao Brasil não faziam parte de uma mesma comunidade, no continente africano; sendo assim, eles não formavam um povo único e pertenciam a regiões tão diferentes que não comungavam das mesmas culturas, nem das mesmas línguas. E, ao chegarem aqui, novamente eles eram separados, como estratégia colonial de dominação.

Dentre tais estratégias de controle colonial, havia a proibição de manutenção das culturas dos locais de origem. As proibições eram vastas e quase irrestritas, iam desde costumes cotidianos, como o uso de seus nomes originais até a religião, pois eram obrigatoriamente batizados na religião do colonizador e seus nomes eram trocados por nomes comuns da metrópole. A proibição de usar a língua materna e a imposição do uso do português, além de ser uma estratégia de dominação, tornou-se também uma forma de apagamento das suas origens.

Além do mais, há outra diferença entre a comunidade negra brasileira e as outras comunidades diaspóricas. Após o processo de apagamento das identidades negras, o negro, para se integrar à sociedade, foi obrigado a passar por um processo de branqueamento no qual toda a cultura dos locais de origem foi marginalizada e ele teve que adotar quase que por completo a cultura do colonizador.

Tais estratégias se mostraram eficazes, ao longo do tempo, pois o continente africano, hoje, é formado por cinquenta e quatro países e diversos povos e comunidades com culturas totalmente diferentes entre si. Portanto, não há como condensar a origem dos negros brasileiros todos sob a perspectiva de africano, isso seria um equívoco simplista que impossibilita qualquer pretensão de terra natal, nos moldes rígidos de William Safran (1991) e até de outros teóricos que expandiram ainda mais a noção de diáspora, para abranger outros tipos de dispersões.

Outro fator que impossibilita a categorização da terra natal, simplesmente como a África, aos negros brasileiros, é que as pessoas que foram sequestradas e trazidas para o Brasil pertenciam a diversos países e não a um só, mas também não

⁸¹ but writing is one of the most interesting and strategic ways in which diaspora might disrupt the binary of local and global and problematize national, racial and ethnic formulations of identity.

foram de todos os países de lá e, sim, majoritariamente, dos países da África Ocidental da costa Atlântica.

Assim, quando chegavam ao Brasil, essas pessoas não se viam como africanas e, sim, como Igbos, Hauçás, Iorubás Fon ou Quimbundo,⁸² por exemplo. Depois que estavam no Brasil é que as identidades foram se aglomerando em africanas, de forma genérica.

Esse apagamento teve como consequência também a retirada da consciência diaspórica, o que excluiu a possibilidade do surgimento do mito do retorno, que, assim como os ciganos citados por Safran “[...] não têm noção precisa de seu lugar de origem” (Safran, 1991, p. 87 - tradução nossa).⁸³

Os negros brasileiros, mesmo não tendo noção precisa de suas origens africanas, buscam resgatar sua ancestralidade e as ligações com a África, por meio da cultura, principalmente, por meio das religiões, pois muitas conseguiram sobreviver clandestinamente, ou por meio da dissimulação com a religião do colonizador.

6.1 Deslocamentos contemporâneos

Os deslocamentos rompem com a noção de pertencimento identitário, uma vez que eles enfatizam “[...] o sentido de perda e a dispersão de comunidades que se unem em torno de uma memória e histórias comuns” (Almeida, 2015, p. 50). Esse sentimento de perda gera uma crise para as identidades, uma vez que elas são perturbadas, distendidas e alteradas, o que suscita questões acerca delas.

Os deslocamentos produzem uma crise nas identidades porque eles vão além do espaço geográfico, compreendendo também as culturas que algumas vezes se encontram e outras que se chocam, pois eles não se referem simplesmente “[...] à dispersão geográfica, mas também a questões controversas da identidade, memória e lar que esse deslocamento produz” (Ashcroft; Griffiths; Tiffin, 2002, p. 217, tradução nossa).⁸⁴

⁸² Igbo, Hauçá e Iorubá são grupos étnicos nigerianos; Fon grupo étnico do reino de Daomé atual Benim; e Quimbundo comunidade de Angola.

⁸³ have had no myth of return because they have had no precise notion of their place of origin, no clear geographical focus, and no history of national sovereignty.

⁸⁴ does not simply refer to geographical dispersal but also to the vexed questions of identity, memory and home which such displacement produces.

Quanto à dissociação do pertencimento cultural da terra de origem, Gilroy afirma que “[...] a simples sequência dos laços explicativos entre lugar, posição e consciência rompida, o poder fundamental do território para determinar a identidade pode também ser rompido” (2001, p. 18), originando o que Almeida considera como identidades “[...] múltiplas, provisórias, transcendendo fronteiras nacionais e tornando-se desterritorializadas” (2015, p. 55).

No campo da conceituação da diáspora, William Safran (1991), publicou um estudo no qual ele discorre acerca da diáspora nas sociedades modernas, e sua discussão tem como base algumas características necessárias à diáspora, sendo que muitas delas são baseadas no mito do retorno à terra natal. Ele afirma que os estudos acadêmicos que se dedicavam a comunidades étnicas de imigrantes e de estrangeiros não levavam em consideração as condições diaspóricas dessas comunidades.

Ele explica que isso ocorreu porque o termo ficou, por longo período, intimamente relacionado à história bíblica de exílio do povo judeu, o que acabou por torná-la o modelo ideal de diáspora, que se caracteriza pela opressão advinda da condição de exílio.

No entanto, ele ressalta que, recentemente, o termo tem sido, paulatinamente, usado para designar várias outras categorias de pessoas que vivem “[...] expatriados, expulsos, refugiados políticos, residentes estrangeiros, imigrantes e minorias étnicas e raciais” (Safran, 1991, p. 83, tradução nossa).⁸⁵ Esses novos usos têm cada vez mais expandido os empregos do termo, por isso, Safran se dedica à busca de uma definição de diáspora nas sociedades modernas e o faz sempre em relação ao conceito tradicional do povo judeu, tendo como base o mito do retorno à terra natal, como já citado.

Com essa expansão do uso do termo, ele passou a ser aplicado para designar diversos tipos de povos que vivem como imigrantes, em diversos países, por isso, Safran alerta para o risco de a amplitude do termo ser demasiada e acabar por perder seu significado. Por essa razão, ele sugere que o termo seja utilizado para comunidades minoritárias expatriadas que compartilhem algumas das seguintes características:

[...] 1) eles, ou seus ancestrais, foram dispersos de um local original específico “centro” para duas ou mais regiões “periféricas” ou estrangeira; 2) eles retêm uma memória coletiva, visão ou mito sobre

⁸⁵ “expatriates, expellees, politics refugees, alien residents, immigrants, and ethnic and racial minorities”

sua pátria original - sua localização física, história e conquistas; 3) eles acreditam que não são - e talvez não possam ser - totalmente aceitos por sua sociedade anfitriã e, portanto, sentem-se parcialmente alienados e isolados dela; 4) eles consideram sua terra natal ancestral como seu lar verdadeiro e ideal e como o lugar para o qual eles ou seus descendentes iriam (ou deveriam) eventualmente retornar - quando as condições fossem apropriadas; 5) acreditam que devem, coletivamente, comprometer-se com a manutenção ou restauração de sua pátria original e com sua segurança e prosperidade; 6) eles continuam a se relacionar, pessoal ou indiretamente, com aquela pátria de uma forma ou de outra, e sua consciência e solidariedade etnocomunitária são definidas de maneira importante pela existência de tal relacionamento (Safran, 1991, p. 83-84, tradução nossa).⁸⁶

Ao enumerar tais características, Safran tenta restringir e organizar o uso do termo para os exílios modernos, no entanto, ele ressalta que elas não estão totalmente de acordo com as características da diáspora judaica, que é concebida como o modelo ideal.

Ele compreende que nem todos os povos que se encontram dispersos podem ser categorizados em situação diaspórica, porque nem todos apresentam tais características e, como exemplo clássico, ele cita os povos ciganos que, por séculos, vivem dispersos em comunidades nômades, por opção, devido a sua própria cultura e, por tal motivo, eles não têm o “[...] mito do retorno, porque não tiveram uma noção precisa de seu lugar de origem, nenhum foco geográfico claro e nenhuma soberania nacional” (Safran, 1991, p. 87, tradução nossa).⁸⁷

Outro aspecto relevante que Safran aponta como característico da diáspora é a condição de sacrifícios culturais ou linguísticos impostos às populações expulsas ou expatriadas, o que se configura como a diáspora judaica, como opressão devido à condição de estrangeiro em uma terra distante.

Nesse contexto, Safran aponta que, cada vez mais, os grupos negros nas Américas são considerados diaspóricos porque eles foram oprimidos e [...]

⁸⁶ 1) they, or their ancestors, have been dispersed from a specific original “center” to two or more “peripheral”, or foreign, regions; 2) they retain a collective memory, vision, or myth about their original homeland - its physical location, history, and achievements; 3) they believe that they are not - and perhaps cannot be - fully accepted by their host society and therefore feel partly alienated and insulated from it; 4) they regard their ancestral homeland as their true, ideal home and as the place to which they or their descendants would (or should) eventually return - when conditions are appropriate; 5) they believe that they should, collectively, be committed to the maintenance or restoration of their original homeland and to its safety and prosperity; and 6) they continue to relate, personally or vicariously, to that homeland in one way or another, and their ethnocommunal consciousness and solidarity are importantly defined by the existence of such a relationship.

⁸⁷ have had no myth of return because they have had no precise notion of their place of origin, no clear geographical focus, and no history of national sovereignty.

“desenraizados de suas terras natais e dispersos” (Safran, 1991, p. 89, tradução nossa)⁸⁸ sendo submetidos a degradações físicas e morais.

Tomando como exemplo as comunidades negras dos Estados Unidos, Safran considera que elas até têm um mito de pátria, mas que não pode ser alcançado. Ressalta, ainda, que elas não têm uma “[...] herança cultural africana claramente definida para preservar” (Safran, 1991, p. 90, tradução nossa).⁸⁹ Assim, Safran assinala que para os negros americanos o mito do retorno se traduz em solidariedade e apoio ao terceiro mundo.

Alguns teóricos da diáspora já questionam se o retorno ao lar ou à terra natal é essencial para a sua caracterização. Nesse sentido, Robin Cohen (2008) contrapõe-se à fixidez de Safran, ao questionar se o mito do retorno à terra natal seria mesmo obrigatório, para que um deslocamento seja caracterizado como diaspórico. Ele apresenta as possibilidades da mutação da noção de lar e terra natal que poderia ser compreendida de três formas: “sólidas, dúcteis e líquidas”.

Ao questionar a obrigatoriedade da terra natal para a diáspora, ele afirma que a noção fixa de lar existe, sim, mas que não é a única forma, uma vez que a diáspora moderna difere do termo bíblico que impõe a fixidez da necessidade da existência e do retorno ao lar, em uma pretensa terra natal. Por isso, Cohen compreende que a terra natal para a diáspora moderna pode ser flexível ou moldável, líquida, segundo as teorias pós-modernas, ou nem existir.

Segundo Cohen, as teorias diaspóricas consideram que um povo estava disperso de um ponto de origem, logo, estava atrelado a esse ponto, ou seja, à Terra Natal. Nesse contexto, ele aponta um dos nomes mais expressivos da área, William Safran que, mesmo discorrendo acerca das diásporas modernas, ainda considera a Terra Natal essencial para caracterizar a diáspora.

Em contraponto a Safran, os críticos denominados por Cohen como “construcionistas sociais”, argumentaram que “[...] no mundo pós-moderno, as identidades foram desterritorializadas e afirmadas de modo flexível e situacional” (Cohen, 2008, p. 520) influenciando, então, os conceitos de diáspora que foram reorganizados segundo essa perspectiva.

Cohen afirma que tais críticos, em certa medida, não atribuíram o devido valor a aspectos como etimologia, história e limites, bem como ao “[...] significado e à

⁸⁸ “...forcibly uprooted from their homelands, and dispersed”.

⁸⁹ “...no longer have a clearly defined African cultural heritage to preserve”.

evolução do conceito de diáspora” (Cohen, 2008, p. 520) e tentaram dois elementos até então fundamentais da diáspora, lar ou terra natal e comunidade étnico-religiosa.

É a partir dessa desconstrução do elemento Terra Natal que Cohen se debruça, na tentativa de sinalizar que a diáspora não obrigatoriamente está atrelada à idealização de retorno à terra natal. Ele argumenta, ainda, que, em trabalhos anteriores, já se dedicou à ruptura entre diáspora e Terra Natal, mas que foi Avtar Brah (1996) quem radicalizou essa ruptura, ao afirmar que o “[...] ‘lar’ “tornou-se cada vez mais vago, quase a ponto de desaparecer” (Cohen, 2008, p. 520). Ao mesmo tempo, Brah critica o conceito de diáspora atrelado à ideia de origens fixas e que seja imprescindível o desejo de retorno a essa terra.

Ele apresenta uma crítica quanto ao posicionamento de estudiosos que tomam como premissa uma visão de origem e pertencimento como absoluta para a diáspora. Nesse caminho, ele também aponta a visão de Soysal (2000), pois ela afirma que a diáspora, como categoria analítica no pós-guerra, é insustentável, porque no conceito tradicional, a diáspora é atrelada à cultura e à Terra Natal.

Embora tais críticas atinjam diretamente o conceito de diáspora, elas não foram refutadas totalmente e estudiosos expressivos no campo diaspórico buscaram um diálogo produtivo. Já o teórico Tölölyan, apontado por Cohen como o estudioso mais importante no campo da diáspora, embora tenha buscado a conciliação, segue considerando que o lugar de origem continuava indispensável para o conceito de diáspora.

Assim, Cohen destaca que a vertente do construcionismo social, que busca romper totalmente com a noção de lar, ou terra natal, é muito radical, mas foi muito importante para levantar novos debates quanto à relação diaspórica com a noção de lar e terra natal.

Como consequências desses debates Cohen aponta suas três versões para lar ou terra natal, as quais ele denomina de “[...] sólida (a necessidade inquestionável da terra natal), dúctil (uma ideia intermediária, mais complexa, da terra natal) e líquida (uma interpretação pós-moderna do lar virtual)” (Cohen, 2008, p. 522).

Ele explica que a noção de Terra Natal está carregada de significados e expressividade, o que a eleva a uma carga emocional muito grande e cujas versões femininas, como terra mãe ou pátria estão ligadas à noção de sustento, leite ou amparo, o que também pode remeter ao sangue derramado por soldados para defender sua pátria, seu solo.

A terra natal sólida, na contemporaneidade, pode não estar mais atrelada ao desejo de retorno ao local de origem, no entanto, ela produz modificações significativas nesses locais, principalmente quando o deslocamento ocorre de forma voluntária e por questões financeiras. Uma vez que as pessoas se estabelecem no país de acolhimento, elas passam a enviar dinheiro aos seus parentes que permaneceram nos locais de origem. Por isso, Cohen afirma que a “[...] ideia de terra natal sólida diz respeito à intensificação do papel das diásporas como agentes do desenvolvimento socioeconômico” (2008, p. 523).

Quanto à categoria dúctil, Cohen afirma que até Safran, defensor da necessidade da terra natal para a diáspora, compreende-a como categoria válida, em que “[...] o conceito mais rígido de terra natal cedeu lugar a noções mais maleáveis de ‘um lugar encontrado’- na diáspora e de um lar virtual” (2008, p. 524) que se conecta à terra natal pela vivência da cultura em solo estrangeiro e pela internet.

Outro aspecto da terra natal dúctil apresentada pelo autor é a mudança que a diáspora promove na terra de acolhimento, quando o migrante consegue boas condições de vida e, às vezes, grande número de migrantes se aglomeram em uma mesma região, fazendo do país de acolhimento seu novo lar, pela integração política, econômica e cultural.

Quanto aos lares líquidos, Cohen parte da noção pós-moderna de Zygmunt Bauman de que a liquidez e o movimento são constantes. Aqui, Cohen propõe a utilização da expressão diáspora desterritorializada, para abranger diásporas mais incomuns. Essa categoria de diáspora está relacionada a lares nômades, e, nesse sentido, ele alerta para o fato de que, se o lar está em constante movimento, a diáspora não contribui em nada para a expressão nômade.

No entanto, ele ressalta que ela se configura pela mescla cultural de povos distintos que se estabelecem em um lugar comum, o que forma a diversidade cultural pelas influências culturais entre os povos. Como nas outras categorias, nessa, o ideal de terra natal permanece, mas, como uma utopia em que a ideia de retorno já é muito esmaecida, ou já não existe mais.

Outro importante estudo sobre as diásporas modernas é do teórico pós-colonial David Chariandy, em seu texto *Postcolonial Diasporas* (2006), no qual discute o conceito de diáspora pela perspectiva pós-colonial e, em contraponto ao conceito clássico da teoria diaspórica em que ele está obrigatoriamente atrelado à experiência judaica. Ele parte da afirmação de que os deslocamentos que tiveram como causa o

colonialismo, principalmente o europeu, ainda carecem de um termo adequado, pois eles diferem do modelo judeu, mas, ao mesmo tempo, são baseados na servidão, na escravidão e na expulsão de indígenas de suas terras.

Embora tais deslocamentos guardem diferenças do tipo tido como o ideal, Chariandy afirma que são os estudos da diáspora que

[...] ajudarão a colocar em primeiro plano as práticas culturais tanto dos povos exilados à força quanto dos migrantes voluntários; que os estudos das diásporas ajudarão a desafiar certas suposições calcificadas sobre pertença étnica, racial e, acima de tudo, nacional; e que os estudos da diáspora ajudarão a forjar novos vínculos entre os movimentos de justiça social contemporâneos (2006, n.p. tradução nossa).⁹⁰

Assim como enxerga nos estudos diaspóricos o caminho inicial para os estudos dos deslocamentos modernos, ele sugere que, provisoriamente, possa ser nomeado como diáspora pós-colonial.

Chariandy afirma que, ao nomear tais deslocamentos como diaspóricos, surgem duas tarefas primárias aos teóricos. A primeira passa pelo reconhecimento de que as diásporas pós-coloniais “[...] algumas vezes, foram conceituadas em uma relação fortemente antagonica com a nação” (Chariandy, 2006, n.p. tradução nossa).⁹¹ Tal oposição já foi útil, mas agora parece limitar as implicações políticas mais amplas de um contexto global.

A segunda passa pelo reconhecimento do espólio cultural e intelectual que veio do termo diáspora, espólio que é bem rico, mas que, ao mesmo tempo, pode enfraquecer as demandas específicas das diásporas pós-coloniais.

Ele argumenta que o princípio básico para iniciar os debates sobre a diáspora pós-colonial é a afirmação costumeira de que o pós-colonialismo é um corpo de debate heterogêneo, mas que ainda está ligado ao conceito de “nação”, como base para a resistência. Assim, o advento das diásporas pós-coloniais romperia com as relações do pós-colonialismo com os nacionalismos.

Esse rompimento pode ter relação com os seguintes fatores:

⁹⁰ “...will help foreground the cultural practices of both forcefully exiled and voluntarily migrant peoples; that diasporas studies will help challenge certain calcified assumptions about ethnic, racial, and, above all, national belonging; and that diasporas studies will help forge new links between emergent critical methodologies and contemporary social justice movements”.

⁹¹ “...have at times been conceptualized in a sharply antagonistic relationship with the nation”.

O primeiro desses fatores é uma consciência renovada, nascida em grande parte das intervenções vitais dos pós-colonialismos feminista, marxista e *queer*, dos aspectos patriarcais, classistas, etnocêntricos e homofóbicos de muitas articulações étnicas ou do Terceiro Mundo da nacionalidade. O segundo fator é o profundo impacto dos comentários dos estudos étnicos do Primeiro Mundo no estabelecimento dos estudos pós-coloniais, comentários que muitas vezes refletem tanto espacial quanto psiquicamente dos nacionalismos do Terceiro Mundo, bem como um forte impulso para criticar os nacionalismos do Primeiro Mundo. O terceiro fator é o surgimento da realidade ou do discurso da globalização, no qual os Estados-nação são (ou então se presume que sejam) fatalmente corroídos pelas circulações do capital global e pelo surgimento de novas tecnologias de comunicação (Chariandy, 2006, n.p. tradução nossa).⁹²

Chariandy compreende que tais fatores podem ser contraditórios, uma vez que eles colocam a nação como categoria perigosa ou extinta, mas, mesmo assim, ele aponta que são fundamentais para as diásporas pós-coloniais e devem causar preocupação quanto ao conceito de nação. No entanto, ele afirma, ainda, que não é possível conceituar as diásporas pós-coloniais pela simples oposição ao nacionalismo, embora elas sejam definidas em relação a ele.

Por isso, ele conjectura que aos teóricos das diásporas pós-coloniais cabe desenvolver metodologias críticas, para que seja possível “[...] apreciar melhor os significados, efeitos e epistemologias que têm, historicamente, se consolidado em torno do termo diáspora e, assim, afetaram as formas como as diásporas pós-coloniais foram inicialmente conceituadas” (Chariandy, 2006, n.p. tradução nossa).⁹³

Mesmo reconhecendo a relação entre a diáspora judaica e as diásporas pós-coloniais, ele aponta que pode ser controverso elaborar um conceito de diásporas pós-coloniais embasado puramente nessa relação. Na sequência, ressalta que, para Safran e Tölölyan, existe uma profunda diferença entre a diáspora judaica e o pensamento pós-colonial que, em certa medida, idealizam e celebram os

⁹² The first of these factors is a renewed awareness, born largely of the vital interventions of Feminist, Marxist, and Queer post-colonialisms, of the patriarchal, classist, ethnocentric and homophobic aspects of many Third World' or ethnic' articulations of nationhood. The second factor is the profound impact of First World ethnic studies' commentary in the establishment of postcolonial studies, commentary which often reflects both spatial and psychic distance from 'Third World' nationalisms, as well as a strong impulse to critique First World' nationalisms. The third factor is the emergence of either the reality or the discourse of globalization, in which nation states are (or else presumed to be) fatally eroded by the circulations of global capital and the rise of new communications technology.

⁹³ "...to appreciate better the meanings, effects, and epistemologies that have historically consolidated themselves around the term diaspora, and have thereby affected the ways in which the postcolonial diasporas have initially been conceptualized".

deslocamentos a fim de “[...] avançar as teorias pós-modernas de identidade” (Chariandy, 2006, n.p. tradução nossa).⁹⁴

Por isso, ele concebe que os teóricos pós-coloniais precisam de sensibilidade para lidar com as origens e as histórias da diáspora judaica, devido a questões delicadas, como apropriação cultural, por exemplo. Mas ele compreende também que, ao tomar como ideal uma concepção histórica única, cria-se a ameaça de que todas as outras sejam secundárias ou ilegítimas. Diante disso, ele aponta o argumento de James Clifford, de que é preciso reconhecer a experiência judia como fundamental para o termo diáspora, mas que ela não deve ser um modelo rígido e único.

Para Chariandy essa argumentação de Clifford soa como uma resposta aos teóricos que se apegam unicamente à experiência judaica para conceituar a diáspora, como Safran e Tölölyan. Safran que insiste em estabelecer o tipo ideal de diáspora, em conformidade com o modelo judaico que tem sempre como referência principal o mito do retorno à terra natal. E Tölölyan, que, mesmo expandindo um pouco mais sua conceituação, acaba caindo no mesmo pensamento único de que a diáspora necessariamente deve estar atrelada à experiência judaica.

Nesse sentido, ele destaca que Robin Cohen compreende a diáspora como múltipla e não deve estar atrelada a um modelo único idealizado que pertença a um grupo específico, ou a uma experiência única.

Assim, Chariandy afirma que as contribuições desses teóricos são muitas e muito importantes, que elas enriquecem os debates e suscitam muitas questões que são difíceis e que ainda precisam de caminhos para que sejam solucionadas. Embora ele observe todas essas contribuições, com atenção, compreende que, se os povos deslocados conseguem produzir “[...] momentos, táticas, discursos” (Chariandy, 2006, n.p. tradução nossa),⁹⁵ faz-se necessário mudar o discurso diaspórico para uma ampliação para além do que pode ser visto.

Portanto, ele afirma que teóricos, como Paul Gilroy, Rey Chow e Stuart Hall, que podem ser colocados no campo dos teóricos do discurso diaspórico pós-colonial, entendem “[...] a diáspora não como uma realidade a ser analisada empiricamente,

⁹⁴ “...to advance postmodern theories of identity”.

⁹⁵ “...moments, tactics, discourses”.

mas como algo autoconscientemente ‘figurativo’ ou ‘metafórico’ e, portanto, um agente especial para a mudança social” (Chariandy, 2006, n.p. tradução nossa).⁹⁶

Ele aponta que o posicionamento dos teóricos pós-coloniais difere dos autores que buscam um retorno ao conceito clássico da diáspora, associando-o à experiência judaica, como a ideal, o que abre um novo campo de debate que vise buscar novos conceitos para a diáspora e que incluam outras experiências de deslocamentos.

Edward Said, em seu ensaio *Reflexões sobre o exílio e outros ensaios* (2003), trata de outro tipo de deslocamento que muitas vezes também são forçados e violentos: o exílio. Ele considera que essa experiência é terrível para quem a vivencia, tal qual os estudos clássicos da diáspora; no exílio ele considera que há uma terra natal e que ela é “[...] uma fratura incurável entre um ser humano e um lugar natal, entre o eu e o verdadeiro lar” (Said, 2003, p. 46), ou seja, esse é um ponto em comum entre Said e Safran, já que ambos concordam que haja uma terra natal, no entanto, a investigação de Said considera que, no exílio, o indivíduo perde algo que foi deixado para trás para sempre.

Ele considera que a contemporaneidade tornou-se a era dos deslocamentos em massa, provocados por diversos motivos, como as guerras, o imperialismo e os totalitarismos. Nesse cenário, a literatura se apresenta como um refúgio ou “[...] uma representação da volta para casa” (Said, 2003, p. 48). Said afirma que, na literatura, os escritores do exílio conferem dignidade a uma condição criada para negar a dignidade - e a identidade às pessoas” (Said, 2003, p. 48).

Said chega então à associação entre o nacionalismo e o exílio, ao apontar que o nacionalismo “[...] é uma declaração de pertencer a um lugar, a um povo, a uma herança cultural. Ele afirma uma comunidade de língua, cultura e costumes e, ao fazê-lo rechaça o exílio” (Said, 2003, p. 48), assim, nacionalismo e exílio tornam-se opostos que se completam.

Mas ele chama a atenção também para o cerne do nacionalismo que se funda em discursos totalitários em que a verdade pertence a um grupo e rechaça tudo o que for diferente, criando dualidades e inimigos, em potencial, que criam a fronteira entre o “nós” e os “outros”.

Assim, ele afirma que o exílio torna-se o oposto do nacionalismo, uma vez que o exílio é um permanente estado de ser descontínuo. Ele afirma que o exílio é a

⁹⁶ “...to understand diaspora not as a reality to be empirically analyzed, but as something self-consciously ‘figurative’ or ‘metaphorical’ and thus a special agent for social change”.

solidão, por isso, questiona como seria possível superar a solidão do exílio, sem recorrer à linguagem ufanista do nacionalismo. Ele mesmo afirma que é impossível, uma vez que é impossível discutir exílio e nacionalismo, sem referir-se um ao outro.

No entanto, ele considera que o exílio é “[...] fundamentalmente um estado de ser descontínuo. Os exilados estão separados das raízes, da terra natal, do passado” (2003, p. 50).

Said também ressalta que, embora qualquer pessoa que seja impedida de retornar ao seu lar seja uma pessoa exilada, no entanto, é preciso atentar-se ao fato de que há diferenças entre exilados, refugiados, expatriados e emigrados.

[...] o exílio tem origem na velha prática do banimento. Uma vez banido, o exilado leva uma vida anômala e infeliz, com o estigma de ser um forasteiro. Por outro lado, os refugiados são uma criação do Estado do século XX. A palavra “refugiado” tornou-se política: ela sugere grandes rebanhos de gente inocente e desnorreada que precisa de ajuda internacional urgente, ao passo que o termo “exilado”, creio eu, traz consigo um toque de solidão.

Os expatriados moram voluntariamente em outro país, geralmente por motivos pessoais ou sociais [...] Os emigrados gozam de uma situação ambígua. Do ponto de vista técnico, trata-se de alguém que emigra para um outro país. Claro, há sempre uma possibilidade de escolha, quando se trata de emigrar. Funcionários coloniais, missionários, assessores técnicos, mercenários e conselheiros militares podem, em certo sentido, viver em exílio, mas não foram banidos. Os colonos brancos na África, em partes da Ásia e na Austrália podem ter sido inicialmente exilados, mas em sua qualidade de pioneiros e construtores de uma nação perderam o rótulo de “exilado” (Said, 2003, p. 54).

Nessa diferenciação detalhada que Said apresenta é importante destacar algumas informações principais. A primeira é a semelhança entre o exílio e a diáspora, ambos deslocamentos forçados e, embora o exílio se refira a uma condição individual e a diáspora a uma condição coletiva, ambos apresentam o mito do retorno à terra natal.

Nesse sentido, ele afirma que “[...] o exílio baseia-se na existência do amor pela terra-natal e nos laços que nos ligam a ela - o que é verdade para todo exílio não é a perda da pátria e do amor à pátria, mas que a perda é inerente à própria existência de ambos” (Said, 2003, p. 59).

O autor destaca também a diferença entre os refugiados modernos e os expatriados, pois para estes o deslocamento é voluntário, por motivos diversos, mas

que não tem a condição de banimento, ou que perdeu a condição de exílio por outras qualidades inerentes à condição de expatriado.

Ele não compreende o exílio como um privilégio, mas, sim, como um fato, que pode ser uma alternativa, porque o exílio não é uma questão de escolha “[...] nascemos nele, ou ele nos acontece” (Said, 2003, p. 57), destacando também que “[...] às vezes, o exílio é melhor do que ficar para trás ou não sair: mas só às vezes” (Said, 2003, p. 51).

6.2 Literatura diaspórica

*A mãe já estava cansada.
Queria descer no meio do caminho
O pai queria caminhar para o amanhã.
Conceição Evaristo*

Entre diáspora e literatura existe uma relação intrínseca, pois as representações de deslocamentos são comuns. Por isso, torna-se crescente também o interesse em pesquisas que buscam delimitar o conceito de literatura diaspórica, mesmo ainda sendo um campo complexo. No campo da literatura brasileira, a literatura diaspórica está relacionada, principalmente com a literatura afro-diaspórica, pois os deslocamentos forçados estão relacionados à história dos negros trazidos da África para serem escravizados. Por isso, a necessidade de discutir a relação literatura e diáspora e como essa literatura representa a história.

O estudo *Diáspora, espaço e literatura: Alguns caminhos teóricos*, de Braga e Gonçalves (2014), não se propõe a estabelecer um conceito fechado para o que é literatura diaspórica, mas busca uma conceituação para espaço literário diaspórico, definindo-o como um espaço que “[...] inclina-se a uma articulação da noção de diáspora em âmbitos que vão do literário ao extraliterário, passando por níveis de transição entre um e outro” (Braga; Gonçalves, 2014, p. 45)

Assim, é possível compreender o termo diáspora pela relação dela com “[...] conotações de movimento disperso, disseminação, descentramento e deslocamento” (Braga; Gonçalves, 2014, p. 39). Braga e Gonçalves ressaltam ainda que ela deve ser considerada a partir de duas óticas, a coletiva e a individual, sendo que a coletiva refere-se “[...] aos laços e interesses coletivos que constituem comunidades diaspóricas e suas representações no texto literário” (2014, p. 40), enquanto a

individual refere-se à “[...] individualidade do sujeito diaspórico, partindo das relações das personagens consigo mesmas, com as outras e com o contexto” (Braga; Gonçalves, 2014, p. 39).

Braga e Gonçalves elaboraram uma lista, não taxativa, de características que figuram em literaturas diaspóricas e compõem, assim, um espaço literário diaspórico:

- [...] 1) versa sobre comunidades na diáspora, com personagens que representam sujeitos diaspóricos;
- 2) está imbricado de ideias de movimento e cruzamentos de fronteiras, articuladas à dispersão diaspórica que tem início na terra natal;
- 3) tem por tema a dispersão diaspórica e o fator, ou fatores, que a causaram, frequentemente um trauma na terra natal, que em geral é conhecido logo na exposição;
- 4) tende a apresentar o enredo de forma não-linear, combinando a imprevisibilidade de fatores externos, ocorridos na terra estrangeira, com os fatores psicológicos, internos aos personagens.
- 5) tem como cena principal o enclave diaspórico, um entre-lugar em que a história se passa, situado geograficamente fora da terra natal, mas que traz referências a ela, em meio a influências espaço-culturais do país hospedeiro;
- 6) explora o conflito e a intriga, externos ou internos às personagens, surgidos no deslocamento diaspórico e no convívio na terra hospedeira;
- 7) prioriza um clima tenso, recorrente na condição diaspórica, quer seja por razões sociais, morais, econômicas, políticas ou psicológicas, girando em torno da relação da diáspora com o país hospedeiro e a terra natal;
- 8) realiza-se por meio de um estilo narrativo fragmentado ou disperso, estratificado ou superposto em camadas;
- 9) em termos discursivos, tende a apresentar narradores e personagens cuja linguagem caracteriza a diferença cultural na diáspora, sendo frequente o emprego de vocábulos, expressões e até textos inteiros em mais de uma língua e, muitas vezes, misturando e fundindo as línguas da terra natal e do país hospedeiro, constituindo uma conjuntura linguística híbrida;
- 10) está propenso a apresentar influências de uma tradição literária de origem, uma “terra natal literária”, cujas referências estão presentes na formação do escritor diaspórico, e podem estar visivelmente marcadas em seu trabalho ou se manifestar simbolicamente;
- 11) explicita um posicionamento político, já que narrativas diaspóricas geralmente dão voz a minorias deslocadas, ignoradas e silenciadas;
- 12) é criado por escritores com história pessoal e familiar diaspórica, ou que optam por um estilo de vida diaspórico, tendo, com frequência, interesse em escrever sobre a terra natal, o país hospedeiro e quaisquer temas pertinentes à comunidade diaspórica em si (Braga; Gonçalves, 2014, p. 45-46).

A partir das características pontuadas, configurar algumas produções da literatura brasileira contemporânea como diaspórica não seria uma tarefa tão complicada, uma vez que, em muitas obras, é comum a representação de

deslocamentos, principalmente na literatura afro-brasileira. Ainda mais se pensarmos que essa literatura já poderia ser classificada como literatura diaspórica, uma vez que tanto os escritores quanto as personagens representadas são descendentes dos povos africanos.

No entanto, essa configuração como literatura diaspórica, embora possa não parecer tão complicada, também não pode ser lida como simplória, uma vez que a literatura afro-brasileira tem especificidades que fogem das relações diaspóricas, porque o processo de colonização brasileiro em muito diverge das colônias africanas e caribenhas.

O fator preponderante nessas diferenças foi a duração do sistema escravocrata brasileiro que perdurou por mais de trezentos anos e, em segundo lugar, o processo de libertação que, além de longo, foi gradual. A junção desses dois fatores acabou por afastar paulatinamente a população negra de suas origens em países da África. Consequentemente, a população negra brasileira não descende diretamente dos que foram trazidos, naturalmente, já nasceram aqui, e, por isso, sua terra natal é o Brasil.

Nessa linha de raciocínio, cabe adotarmos a reflexão de Hall (2006) acerca do significado da palavra diáspora para a modernidade pós-colonial; ele assevera que usa o termo no sentido figurado, sem relação direta com uma terra natal na África, pois ela, da forma “[...] original já não existe mais” (Hall, 2006, p. 29), porque também passou por profundas transformações, ao longo dos séculos. Assim, conforme Hall, a diáspora moderna não nos remete ao sentido bíblico do termo. Ela assume o sentido da diferença “[...] pelo reconhecimento de uma heterogeneidade e diversidade necessárias, por uma concepção de ‘identidade’ que vive com e pela diferença, e não apesar dela, por *hibridismo*” (Hall, 2006, p. 33).

Por isso, o apego à terra natal, no caso brasileiro, ocorre na forma da ancestralidade e resgate das culturas que, em alguns casos, perderam-se e, em outros, uniram-se a diversas outras, formando uma cultura no entrelugar Brasil-África em que a ideia de dispersão para países estrangeiros, que provém do conceito da diáspora, não é muito comum, mas, sim, a dispersão dentro do próprio país, em um movimento norte/nordeste a sul/sudeste.

É a partir da concepção de Hall que as obras de Conceição Evaristo serão analisadas pela perspectiva dos deslocamentos, pois suas representações são dentro do próprio território brasileiro e, principalmente, de indivíduos sozinhos, como as

personagens Tio Totó e Negro Alírio, e pela coletividade, os moradores da favela de *Becos da memória* que está sendo removida e os moradores sendo enviados para lugares diferentes.

6.3 Como era mesmo a sua cidade natal? não sabia bem: Violência nos Deslocamentos forçados

*Havia anos que eu estava fora de minha cidade natal.
Saíra de minha casa em busca de melhor condição de vida
para mim e para minha família
Conceição Evaristo*

Os deslocamentos na escrita evaristiana são comuns; suas personagens, muitas vezes, são obrigadas a sair de suas cidades de origem, em busca de emprego e estudo. Assim, movidas pela esperança de melhores condições de vida, essas personagens se deslocam de suas cidades, geralmente de cidades pequenas para grandes centros. Como a personagem Cida do conto *O cooper de Cida*, da coletânea *Olhos D'água*, que não se lembra mais como era sua cidade natal; há nas obras de Evaristo muitas representações desse tipo de deslocamento forçado, como será explorado a seguir.

Cabe destacar que as experiências de deslocamentos representadas por Evaristo, em sua maioria, são contemporâneas, por isso, grande parte são individuais, ou de pequenos grupos familiares. Cabe ressaltar também que, para efeito deste estudo, será utilizado o termo *deslocamento*, em detrimento do termo diáspora, uma vez que ele é mais abrangente e contempla mais possibilidades, podendo ser utilizado tanto para deslocamentos longos e definitivos quanto para deslocamentos cotidianos que interferem, de maneira significativa, na vida das personagens.

6.4 Vidas em trânsito nos contos de *Olhos d'água* e *Insubmissas lágrimas de mulheres*

Na coletânea de contos *Olhos D'água* (2016), temos vários episódios de deslocamentos, desde os curtos e cotidianos até os mais definitivos. No conto *Ei, Ardoca!* temos a representação de deslocamentos curtos e cotidianos. Ardoca, personagem principal, praticamente nasceu no trem urbano, e sua história gira, até

sua morte, em torno das viagens barulhentas do trem. Outro exemplo é na história de Kimbá, um rapaz que mora na favela, mas que tem amigos que são de um bairro nobre e, ao se deslocar diariamente da favela para esse bairro, ele expressa sua vontade de não mais voltar à favela.

Na obra *Olhos D'água*, temos também deslocamentos mais expressivos e definitivos, como no primeiro conto, que tem como título o mesmo nome da obra, *Olhos D'água*. Nele, a protagonista narra seu incômodo, por não se recordar da cor dos olhos de sua mãe. A personagem, já adulta, não mora em sua cidade natal, há muito tempo, conforme seu relato: “[...] havia anos que eu estava fora de minha cidade natal. Saíra de minha casa em busca de melhor condição de vida para mim e para minha família: ela [sua mãe] e minhas irmãs tinham ficado para trás (Evaristo, 2016, p. 18), este conto representa a violência dos deslocamentos, uma vez que as partidas são forçadas e a demora em retornar ou o não retorno causa nas pessoas que passam por tais situações.

Outro aspecto relevante é que, geralmente, esses deslocamentos se dão para cidades muito distantes das cidades de origem, dificultando, desse modo, retornos periódicos para visitas aos familiares, por isso, a personagem de *Olhos d'água* ficou longos anos sem retornar a sua cidade, “[...] após longos dias de viagem para chegar à minha terra [...]” (Evaristo, 2016, p. 18).

O conto Duzu-Querença apresenta um deslocamento de toda a família para a cidade. Duzu era criança e, anos depois, ainda se recordava da viagem: “[...] quando Duzu chegou pela primeira vez à cidade, ela era menina, bem pequena. Viera numa viagem de trem, dias e dias. Atravessara terras e rios” (Evaristo, 2016, p. 32).

Uma viagem tão longa e cansativa que a mãe de Duzu sentia vontade de descer do trem, no meio do caminho, mas que enchia de esperanças o pai que sonhava com um amanhã melhor para todos da família.

[...] o pai de Duzu tinha nos atos e marca na esperança. De pescador que era, sonhava um ofício novo. Era preciso aprender outros meios de trabalhar. Era preciso também dar outra vida para a filha. Na cidade havia senhoras que empregavam meninas. Ela podia trabalhar e estudar (Evaristo, 2016, p. 32).

O deslocamento da família de Duzu também foi forçado pela falta de condições de vida e ancorado nas esperanças do pai de Duzu para si e para o futuro da filha eram ancoradas nas expectativas de melhorias para a vida. No aprendizado

de um novo ofício para ele e a possibilidade de Duzu estudar e, mesmo, ainda criança, trabalhar.

No conto *O cooper de Cida*, a protagonista também parte de uma cidade do interior, ainda jovem, para uma cidade grande para trabalhar “[...] aos dezessete anos, um emprego, o primeiro arranjado por um tio, permite que ela viesse para a capital” (Evaristo, 2016, p. 67). Cida vivia sozinha na cidade grande, porque sua família havia ficado no interior, mais uma vez representando a necessidade de deslocamento de uma cidade pequena para uma cidade grande, em busca de oportunidade de estudo e trabalho.

Enquanto na obra *Olhos D’água* há poucas representações de mobilidade, na obra *Insubmissas lágrimas de mulheres* (2011) os deslocamentos são quase uma regra. A narradora/ouvinte se constitui como andante que percorre várias cidades na busca das histórias de muitas mulheres, como acentua a personagem da própria obra. Líbia Moirã afirma que ela sai “[...] pelo mundo provocando a fala das pessoas para escrever tudo depois” (Evaristo, 2016a, p. 87), histórias de mulheres cuja vida também é constituída por muitos deslocamentos.

Em alguns contos, como os de *Olhos D’água*, as personagens se deslocam em busca de melhores condições de vida, mas em *Insubmissas lágrimas de mulheres* as melhores condições de vida não se resumem à esfera financeira, mas também, a uma jornada em busca de si mesma e de controle sobre sua vida.

No conto *Maria do Rosário Imaculada dos Santos* é narrada a história da menina que, com, no máximo sete anos de idade, fora roubada de seus pais em um vilarejo pequeno e levada para uma cidade tão distante da sua que ela chegou a pensar que fosse outro país, como relata: “[...] foi preciso que passassem muitos dias e muitas noites de viagem, nas estradas, para que eu entendesse que a moça e o moço estrangeiros tinham me tomado de meus pais” (Evaristo, 2016a, p. 46). Maria fora levada para longe de sua família e de sua casa, e, como era criança, demorou muito tempo para entender os fatos e constatar que estava no Brasil ainda, mas muito longe de sua casa e impotente para fazer qualquer coisa.

Assim, o deslocamento de Maria do Rosário difere em tudo dos outros representados nas obras de Evaristo. Seu deslocamento foi forçado, não por sua busca por melhores condições e, sim, pelo ato criminoso do casal que a roubou de sua família.

Após a separação do casal, Maria do Rosário, mais uma vez, foi obrigada a um deslocamento, dessa vez, para a casa de uma tia de um dos dois e ela foi “[...] levada por uma por uma senhora loira e desconhecida, pela segunda vez, por um caminho que eu ignorava onde ia dar” (Evaristo, 2016^a, p. 50).

A primeira casa em que Maria do Rosário morou era em um lugar pequeno, parecido com a cidade de onde ela fora roubada, mas a segunda para onde ela foi levada era diferente, em uma cidade maior e lá ela passou a “[...] trabalhar imensamente” (Evaristo, 2016a, p. 50).

Embora Maria do Rosário já estivesse adulta e tendo a noção real de onde era sua terra natal e que seu único objetivo fosse “[...] o de juntar dinheiro e voltar para Flor de Mim” (Evaristo, 2016a, p. 51) à procura de sua família, ela não retornou de forma espontânea. Ela sustentava o desejo pela terra natal, conforme Safran (1991), no entanto, ela também demonstrava o medo de que a terra natal não fosse tal qual ela imaginava, como afirma Stuart Hall “[...] é impossível voltar para casa de novo” (2016 n.p).

Nesse sentido, Maria do Rosário reflete quanto ao seu delongamento para retornar à Flor de Mim:

Às vezes, fico pensando qual teria sido a causa maior da demora de meu regresso. Em dado momento de minha vida, ganhei autonomia, podia e vir. Acho que coragem me faltou. Um temor me perseguia. Será que a cidade Flor de Mim ainda existia? Será que os meus ainda existiam? Será que, se eu chegasse por lá, eles ainda me reconheceriam como sendo uma pessoa da família? O tempo passando e Flor de Mim perecendo murchar em meus desejos. (Evaristo, 2016a, p. 51).

Mesmo com o medo de a terra natal não ser como ela esperava e seu retorno não tendo sido tão espontâneo, Maria do Rosário retorna, de forma definitiva: “[...] foi então que voltei para minha cidade, Flor de Mim, e aqui estou há vinte anos” (Evaristo, 2016a, p. 52), assim nota-se que o desejo de retorno à terra natal da personagem se refere as memórias afetivas que ela representa na noção de terra natal, pois ela não deseja expressamente encontrar sua cidade, mas sim reencontrar sua família.

No conto *Isaltina Campo Belo*, a protagonista, Isaltina, muda de cidade em busca de um lugar onde ela pudesse ser ela mesma e foi em busca de um mundo em que coubesse, em que os pares, conforme ela afirma, não fossem “[...] formados por um homem e uma mulher” (Evaristo, 2016a, p. 63), além de buscar um mundo em que

coubesse sozinha; como outras situações de mobilidade descritas na escrita evaristiana, Isaltina vai em busca de oportunidades de emprego “[...] com um diploma nas mãos e algum conhecimento de enfermagem, parti para a cidade, buscando emprego e mais estudos” (Evaristo, 2016a, p. 63). Isaltina chega a retornar a sua cidade por um breve período, no entanto ela retorna para a cidade pela necessidade de retornar ao trabalho.

Os deslocamentos nas duas obras são representados de formas bem diferentes, embora em ambos, em maior ou menor medida, de forma explícita, ou dissimulada, apareça a violência.

Na coletânea *Olhos D’água* os deslocamentos são em busca de melhores condições de vida e as personagens encontram-se em situações precárias, assim, o deslocamento torna-se a esperança de encontrar meios para viver, como a protagonista do conto Olhos d’água, ou a família de Duzu-Querença, que vão para a cidade em busca de trabalho.

Enquanto em *Insubmissas lágrimas de mulheres*, mesmo alguns deslocamentos sendo em busca de oportunidades de emprego, as personagens já aparentam uma condição financeira melhor, outras já são artistas consagradas e viajam para expor suas artes, exceto pela personagem Maria do Rosário que foi para a cidade em um processo violento no qual ela foi sequestrada de sua família.

6.5 Vidas deslocadas em *Becos da memória*, *Ponciá Vicêncio* e *Canção para ninar menino grande*

*E quando o plano de desfavelamento
aconteceu na prática
é que fomos descobrir
que os pretensos donos éramos nós.
Conceição Evaristo*

A ideiação do retorno à terra natal é expressa no pensamento do personagem de Tio Totó, de *Becos da memória*; idoso e cansado se vê despejado de sua casa, seu pretenso lar, por isso ele questiona: Para que a crença na volta ao lugar onde se enterra o umbigo? (Evaristo, 2017, p. 18) Questionamento que parte da certeza de que não há volta, mas que a esperança sempre acompanha quem está distante da terra natal idealizada.

Em *Becos da Memória* o deslocamento perpassa toda a narrativa, a começar pelo enredo que gira em torno da remoção da favela do local perto do centro da cidade, e o deslocamento dos moradores para lugares mais distantes. Quando o processo de desfavelamento se iniciou, de fato, e os moradores foram sendo retirados à força, descobrem que eles não eram donos de suas casas, mas que eles eram “**os pretensos donos**” (Evaristo, 2017, p. 117); não descobriram quem eram os verdadeiros donos, mas sabiam que não eram eles.

Para as personagens dessa narrativa, a favela, como é constituída, representa mais do que o lugar geográfico onde se mora, representa um lar, no sentido sentimental e familiar, além de ser um local próximo às oportunidades de trabalho. Além disso, a favela é quase uma personagem que compõe a obra, como um ente, de modo que ela se configura como um espaço ambíguo de alegria e de dor, de calmaria e de luta.

Muitas das pessoas que estão sendo deslocadas, forçadamente, moravam naquele local, desde o surgimento dele, enquanto outras, quando nasceram, já moravam ali e elas nunca se imaginaram tendo que se mudar, ainda mais compulsoriamente.

Os deslocamentos são comuns a vários personagens. No contexto narrado, todas as personagens estão em processo de deslocamentos pelo desmanche da favela, no entanto, esses deslocamentos forçados já haviam ocorrido em outras situações para os mais idosos, como Tio Totó.

Tio Totó já estava cansado de tanto se mudar e “[...] andava inconsolável: já velho, mudar de novo, num momento em que o corpo pedia terra” (Evaristo, 2017, p. 18). Tio Totó já havia se mudado diversas vezes, desde muito pequeno, pois quando ele “[...] se entendeu por gente, ele já estava em Tombos de Carangola. Sabia que não nascera ali, como ali também não nasceram seus pais” (Evaristo, 2017, p. 18).

Nem ali pôde permanecer, pois a fazenda onde trabalhava e vivia havia sido vendida e quem quisesse permanecer com o novo dono podia, mas quem quisesse podia ir embora e, assim, ele teve de “[...] deixar a fazenda onde foram criados trabalhando na roça” (Evaristo, 2017, p. 20) e foi então que “Totó juntou a mulher, a filha e alguns trapos [...] Iriam partir, queriam esquecer as histórias de escravidão, suas e de seus pais” (Evaristo, 2017, p. 20).

Nessa primeira jornada de Tio Totó, a chuva, o rio, a vida lhe tiraram a mulher, Miquilina, e sua filha, Catita. Ao tentar atravessar o rio muito cheio, Totó chegou

sozinho a outra margem, sua família morreu ali e “[...] Totó chegou são, salvo e sozinho à outra banda do rio” (Evaristo, 2017, p. 28). Antônio João da Silva, Tio Totó, teve que seguir sozinho e buscar uma terceira margem para sua vida.

Depois da partida violenta de Miquilina e de Catita, Tio Totó segue a vida, mora numa fazenda, uns tempos, até se casar novamente. Após se casar, ele novamente vai embora da fazenda com sua nova esposa, Tuína, para a cidade, tentar uma nova vida e, dessa maneira, ele chega à favela, quando ela ainda estava no começo.

Agora, já idoso, teria, mais uma vez, que se mudar do local onde ele entendia como seu, mas acabou se descobrindo como pretense dono. Por isso, ele reflete: “Deus do céu, seria aquilo vida? Por que a gente não podia nascer, crescer, multiplicar-se e morrer na mesma terra, num mesmo lugar?” (Evaristo, 2017, p. 18). A reflexão de tio Totó é a mesma de Edward Said (2003) que compreende que os exilados são sempre deslocados e “[...] olham para os não exilados com ressentimento. Sentem que *e/es* pertencem a seu meio, ao passo que um exilado está sempre deslocado” (Said, 2003, p. 54) e, por fim, ele faz o mesmo questionamento de Tio Totó: “[...] como é nascer num lugar, ficar e viver ali, saber que se pertence a ele, mais ou menos para sempre?” (Said, 2003, p. 54).

Tio Totó não aguentaria uma nova partida, e, quando o desfavelamento começa, ele começa a dizer que não fará essa viagem, que ele fará uma outra viagem. No dia em que a família de Maria-Nova está preparando a mudança, Tio Totó foi levado de roldão; ele não conseguiu fazer essa travessia e não conseguiu se mudar com a família, morreu antes da mudança.

Negro Alírio é outro personagem que constrói sua história, com base em vários deslocamentos; no tempo presente da narrativa, ele está morando na favela, mas ele “[...] nascera bem longe dali” (Evaristo, 2017, p. 54). No meio rural, onde passou sua infância até o início da vida adulta. Depois, ele foi embora para a cidade, uma cidade onde ele trabalhava em uma obra que era de frente para o mar. Em seguida, ele foi morar na favela do romance, sempre migrando, em busca de melhores condições de vida. Finalmente, teria mais uma partida; com o desfavelamento, ele, assim como todos os que ali moravam, era obrigado a ir para outro lugar, uma favela mais longe do centro da cidade.

Ao observarmos a obra *Becos da Memória*, pode-se afirmar que ela é uma narrativa diaspórica, se considerarmos os três princípios básicos elencados por Braga

e Gonçalves (2004), quando destacam que, para caracterizar uma literatura como diaspórica, ela precisa ser uma “[...] história diaspórica do escritor, referências internas à diáspora no texto e relações diaspóricas e dialógicas com outros textos tempos e espaços” (Braga; Gonçalves, 2004, p. 41).

A narrativa traz referências internas à diáspora, com deslocamentos das personagens, em momentos diversos, como o deslocamento de tio Totó, e o mais importante é o que está em curso com o processo de desmanche da favela que obriga todos a uma mudança.

Além disso, é conveniente apontar que o desmanche da favela e o deslocamento dos moradores causam muita angústia e sofrimento a todos. Aos adultos e idosos, por mais um deslocamento forçado; às crianças, pelo primeiro, uma vez que elas estão sendo retiradas à força do lugar que concebem como lar.

Tal situação causa muita tristeza nas personagens, que poderia ser traduzida como banzo, uma condição tanto psíquica quanto médica, que passa a fazer parte da vida de muitos. Banzo que, segundo a própria obra, pode ser definido como “[...] saudades de um tempo, de um lugar, de uma vida que [...] nunca vivera” (Evaristo, 2018, p. 63), ou, conforme a literatura médica, que vai além da saudade e o define como “[...] gravíssima doença, causada pela exacerbação do sentimento de saudade” (Haag, 2010, p. 88).

O banzo que acometia a todos na favela, para tio Totó, que não se conformava em ser despejado e obrigado a mudar, acabou sendo uma das causas de sua morte, pois, diante da iminente retirada, os moradores se sentiam “[...] ameaçados, ou melhor, confrontados diante do desfavelamento um desânimo amolecia a todos” (Evaristo, 2018, p. 137) e com isso “[...] vinha o medo” (Evaristo, 2018, p. 117).

Com isso, vinha também a revolta e tio Totó, sem consolo, pensa em como ia se “[...] mudar de novo, num momento em que o corpo pedia terra. Ele não sairia da favela. Ali seria sua última morada. Ele olhava o mundo com olhar de despedida” (Evaristo, 2017, p. 18). Ele se recusa a mudar mais uma vez e conclui que fará sua última viagem: “[...] meu corpo pede terra. Cova, lugar de minha derradeira mudança” (Evaristo, 2017, p. 18).

Depois de muitos deslocamentos e de um tempo breve de fixidez, Tio Totó se vê obrigado a mudar e se revolta, por mais uma mudança forçada, questiona por que não se pode viver em paz em um mesmo lugar sempre:

Por que a gente não podia nascer, crescer, multiplicar-se e morrer numa mesma terra, num mesmo lugar? Se a gente sai por aí, por esse mundo de déu em déu e não volta, o que vale o respeito, a fé toda quando se está distante, no que para trás ficou? Para que a crença na volta ao lugar onde se enterra o umbigo? Verdade fosse!... (Evaristo, 2017, p. 18).

A tristeza era tamanha, que não levou somente tio Totó, levou também Cidinha-Cidoca, mulher livre e alegre que vivia na favela e acabou por “[...] morrer de não viver” (Evaristo, 2017, p. 160).

Todos esses sentimentos são retratados de forma agregada na personagem Maria-Nova, como mostra a narradora: “[...] ela já tinha no sangue o banzo” (Evaristo, 2018, p. 115) e com a ameaça constante da mudança e as incertezas sobre o futuro, a ansiedade e a tristeza aumentavam, e ela “[...] andava em dias de grande banzo. Tristeza por tudo, por fatos recentes e passados. Tristeza por fatos que testemunhara e por fatos que ouvira” (Evaristo, 2018, p. 128).

O sentimento de Maria-Nova representa também o sentimento coletivo dos moradores da favela, como tio Tatão que dizia: “[...] sua vida, menina, não pode ser só sua. Muitos vão se libertar, vão se realizar por meio de você” (EVARISTO, 2018, p. 111), ou seja, ela representa as várias histórias que testemunha e ouve, fazendo parte de uma comunidade que está sendo dispersa de sua terra natal.

Todos sabiam que a favela não era o paraíso, mas ninguém queria sair. Ali perto estava o trabalho, a sobrevivência de todos. O que faríamos em lugares tão distantes para onde estávamos sendo obrigados a ir? Havia famílias que moravam ali há anos, meio século até, ou mais. O que seria a lei usucapião? Eram estes pensamentos que agitavam a cabeça de Maria-Nova, enquanto olhava o movimento de tratores para lá e para cá. (Evaristo, 2017, p. 71).

Essas pessoas “[...] não são e não serão unificadas no velho sentido, porque elas são irrevogavelmente, o produto de várias histórias e culturas interconectadas, pertencem a uma e, ao mesmo tempo, a várias ‘casas’ (e não a uma ‘casa’ particular)” (Hall, 2006, p. 24).

O romance *Ponciá Vicêncio* tem como protagonista a personagem Ponciá, mulher negra que sai de seu vilarejo para a cidade grande, em busca de estudo e trabalho, como tantas outras personagens retratadas por Evaristo. No entanto, o período histórico em que se passa essa narrativa difere das outras, por ela estar localizada um pouco mais distante, em um período mais próximo à abolição da escravidão.

Nesse período, as pessoas que foram libertadas foram também abandonadas, sem ter lugar para morar, trabalho, ou qualquer outro meio de subsistência, por isso, a maioria delas continuou vivendo e trabalhando nas terras dos brancos, nas mesmas condições anteriores à libertação, ou seja, a libertação se deu na teoria, mas, na prática, as condições de vida continuaram as mesmas. Nesse contexto, é que se encontra a protagonista Ponciá e sua família; o pai e o irmão trabalham na lavoura dos brancos e Ponciá e sua mãe trabalham fazendo artesanatos e utensílios de barro.

Ela não se conforma com a realidade a qual ela se vê obrigada a viver e decide ir para a cidade grande, em busca de mais estudos e trabalho, para construir melhores condições de vida, para, depois, retornar e buscar sua mãe e seu irmão.

Ao ir para a cidade, a pretensão de Ponciá é comprar uma casa e voltar ao vilarejo para buscar sua mãe e seu irmão, o que demorou para acontecer. Com a demora de Ponciá, seu irmão também vai para a cidade para procurar trabalho e por sua irmã. A ida de Luandi torna-se mais um deslocamento violento e traumático para a família, porque sua mãe acaba ficando sozinha, no vilarejo. Com a separação da família e as vivências dos três separados, a narrativa segue com três núcleos narrativos, um para cada personagem até o reencontro ao final.

Os núcleos narrativos giram em torno dessas personagens. Ponciá, trabalhando e tentando juntar dinheiro para buscar a família; nesse período, ela se casa e sua trajetória também perpassa sua vida de casada. A de Luandi, que chega à cidade, com o objetivo de encontrar Ponciá, e, para permanecer nela, ele precisa trabalhar, assim, começa a trabalhar em uma delegacia, e estuda para realizar o sonho de se tornar soldado. E Maria, mãe dos dois, permanece no vilarejo, mas a demora em obter notícias dos dois filhos faz com que ela comece uma peregrinação pelas redondezas, em busca de notícias.

Os três figuram uma história de deslocamentos em que o ponto de retorno, para um possível reencontro é sempre a casa deles, no vilarejo, casa que se torna o lar do retorno. É possível, pois, afirmar que os deslocamentos constituem-se como elemento fundamental para a construção dessa narrativa.

Os deslocamentos como elemento necessário ao desenvolvimento da narrativa configuram-se como mais uma marca da colonialidade expressa na obra, junto com a escravização, a continuidade da exploração, mesmo com o fim do regime escravocrata, e o racismo que permaneceu como elemento central na sociedade pós-

libertação. Esse contexto colonial contínuo gera insatisfação nas personagens que partem para a cidade, em busca de novas perspectivas para uma vida nova e melhor.

Necessário retomar a observação de Braga e Gonçalves, de que a “[...] representação ficcional da diáspora na produção literária contemporânea se dá pela sobreposição de dois eixos analíticos a saber: o coletivo e o individual” (2014, p. 40), em que o coletivo representa as experiências de um grupo e o individual de uma personagem específica.

No entanto, cabe aqui ressaltar que, na literatura, a representação de experiências individuais pode ser elaborada, de forma a representar as lutas coletivas, criando uma sobreposição de eixos analíticos. É com essa sobreposição que Evaristo constrói as personagens em *Ponciá*, em que, mesmo narrando histórias individuais, retrata as histórias do grupo ao qual pertencem, como é possível observar no seguinte trecho em que ela fala do trabalho com o barro: “eram trabalhos que contavam partes de uma história. A história dos negros talvez [...] bom que ela se fizesse reveladora, se fizesse herdeira de uma história tão sofrida” (Evaristo, 2003, p. 130).

Dessa maneira, percebe-se que a narrativa de *Ponciá* se constitui em torno dos deslocamentos, as personagens com vidas deslocadas geográfica e psicologicamente, longe de seus familiares e do seu lar. Primeiro, com seu pai e seu irmão que viviam em constante deslocamento, em relação ao lar, pois eles trabalhavam na terra dos brancos, que ficava longe de sua casa e eles passavam tempos longe. Depois, com *Ponciá*, Luandi e Maria que vão para a cidade.

Cabe aqui destacar que, temporalmente, a narrativa não é linear; ela se inicia com *Ponciá* adulta, mas, por meio das lembranças e memórias, vai revelando a vida da protagonista, desde a infância até a vida adulta, intercalando as vivências do tempo presente. Assim, a história vai sendo tecida e o leitor vai conhecendo a *Ponciá* criança que gostava de ser mulher e tinha medo de passar por debaixo do arco-íris e virar menino.

Conhece também a menina que obteve consentimento da mãe para ir estudar e aprender a ler, na esperança de uma vida melhor: “[...] quem sabe a menina um dia sairia da roça e iria para a cidade. Então, carecia de aprender a ler [...] Era melhor deixar a menina aprender a ler. Quem sabe, a estrada da menina seria outra” (Evaristo, 2003, p. 25). Por fim, conhece a *Ponciá* adulta que, depois de muito sofrimento pensava em sair de onde estava e “[...] passar por debaixo do arco-íris para virar homem logo” (Evaristo, 2003, p. 17).

A decisão de Ponciá de ir para a cidade foi repentina. Depois da morte de seu pai, ela se percebeu cansada de tanto trabalho e pouco retorno de todos que ali viviam e “[...] ela acreditava que poderia traçar outros caminhos, inventar uma vida nova. E avançando sobre o futuro, Ponciá partiu no trem do outro dia, pois tão cedo a máquina não voltaria ao povoado. Nem tempo de se despedir da mãe teve” (Evaristo, 2003, p. 32).

Ela parte sozinha, todos os seus parentes ficaram para trás, nenhum deles antes havia tido coragem de uma aventura como a dela. Logo na chegada, ela experimenta a sensação causada pela solidão e pelo medo, depois de uma viagem cansativa, com fome, e que “[...] durou quase três dias e três noites” (Evaristo, 2003, p. 35), mesmo assim, ela ainda carrega consigo a esperança “[...] como bilhete de passagem” (Evaristo, 2003, p. 35) para construir uma vida melhor e para buscar sua família.

A partida repentina dela é uma estratégia para não ter tempo de repensar sua decisão e desistir, porque ela sabe que ficar naquele vilarejo significava que seu futuro seria uma repetição do passado dos seus, que ali nasceram e morreram, na mesma situação, então, sua fuga não é do lugar e, sim, da certeza do futuro que ela teria, se ficasse. A partida dela está de acordo com o que Bonnici aponta como um fator “[...] característico da contemporaneidade, pode ser indicativo de frustração e insatisfação como também de busca para a ascensão social” (Bonnici, 2006, p. 23).

Depois de uma partida que foi quase uma fuga, em sua primeira noite na cidade, ela sente uma tristeza profunda que para ela soa como um mau presságio. Ela se depara com a solidão e com o medo; sozinha, sua memória volta-se para sua casa e ela lembra de todos os que lá ficaram e a vontade de voltar lateja em seu pensamento.

Ponciá tinha 19 anos de idade e, depois de passar sua primeira noite na rua, ela renova a esperança, ao conseguir, já no dia seguinte, trabalho em uma casa de família e, assim, a “[...] vida lhe parecia fácil e possível” (Evaristo, 2003, p. 42). No entanto, depois de muito tempo longe, ficou sabendo que seu irmão havia ido para a cidade e que sua mãe saíra em andanças pelo povoado, atrás de notícias dos filhos: “Já havia passado tanto tempo que a filha e o filho haviam saído para a cidade e desde então, ela também nunca mais parara” (Evaristo, 2003, p. 77).

Ponciá ficou com remorso, por saber de tais notícias, e a saudade agora estava acompanhada de remorso. A partir disso, Ponciá começa a vivenciar mais

intensamente os efeitos do deslocamento na identidade. Sua doença causada pelo afastamento dela de tudo o que lhe era familiar se agrava, paulatinamente, revelando o que Stuart Hall (2000) chama de descentramento da identidade, devido à distância de sua cultura e de sua família, na experiência diaspórica que ela estava vivenciando.

Ela retorna à Vila Vicêncio, três vezes, à procura dos seus, mas não encontra ninguém. Luandi também vai à vila, duas vezes, com o mesmo intuito, e a mãe deles que “[...] há anos vinha andando de povoado em povoado” (Evaristo, 2003, p. 85) sempre retorna à casa e a encontra vazia, mas com os vestígios de que alguém esteve lá. Assim, os três permanecem, por um longo período, em busca uns dos outros para reconstruir sua família, uma busca constante que, conforme Said (2003), é o movimento natural do exilado que sente “[...] uma necessidade urgente de reconstituir suas vidas rompidas” (Said, 2003, p. 50).

Após longo tempo vagando pelos povoados próximos ao seu, Maria, mãe de Ponciá e de Luandi, percebe que não é lá que ela encontrará seus filhos, e o deslocamento até a cidade se impõe contra a sua vontade. Maria vai para a cidade e, depois de três dias e três noites de viagem, “[...] quando o trem, depois de intermináveis dias e noites, parou na estação, Maria Vicêncio esticou as pernas com dificuldade” (Evaristo, 2003, p. 118), o que configura mais uma situação de deslocamento que afeta as personagens e compõe a narrativa.

Ponciá, mesmo depois de muitos anos na cidade, não apresenta uma identificação com o lugar, pelo contrário, ao longo da narrativa, cada vez mais ela se distancia mentalmente daquele ambiente e se mostra afetada pela distância dos seus parentes e de sua habilidade de trabalhar o barro; para ela, a cidade nunca se configurou como um lar, mas, sim, como um exílio que se parece “[...] logicamente artificial e sua irrealidade se parece com a ficção” (Said, 2003, p. 54).

Devido a todas as condições enfrentadas na cidade, cada vez mais ela se recusa a pertencer a ela, conforme a afirmação de Said de que “[...] o exilado insiste ciosamente em seu direito de se recusar a pertencer a outro lugar” (Said, 2003, p. 54)

Nesse ínterim, Luandi também se mostra afetado pelo deslocamento e pela distância de sua família, mas ele ainda cultivava a esperança de uma vida melhor na cidade. Ele ainda queria ser soldado e comprar uma casa para viver com sua mãe e irmã, quando as encontrasse.

Luandi consegue virar soldado, e em seu primeiro dia de trabalho, é informado de que vai trabalhar na estação do trem e ficou feliz, “[...] queria viver aquele lugar,

mas de outro modo. Não era alguém que simplesmente chegava. Era alguém que estava. Era uma pessoa que se impunha” (Evaristo, 2003, p. 125).

Em *Canção para ninar menino grande* (2018), os deslocamentos são presentes na narrativa e a compõem, pois as histórias de Fio Jasmim, personagem central da trama, só são possíveis devido a sua condição de ajudante de maquinista, na empresa de trem em que ele trabalha e, por isso, vive viajando nos trens, passando por muitas cidades e conhecendo muitas pessoas. E, de cidade em cidade, Fio Jasmim vai costurando histórias das mulheres que encontra pelo caminho.

Para Fio Jasmim os deslocamentos não se configuram como diáspora e nem como exílio, eles são deslocamentos rápidos e constantes que influem diretamente no modo de vida dele. Para essa narrativa os deslocamentos se configuram como uma metáfora da vida desse personagem.

Nesses deslocamentos, ele percorre muitas cidades e, em cada uma delas, conhece uma mulher a qual ele se desafia a conquistar e, depois de conseguir a conquista, ele segue a vida em um constante ir e vir. Assim, em cada cidade que ele passava se envolvia com uma mulher, mesmo quando já estava noivo e, depois, já casado com Pérola Maria.

Os constantes deslocamentos proporcionados pelo seu emprego, na Companhia Ferroviária Nacional (CFN), também lhe proporcionavam uma vida livre de seu compromisso com a esposa, uma vez que, mesmo depois de casado, ele continuava encarnando o príncipe negro que lhe fora negado na infância, mas que depois de adulto ele podia ser, e era:

Embora os deslocamentos sejam centrais na narrativa, eles figuram de forma subjacente ao texto, com poucas figurações discursivas, com breves passagens que descrevem sua chegada e sua partida das cidades, como nos seguintes exemplos: “[...] quando Fio Jasmim chegou à cidade de vale dos laranjais” (Evaristo, 2022, p. 17); e “[...] aquela cidade não era um roteiro constante na escala de trabalho” (Evaristo, 2022, p. 32).

No entanto, como já citado, esses deslocamentos representam a fuga das responsabilidades de Fio Jasmim, principalmente da função de marido e pai. Para ele

[...] 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. Podia até amá-los, como o próprio Jasmim parecia amar os dele com Pérola

Maria, mas nunca pensava antes de concebê-los, deixava tudo para a mulher pensar e resolver (Evaristo, 2022, p. 92).

Esse era o comportamento de Jasmim, de um homem que fazia filhos e os deixava para que as mulheres cuidassem. Com a esposa já eram oito nascidos e um por vir. Os filhos que teve com a esposa eram legítimos e ele assumia a responsabilidade financeira, enquanto os filhos com outras mulheres nada tinham dele, como o filho de Neide Paranhos, as gêmeas de Dolores dos Santos e os três filhos de Dalva Amorato.

Seguindo os ensinamentos do pai, Máximo Jasmim, Fio Jasmim compreendia que havia mulher de casa e mulher de rua. Com a esposa ele tinha filhos e registrava, as mulheres da rua tinham filhos que também eram da rua e nem registrados eram e, para eles, “[...] pai era uma imagem vazia” (Evaristo, 2022, p. 100) e Fio “[...] talvez tivesse filhos que nem ele mesmo soubesse que existiam” (Evaristo, 2022, p. 112).

São responsabilidades que ele nem se dá conta de que deveria ter e segue reproduzindo o comportamento dos homens de sua família. Segundo a narrativa, o pai de Jasmim também “[...] tinha uma prole de dezessete filhos espalhados pelo interior das gerais afora (Evaristo, 2022, p. 93). Assim que Fio foi instruído, ele “[...] cresceu ouvindo as proezas do pai. Aprendeu com ele que ser homem era ter várias mulheres” (Evaristo, 2022, p. 93).

Nas idas e vindas pela ferrovia, ele seguia em cada cidade, buscando uma mulher para se sentir o príncipe negro negado na infância, e, ao voltar a sua cidade, contava suas proezas pelo mundo e enchia de orgulho o seu pai-tutor “[...] que se reconhecia na virilidade do filho” (Evaristo, 2022, p. 94).

Nesta obra, os deslocamentos físicos são constantes, mas figuram de forma diferente das outras narrativas evaristianas. Nela os deslocamentos são obrigatórios, devido às obrigações profissionais da personagem, mas também são úteis e prazerosos para Fio Jasmim que os utiliza como artifício para viver uma vida com descompromisso e poucas responsabilidades, vivenciando plenamente o poder que o patriarcado lhe outorga sem censuras.

Assim, nos três romances há os deslocamentos forçados e em todos a violência está presente, de forma subjacente. Em Ponciá, pela obrigação de sair do lugar onde sempre viveu com a família para se desvencilhar do passado de exploração que sua família sempre viveu e que seria o futuro dela se permanecesse ali. Pelo afastamento forçado da família que lhe causou grande dano à saúde mental, pela

solidão e pelas condições de vida que encontrou na cidade, pois permaneceram as mesmas do vilarejo: racismo, exploração e pobreza.

Em *Becos da memória* a violência estatal representada no poder de retirada, à revelia, de tantas pessoas de um lugar que para eles era o lar há tanto tempo, situação que passou a afetar a saúde dos moradores de várias formas, levando-os inclusive à morte.

Em *Canção para ninar menino grande* os deslocamentos de Fio Jasmim não parecem forçados à primeira vista, no entanto eles ocorrem por força de seu trabalho, logo não podem ser classificados como totalmente voluntários, embora eles sejam convenientes e facilitadores para o modo como ele se relaciona com as mulheres.

6. CONSIDERAÇÕES FINAIS

*Quando anunciaram a lei, foi uma festança,
uma zoada, uma alegria...
Mas ela sentia que o negócio não estava bom.
Não era essa a liberdade que eles queriam.
Sem trabalho, sem terra, com a polícia no pé,
com medo do presente e do futuro.
Eliana Alves Cruz*

Nesta tese foram analisadas as representações das violências nas obras literárias em prosa, da autora Conceição Evaristo, sob o ponto de vista do feminismo negro decolonial, com recorte nas questões raciais, de gênero e de classe, para compreender como a violência instaurada nos idos coloniais se perpetua até a atualidade e quais forças sustentam essa estrutura na sociedade brasileira.

As violências das quais a população negra brasileira é vítima, até a atualidade, são o legado do colonialismo e da escravização mais longa da história da humanidade, uma vez que o Brasil foi o último país a abolir o regime escravocrata, abolição que ocorreu sob protestos dos grandes latifundiários e da elite. A abolição desse sistema, no entanto, colocou a população negra em uma liberdade precária e incompleta que tem consequências ainda hoje, com tal população vivendo nas periferias das grandes cidades, sem direitos humanos mínimos e sem acesso à educação, à saúde e, sobretudo, à segurança pública. Devido a tais condições a literatura afro-brasileira trata de representá-las.

A representação do povo negro nessa literatura ocorre por duas vertentes: primeiro, para denunciar a vida precária a ele dedicada e, segundo, para a criação de uma representação positiva dessa população que, quando figura na literatura canônica, é de forma negativa e estereotipada.

É nesse contexto que se encontra o projeto estético e político de escrita de Conceição Evaristo. Em suas obras, ela representa, primeiramente, os negros em contraponto aos estereótipos criados pelas representações feitas pelos brancos. Ela cria personagens completos, com qualidades e defeitos, com uma vida própria que tem identidade e subjetividade, com humanidade, como ela afirma: “Construo personagens humanas ali, onde outros discursos literários negam, julgam, culpabilizam ou penalizam. Busco a humanidade do sujeito que pode estar com a arma na mão. Construo personagens que são humanas” (Evaristo, 2020, p. 31).

A segunda vertente do projeto político de escrita de Conceição Evaristo é a de denúncia, vertente à qual foi dedicada a maior parte deste trabalho. As denúncias constantes nas obras evaristianas referem-se às condições de vida da população negra brasileira que, como analisado até aqui, encontra-se em condições precárias de vida. Evaristo deixa claro, no entanto, que tais condições de vida não são fruto do acaso, mas, sim, fruto de ações planejadas e coordenadas, desde o período da escravização que chegou na atualidade como legado.

Partindo principalmente da denúncia da violência, foram escolhidas as obras em prosa de Conceição Evaristo, para demonstrar como ela faz a denúncia das mais variadas formas de violência, desde sua primeira obra - *Ponciá Vicêncio*. Como citado, tais violências têm como base o racismo que foi paulatinamente utilizado para a implementação de um sistema de exploração e opressão que serve à acumulação de riqueza para as elites beneficiadas pela exploração da mão de obra.

A narrativa de *Ponciá Vicêncio* é ambientada em um passado no qual a abolição havia ocorrido há pouco tempo, pois os avós da protagonista foram nascidos já sob a Lei do Ventre Livre, mas presenciaram a escravização de seus pais e, embora nascidos livres, as condições de vida eram as mesmas. Os pais de Ponciá já nasceram pós-abolição e também vivenciam as mesmas condições de exploração nas terras dos grandes latifundiários. Para fugir desse destino, Ponciá vai para a cidade, na esperança de uma vida melhor, no entanto, o que encontra são as mesmas condições de exploração, pobreza e violência adaptadas ao contexto urbano. Ponciá trabalha em empregos domésticos e mora em uma favela em condições precárias.

Também moram em favelas, nas mesmas condições, as personagens da obra *Becos da memória*, assim como personagens de suas outras obras como *Olhos D'água*, *Insubmissas lágrimas de Mulheres* ou *Poemas da recordação e outros movimentos*.

As análises sobre as representações das violências nas obras escolhidas confirmam que elas são frutos do capitalismo. O capitalismo tem como alicerce o racismo e a branquitude que são sustentados pela violência, numa relação de causa e efeito e faz a população negra brasileira permanecer em estado de colonialidade, sobretudo para as mulheres.

Assim, foi necessário compreender como a colonização se impôs por tanto tempo e percebeu-se que o empreendimento colonial foi possível pelo emprego sistemático da violência contra os povos para subjugar-los, tornando a violência uma

condição para a colonização e para a colonialidade. Violência essa que começou com a física, mas que, ao longo do tempo, transformou-se em psicológica e moral, e passou a manter-se por encontrar ferramentas sofisticadas para sua manutenção e perpetuação.

Também foi preciso compreender como o racismo foi utilizado no empreendimento capitalista de usurpação de bens e exploração de mão de obra para o acúmulo de riquezas. Ao mesmo tempo em que se institucionaliza o racismo, como ferramenta de opressão e exploração, implanta-se também o sistema da branquitude que opera em benefício dos brancos.

No entanto, a sobrevivência do povo negro só é possível pela luta e pela resistência, por isso, é importante explorar um pouco o campo da negritude como valorização e orgulho de si, pois a negritude é a tomada de consciência da diferença e da sua aceitação. Ela também é a tomada de consciência de uma comunidade que possibilita uma reflexão profunda e a recuperação de culturas que foram marginalizadas e apagadas.

Importante destacar a condição das mulheres negras na colonialidade, uma vez que sua posição de dupla subalternidade, pela raça e pelo gênero, foi imposta na colonização e permanece até hoje como pilar do sistema patriarcal capitalista.

Assim, refletir sobre a condição das mulheres negras na colonialidade é indispensável para a compreensão das condições às quais elas e a população negra são submetidas até hoje, pois as mulheres negras são a base da nossa sociedade, no entanto, essa base é pobre, excluída e explorada. Nesse cenário, o movimento feminista negro ocupa importante papel para trazer a luta antirracista e antissexista para o centro das discussões, na busca incansável da redução das desigualdades.

Por isso, a importância da literatura como denúncia, como local de fala, pois, em suas obras, Conceição Evaristo denuncia a condição marginalizada e subalternizada do negro e faz de sua literatura força, resistência, afirmação e denúncia.

Suas obras afirmam a existência de uma literatura afro-brasileira que foi silenciada e excluída do campo literário; essa afirmação se traduz na reivindicação da identidade negra, recalcada na literatura canônica. Suas *escrevivências* comprovam também a existência de uma literatura afro-feminina que tem suas especificidades quanto à escrita, mas principalmente em relação aos temas abordados, pois elas também se comprometem a destacar as violências de gênero e o sexismo.

No entanto, suas *escrevivências* destacam-se, primeiro, por seu caráter de contestação do espaço literário, por escrever e inscrever o corpo negro nesse lugar em que não é aceito - a literatura. Sua escrita também tem o caráter coletivo, pela recuperação de uma identidade genuína, pela preocupação com a ancestralidade, para a construção de um futuro que considere o passado como sua história.

Os deslocamentos forçados são uma face nefasta da violência, pois suas consequências são muitas e todas negativas para quem as sofre. No caso dos afrodescendentes brasileiros, os traumas individuais e coletivos são muitos e atravessam gerações e muitos em decorrência desses deslocamentos que lhes tiram o direito à terra, ao sustento e à dignidade.

Segundo Rita Segato (2022), o patriarcado é a violência originária, é a mais arcaica forma de apropriação, de violação e de donidade, pois é uma forma de apropriação e de expropriação. O capitalismo precisa do patriarcalismo para se manter.

Capitalismo e racismo caminham juntos e a branquitude os acompanha, por meio de um pacto narcísico de morte dos negros, de necropolítica, genocídio e epistemicídio. É um pacto simbólico, mas também é um pacto real que exige boa aparência para empregos, porque no inconsciente coletivo e na estrutura cognitiva comum o lugar de preto é como babá, doméstica, um lugar subalternizado e mal pago.

O pacto está aí, na escolha de um currículo, quando um recrutador recusa uma candidata para uma vaga que exige boas qualificações, porque a candidata se parece com a empregada da casa dele. O recrutador tem essa conduta e, se questionado, afirma que não é por racismo, mas porque a branca que ele escolheu é mais preparada, pois ela está no lugar da estrutura cognitiva coletiva de que a candidata preta não pode ter formação.

O pacto da branquitude também ficou explícito na candidatura de Conceição Evaristo para a Academia Brasileira de Letras (ABL),⁹⁷ ela obteve somente um voto. O pacto está em vigor, e quem deve romper com esse pacto são os brancos signatários dele.

Esse pacto da branquitude é um pacto silencioso entre as partes, por isso Cida Bento assevera que é necessário falar desse pacto, porque o silêncio o mantém em funcionamento. No entanto, esse pacto é questionável, porque o branco se

⁹⁷ Eleição ocorrida em 30 de agosto de 2018, na qual quem venceu foi o cineasta Cacá Diegues, com 22 votos, os outros 11 votos foram para Pedro Corrêa do Lago, neto de Oswaldo Aranha.

considera universal de humanidade, de beleza, de bondade e ocupa o lugar de um Eu-hegemônico em detrimento de um Outro que é o seu oposto.

Esse Eu-hegemônico se atrela à noção de nacionalismo que se estabelece como masculinidade e supremacia branca, que estruturam a ideologia da branquitude, como é possível observar nas políticas públicas brasileiras, principalmente entre os anos de 2019 e 2022, com a crescente liberação de armas, que têm como alvo os corpos das mulheres e crianças negras. Assim, percebe-se que o eixo motriz da violência é a ideologia patriarcal branca.

Fica nítido que as forças que sustentam essa estrutura patriarcal e racista na sociedade brasileira há 200 anos são uma combinação complexa de fatores históricos, culturais, econômicos e políticos. Desde o período colonial, o Brasil foi marcado pela escravização, que perpetuou um sistema de hierarquia racial e de gênero. Após a abolição da escravatura, em 1888, as desigualdades persistiram, devido à falta de políticas efetivas de inclusão e reparação para a população negra.

Além disso, a influência de ideologias eurocêntricas e a manutenção de estruturas de poder predominantemente brancas contribuíram para a perpetuação do racismo e do sexismo. As instituições sociais, como a família, a educação, o mercado de trabalho e a mídia também desempenham papéis importantes na manutenção e reprodução dessas desigualdades.

A resistência a mudanças estruturais significativas e a falta de políticas públicas eficazes para combater o racismo e o sexismo também têm contribuído para a manutenção dessas estruturas, ao longo dos séculos. É fundamental reconhecer essas questões para promover mudanças significativas em direção a uma sociedade mais equitativa e inclusiva.

Diante do exposto até aqui, não há como negar que a escrita de Conceição Evaristo e as suas contribuições nos campos literário e político são incalculáveis, especialmente no que diz respeito à representatividade e à valorização da literatura negra e periférica.

Suas obras trazem à tona narrativas e experiências que historicamente foram marginalizadas, ou negligenciadas pela literatura hegemônica; ela também confronta o cânone, ao ocupar lugar de destaque anteriormente negado. Ao criar essas narrativas, Evaristo contribui para a diversificação e enriquecimento do panorama literário brasileiro, além de promover discussões importantes sobre identidade,

racismo e desigualdade. Seu impacto vai além da produção literária, influenciando também os estudos culturais e a luta por maior representatividade na sociedade.

Conceição Evaristo é uma figura importante também para a literatura afro-feminina, pois suas obras dão representatividade às experiências das mulheres negras no Brasil. Ela aborda em seus escritos, questões como discriminação, resistência, ancestralidade e empoderamento feminino, proporcionando uma perspectiva única e essencial para a literatura afro-feminina.

Ao trazer à tona essas narrativas, Evaristo contribui significativamente para a valorização e visibilidade das vivências das mulheres negras na sociedade brasileira, além de inspirar outras autoras a explorarem temas semelhantes, em suas próprias obras. Sua influência é fundamental para a construção de um espaço literário mais inclusivo e diversificado.

Sua escrevivência descreve a vivência da escrita como uma forma de resistência e expressão da experiência negra. Ela enfatiza a importância de contar as próprias histórias, memórias e experiências, por meio da escrita. A escrevivência é uma prática literária que valoriza a narrativa pessoal e coletiva da comunidade negra, desafiando estereótipos e ampliando a representatividade na literatura, colocando o corpo negro na escrita.

As representações das violências na prosa evaristiana representam a crueldade conforme Segato (2018), uma vez que elas se perpetuam desde o início da implantação do sistema capitalista que para justificar a extrema exploração do ser humano criou hierarquias baseadas na instituição de raças. Assim, as denúncias das violências cometidas contra as pessoas negras, também evidencia como a pedagogia da crueldade tem operado de forma dissimulada e constante.

Assim, a representação das violências nos livros revela-se como uma poderosa denúncia das desigualdades e opressões sofridas pela comunidade negra no Brasil. A autora aborda, de forma contundente, violências como o racismo, a discriminação, a violência doméstica e a exclusão social, oferecendo uma visão profunda e sensível sobre as experiências de suas personagens. Sua escrita nos convida a refletir sobre as injustiças enfrentadas por esses indivíduos e a buscar formas de transformação e justiça social.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

CORPUS DE ANÁLISE:

EVARISTO, Conceição. **Insubmissas lágrimas de mulheres**. 2. ed. Rio de Janeiro: Malê, 2016.

EVARISTO, Conceição. **Olhos D'Água**. 2. ed. Rio de Janeiro: Pallas: Fundação Biblioteca Nacional, 2016b.

EVARISTO, Conceição. **Ponciá Vicêncio**. 3. ed. Rio de Janeiro: Pallas, 2017.

EVARISTO, Conceição. **Becos da memória**. São Paulo: Pallas, 2018.

EVARISTO, Conceição. **Canção para ninar menino grande**. 2. ed. Rio de Janeiro: Pallas, 2022.

FORTUNA CRÍTICA

ADÃO DA COSTA DE ALMEIDA, T. M.; SOARES NOGUEIRA ANDREATTI, G. Escrivências da pós-colonialidade: memória e violência nos becos da memória, de Conceição Evaristo. **Revista de Literatura, História e Memória**, [S. l.], v. 16, n. 27, p. 226–243, 2020. DOI: 10.48075/rlhm.v16i27.24715. Disponível em: <https://e-revista.unioeste.br/index.php/rlhm/article/view/24715>. Acesso em: 1 dez. 2023.

BISPO, Emanuelle Cajazeira. **Estilhaçando a máscara - violência e restauração pelas obras de Conceição Evaristo e Chimamanda Adichie**. Dissertação (Mestrado) – Instituto de Letras, Programa de Pós-Graduação em Literatura e Cultura, Universidade Federal da Bahia. Salvador, 2022.

BOTTON, André Natã Mello. **Realismo e violência em romances da literatura marginal-periférica brasileira: a representação da favela**. Dissertação (Mestrado) – Escola de Humanidades, Programa de Pós-Graduação em Letras e Teoria da Literatura, Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul. Porto Alegre, 2019.

CARDOSO, S. M.; SILVA, E. K. S. da. Representações da violência no conto “Ana Davenga”, de Conceição Evaristo. **Revista da Anpoll**, [S. l.], v. 1, n. 43, p. 59–74, 2017. DOI: 10.18309/anp.v1i43.1038. Disponível em: <https://revistadaanpoll.emnuvens.com.br/revista/article/view/1038>. Acesso em: 5 dez. 2023.

DADALTO, Weverson; NASCIMENTO, Jorge Luiz do. Violência, arte e resistência em Ponciá Vicêncio, de Conceição Evaristo. **REVELL - REVISTA DE ESTUDOS LITERÁRIOS DA UEMS**, [S. l.], v. 1, n. 24, p. 144–171, 2020. Disponível em: <https://periodicosonline.uems.br/index.php/REV/article/view/4798>. Acesso em: 1 dez. 2023.

FELDMAN, Alba Krishna Topan; MENDES, Danielle Gomes. “Olha só, a negra ainda é atrevida”: racismo e violência genderizada no conto “Maria”, de Conceição Evaristo. **Revista de Letras Norte@mentos**, [S. l.], v. 16, n. 44, 2023. DOI: 10.30681/rln.v16i44.11036. Disponível em: <https://periodicos.unemat.br/index.php/norteamentos/article/view/11036>. Acesso em: 28 nov. 2023.

HERMES, Ernani Silverio; UMBACH, Rosani Úrsula Ketzer. À sombra da colonialidade: a violência em “The Welcome Table”, de Alice Walker e “Duzu-Querença”, de Conceição Evaristo. **Revista Ilha do Desterro**, v. 75, nº 2, p. 105-132, Florianópolis, mai/ago 2022. Disponível em: <https://www.scielo.br/j/ides/a/R46nKMrwNdXFxtGbJpxTychH/?lang=pt#>. Acesso em: 20 nov. 2023

OUTRAS OBRAS:

ADICHIE. Chimamanda Ngozi. **O Perigo de uma história única**. Tradução: Julia Romeu. São Paulo: Companhia das Letras, 2019.

ANZALDÚA, G. Falando em línguas: uma carta para as mulheres escritoras do terceiro mundo. **Estudos Feministas**, Florianópolis, v. 8, n.1, p. 229-236, jan./jun. 2000.

ALMEIDA, Sandra Regina Goulart. **Cartografias Contemporâneas: espaço, corpo, escrita**. Rio de Janeiro: 7Letras, 2015.

ALMEIDA, Tarik Adão da Costa de; ANDREATTI, Gabriela Soares Nogueira. Escrivivência da pós-colonialidade: Memória e violência nos becos da memória de Conceição Evaristo. **Revista de Literatura, História e Memória**, [S. l.], v. 16, n. 27, p. 226–243, 2020. DOI: 10.48075/rlhm.v16i27.24715. Disponível em: <https://e-revista.unioeste.br/index.php/rlhm/article/view/24715>. Acesso em: 1 set. 2023.

ALVES, Miriam. **Brasil Afro autorrevelado: literatura brasileira contemporânea**. Belo Horizonte: Nandyala, 2010.

ASHCROFT, Bill; GRIFFITHS, Gareth; TIFFIN, Helen. **The Empire Writes Back: Theory and practice in post-colonial literatures**. 2. ed. New York: Routledge, 2002.

ARENDRT, Hannah. **Sobre a violência**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2022.

BARCELOS, Carolina Montebelo. **Mulheres negras resistem e se levantam: Representações da violência contra a mulher em Insubmissas Lágrimas de Mulheres**. In: RAMOS, Celiomar Porfírio. FERREIRA, Rosineia da Silva. (Orgs) Reflexões sobre as escrituras de Conceição Evaristo. Curitiba, PR: Editora Bagai, 2020, p. 103-114.

BENTO, Cida. **O pacto da branquitude**. São Paulo: Companhia das letras, 2022.

BERNADINO-COSTA, Joaze; MALDONADO-TORRES, Nelson; GROSGOUEL, Ramón. Introdução. In: BERNADINO-COSTA, Joaze; MALDONADO-TORRES, Nelson; GROSGOUEL, Ramón (org.). **Decolonialidade e pensamento afro-**

diaspórico. 2. ed. Belo Horizonte: Autêntica, 2020. cap. Decolonialidade e pensamento afro-diaspórico, p. 9-26.

BISPO, Emanuelle Cajazeira. **Estilhaçando a máscara - violência e restauração pelas obras de Conceição Evaristo e Chimamanda Adichie**. Dissertação (Mestrado) – Instituto de Letras, Programa de Pós-Graduação em Literatura e Cultura, Universidade Federal da Bahia. Salvador, 2022.

BONNICI, Thomas. **O pós-colonialismo e a literatura: Estratégias de leitura**. 2. ed. Maringá: Eduem, 2012.

BONNICI, Thomas. **Teoria e crítica literária feminista: conceitos e tendências**. Maringá: EDUEM, 2007.

BONNICI, Thomas. Avanços e ambiguidades do pós-colonialismo no limiar do século 21. Léguas e Meias: **Revista de Literatura e Diversidade Cultural**, v. 4, nº 3, 2005.

BOTTON, André Natã Mello. **Realismo e violência em romances da literatura marginal-periférica brasileira: a representação da favela**. Dissertação (Mestrado) – Escola de Humanidades, Programa de Pós-Graduação em Letras e Teoria da Literatura, Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul. Porto Alegre, 2019.

BOURDIEU, Pierre. **A dominação masculina**. 11. ed. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2012. Tradução: Maria Helena Kühner.

BUTLER, Judith. **A força da não violência: um vínculo ético-político**. Tradução: Heci Regina Cardiani. 1. ed. São Paulo: Boi Tempo, 2021.

BRAGA, Cláudio Roberto Vieira; GONÇALVES, Glaucia Renate. Diáspora, espaço e literatura: Alguns caminhos teóricos. **Revista Trama**, v. 10, n. 19, 1º sem. 2014.

BRASIL. Estatuto da Criança e do Adolescente: Lei federal nº 8069, de 13 de julho de 1990. Rio de Janeiro: Imprensa Oficial, 2002.

CARDOSO, Sebastião Marques; SILVA, Elen Karla Sousa da. Representações da violência no conto “Ana Davenga”, de Conceição Evaristo. **Revista da Anpoll**, [S. l.], v. 1, n. 43, p. 59–74, 2017. DOI: 10.18309/anp.v1i43.1038. Disponível em: <https://revistadaanpoll.em nuvens.com.br/revista/article/view/1038>. Acesso em: 20 ago. 2023.

CARNEIRO, Sueli. Instituto de Estudos Avançados da USP. **Posse de Conceição Evaristo - Cátedra Olavo Setúbal de arte, cultura e ciência**. Youtube. 05 set. 2022. Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=tJa20w4wRjc>. Acesso em 05 set 2022.

CARNEIRO, Sueli. **Racismo, sexismo e desigualdade no Brasil**. São Paulo: Selo Negro, 2011.

CARNEIRO, Sueli. **A Construção do Outro como Não-Ser como fundamento do Ser**. 2005. 339 f. Tese (Doutorado) - Universidade de São Paulo, São Paulo, 2005.

CÉSAIRE, Aimé. **Discurso sobre o colonialismo**. 1. ed. Lisboa: Livraria Sá da Costa, 1978.

CÉSAIRE, Aimé. Discurso sobre a negritude. *In*: CÉSAIRE, Aimé; MOORE, Carlos (org.). **Discurso sobre a negritude**. 1. ed. Belo Horizonte: Nandyala, 2010. p. 105-115.

CHARIANDY, David. Postcolonial diasporas. **Postcolonial Text**, n. 1, v. 2, 2006. Disponível em: <https://www.postcolonial.org/index.php/pct/article/viewArticle/440/839> acesso em: 23 fev. 2023.

CHAUI, Marilena. **Sobre a violência**. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2017.

COHEN, Robin. Sólidas, Dúcteis e Líquidas: noções em mutação de "lar" e "terra natal" nos estudos da diáspora. **Caderno CRH**, Salvador, v. 21, ed. 54, p. 519-532, Set/Dez. 2008.

CUTI, Luiz Silva. **Literatura negro-brasileira**. São Paulo: Selo Negro, 2010.

DADALTO, Weverson; NASCIMENTO, Jorge Luiz do. Violência, arte e resistência em Ponciá Vicêncio, de Conceição Evaristo. **REVELL - Revista de estudos literários da UEMS**, [S. l.], v. 1, n. 24, p. 144–171, 2020. Disponível em: <https://periodicosonline.uems.br/index.php/REV/article/view/4798>. Acesso em: 23 ago. 2023.

DORLIN, Elsa. **Autodefesa: uma filosofia da violência**. São Paulo: Crocodilo/Ubu Editora, 2020.

DUARTE, Constância Lima. Marcas da violência no corpo literário feminino. *In*: DUARTE, Constância Lima. CÔRTEZ, Cristiane. PEREIRA, Maria do Rosário A. (Orgs.) **Escrevivências: Identidade, gênero e violência na obra de Conceição Evaristo**. Belo Horizonte, MG: Editora Idea, 2018, p. 147-157.

DUARTE, Eduardo de Assis. Por um conceito de literatura Afro-brasileira. **Terceira Margem**, Rio de Janeiro, ed. 23, 2010.

DUARTE, Eduardo de Assis. O negro na literatura brasileira. **Navegações**, Porto Alegre, v. 6, ed. 2, 2013.

DUARTE, Eduardo de Assis (Org). **Literatura e afrodescendência no Brasil: antologia crítica**. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2011.

EVARISTO, Conceição. Gênero e etnia: uma escre(vivência) de dupla face. *In* MOREIRA, Nadilza Martins de Barros; SCHNEIDER, Liane (Orgs.). **Mulheres no mundo. Etnia, marginalidade e diáspora**. João Pessoa: Ed. Universitária; Ideia, 2005, p. 202-211

EVARISTO, Conceição. Da grafia-desenho de minha mãe, um dos lugares de nascimento de minha escrita”. In: ALEXANDRE, Marcos Antônio (org). **Representações performáticas brasileiras: teorias, práticas e suas interfaces**. Belo Horizonte: Mazza Edições, 2007.

EVARISTO, Conceição. Conceição Evaristo. In: DUARTE, Eduardo de Assis; FONSECA, Maria Nazareth Soares (Org). **Literatura e afrodescendência no Brasil: antologia crítica**. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2011.

EVARISTO, Conceição. **Poemas da recordação e outros movimentos**. Rio de Janeiro: Malê, 2017.

EVARISTO, Conceição. **Histórias de leves enganos e parecenças**. Rio de Janeiro: Malê, 2017.

EVARISTO, Conceição. Literatura negra: uma poética de nossa afro-brasilidade. **Scripta**, Belo Horizonte, v. 13, n. 25, p. 17-31, 2º sem. 2009. Disponível em: <http://periodicos.pucminas.br/index.php/scripta/article/view/4365/4510>. Acesso em: 28 out. 2021.

EVARISTO, Conceição. Instituto de Estudos Avançados da USP. **Posse de Conceição Evaristo - Cátedra Olavo Setúbal de arte, cultura e ciência**. Youtube. 05 set. 2022a. Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=tJa20w4wRjc>. Acesso em 05 set 2022.

EVARISTO, Conceição. A escrevivência e seus subtextos. In: DUARTE, Constância Lima; NUNES, Isabella Rosado. **Escrevivência: a escrita de nós reflexões sobre a obra de Conceição Evaristo**. Rio de Janeiro: Mina Comunicação e Arte, 2020, p. 26-46.

EVARISTO, Conceição. **Poemas malungos - cânticos irmãos**. 2011. 178 f. Tese (Doutorado em Literatura Comparada) - Universidade Federal Fluminense, Rio de Janeiro, 2011.

EVARISTO, Conceição. **Literatura negra uma poética da nossa afro-brasilidade**. 1996. 141 f. Dissertação (Mestrado em Literatura Comparada) - Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 1996.

FANON, Frantz. **Os Condenados da Terra**. Tradução: José Laurênio de Melo. Rio de Janeiro: Editora civilização brasileira 1968.

FELDMAN, Alba Krishna Topan; MENDES, Danielle Gomes. “Olha só, a negra ainda é atrevida”: Racismo e violência genderizada no conto “Maria”, de Conceição Evaristo. **Revista de Letras Norte@mentos**, [S. l.], v. 16, n. 44, 2023. DOI: 10.30681/rln.v16i44.11036. Disponível em: <https://periodicos.unemat.br/index.php/norteamentos/article/view/11036>. Acesso em: 28 set. 2023.

FONSECA, Maria Nazareth Soares. Literatura negra, literatura afro-brasileira como responder à polêmica. In: SOUZA, Florentina; LIMA, Maria Nazaré (org.). **Literatura afro-brasileira**. Salvador/Brasília: Fundação Cultural Palmares, 2006. p. 11-38.

GILROY, Paul. **O atlântico negro**: modernidade e dupla consciência. Trad. Cid Knipel Moreira. Rio de Janeiro: Editora 34, 2001.

GINZBURG, Jaime. O narrador na literatura brasileira contemporânea. **Tintas**, São Paulo, n. 10, pp. 199-221, 2012.

GONZALEZ, Lélia. A categoria político-cultural de amefricanidade. *In*: **Tempo Brasileiro**. Rio de Janeiro, nº 92/93 (jan./jun.). 1988b, p. 69-82.

GONZALEZ, Lélia. **Por um feminismo afro-latino-americano**: Ensaios, Intervenções e Diálogos. Rio de Janeiro: Zahar, 2020.

GONZALEZ, Lélia. Primavera negra para as rosas negras: Lélia Gonzalez em primeira pessoa. *In*: Lélia Gonzalez. **Diáspora Africana**: Editora Filhos da África, 2018.

HAAG, Carlos. **A saudade que mata**. Pesquisa Fapesp nº 172. junho 2010.

HALL, Stuart. **Cultura e representação**. Tradução: Daniel Miranda, William Oliveira. Rio de Janeiro: Apicuri Puc-Rio, 2016.

HALL, Stuart. Identidade cultural e diáspora. *In*: **Comunicação & cultura**. Tradução: Regina Afonso. 1. ed. [S. l.: s. n.], 2006. p. 21-35.

HALL, Stuart. **Da diáspora**: Identidades e mediações culturais. Trad. Adelaine la guardiã Resende; Ana Carolina Escosteguy et. Al. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2006.

HERMES, Ernani Silverio; UMBACH, Rosani Úrsula Ketzer. À sombra da colonialidade: a violência em “The Welcome Table”, de Alice Walker e “Duzu-Querença”, de Conceição Evaristo. **Revista Ilha do Desterro**, v. 75, nº 2, p. 105-132, Florianópolis, mai/ago 2022. Disponível em: <https://www.scielo.br/j/ides/a/R46nKMrwNdXFxtGbJpxTych/?lang=pt#>. Acesso em: 25 ago. 2023.

HIRSCH, Marianne. **Family frames**: photography, narrative, and postmemory. Cambridge: Harvard University Press, 1997.

HOOKS, B. Erguer a voz. *In*: HOOKS, B. **Erguer a voz**: pensar como feminista, pensar como negra. Tradução: Cátia Bocaiuva Maringolo 1. ed. São Paulo: Elefante, 2019, cap. 01, pp. 26-32

HOOKS, B. Quando eu era uma jovem soldada da revolução: encontrando a voz. *In*: HOOKS, B. **Erguer a voz**: pensar como feminista, pensar como negra. Tradução: Cátia Bocaiuva Maringolo 1. ed. São Paulo: Elefante, 2019, cap. 02, pp. 33-44

HOOKS, B. Feminismo: uma política transformadora. *In*: HOOKS, B. **Erguer a voz**: pensar como feminista, pensar como negra. Tradução: Cátia Bocaiuva Maringolo 1. ed. São Paulo: Elefante, 2019, cap. 03, pp. 45-55

HOOKS, Bell. Intelectuais Negras. **Revista Estudos Feministas**, Florianópolis, v. 3, n. 2, p. 464-478, 1 jan. 1995.

KILOMBA, Grada. **Memórias da Plantação**: episódios de racismo cotidiano. Tradução: Jess Oliveira. Rio de Janeiro: Cobogó, 2019.

LORDE, A. A transformação do silêncio em linguagem e em ação. *In*: LORDE, A. **Irmã outsider**. Tradução: Stephanie Borges. 1. ed. Belo Horizonte: Autêntica, 2019, cap. 3, pp. 49-54

LORDE, A. Machismo: uma doença americana de blackface. *In*: LORDE, A. **Irmã outsider**. Tradução: Stephanie Borges. 1. ed. Belo Horizonte: Autêntica, 2019, cap. 6, pp. 75-82

LORDE, A. Idade, raça, classe e sexo: as mulheres redefinem a diferença. *In*: LORDE, A. **Irmã outsider**. Tradução: Stephanie Borges. 1. ed. Belo Horizonte: Autêntica, 2019, cap. 11, pp. 143-156

LORDE, A. As ferramentas do senhor nunca derrubarão a casa-grande. *In*: LORDE, A. **Irmã outsider**. Tradução: Stephanie Borges. 1. ed. Belo Horizonte: Autêntica, 2019, cap. 10, pp. 137-142.

MALDONADO-TORRES, Nelson. *In*: BERNADINO-COSTA, Joaze; MALDONADO-TORRES, Nelson; GROSFUGUEL, Ramón (org.). **Decolonialidade e pensamento afrodiaspórico**. 2. ed. Belo Horizonte: Autêntica, 2020. cap. Analítica da colonialidade e da decolonialidade: Algumas dimensões básicas, p. 27-53.

MARTINS, Leda Maria. **Performances do tempo espiralar, poéticas do corpo tela**. Rio de Janeiro. Cobogó. 2021.

MBEMBE, Achille. Necropolítica: biopoder, soberania, estado de exceção, política da morte. tradução Renata Santini. Rio de Janeiro. **Arte e ensaios**. nº 32. p. 123 - 151. dezembro, 2016.

MIGUEL, Luís Felipe; BIROLI, Flávia. **Feminismo e política**: uma introdução. São Paulo: Boitempo, 2014.

MISSE, Michel. Dizer a violência. **Rev. Katálysis**, Florianópolis, v. 11, n. 2, p. 165-166, 2008. Disponível em: <https://periodicos.ufsc.br/index.php/katalysis/article/view/S1414-49802008000200001/8177>. Acesso em: 18 maio 2022.

MIRANDA, Fernanda R. **Silêncios prescritos**: estudos de romances de autoras negras brasileiras (1859-2006). Rio de Janeiro: Malê, 2019.

MOORE, Carlos. Prefácio de Carlos Moore: "Negro sou, Negro ficarei". *In*: CÉSAIRE, Aimé; MOORE, Carlos (org.). **Discurso sobre a negritude**. 1. ed. Belo Horizonte: Nandyala, 2010. p. 5-40.

MUNANGA, Kabengele. **Uma abordagem conceitual das noções de raça, racismo, identidade e etnia**. Programa de educação sobre o negro na sociedade

brasileira. Tradução. Niterói: EDUFF, 2003. Disponível em: https://biblio.fflch.usp.br/Munanga_K_UmaAbordagemConceitualDasNocoosDeRacaRacismoidentidadeEEtnia.pdf. Acesso em: 06 mai. 2021.

NASCIMENTO, Abdias do. **O Genocídio do negro brasileiro**: processo de um racismo mascarado. São Paulo: Perspectiva, 2017.

NASCIMENTO, Maria Beatriz. **Beatriz Nascimento, Quilombola e intelectual**: possibilidades nos dias de destruição. 1. ed. São Paulo: Filhos da África, 2018.

OYEWÙMÍ, Oyèrónké. **A invenção das mulheres**: Construindo um sentido africano para os discursos ocidentais de gêneros. Tradução: Wanderson Flor do Nascimento. 1. ed. Rio de Janeiro: Bazar do tempo, 2021.

PEREIRA, Edimilson de Almeida. **Malungos na escola**: questões sobre cultura afrodescendentes e educação. São Paulo: Paulinas, v. 1, 2007.

PITKIN, Hanna Fenichel. Representação: palavras, instituições e idéias. **Rev. Lua Nova**. 2006, pp. 15-47. Disponível em: <https://www.scielo.br/j/ln/a/pSDrmVSqRqggw7GXhxBjCgG/?lang=pt>. Acesso em: 12 dez. 2023.

PORTAL geledeés. *In*: [entrevista concedida a] HOLLANDA, Heloisa Buarque de. **Entrevista com JB Stuart Hall**. [S. l.], 9 abr. 2016. Disponível em: <https://www.geledes.org.br/entrevista-com-jb-stuart-hall/>. Acesso em: 2 maio 2023.

PETRONILIO, Paulo. Escrita de si, [R]existência e subjetividade. **Revista Araticum**, Montes Claros. v. 24. n. 1. pp 09 - 28. Dez. 2022. Disponível em: <https://www.periodicos.unimontes.br/index.php/araticum/article/view/5881/6212>. Acesso em 18 dez. 2023.

QUIJANO, Anibal. Colonialidade do poder, eurocentrismo e América Latina. *In*: **A colonialidade do saber**: eurocentrismo e ciências sociais. Perspectivas latino-americanas. Edgardo Lander (org). Colección Sur Sur, CLACSO, Ciudad Autónoma de Buenos Aires, Argentina. setembro 2005. p. 227-278.

RAMOS, Celiomar Porfírio. FERREIRA, Rosineia da Silva. (Orgs) **Reflexões sobre as escriturências de Conceição Evaristo**. Curitiba, PR: Editora Bagai, 2020.

SAFFIOTI, Heleieth I.B. Contribuições feministas para o estudo da violência de gênero. **Cad. Pagu**, 2001, no.16, p.115-136.

SAFFIOTI, Heleieth I. B. **Gênero, Patriarcado, Violência**. São Paulo: Editora Fundação Perseu Abramo. 2004.

SAFFIOTI, Heleieth I. B. **O poder do macho**. 9. ed. São Paulo: Moderna, 1997.

SAFFIOTI, Heleieth I. B. **Já se mete a colher em briga de marido e mulher**. *In*: São Paulo em Perspectiva. Vol. 13, n.º 4, São Paulo, oct./dec. 1999. p. 82-91.

SAFFIOTI, Heleieth I. B. **Violência de gênero no Brasil atual**. Estudos Feministas. Rio de Janeiro: CIEC/ECO/UFRJ, n.º especial, 2º semestre, 1994.

SAFRAN, William. **Diasporas in modern societies**: Myths of homelands and return. *Diaspora: a Journal of Transnational Studies*. Toronto: University of Toronto Press, v. 1, n. 1, p. 83-99, 1991.

SAID, Edward W. **Orientalismo**: o Oriente como invenção do Ocidente. Tradução: Rosaura Eichenberg. 1. ed. São Paulo: Companhia das letras, 2007.

SAID, Edward W. **Reflexões sobre o exílio e outros ensaios**. Tradução: Pedro Maia Soares. São Paulo: Companhia das letras, 2003.

SANTOS, Cecília MacDowell; PASINATO, Wânia. Violência contra as mulheres e violência de gênero: notas sobre estudos feministas no Brasil. In: **Revista Estudos Interdisciplinares de America Latina y El Caribe**. Israel: Universidade de Tel Aviv, vol. 16, n.º 1, 2005, p. 147-164.

SCOTT, Joan. Gênero: uma categoria útil de análise histórica. In: **Educação e Realidade**. Porto Alegre - jul./dez. 1995. P: 71–99.

SEGATO, Rita. **Las estructuras elementales de la violencia**: Ensayos sobre género entre la antropología, el psicoanálisis y los derechos humanos. 1. ed. Bernal: Universidad Nacional de Quilmes: Prometeo, 2003.

SEGATO, Rita. **La guerra contra las mujeres**. Madrid: Traficantes de Sueños, 2016.

SEGATO, Rita. **Contra-pedagogías de la crueldad**. 1. ed. Ciudad autónoma de Buenos Aires: Prometeo Libros, 2018.

SEGATO, Rita. **Crítica da decolonialidade em oito ensaios**: e uma antropologia por demanda. Tradução de Danielli Jatobá, Danú Gontijo. Rio de Janeiro: Bazar do tempo, 2021.

SEGATO, Rita. **Cenas de um pensamento incômodo**: Gênero, cárcere e cultura em uma visada decolonial. Tradução de Ayelén Medail [et al]. Rio de Janeiro: Bazar do tempo, 2022.

SILVA, Anielle Francisco da. **Instituto Marielle Franco**: Escrevivências, memória e o legado de Marielle Franco. Orientador: Maria de Fátima Lima. 2021. 121 f. Dissertação (Mestre) - Cefet/RJ, Rio de Janeiro, 2021.

SILVA, Ana Rita Santiago da. Literatura de autoria feminina negra: (des)silenciamentos e ressignificações. **Fólio - Revista de Letras**: Vertentes e Interfaces I Estudos literários e comparados, Vitória da Conquista, v. 2, n. 1, p. 20-37, 2010.

SOBRINHO, Simone Teodoro. A violência de gênero como experiência trágica na contemporaneidade. In: DUARTE, Constância Lima. **CÔRTEZ**, Cristiane.

PEREIRA, Maria do Rosário A. (Orgs.) **Escrevivências**: Identidade, gênero e violência na obra de Conceição Evaristo. Belo Horizonte, MG: Editora Idea, 2018, p. 175-185

SOUZA, Neusa Santos. **Tornar-se negro**: as vicissitudes da identidade do negro brasileiro em ascensão social. 2. ed. Rio de Janeiro: Edições Graal, 1983. v. 4.

THEODORO, Mário. A implementação de uma agenda racial de políticas públicas: A experiência brasileira. *In*: ARRETCHE, Marta; MARQUES, Eduardo; FARIA, Carlos Aurélio Pimenta de (org.). **As políticas da política**: desigualdade e inclusão nos governos do PSDB e do PT. São Paulo: Unesp, 2019. cap., p. 345-369.

VERGÈS, Françoise. **Uma teoria feminista da violência**. Tradução: Raquel Camargo. São Paulo: Ubu Editora, 2021.

YOUNG, Iris Marion. Representação Política, Identidade e Minorias. **Rev. Lua Nova**. n. 67, São Paulo, 2006. Disponível em: <https://www.scielo.br/j/rbcpol/a/qkxjWbLxbXbLvr4tNkLMhqQ/?lang=pt>. Acesso em: 12 dez. 2023.