

UNIVERSIDADE FEDERAL DE GOIÁS
FACULDADE DE LETRAS
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM LETRAS E LINGUÍSTICA

LORRANY ANDRADE DA CRUZ

**COSTURANDO A VIDA COM FIOS DE FERRO: MULHERES NEGRAS NO
LIMAR ENTRE A VIDA E A MORTE EM *OLHOS D'ÁGUA*, DE CONCEIÇÃO
EVARISTO**

GOIÂNIA

2022



UNIVERSIDADE FEDERAL DE GOIÁS
FACULDADE DE LETRAS

TERMO DE CIÊNCIA E DE AUTORIZAÇÃO (TECA) PARA DISPONIBILIZAR VERSÕES ELETRÔNICAS DE TESES

E DISSERTAÇÕES NA BIBLIOTECA DIGITAL DA UFG

Na qualidade de titular dos direitos de autor, autorizo a Universidade Federal de Goiás (UFG) a disponibilizar, gratuitamente, por meio da Biblioteca Digital de Teses e Dissertações (BDTD/UFG), regulamentada pela Resolução CEPEC nº 832/2007, sem ressarcimento dos direitos autorais, de acordo com a [Lei 9.610/98](#), o documento conforme permissões assinaladas abaixo, para fins de leitura, impressão e/ou download, a título de divulgação da produção científica brasileira, a partir desta data.

O conteúdo das Teses e Dissertações disponibilizado na BDTD/UFG é de responsabilidade exclusiva do autor. Ao encaminhar o produto final, o autor(a) e o(a) orientador(a) firmam o compromisso de que o trabalho não contém nenhuma violação de quaisquer direitos autorais ou outro direito de terceiros.

1. Identificação do material bibliográfico

☒ Dissertação ☐ Tese

2. Nome completo do autor

Lorrany Andrade da Cruz

3. Título do trabalho

"COSTURANDO A VIDA COM FIOS DE FERRO: MULHERES NEGRAS NO LIMIAR ENTRE A VIDA E A MORTE EM OLHOS D'ÁGUA, DE CONCEIÇÃO EVARISTO"

4. Informações de acesso ao documento (este campo deve ser preenchido pelo orientador)

Concorda com a liberação total do documento ☒ SIM ☐ NÃO¹

[1] Neste caso o documento será embargado por até um ano a partir da data de defesa. Após esse período, a possível disponibilização ocorrerá apenas mediante:

a) consulta ao(a) autor(a) e ao(a) orientador(a);

b) novo Termo de Ciência e de Autorização (TECA) assinado e inserido no arquivo da tese ou dissertação.

O documento não será disponibilizado durante o período de embargo.

Casos de embargo:

- Solicitação de registro de patente;
- Submissão de artigo em revista científica;
- Publicação como capítulo de livro;
- Publicação da dissertação/tese em livro.

Obs. Este termo deverá ser assinado no SEI pelo orientador e pelo autor.



Documento assinado eletronicamente por **LORRANY ANDRADE DA CRUZ, Discente**, em 02/03/2022, às 13:56, conforme horário oficial de Brasília, com fundamento no § 3º do art. 4º do [Decreto nº 10.543, de 13 de novembro de 2020](#).

Documento assinado eletronicamente por **Flávio Pereira Camargo, Professor do Magistério Superior**, em 03/03/2022, às 14:06, conforme horário oficial de Brasília, com fundamento no § 3º do



art. 4º do [Decreto nº 10.543, de 13 de novembro de 2020](#).



A autenticidade deste documento pode ser conferida no site

https://sei.ufg.br/sei/controlador_externo.php?

[acao=documento_conferir&id_orgao_acesso_externo=0](#), informando o código verificador **2727107** e o código CRC **A5CC72B6**.

Referência: Processo nº 23070.003415/2022-21

SEI nº 2727107

LORRANY ANDRADE DA CRUZ

**COSTURANDO A VIDA COM FIOS DE FERRO: MULHERES NEGRAS NO
LIMAR ENTRE A VIDA E A MORTE EM *OLHOS D'ÁGUA*, DE CONCEIÇÃO
EVARISTO**

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Letras e Linguística da Faculdade de Letras da Universidade Federal de Goiás como requisito para obtenção do título de Mestra em Letras e Linguística.

Área de concentração: Estudos Literários
Linha de pesquisa: Literatura Comparada e Estudos Culturais

Orientador: Prof. Dr. Flávio Pereira Camargo

GOIÂNIA

2022

Ficha de identificação da obra elaborada pelo autor, através do
Programa de Geração Automática do Sistema de Bibliotecas da UFG.

Cruz, Lorrany Andrade da
Costurando a vida com fios de ferro [manuscrito] : mulheres
negras no limiar entre a vida e a morte em Olhos d'água, de Conceição
Evaristo / Lorrany Andrade da Cruz. - 2022.
CLVI, 156 f.: il.

Orientador: Prof. Dr. Flávio Pereira Camargo.
Dissertação (Mestrado) - Universidade Federal de Goiás,
Faculdade de Letras (FL), Programa de Pós-Graduação em Letras e
Linguística, Goiânia, 2022.
Bibliografia.
Inclui fotografias, lista de figuras.

1. Conceição Evaristo. 2. Literatura negra. 3. Literatura afro
brasileira. 4. Literatura brasileira contemporânea. I. Camargo, Flávio
Pereira, orient. II. Título.

CDU 821.134.3



UNIVERSIDADE FEDERAL DE GOIÁS

FACULDADE DE LETRAS

ATA DE DEFESA DE DISSERTAÇÃO

Ata Nº 2 da sessão de defesa de dissertação de **Lorrany Andrade da Cruz** que confere o título de **Mestra** em Letras e Linguística, na área de concentração em Estudos Literários

Aos **vinete e dois** dias do mês de **fevereiro** do ano de **dois mil e vinte e dois**, a partir das nove horas, via Google Meet, realizou-se a sessão pública de defesa de dissertação intitulada "**COSTURANDO A VIDA COM FIOS DE FERRO: MULHERES NEGRAS NO LIMAR ENTRE A VIDA E A MORTE EM OLHOS D'ÁGUA, DE CONCEIÇÃO EVARISTO**". Os trabalhos foram instalados pelo orientador, **Prof. Dr. Flávio Pereira Camargo** (Presidente/PPGLL/FL/UFG), com a participação dos demais membros da banca examinadora: **Profa. Dra. Tânia Ferreira Rezende** (PPGLL/FL/UFG), membro titular interno e **Profa. Dra. Luciene de Oliveira Dias** (PPGCOM/UFG), membro titular externo. Durante a arguição, os membros da banca **não** fizeram sugestão de alteração do título do trabalho. A banca examinadora reuniu-se em sessão secreta a fim de concluir o julgamento da dissertação tendo sido a candidata **aprovada** pelos seus membros. Proclamados os resultados pelo **Prof. Dr. Flávio Pereira Camargo**, presidente da banca examinadora, foram encerrados os trabalhos e, para constar, lavrou-se a presente ata que é assinada pelos membros da banca examinadora, aos **vinete e dois** dias do mês de **fevereiro** do ano de **dois mil e vinte e dois**.

TÍTULO SUGERIDO PELA BANCA



Documento assinado eletronicamente por **Flávio Pereira Camargo, Professor do Magistério Superior**, em 22/02/2022, às 10:48, conforme horário oficial de Brasília, com fundamento no § 3º do art. 4º do [Decreto nº 10.543, de 13 de novembro de 2020](#).



Documento assinado eletronicamente por **Tânia Ferreira Rezende, Professor do Magistério Superior**, em 22/02/2022, às 10:49, conforme horário oficial de Brasília, com fundamento no § 3º do art. 4º do [Decreto nº 10.543, de 13 de novembro de 2020](#).



Documento assinado eletronicamente por **Luciene De Oliveira Dias, Professora do Magistério Superior**, em 22/02/2022, às 10:59, conforme horário oficial de Brasília, com fundamento no § 3º do art. 4º do [Decreto nº 10.543, de 13 de novembro de 2020](#).



A autenticidade deste documento pode ser conferida no site https://sei.ufg.br/sei/controlador_externo.php?acao=documento_conferir&id_orgao_acesso_externo=0, informando o código verificador **2703311** e o código CRC **3748859D**.

Referência: Processo nº 23070.003415/2022-21

SEI nº 2703311

AGRADECIMENTOS

A Deus, que me acompanha e me dá força todos os dias.

Ao meu companheiro, pelo apoio e pela escuta carinhosa. À minha família, amigas e amigos, pelo encorajamento constante.

À minha mãe e ao meu pai, por sempre terem me incentivado a estudar e terem feito o que estava ao seu alcance para que eu realizasse meus sonhos. À minha irmã, por me ouvir e me entender sem esforço.

Ao meu orientador Prof. Dr. Flávio Pereira Camargo, por ter me apresentado à literatura de Conceição Evaristo, assim como pela excelente orientação, sempre com respeito e gentileza, que tem me dado desde o meu Trabalho de Conclusão de Curso. Seu incentivo a tentar o processo seletivo de mestrado, mesmo quando eu não acreditei em mim mesma, foi essencial para que eu pudesse escrever esta dissertação.

Às professoras Dra. Tânia Ferreira Rezende e Dra. Luciene de Oliveira Dias, que se disponibilizaram a ler meu trabalho e trouxeram reflexões, observações e sugestões que contribuíram grandemente com o resultado final.

À minha amiga Fabiana, pela amizade e Dororidade compartilhadas.

Às professoras e aos professores, e a todas as pessoas que, direta ou indiretamente, contribuíram com a minha formação e me ajudaram a chegar até aqui.

RESUMO

Nesta dissertação temos como objetivo investigar a condição feminina das personagens negras da coletânea de contos *Olhos d'água* (2014), de Conceição Evaristo, importante escritora da literatura brasileira e da literatura negra contemporâneas. Para isso, analisamos como essas mulheres negras brasileiras experienciam e manifestam (no sentido de manifesto, denúncia), em seu tempo-lugar, opressões estruturais relacionadas ao colonialismo, tais como o racismo, o sexismo e o classismo, como observa Grada Kilomba (2019), considerando o modo como as personagens femininas são silenciadas e como enfrentam esse silenciamento. Nos contos selecionados, as protagonistas estão no limiar entre a vida e a morte, e em três deles, a violência leva à morte física. Nesse sentido, o conceito de *Ferocidade poética*, criado por Franciane Silva (2018), se faz pertinente. Este se refere ao modo como os cenários violentos na literatura de escritoras afro-brasileiras, como Evaristo, são construídos com intensa poeticidade. A partir disso, ponderamos sobre a necropolítica latente na realidade dessas personagens e como a escrita escreviente de Evaristo, ao falar da morte poeticamente, humanizando suas personagens, fala também da política de vida. A escolha dessa autora e de sua obra decorre de uma necessidade latente na contemporaneidade de um olhar sobre as questões de gênero interseccionadas com as questões de raça e classe sem a necessidade de hierarquizá-las, como nos diz Djamila Ribeiro (2019), e por observar como essas categorias se inter cruzam na perspectiva do feminismo negro, buscando romper com uma cisão criada por uma sociedade desigual, patriarcalista e heterossexista. O estudo da autorrepresentação da mulher negra nos permitirá elaborar uma reflexão sobre o feminismo negro e a literatura negra, pois entendemos a importância de uma mulher negra escritora, que rompe com o discurso hegemônico e com a ótica colonizadora sobre seu corpo, sua identidade e sua sexualidade (COLLINS apud BERTH, 2018).

Palavras-chave: Conceição Evaristo. Literatura negra. Feminismo negro. Mulheres negras.

ABSTRACT

In this dissertation we aim to investigate the female condition of the Black characters in the short story collection *Olhos d'água* (2014), by Conceição Evaristo, an important writer of Brazilian literature and contemporary Black literature. For this, we analyzed how these Black Brazilian women experience and manifest (talking about manifestation, denunciation), in their time-place, structural oppressions related to colonialism, such as racism, sexism and classism, as observed by Grada Kilomba (2019), considering the way female characters are silenced and how they face this silencing. In the selected short stories, the protagonists are on the threshold between life and death, and in three of them, violence leads to physical death. The concept of *poetic Ferocity*, created by Franciane Silva (2018), is relevant. This refers to the way violent scenarios in the literature of Afro-Brazilian writers, like Evaristo, are constructed with intense poeticity. From this, we ponder about the latent necropolitics in the reality of these characters and how Evaristo's writing, when speaking of death poetically, humanizing her characters, also speaks about life politics. The preference for this author and her work occurs from a latent need in contemporary times to notice and pay attention to gender issues intersected with issues of race and class without the need to rank them, as Djamila Ribeiro (2019) tells us, and to observe how these categories intersect in the perspective of Black feminism, seeking to break with a split created by an unequal, patriarchal and heterosexist society. The study of the self-representation of the Black woman will allow us to elaborate a reflection on Black feminism and Black literature, as we understand the importance of a Black woman writer, who breaks with the hegemonic discourse and with the colonizing perspective on her body, identity and sexuality (COLLINS apud BERTH, 2018).

Keywords: Conceição Evaristo. Black literature. Black feminism. Black women.

LISTA DE FIGURAS

Figura 1 – Conceição Evaristo.....	53
Figura 2 – Conceição e sua filha, Ainá Evaristo de Brito.....	57
Figura 3 – Capa da editora Mazza de <i>Ponciá Vicêncio</i> (2003).....	58
Figura 4 - Capa da editora Pallas de <i>Ponciá Vicêncio</i> (2013).....	58
Figura 5 – Capa da editora Mulheres de <i>Becos da memória</i> (2013).....	60
Figura 6 – Capa da editora Pallas de <i>Becos da memória</i> (2017).....	60
Figura 7 – Capa da editora Nandyala de <i>Poemas da recordação e outros movimentos</i> (2008).....	63
Figura 8 – Capa da editora Malê de <i>Poemas da recordação e outros movimentos</i> (2017).....	63
Figura 9 – Capa da editora Nandyala de <i>Insubmissas lágrimas de mulheres</i> (2011).....	65
Figura 10 – Capa da editora Malê de <i>Insubmissas lágrimas de mulheres</i> (2016).....	65
Figura 11 – Capa da editora Pallas de <i>Olhos d'água</i> (2014).....	67
Figura 12 – Capa da editora Malê de <i>Histórias de leves enganos e parecenças</i> (2016).....	68
Figura 13 – Capa da editora Unipalmars de <i>Canção para ninar menino grande</i> (2018).....	69
Figura 14 – Foto da Ocupação Conceição Evaristo do Itaú Cultural.....	70
Figura 15 – Foto da Ocupação Conceição Evaristo do Itaú Cultural.....	71
Figura 16 – Foto da Ocupação Conceição Evaristo do Itaú Cultural.....	71

Figura 17 – Foto da Ocupação Conceição Evaristo do Itaú Cultural.....	72
Figura 18 – Foto da Ocupação Conceição Evaristo do Itaú Cultural.....	72

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO

• EU, MULHER NEGRA, PESQUISADORA!.....	14
1. “NOSSOS PASSOS VÊM DE LONGE”: CAMINHANDO NAS ESPIRAIS DO TEMPO.....	52
1.1 BIOGRAFIA E OBRA DE CONCEIÇÃO EVARISTO.....	53
1.2 RACISMO NO BRASIL, FEMINISMO NEGRO E A LITERATURA EVARISTIANA: ALGUMAS REFLEXÕES TEÓRICO-CRÍTICAS.....	73
2. VOZES-MULHERES-NEGRAS NA CORDA BAMBA DA VIDA EM CONCEIÇÃO EVARISTO.....	89
2.1 OLHOS-CORRENTEZAS: AS ÁGUAS DE MAMÃE OXUM	90
2.2 “A BALA NÃO ERRA O ALVO”: O FRÁGIL TEMPO DE VIVER.....	107
2.3 “HABITOU-SE À MORTE COMO FORMA DE VIDA”: NAS ASAS DO DELÍRIO E DA ESPERANÇA.....	121
2.4 “FACAS A LASER QUE CORTAM ATÉ A VIDA”: NOSSAS MARIAS BRASILEIRAS.....	133
CONSIDERAÇÕES FINAIS.....	144
REFERÊNCIAS.....	148

INTRODUÇÃO

- EU, MULHER NEGRA, PESQUISADORA!

Recordar é preciso

O mar vagueia onduloso sob os meus pensamentos
 A memória bravia lança o leme:
 Recordar é preciso.
 O movimento vaivém nas águas-lembranças
 dos meus marejados olhos transborda-me a vida,
 salgando-me o rosto e o gosto.
 Sou eternamente náufraga,
 mas os fundos oceanos não me amedrontam
 e nem me imobilizam.
 Uma paixão profunda é a boia que me emerge.
 Sei que o mistério subsiste além das águas.

Conceição Evaristo

Esse é um trecho do poema “Recordar é preciso”, parte do livro *Poemas da recordação e outros movimentos* (2017), de Conceição Evaristo, mulher negra e importante escritora da literatura brasileira contemporânea. O poema traz a importância e a necessidade de recordar, associando as lembranças às águas do mar que estão em movimento constante. Para o povo negro, a recordação e o resgate memorial significam resistência contra as opressões impostas pela colonização e pela escravização. Apesar dos oceanos do colonialismo serem fundos, a paixão profunda, que é a boia que nos emerge, é a nossa perseverança e exigência em sermos vistas/os como *sujeitos* dignos. Recordar é preciso: nossas memórias de dor não serão mais silenciadas.

Grada Kilomba, em *Memórias da plantação: episódios de racismo cotidiano* (2019), conta a história da máscara usada por *Anastácia*¹, a máscara do silenciamento. Composta “por

¹ Segundo Kilomba (2019, p. 35-36), Anastácia não tem uma história oficial: alguns dizem que ela era filha de uma família real Kimbundo, “[...] nascida em Angola, sequestrada e levada para a Bahia e escravizada por uma família portuguesa. Após o retorno dessa família para Portugal, ela teria sido vendida a um dono de uma plantação de cana-de-açúcar. Outros alegam que ela teria sido uma princesa Nagô/Yorubá antes de ter sido capturada por europeus traficantes de pessoas e trazida ao Brasil na condição de escravizada. Enquanto outros ainda contam que a Bahia foi seu local de nascimento. Seu nome africano é desconhecido. Anastácia foi o nome dada a ela durante a escravização. Segundo todos os relatos, ela foi forçada a usar um colar de ferro muito pesado, além da máscara facial que a impedia de falar. As razões dadas para esse castigo variam: alguns relatam seu ativismo político no auxílio em fugas de “*outras/outros*” escravizadas/os; outros dizem que ela havia resistido às investidas sexuais do “senhor” *branco*. Outra versão ainda transfere a culpa para o ciúme de uma *sinhá* que temia a beleza de Anastácia. Dizem também que ela possuía poderes de cura imensos e que chegou a realizar milagres. Anastácia era vista

um pedaço de metal colocado no interior da boca do *sujeito negro*², instalado entre a língua e o maxilar e fixado por detrás da cabeça por duas cordas, uma em torno do queixo e a outra em torno do nariz e da testa” (KILOMBA, 2019, p. 33, grifos da autora), ela foi uma criação do projeto colonial europeu. Oficialmente, seu objetivo era impedir que as pessoas escravizadas comessem cacau ou cana-de-açúcar das plantações. Porém, na verdade, sua principal função era instaurar um senso de mudez e medo, “visto que a boca era um lugar de silenciamento e tortura” (KILOMBA, 2019, p. 33), além de evitar o suicídio causado pela ingestão de terra. Se isso acontecesse, o corpo-mercadoria seria perdido. Neste sentido, a autora afirma que a máscara representa o colonialismo como um todo.

Por meio de uma análise complexa, Kilomba (2019) explica como a boca também é metáfora para a posse. Supostamente, o *sujeito negro* quer possuir algo do senhor *branco* (cacau, cana-de-açúcar e os frutos). Mesmo que, na realidade, o colonizador esteja levando o que é Delas/es, ele inverte essa lógica e interpreta esse fato como roubo: logo, são “Elas/es que estão tomando o que é Nosso”. Nesse sentido, nesse processo de *negação*, o senhor “nega seu projeto de colonização e o impõe à/ao colonizada/o” (KILOMBA, 2019, p. 34). Ao refletir as características negativas de si mesmo, projetando-as sobre a/o “*Outra/o*”, legitima-se e mantém-se as estruturas violentas de exclusão racial. Desse modo, o *sujeito negro* é colocado no lugar de “*Outra/o*”, sempre o diferente, o que é ruim, conflitante, incompatível.

A máscara, então, é um mecanismo para silenciar o *sujeito negro* e impedir que o colonizador ouça “verdades que têm sido negadas, reprimidas, mantidas e guardadas como segredos” (KILOMBA, 2019, p. 41), a saber, a escravização, o colonialismo, o racismo. Ela impede que as/os colonizadas/os possam ser ouvidas/os. Conceição Evaristo, em entrevista para o site *Carta Capital*³ em 2017, diz: “eu tenho dito muito que a gente sabe falar pelos orifícios da máscara e às vezes a gente fala com tanta potência que a máscara é estilhaçada. E eu acho que o estilhaçamento é o símbolo nosso, porque a nossa fala força a máscara...”.

Assim, durante muito tempo, foi negado às pessoas negras, em especial a nós, mulheres negras (interseccionadas por opressões de raça, classe e gênero, como veremos), o direito de sermos *sujeitos*, ou seja, o direito de contarmos as nossas próprias histórias e vivências, sendo

como santa entre escravizadas/os africanas/os. Após um longo período de sofrimento, ela morre de tétano causado pelo colar de ferro ao redor do seu pescoço”. Ou seja, Anastácia foi assassinada, de modo lento, cruelmente.

² Kilomba, na tradução para o português de sua obra, procura respeitar a diversidade de gênero na linguagem. Também procuramos o mesmo nesta dissertação e seguimos o exemplo da autora. Nesse sentido, usaremos o termo *sujeito* no itálico, como ela também o faz.

³ Disponível em: <<https://www.cartacapital.com.br/sociedade/conceicao-evaristo-201cnossa-fala-estilhaca-a-mascara-do-silencio201d/>>. Acesso em: 28 mai. 2021.

fadadas a ter nossas identidades objetificadas, isto é, reduzidas a uma existência de um *objeto* descrito e representado pelo dominante, retiradas de sua subjetividade (KILOMBA, 2019). Antes disso, foi nos negado o direito à existência e à humanidade. Seja no âmbito literário, político, empregatício ou acadêmico, temos que continuamente falar pelos orifícios da máscara para que possamos quebrar esse silenciamento.

Em relação ao silenciamento e à negligência histórica sobre a vida e produção de pessoas negras (em especial mulheres negras, nosso enfoque), Sueli Carneiro, na sua tese de doutorado defendida em 2005 na Universidade de São Paulo (USP), intitulada *A construção do Outro como Não-ser como fundamento do Ser*, a partir das reflexões de Michel Foucault sobre dispositivos de poder/saber, investiga como as relações raciais no Brasil são movidas pela racialidade como dispositivo de poder que subjuga, disciplina, subordina, explora e mata as pessoas negras:

Nosso pressuposto é o de que essa noção de dispositivo oferece recursos teóricos capazes de apreender a heterogeneidade de práticas que o racismo e a discriminação racial engendram na sociedade brasileira, a natureza dessas práticas, a maneira como elas se articulam e se realimentam ou se re-alinham para cumprir um determinado objetivo estratégico, pois em síntese o dispositivo, para Foucault, consiste em “estratégias de relações de força, sustentando tipos de saberes e sendo por eles sustentadas.” (Foucault, 1979, p. 246). (CARNEIRO, 2005, p. 39)

Esse dispositivo de racialidade, segundo a autora, determina o estatuto humano como sinônimo de brancura, dessa maneira, as demais dimensões humanas ficam hierarquizadas dependendo da sua proximidade ou distanciamento desse padrão. Logo, o branco se afirma como ideal de *Ser* para as/os *Outras/os*. Carneiro (2005) retoma as ideias de Foucault sobre a formação da burguesia no século XVIII: essa afirma a si mesma de modo positivo, com um corpo a ser protegido, valorizado por meio da tecnologia do sexo e da sexualidade e os povos que lhe eram distantes e estranhos ficam caracterizados como “os demais”, subordinados a serem os Outros.

Esses Outros não hegemônicos em contraposição com o padrão do que é bom, desejável e do que deve ser protegido têm suas vidas banalizadas. De acordo com a filósofa, o racismo, como dispositivo de poder, estabelece essa relação de hierarquização, fazendo com que, no senso comum, a vida das pessoas brancas valha mais “[...] do que a de outros seres humanos, o

que se depreende, por exemplo, da consternação pública que provoca a violência contra brancos das classes hegemônicas, em oposição à indiferença com que se trata o genocídio dos negros e outros não-brancos em nossa sociedade” (CARNEIRO, 2005, p. 44).

A colonização europeia foi o principal processo que estabeleceu esse dispositivo de poder/saber que é a racialidade no Brasil e em outras sociedades multirraciais. Retomando Kilomba (2019), o colonialismo colocou as pessoas negras escravizadas no lugar de *Outro*, aquele que se constitui a partir do seu afastamento do padrão da branquitude. Segundo Carneiro, o racismo, enquanto dispositivo de poder de sociedades multirraciais, opera como

[...] um disciplinador, ordenador e estruturador das relações raciais e sociais. Enquanto dispositivo disciplinar das relações sociais, institui relações raciais como complexificação das relações sociais, amalgamando às contradições de classes, as contradições de raças. Isso institui a pobreza como condição crônica da existência negra, na medida em que a mobilidade de classe torna-se controlada pela racialidade. Essa dinâmica tem efeito paralisante sobre o grupo dominado, produzindo seu confinamento aos patamares inferiores da sociedade e produzindo resistências que se constituem mais como mecanismos de inscrição da racialidade, subjugada na dinâmica do dispositivo, e menos como estratégia de emancipação. (2005, p. 70)

Essa desigualdade racial e social produzidas pelo racismo enquanto dispositivo de poder colocam as pessoas negras sob o signo da morte, além de ocasionar o epistemicídio. De início, Carneiro (2005) retoma os conceitos de biopolítica e biopoder de Foucault. A noção de biopoder emerge a partir de reflexões sobre o poder sobre a vida e sobre a morte. Na teoria clássica da soberania, o soberano tinha o poder de “fazer morrer” e “deixar viver”. Durante o século XVIII, pela tecnologia do biopoder, temos uma inversão: agora é “fazer viver” e “deixar morrer”. Nesse sentido, é notável uma biopolítica da humanidade nos processos como taxa de natalidade, mortalidade, de reprodução, etc e é no controle deles que ela se converte em biopoder.

No Estado moderno, o racismo é fundamental no exercício do biopoder, pois o dispositivo de racialidade, além de subalternizar e eleger os seres humanos segundo a raça, também tem a dimensão de, articulando gênero e raça, “deixar morrer” e “deixar viver”:

Em nossa elaboração, entendemos que onde não há para o dispositivo de racialidade interesse de disciplinar, subordinar ou eleger o segmento subordinado da relação de poder construída pela racialidade, passa a atuar o biopoder como estratégia de eliminação do Outro indesejável. O biopoder

aciona o dispositivo de racialidade para determinar quem deve morrer e quem deve viver. (CARNEIRO, 2005, p. 76)

Por isso a negritude está sob o signo da morte. Essa eliminação do *Outro* indesejável pode ser entendida como necropolítica. O estudo feito por Sueli Carneiro é de extrema importância e um dos pioneiros na conexão entre biopolítica e biopoder e as questões raciais. Essas discussões foram ampliadas e expandidas, chegando ao conceito de necropolítica, proposto por Achille Mbembe (2016) no ensaio “Necropolítica”. O autor relaciona a noção de biopoder com o estado de sítio e estado de exceção. Segundo ele, na prática e no imaginário político europeu e no pensamento filosófico moderno, temos a seguinte organização: de um lado, a Europa, com os Estados soberanos que têm o direito de guerra (direito de tomar a vida, justificando o ato de matar) e de outro lado, as partes do mundo disponíveis para a colonização.

Nos sistemas coloniais, as colônias não são enxergadas como esses Estados soberanos e “civilizados”, mas sim como locais habitados por “selvagens”, isto é, não existe ali um mundo humano. Dessa forma, nessas zonas de guerra e de desordem, estão suspensas quaisquer regras e a violência é justificada por meio do estado de exceção, pois está a serviço da “civilização”. A ocupação colonial não está restrita ao século XIX, mas atualiza-se em uma nova forma de dominação política atualmente: os poderes disciplinar, biopolítico e necropolítico se juntam. O estado de sítio (de alerta contra o “inimigo” que deve ser eliminado) está bem longe de ser exceção: nas próprias políticas públicas do Estado a necropolítica é exercida. Considerando a centralidade da raça nesses mecanismos de poder, devido à escravização, o racismo regula “a distribuição da morte e torna possível as funções assassinas do Estado” (MBEMBE, 2016, p. 128).

Nessa perspectiva, o conceito de necropolítica abarca melhor, em termos teórico-críticos, a problematização da condição de pessoas negras na sociedade. Refletindo a partir desse sociólogo, Silvio Almeida, em *Racismo estrutural* (2020) expõe como essa política da morte submete e naturaliza populações inteiras a condições de vida precárias (sem saneamento básico, moradia segura, como nas comunidades periféricas) e as coloca como alvo da violência de Estado, a exemplo da violência policial contra as pessoas negras, em especial, os homens negros.

Segundo Carneiro (2005), no que diz respeito às mulheres negras, a combinação do racismo e do sexismo faz com que essas sejam negligenciadas na área da saúde, assim, suas mortes eram evitáveis e preveníveis, caso tivessem recebido o tratamento necessário. Um

exemplo é a mortalidade materna. Conforme a filósofa, a maior causa desse problema era a hipertensão arterial não tratada durante a gravidez e em um estudo de caso feito por Alaerte Martins (2000) no estado do Paraná, a autora aponta que as mulheres negras morriam 6,6% a mais do que as brancas.

Outro problema, de acordo com Carneiro (2005, p. 81), é o descaso em relação à proteção ao parto “[...] que enreda as mulheres negras num círculo vicioso de violação sistemática de seus direitos reprodutivos”, o que se mostra na atenção menor dada às parturientes negras em comparação com as brancas. Esses são só alguns exemplos de como a mortalidade precoce das mulheres negras tem relação com a intersecção de raça e gênero.

Já no que diz respeito ao epistemicídio, ele se dá por meio da

negação da plena humanidade do Outro, a sua apropriação em categorias que lhe são estranhas, a demonstração de sua incapacidade inata para o desenvolvimento e aperfeiçoamento humano, a sua destituição da capacidade de produzir cultura e civilização [que] prestam-se a afirmar uma razão racializada, que hegemoniza e naturaliza a superioridade européia. O Não-ser assim construído afirma o Ser. Ou seja, o Ser constrói o Não-ser, subtraindo-lhe aquele conjunto de características definidoras do Ser pleno: auto-controle, cultura, desenvolvimento, progresso e civilização. No contexto da relação de dominação e reificação do outro, instalada pelo processo colonial, o estatuto do Outro é o de “coisa que fala”. (CARNEIRO, 2005, p. 99)

Nesse sentido, Carneiro (2005) explica que uma das justificativas da escravização das africanas/os foi a afirmação pela bula papal (ligada com a Companhia de Jesus, no período colonial) de que elas/eles não tinham “alma”, portanto, não eram humanas/os. Segundo a autora, essa ausência de alma, a qual seria substituída pela razão no processo de laicização do Estado moderno, é um dos primeiros argumentos de como as/os negras/os não poderiam ser educadas/os, assim, o epistemicídio se articula ao dispositivo de racialidade por meio desses discursos fundadores acerca da não educabilidade das pessoas negras.

A negação da plena humanidade daquelas/es vistas/os como *Outro* também é reforçada pela sua animalização, infantilização e suposta ausência e dificuldade de autocontrole. Carneiro (2005) analisa esses discursos a partir das perspectivas de Immanuel Kant, Hegel e Nina Rodrigues para chegar à afirmação de que essa construção da “crônica insuficiência civilizatória” da pessoa negra a coloca no lugar do Não-ser, logo, destituída de cultura, progresso, desenvolvimento, civilização. Então, os seus saberes, epistemologias, produções em

geral são inferiorizados e hierarquizados, levando ao controle de mentes e corações, de tal modo que

o epistemicídio é, para além da anulação e desqualificação do conhecimento dos povos subjugados, um processo persistente de produção da indigência cultural: pela negação ao acesso a educação, sobretudo de qualidade; pela produção da inferiorização intelectual; pelos diferentes mecanismos de deslegitimação do negro como portador e produtor de conhecimento e de rebaixamento da capacidade cognitiva pela carência material e/ou pelo comprometimento da auto-estima pelos processos de discriminação correntes no processo educativo. Isto porque não é possível desqualificar as formas de conhecimento dos povos dominados sem desqualificá-los também, individual e coletivamente, como sujeitos cognoscentes. E, ao fazê-lo, destitui-lhe a razão, a condição para alcançar o conhecimento “legítimo” ou legitimado. Por isso o epistemicídio fere de morte a racionalidade do subjugado ou a seqüestra, mutila a capacidade de aprender etc. (CARNEIRO, 2005, p. 97)

Esse processo violento que é o epistemicídio está presente também nas universidades. No espaço acadêmico, como observa Kilomba (2019), são as/os acadêmicas/os brancas/os que controlam as estruturas de validação do conhecimento que definem o que é erudição “válida”, tendo suas perspectivas como universais. Dessa forma, qualquer forma de saber que não se enquadre na ordem eurocêntrica de conhecimento, sob o argumento de não ser ciência credível, tem sido constantemente rejeitada (KILOMBA, 2019, p. 53), isso inclui a produção de intelectuais negras/os.

Em “Intelectuais negras”, bell hooks (1995, p. 468) aponta que é

o conceito ocidental sexista/racista de quem e o quê é um intelectual que elimina a possibilidade de nos lembrarmos de negras como representativas de uma vocação intelectual. Na verdade, dentro do patriarcado capitalista com supremacia branca, toda a cultura atua para negar às mulheres negras a oportunidade de seguir uma vida da mente, torna o domínio intelectual um lugar interdito.

Julgamos pertinente trazer a discussão sobre o conceito de *lugar de fala* explicado pela filósofa Djamila Ribeiro em sua obra *Lugar de fala* (2019). De acordo com a autora, o lugar social que ocupamos nos faz ter vivências e perspectivas diferentes, e quando falamos, o fazemos a partir desse *locus* social. Além disso, esse lugar pode silenciar determinadas vozes e dar legitimidade a outras. Ou seja, há uma hierarquização de saberes e também um

silenciamento daqueles que estão em um lugar de subalternidade na estrutura da sociedade, a exemplo das pessoas negras, principalmente mulheres negras. Logo, há a promoção de uma voz única, pretensamente universal, falando sobre vozes silenciadas estruturalmente. Retomando as reflexões de Kilomba (2019), ao falar do conhecimento e o mito da objetividade, percebemos que,

Devido ao racismo, pessoas *negras* experienciam uma realidade diferente das *brancas* e, portanto, questionamos, interpretamos e avaliamos essa realidade de maneira diferente. Os temas, paradigmas e metodologias utilizados para explicar tais realidades podem diferir dos temas, paradigmas e realidades das/os dominantes. (KILOMBA, 2019, p. 54, grifos da autora)

Desse modo, a marcação do lugar de fala é uma forma de romper com um interdito imposto às pessoas negras e a outros grupos localizados socialmente de forma hierarquizada e desumanizada, abrindo possibilidade para que vozes antes silenciadas estruturalmente possam ser ouvidas, além de refutar a existência de uma única maneira válida de criar conhecimento (branca e eurocêntrica).

Nessa perspectiva, Kilomba (2019) questiona o modo como as produções de pessoas negras são vistas como *acientíficas, subjetivas, pessoais, emocionais, parciais*, por fugir da epistemologia tradicional. Observações nesse teor, inclusive, foram feitas sobre a sua própria obra por uma colega branca. “Tais comentários revelam o controle interminável sobre a voz do *sujeito negro* e o anseio de governar como nós nos aproximamos e interpretamos a realidade” (KILOMBA, 2019, p. 55, grifos da autora). No capítulo “Discursos marginais – dor, decepção e raiva”, a escritora afirma que falar sobre essas posições marginais evoca dor, decepção, raiva, e que tal realidade deve ser falada e teorizada. Segundo Kilomba (2019), os relatos de racismo, que são informação aparentemente privada, não o são. Essas experiências nos revelam “a inadequação do academicismo dominante em relacionar-se não apenas com *sujeitos* marginalizados, mas também com nossas experiências, discursos e teorizações” (KILOMBA, 2019, p. 58, grifo da autora).

Nesse sentido, como uma mulher negra e pesquisadora, levanto a minha voz, forçando a máscara do silenciamento para estilhaçá-la e sigo o movimento das águas-lembranças, como dito no poema, trazendo à tona, no início do meu trabalho, as minhas vivências e experiências

de racismo desde a infância até a idade adulta, pois acredito, como Livia Natália afirma em “Intelectuais escrevintes: enegrecendo os estudos literários”, que

[...] um sujeito negro falar na primeira pessoa é afirmar-se enquanto corte, enquanto diferença inegociável, disparando, assim, a possibilidade de ser tornado inviável, uma vez que a afirmação positivada da negritude é algo não programado pelo pensamento colonial. Falar sobre si, em primeira pessoa, é um relevante gesto de desalienação e desrecalque de uma voz sistematicamente tornada inaudível. Por isso, defendo que os nossos textos acadêmicos sejam, sim, eivados de nossas escrevivências, de nossas travessias e que estas possam nos servir como instrumento e análise. (2020, p. 211-212)

Desenterrar essas memórias de dor certamente não é uma tarefa fácil, mas “dos meus marejados olhos transborda-me a vida, salgando-me o rosto e o gosto” (EVARISTO, 2017, p. 11). Vida, apesar das lágrimas vindas de uma história de opressão. Como Kilomba (2019), reivindico uma epistemologia em que o pessoal e o subjetivo façam parte do discurso acadêmico: “Meus escritos podem ser incorporados de emoção e de subjetividade, pois, contrariando o academicismo tradicional, as/os intelectuais *negras/os* se nomeiam, bem como seus locais de fala e de escrita, criando um novo discurso com uma nova linguagem” (KILOMBA, 2019, p. 58, grifo da autora). Dessa maneira, nesta dissertação, optei por fazer o uso da primeira pessoa do singular e também da primeira pessoa do plural.

Vilma Piedade em *Dororidade* (2017) discute a construção conceitual de Dororidade e sua relação com o conceito de Sororidade. Utilizo a primeira pessoa do plural no sentido de Sororidade (que vem de sóror-irmãs, segundo a autora) feminina, de modo geral, com essas múltiplas mulheres negras representadas nos textos literários e com a própria escritora, mas principalmente, me sinto unida a elas pela Dororidade: “Dororidade, pois, contém as sombras, o vazio, a ausência, a fala silenciada, a dor causada pelo Racismo. E essa Dor é Preta” (PIEIDADE, 2017, p. 16). Dororidade, palavra-sofrimento, como diz Piedade (2017), que vem de Dor. Esse novo conceito criado por ela carrega o fardo da Dor que só pode ser sentida dependendo da cor da pele, pois “quanto mais preta, mais racismo, mais dor” (PIEIDADE, 2017, p. 17). E é a Dororidade que nos une como mulheres negras, pois abarca uma memória e uma dor de quem vivencia a condição da intersecção de opressões de raça e de gênero.

Sempre que volto às memórias da minha infância, sinto alegria e tristeza ao mesmo tempo. Foi um período de muitas brincadeiras: pique-esconde, pique-pegue, salve bandeira,

telefone sem fio... Me divertia com a minha irmã e com as minhas primas e primo. Só que também foi nessa época que já fui atingida pelo auto ódio. Sou filha de um casal interracial: minha mãe é uma mulher negra de pele retinta e o meu pai é branco. Como uma menina negra de pele clara, tenho certeza de que nunca sofri muitas das experiências de racismo que pessoas negras de pele retinta passam no Brasil, devido ao colorismo (como vou abordar mais a frente).

Porém, por ter um cabelo volumoso, com cachos bem fechados (conhecidos como 3C⁴) e com a raiz crespa, nunca havia gostado do que via no espelho. Minha mãe, desde os meus sete ou oito anos de idade, me levava ao salão de beleza para que eu pudesse alisar o meu cabelo. O procedimento usado era uma progressiva com formol tão agressiva, que me fazia passar mal. A cabelereira dizia: “teu cabelo é difícil, mas tem jeito”. Eu odiava esse processo, mas achava que valia a pena ao ver meu cabelo liso e “bonito”. A parte da frente na raiz é crespa e isso justamente era o que mais recebia críticas: “temos que dar um jeito nesse cabelo ruim”, eu ouvia ora da cabelereira branca, ora da minha mãe.

Outra situação bem marcante da infância é de um dia que eu estava me observando no espelho: meu cabelo estava sem o efeito da química, então, a parte crespa estava bem aparente. Eu puxava essa mecha com força, e chorava de raiva, pensando: “por que meu cabelo é tão ruim?”. Então, fui procurar uma tesoura e cortei. Só que ficou uma falha no meu cabelo que pensei que ninguém ia perceber, mas minha mãe notou no momento em que me viu. Demorou para crescer de volta.

Também, me arrumando para sair, eu costumava passar bastante água e escovar com força o meu cabelo, para que essa “parte ruim” não fizesse uma aparição. Em um desses dias, lembro de chorar na frente do espelho enquanto penteava o cabelo. Minha tia me perguntou o que aconteceu e eu expliquei que era porque meu cabelo era ruim. Esse sentimento fez com que eu usasse cada vez mais a progressiva, até que um dia meu cabelo ficou tão enfraquecido que caía aos montes nas minhas mãos. Minha mãe ficou desesperada e desse dia em diante nunca mais me levou para passar química. A partir desse momento, passei pela transição capilar, apesar de não saber o que isso era.

Quando meu cabelo começou a crescer e ficar natural, por não ter nenhum conhecimento do que era a transição capilar nem de como cuidar dele, eu frequentemente ficava frustrada.

⁴ Os cabelos têm diferentes texturas: tipo 1 (lisos), tipo 2 (ondulados), tipo 3 (cacheados) e tipo 4 (crespos). Dentro desses tipos, há gradações específicas: A, B e C. Quanto mais próximo do tipo 4 e da gradação C, menor é a curvatura e mais volumoso o cabelo. O meu é em maior parte 3C, ou seja, forma cachos bem fechados e a raiz é crespa, curvatura 4A ou 4B, senão me engano.

Metade liso, metade cacheado/crespo. No entanto, à medida que as partes lisas foram desaparecendo, tive um novo olhar sobre minha aparência. Já ficava feliz de ir com o cabelo solto e bem volumoso para a escola. Foram uns três anos de transição, até que meu cabelo ficasse totalmente natural, em 2016, ano que ingressei na Faculdade de Letras.

Como eu tinha muito cabelo e não sabia como penteá-lo direito, a parte do meio ficava muito embaraçada. Demorei, mas descobri o Youtube e outras meninas de cabelos cacheados/crespos ensinando a como cuidar do nosso cabelo. A hidratar, nutrir, fazer a fitagem. Vendo outras pessoas amando o seu cabelo cacheado e crespo e entendendo como o racismo moldou a minha visão de mim mesma, finalmente, consegui olhar para o espelho e achar meu cabelo lindo, do jeito que ele é: volumoso e com frizz.

Outra parte do meu corpo que me incomodava desde a infância é o meu nariz. Ele é achatado, igual ao da minha mãe. Semelhantemente ao exercício de olhar meu cabelo no espelho, eu observava o meu nariz e desejava que ele fosse fino, como o da minha irmã. Às vezes, ficava apertando, para ver se isso funcionava. Já até recorri aos prendedores de roupa. Por que uma mulher negra já sente tanto auto ódio sendo uma criança? Onde aprendi que minhas características eram feias e odiáveis? O livro *O que é empoderamento?* (2018), de Joice Berth, tem um capítulo chamado “Estética e afetividade: noções de *empoderamento*” que pode nos ajudar a entender a origem desse problema.

O Brasil sofreu um violento processo de colonização tendo como base a mão-de-obra escravizada das pessoas negras africanas, como nos diz Abdias Nascimento (2017), em *O genocídio do negro brasileiro*. De acordo com Berth (2018), o belo é uma percepção que pode ser manipulada, alterada ou influenciada. Assim, nesse campo, nós temos

[...] um elemento importante nos processos de dominação de grupos historicamente oprimidos, pois uma vez que se cria padrões estéticos pautados pela hierarquização das raças ou do gênero, concomitantemente criamos dois grupos: o que é aceito e o que não é aceito e, portanto, deve ser excluído para garantir a prevalência do que é socialmente desejado. (BERTH, 2018, p. 92)

O meu cabelo afro e o meu nariz largo não se encaixam nos padrões estéticos eurocêntricos e caucasianos, e isso faz parte da opressão imposta pelo colonizador. Por isso, como nos diz Berth (2018), a visão de nós mesmas passa a ser distorcida e influenciada de modo extremamente negativo. Eu e minha mãe estávamos em um estado de alienação a respeito de

nós mesmas e de nossa autoimagem: é por esse motivo que havia o reforço do discurso colonial que nos oprimia, com o objetivo de que, alisando o meu cabelo, eu fosse mais aceita socialmente.

Segundo a intelectual bell hooks ([2005], 2014), no texto “Alisando nosso cabelo”, disponível no *Portal Geledés*⁵, “essa postura representa uma imitação da aparência do grupo branco dominante e, com frequência, indica um racismo interiorizado, um ódio a si mesmo que pode ser somado a uma baixa autoestima”. Além disso, a autora narra como várias mulheres negras descrevem as fases da infância como um período dominado pelo tormento e pela obsessão da ideia de ter cabelos lisos, como uma forma de serem desejadas e amadas. Essa experiência de auto ódio e violência já na infância é uma experiência coletiva de mulheres negras de diferentes diásporas africanas, considerando que a escritora parte do contexto dos Estados Unidos.

Minha estética não era suficiente: assim, era necessário que minhas características fenotípicas fossem deturpadas para que pudesse ter uma sensação de bem-estar ao me olhar no espelho. Quantas mulheres negras não sofreram o mesmo? Entretanto, apesar da aparente satisfação, esse cabelo que não é nosso [...] exigirá um conjunto de cuidados para se manter, incluindo táticas para que os outros esqueçam esse detalhe” e, dessa forma, o “incômodo e a insatisfação inevitavelmente circula pelo [nosso] interior e acaba por alimentar frente as dificuldades de manter a aparência colonizada, as rejeições do sistema racista que sempre [nos] vitimaram” (BERTH, 2018, p. 94).

Desse modo, as opressões machista e racista se inter cruzam pautando as nossas existências como mulheres negras, “pois, ao homem negro, algumas cobranças estéticas para aproximação da imagem do homem caucasiano são facultativas” (BERTH, 2018, p. 94). Berth (2018, p. 94-95) ainda afirma que, sobretudo para mulheres, sejam elas de qualquer etnia, “[...] os cabelos são um importante elemento estético de autoafirmação e de cultivação do amor a própria imagem”. Quando, desde a mais tenra infância, nossos cabelos são alvo de várias rejeições, manifestações racistas e injúrias, eles se tornam um fardo que abala a percepção da nossa identidade, “[...] pois independente de nossas escolhas estéticas e dos cuidados que temos com eles, os preconceitos raciais, estereótipos e clichês que foram implantados com a finalidade

⁵ Disponível em: <<https://www.geledes.org.br/alizando-o-nosso-cabelo-por-bell-hooks/>>. Acesso em: 01 jun. 2021.

de ridicularizar esse atributo, permanecem solidificados no senso comum da opinião pública” (BERTH, 2018, p. 95).

Logo, a exaltação dos nossos cabelos como orgulho racial é uma estratégia de empoderamento, é rejeitar o que nos foi imposto pelo sistema racista. Além disso, como Berth aponta (2018), a aceitação dos sinais fenotípicos do rosto e do corpo também se fazem relevantes. “Nossos rostos, que trazem as informações reais de nossas origens africanas, também são alvo constante de escárnio e depreciação” (BERTH, 2018, p. 96). Segundo a autora, nariz e boca são os principais alvos. Portanto, o meu nariz largo, que já foi chamado de “nariz de batata” também é outra característica que se afasta do padrão branco visto como desejável e aceitável. O resultado disso é que, ao invés de cultivar amor pelo o que eu via no espelho, eu cultivei o ódio. Essa violência me acompanhou por muito tempo, e foi necessário um trabalho significativo de resignificação, que levou anos, para que pudesse valorizar minha estética negra.

Berth (2018) também observa a influência da mídia, dos programas, das novelas, e de filmes na imposição de um padrão branco como o único que possui beleza. Os filmes e desenhos que eu via eram repletos de princesas brancas e de cabelos lisos. Eu amava a Cinderela, queria ser como ela. Na época, nem havia a Tiana ainda, até agora, a única princesa negra da Disney. Também assisti a todos os filmes da Barbie. Com essa influência, fui alienada a querer ser daquela forma e a rejeitar o que se diferenciava disso. Ainda no texto já referido, hooks (2005) afirma que “juntos racismo e sexismo nos recalcam diariamente pelos meios de comunicação. Todos os tipos de publicidade e cenas cotidianas nos aferem a condição de que não seremos bonitas e atraentes se não mudarmos a nós mesmas, especialmente o nosso cabelo”. Por conseguinte, a opressão e o impacto da colonização racista têm como reflexo psicológico a nossa obsessão coletiva em alisar o cabelo negro (HOOKS, 2005).

Outro episódio de infância que muito me entristece é quando meus pais compraram duas bonecas para mim e para a minha irmã: uma branca e outra negra. Nós duas brigamos para ficar com a boneca branca, e nenhuma queria a negra. A minha mãe explicou que as duas são lindas, mas ninguém queria dar o braço a torcer. Ela me contou recentemente que convenceu minha irmã a ficar com a boneca dizendo o seguinte: “mas a boneca é igual a mamãe, filha”. No fim, minha irmã ficou com a negra; e eu, com a branca. Imagino a dor que minha mãe deve ter sentido ao ver aquela cena... O racismo estrutural está tão impregnado em todos os âmbitos da nossa sociedade, que, desde que nascemos, somos ensinadas/os a agir conforme esse sistema. Nós queríamos nos afastar de qualquer coisa ligada à estética negra.

Enfim, conforme Berth (2018), nesse campo da estética, os movimentos criados pelas pessoas negras de reafirmação da beleza negra e da valorização de nossas imagens afro-brasileiras são movimentos de resistência, pois a partir disso, é possível, através de um trabalho contínuo, nos fortalecermos e “criar mecanismos interiores de autoamor e autovalorização” (BERTH, 2018, p. 99). Hoje, com o meu cabelo natural, me sinto fortalecida, e minha rotina de hidratação e cuidado dele é um tempo dedicado ao autoamor. Nesse sentido, hooks (2005) reflete sobre a necessidade de celebrarmos nossos corpos (principalmente mulheres negras e homens negros) tendo em vista que, frequentemente, eles são “desmerecidos, menosprezados, humilhados e mutilados em uma ideologia que aliena. Celebrando os nossos corpos, participamos de uma luta libertadora que libera a mente e o coração”.

Entretanto, apesar desse processo de cura interior, meu cabelo não é livre de manifestações racistas. Considerando seu aspecto, na maior parte, cacheado, atualmente, ele é muito mais aceito do que cabelos crespos, por exemplo. Porém, já ouvi que meu cabelo era melhor antes, mais bonito (na época que eu alisava). Essa experiência, assim como as outras relatadas aqui, não é exclusiva: bell hooks ([2005], 2014) comenta sobre como nós, mulheres negras, “temos várias histórias para contar sobre os conselhos recebidos de todo o mundo, até mesmo de pessoas completamente estranhas, que se sentem gabaritadas para atestar que parecemos mais bonitas se ‘arrumamos’ (alisamos) o cabelo”.

Também, já me sugeriram que fizesse algum procedimento estético para “abaixar o volume”. Kilomba (2019, p. 127), ao abordar sobre as políticas do cabelo, afirma que durante o período de escravização, o cabelo “[...] acabou se tornando um símbolo de ‘primitividade’, desordem, inferioridade e não-civilização”. Esse cabelo visto como “ruim” precisaria, então, ser alisado para que os sinais repulsivos de negritude fossem apagados. Ao receber sugestões não solicitadas para alisar meu cabelo ou abaixar o seu volume, a intenção é que essa característica marcante da minha ancestralidade negra fosse apagada, afinal, um cabelo volumoso é um cabelo “não civilizado”, descontrolado.

Outra ocorrência comum é as pessoas que constantemente tocam no meu cabelo sem a minha permissão, como se fosse algo exótico. Ainda no capítulo citado, Kilomba (2019) analisa o relato de Alicia, uma mulher negra que descreve como as pessoas tocavam no seu cabelo e como ela odiava isso. Esse episódio de infância era diminuído por sua mãe, uma mulher branca, que justificava que as pessoas só estavam curiosas pelo cabelo da menina ser diferente. A autora ressalta o modo como “uma pessoa apenas se torna diferente no momento em que dizem para ela que ela difere daquelas/es que têm o poder de se definir como ‘normal’” (KILOMBA, 2019,

p. 121). Nesse sentido, uma vez fui assistir a uma banca de defesa de dissertação de mestrado sobre Conceição Evaristo na Pontifícia Universidade Católica de Goiás (PUC-GO). Quando fui apresentada à mestranda que ia defender naquele dia, uma mulher branca, imediatamente ela pegou no meu cabelo e disse: “Nossa! Você é tão exótica!”. Senti um incômodo profundo e fiquei confusa. Exótica em relação a quem? Qual é o padrão de normalidade? Fui colocada no lugar da *Outra* exótica.

Essa diferença se dá por um processo de discriminação. As pessoas brancas se colocam no centro e na normalidade, e as características das pessoas negras são colocadas no lugar de Outridade. Segundo Kilomba (2019, p. 121), “a diferença é usada como uma marca para a invasão. Ser tocada, assim como ser interrogada, é uma experiência de invasão”. Logo, assim como no caso de Alicia, o fato de pessoas tocarem no meu cabelo sem pedir e de modo súbito se caracteriza como uma invasão. Apesar dos comentários: “Que cabelo lindo! Ah, que cabelo interessante!”, que Alicia recebia, os mesmos que eu já ouvi, a relação de poder entre essas pessoas e nós, como *sujeitos* negros, permanece, assim como “o papel depreciativo de tornar-se um *objeto* público” (KILOMBA, 2019, p. 122, grifo da autora). Nosso corpo, desse modo, não é respeitado.

Uma situação bem comum é a negação da minha negritude. Lembro-me, no ensino médio, de uma amiga branca afirmar que eu não era negra, mas “café com leite”. Mais recentemente, uma conhecida da família, uma mulher branca, referiu-se a uma moça negra como feia e de cabelo “ruim”. Minha mãe afirmou que eu, por exemplo, uso meu cabelo natural como afirmação positiva da minha negritude. No entanto, ela disse para mim e para a minha mãe que eu não sou negra mesmo, sou “morena”. Fiquei em choque e naquele momento não consegui dar uma resposta. O mesmo já ocorreu na Faculdade de Letras da Universidade Federal de Goiás com uma professora branca; na ocasião estávamos eu e algumas outras alunas discutindo sobre cuidados com a pele e envelhecimento e, em determinado momento, ela comentou que eu sou “morena” e, por isso, eu não vou aparentar tanto a idade que eu tenho quando envelhecer. Percebi o momento de hesitação dela, como se temesse me chamar de “negra” e me ofender dessa forma.

Nessa perceptiva, Sueli Carneiro, no capítulo “Negros de pele clara” do livro *Racismo, sexismo e desigualdade no Brasil* (2011), reflete sobre o modo como o racismo nos aprisiona em imagens fixas e estereotipadas, enquanto as pessoas brancas, vistas como racialmente hegemônicas, detêm o privilégio de serem representadas em sua diversidade (cabelos loiros, castanhos, pretos, etc). Entretanto, a grande variedade cromática de negras/os, muitas vezes,

não é considerada e a “negritude padece de toda sorte de indagações” (CARNEIRO, 2011, p. 71). Dessa forma, às pessoas negras de pele clara, como eu, são feitas constantes tentativas de expropriação de nossa identidade racial e familiar negra (CARNEIRO, 2011).

Essas tentativas que descrevi foram feitas quase que em um tom de elogio, como se me afastar da negritude fosse um favor que estavam me fazendo. Como afirma Carneiro (2011, p. 73), “a fuga da negritude é a medida da consciência de sua rejeição social e o desembarque dela sempre foi incentivado e visto com bons olhos pela sociedade”. No caso que ocorreu na universidade, é possível dizer que ser negra/o, na mente da branquitude, já está tão associado a características negativas, que a professora temeu que me caracterizar como negra fosse uma espécie de ofensa ou que eu não me identificasse dessa forma.

Essas tentativas de embranquecimento pelas quais passei têm relação com a miscigenação racial no Brasil e os esforços da branquitude de apagar as pessoas negras da construção da sociedade brasileira. Alessandra Devulsky, em *Colorismo* (2021), aborda sobre como o colorismo funciona como uma estratégia e um braço do racismo, ao hierarquizar as pessoas negras de pele clara e de pele escura. Segundo a escritora, o Brasil estruturou sua modernidade a partir do processo de embranquecimento como uma das estratégias para o extermínio da população negra.

Esse processo se iniciou no país desde a colonização e escravização: de acordo com Carneiro (2011), no capítulo “A miscigenação racial no Brasil”, as mulheres negras e indígenas eram estupradas pelo colonizador e as crianças nascidas dessa violência eram colocadas em uma hierarquia racial. Assim, no período colonial, por terem a pele mais clara, eram concedidos “benefícios” a essas pessoas, porém, na verdade, o objetivo do colonizador branco é criar uma cisão entre a população negra de pele clara e de pele escura, impedindo que se juntassem em uma revolta, como observa Devulsky (2021).

Logo, a colonização promovida pelo patriarcado de homens brancos foi a responsável pela criação dessa hierarquização entre as pessoas negras. A branquitude é a norma e quaisquer marcas de africanidade, desde o tom da pele até características fenotípicas são classificadas de acordo com essa regra de normalidade, pois

a miscigenação tem constituído um instrumento eficaz de embranquecimento do país por meio da instituição de uma hierarquia cromática e de genótipos que têm na base o negro retinto e no topo o “branco da terra”, oferecendo aos

intermediários o benefício simbólico de estar mais próximos do ideal humano, o branco. (CARNEIRO, 2011, p. 67)

Então, há uma suposta aceitação social das/os mais claras/os, a depender de seus traços de africanidade e tonalidade de pele, como um tratamento mais acolhedor ou uma aceitação parcial em grupos brancos (pois sempre permanecemos sob o jugo de uma subalternização rigorosa), que é interdita por completo à/ao negra/o de pele escura (DEVULSKY, 2021, p. 72). Portanto, o colorismo nada mais é do que um desdobramento do racismo,

Um sistema sofisticado de hierarquização racial e de atribuição de qualidades e fragilidade que, no Brasil, é oriundo da implantação do projeto colonial português quando da invasão do território. Um sistema de valoração que avalia atributos subjetivos e objetivos, materiais e imateriais, segundo um critério fundamentalmente eurocêntrico. Seja em torno do fenótipo, seja com relação à carga cultural expressa pelo sujeito, a categorização do quanto um indivíduo é negro só ocorre após a leitura de que ele não é branco. (DEVULSKY, 2021, p. 29)

O fato de eu não vivenciar determinadas situações que pessoas negras retintas sofrem tem relação com o colorismo, assim como a maior facilidade de adentrar espaços de maioria branca. Entretanto, como vimos, isso não passa de desdobramento do racismo. As tentativas de embranquecimento que relatei, com a negação da minha negritude, funcionam como elementos de fragmentação da minha identidade negra (CARNEIRO, 2011), já que o objetivo é que eu não me identifique com a negritude e permaneça sob o jugo do pensamento colonial.

Entretanto, como mulher negra de pele clara, assumo a tarefa de repudiar o meu branqueamento para fins políticos ligados aos interesses de quem me oprime, abraçando com orgulho e galhardia a minha identidade negra (DEVULSKY, 2021). Desejo alçar “a pauta da negritude como objeto de pesquisa e vetor de condução política”, e assim, como outras mulheres negras de pele clara, encontrar pertencimento político e racial (DEVULSKY, 2021, p. 162).

Já como uma mulher negra adulta, na universidade, e no início dos estudos das questões raciais, me vi percebendo muito mais as situações de racismo, entre amigas e inclusive na minha família branca, de parte de pai. Seja nas falas racistas, seja na negação da existência do racismo no Brasil. Um dia marcante foi no meu aniversário de 19 anos. Eu, três amigas brancas e um amigo negro fomos ao Outback, restaurante com preços mais altos. Sentada na mesa, já notei

que praticamente todas/os as/os clientes eram brancas/os e quase todos os garçons eram negros, seja de pele mais clara ou mais retinta. Comentei isso com o meu amigo, que é um homem negro retinto e começamos a compartilhar experiências de racismo.

Quando nossas amigas brancas chegaram na mesa, contei a elas sobre nossa conversa e inclusive, as experiências violentas que sofri quando criança por causa do racismo, base do meu ódio ao meu cabelo e ao meu nariz. Entretanto, a reação de uma delas foi negar, dando a entender que não tinha relação com racismo: “é algo de você para você mesma, é você que não se aceitava”. A outra disse que às vezes não se aceitava também. Tentei explicar, mas não consegui articular bem as palavras frente à dor de ter minhas vivências diminuídas e negadas.

Como uma mulher branca, que nunca vivenciou uma situação de racismo, pode negar a dor e a experiência da mulher negra? Ainda, é interessante ressaltar que houve uma comparação: “às vezes eu também não me aceito”. Porém, essa é uma tentativa de diminuir e também negar o racismo, pois como uma mulher branca de cabelo liso e traços finos, ela não passou pelo mesmo que passei. O racismo estrutural, segundo Almeida (2020), é sistêmico, ou seja, está impregnado e faz parte de todos os âmbitos da sociedade: econômico, político, social, cultural. Aprofundaremos sobre esse importante conceito mais à frente, em nossas análises literárias, mas todas as minhas experiências narradas aqui têm estreita relação com ele.

A atitude das minhas amigas foi de negacionismo. Almeida (2020) fala da relação do racismo e da meritocracia no viés educacional e econômico, no entanto, acredito que uma citação do autor se faz pertinente nesse caso: “No Brasil, a negação do racismo e a ideologia da democracia racial sustentam-se pelo discurso da meritocracia. Se não há racismo, a culpa pela própria condição é das pessoas negras que, eventualmente, não fizeram tudo que estava a seu alcance” (ALMEIDA, 2020, p. 82). No caso, eu que não me esforcei o suficiente para me aceitar, então a culpa dessa condição que relatei é minha, pois não há racismo. Logo, elas se desresponsabilizam, como pessoas brancas, de ter atitudes efetivamente antirracistas.

Já com a parte da família que é branca, já ouvi: posicionamentos contra as cotas raciais; a afirmação que o racismo não existe mais; que as próprias pessoas negras são racistas consigo mesmas; e até da existência do racismo reverso. Mesmo com as minhas explicações, nossa dor como povo negro foi totalmente negada. Essas pessoas brancas são exemplos da maioria da branquitude no Brasil, que se apoia no discurso falacioso da democracia racial e da meritocracia para manter seus privilégios sociais, culturais e econômicos na sociedade. Para Almeida,

A supremacia branca é uma forma de hegemonia, ou seja, uma forma de dominação que é exercida não apenas pelo exercício bruto do poder, pela pura força, mas também pelo estabelecimento de mediações e pela formação de consensos ideológicos. A dominação racial é exercida pelo poder, mas também pelo complexo cultural em que as desigualdades, a violência e a discriminação racial são absorvidas como componentes da vida social [...]”. (2020, p. 75-76)

Como as minhas amigas brancas fizeram, a parte branca da minha família coloca na pessoa negra a responsabilidade por sua condição de subalternização social, política, econômica e cultural, já que o racismo não tem papel nesse cenário. Quando não se há nem mesmo abertura para a escuta, como aconteceu quando tentei explicar, a mentalidade racista permanecerá.

Em estabelecimentos públicos, um acontecimento em especial me marcou. Eu, minha mãe e minha irmã amamos comida japonesa e um restaurante desse tipo estava prestes a abrir no nosso bairro. Toda vez que passávamos de carro pela avenida, olhávamos para o local fechado, ansiosas para que abrisse logo. No dia em que abriu, fomos lá com a intenção de jantar. O lugar estava cheio e já reparei que todas as pessoas ali eram brancas. No caixa, perguntamos como funcionava o atendimento. De início, já percebemos que a mulher que trabalhava no caixa não nos deu muita atenção, ficamos um bom tempo paradas ali antes de termos alguma explicação mais detalhada. Depois disso, sentamos na mesa e ficamos no mínimo quinze minutos esperando algum garçom limpá-la e vir nos atender. Parecia que éramos invisíveis. Do nosso lado, chegou um casal branco e se sentou e, de imediato, o garçom limpou a mesa e entregou o cardápio, explicando sobre os pratos.

A minha desconfiança tinha sido confirmada: três mulheres negras aparentemente não eram potenciais clientes para aquele local povoado por pessoas brancas. Minha mãe parou um garçom, falou que estávamos há um bom tempo esperando e disse que achava que era preconceito conosco. Ele negou, e finalmente, nossa mesa foi limpa e o cardápio, oferecido. Eu fiquei tão desgostosa que nem queria comer mais ali. Acabamos por pedir um prato, mas fomos embora insatisfeitas, com o tratamento recebido e com a comida. Fiquei um bom tempo com esse dia na mente.

O que nós passamos nesse dia foi a discriminação racial, que partiu do preconceito racial. Segundo Almeida (2020, p. 32, grifos do autor), “[o] preconceito racial é o juízo baseado em estereótipos acerca de indivíduos que pertençam a um determinado grupo racializado, e que pode ou não resultar em práticas discriminatórias”. No nosso caso, o estereótipo foi de

que nós, mulheres negras, provavelmente não tínhamos condições econômicas de estar em um local como aquele. “No racismo, corpos *negros* são construídos como corpos impróprios, como corpos que estão ‘*fora do lugar*’ e, por essa razão, corpos que não podem pertencer” (KILOMBA, 2019, p. 56, grifos da autora). Considerando que todas as outras pessoas eram brancas, a interpretação era de que aquele não era nosso lugar. Esse preconceito resultou em um comportamento discriminatório: “A *discriminação racial*, por sua vez, é a atribuição de tratamento diferenciado a membros de grupos racialmente identificados (ALMEIDA, 2020, p. 32, grifos do autor). Ao invés de sermos atendidas de maneira digna, como as/os outras/os clientes, não nos deram atenção como se não estivéssemos ali.

Apresento por último as minhas vivências na escola, para já relacioná-las mais estreitamente ao tema da dissertação, a literatura escrita por mulheres negras. Em praticamente todos os anos do ensino básico, estudei em colégios particulares e fui muito incentivada pelos meus pais a me dedicar aos estudos e entrar em uma faculdade pública. Assim, tenho privilégios de classe, pois sempre tive oportunidades e tempo para estudar, algo que, muitas vezes, é negado às pessoas negras, devido à grande desigualdade social brasileira, ligada estreitamente à desigualdade racial. Entretanto, isso não veio fácil, principalmente para minha mãe, mulher negra retinta que veio da zona rural, e que passou por muitas situações difíceis (no trabalho doméstico e como babá) para que conseguisse ascender socialmente. Em relação a situações de racismo, por ser uma menina negra de pele clara, não me lembro de colegas ou professores subestimarem a minha inteligência. Sempre me destaquei entre as melhores notas da sala, talvez um preço que tive que pagar para não sofrer o racismo bruto. Eu me cobrava bastante em relação a boas notas, tanto é que, durante as provas, eu tinha várias manifestações de ansiedade: puxava meu cabelo, balançava as pernas, roía as unhas... Como pessoas negras, muitas vezes, temos que nos esforçar mais e fazer melhor para não ter nossa competência questionada. Na mentalidade racista, uma pessoa branca é vista como indivíduo e uma pessoa negra representa toda a raça.

Não obstante, além da negação da negritude por uma amiga branca, como já narrei, foi na escola, principalmente na adolescência, que minha baixa autoestima devido ao meu cabelo e ao meu nariz se intensificaram. Na época, meu cabelo ainda não estava livre da química, e era o início da transição capilar. Eu gostava de um rapaz da minha sala (branco) e tinha a impressão de que ele nunca gostaria de mim de volta, afinal, eu era feia. Uma das minhas amigas brancas era loira e extrovertida e atraía a atenção de vários meninos, inclusive desse que eu gostava. Conscientemente ou não, eu me colocava abaixo dela, pois, para mim, minha negritude era um

obstáculo que impedia que eu fosse vista como desejável. Esse é o tipo de violência invisível que atinge as mulheres negras, referida por Sueli Carneiro (2016, p. 156) no texto “Mulheres em movimento”, pois o rebaixamento da autoestima é um dos efeitos “da hegemonia da ‘branquitude’ no imaginário social e nas relações sociais concretas”.

Outra situação que ficou bastante marcada no ambiente escolar era a discussão sobre as cotas raciais. Nosso professor de história perguntava se nós defendíamos e a resposta negativa, inclusive minha, era quase unanimidade. Ele explicava o processo de escravização e defendia essa ação afirmativa. Nesses momentos, era comum colegas brancas/os me questionarem insistentemente se eu usaria as cotas raciais, em tom de acusação (mesmo que eu não me classificasse para tal, considerando meu histórico em escolas particulares). Eu dizia que nunca faria isso. Se eu me encaixasse em todos os critérios para me eleger (estudar em escolas públicas e/ou pertencer a uma família de baixa renda), por que eu via as cotas raciais como uma forma de me rebaixar? Por que ofendia tanto as pessoas brancas da minha sala que eu cogitasse essa ideia? A resposta é uma só: o racismo estrutural. Para aquelas/es colegas, seus privilégios como brancas/os não poderiam ser afetados pelo o que viam como uma vantagem injusta.

Ainda, tive pouquíssimos professoras/es negras/os, na verdade, só me recordo de três pessoas. No que diz respeito às/aos colegas, a maioria era branca, e algumas/alguns eram negras/os. Em relação à literatura, um dos primeiros contatos que tive foi no ensino básico. lembro-me de ler Aluísio de Azevedo, Machado de Assis, Clarice Lispector, Cecília Meireles... Entretanto, nunca uma escritora negra, seja ela brasileira ou estrangeira. Fica visível a ausência, a negação e invisibilização de obras de autoras negras, e também negros, já que Machado de Assis era realmente o único que foi estudado com mais profundidade e, mesmo assim, ele não era apresentado enquanto um homem negro, mas como um escritor sem cor (ou seja, branco). Eu não me via representada, nem mesmo depois do ingresso no curso de Letras-Português na Universidade Federal de Goiás, em 2016.

Apenas em 2018, no curso de inglês do Centro de Línguas da Universidade Federal de Goiás, li pela primeira vez um conto de uma escritora negra: “The Thing Around Your Neck”, escrito pela Chimamanda Adichie, importante autora nigeriana cuja obra já foi traduzida para vários países. Também tive contato, em 2018, com poetisas de países africanos na disciplina Literaturas africanas em língua portuguesa, ministrada pelo professor Rogério Canedo. Apenas um ano depois, na disciplina de Estágio 3, ministrada pelo professor Flávio Camargo, em 2019, no meu último ano de graduação, conheci a obra de Conceição Evaristo. Tentando entender algumas questões que me tocam de perto como uma mulher negra, comecei a me interessar e a

pesquisar mais sobre as questões raciais, em especial, o feminismo negro, já na graduação em Letras-Português. A partir disso, tive um olhar mais agudo sobre essa falta na minha formação e também na de muitas pessoas que passam pelo ensino fundamental, médio e até superior no Brasil.

Como mulher negra, leitora e pesquisadora isso me causou um incômodo, uma vez que vim a conhecer somente recentemente a obra de Conceição Evaristo, importante escritora negra contemporânea. Além disso, surgiu em mim um questionamento em relação à presença predominante de vozes masculinas e brancas falando sobre corpos negros. Essas observações motivaram meu Trabalho de Conclusão de Curso, no qual faço uma leitura da condição da mulher negra no conto “Maria”, de *Olhos d’água*, de Conceição Evaristo, e “No seu pescoço”, da obra homônima de Chimamanda Adichie, sob a orientação do professor Flávio Camargo. Dessa forma, essa pesquisa parte das leituras iniciais para o TCC.

Desse modo, o que nos motivou a fazer essa pesquisa foi a percepção de certo apagamento, no cânone literário, das produções ficcionais de mulheres negras, pois tanto na universidade quanto no ensino básico elas geralmente não são apresentadas às/aos estudantes. Roberto Reis (1992), no texto “Canôn”, questiona o processo de canonização das obras literárias no Ocidente, tendo em vista os mecanismos de poder subjacentes a ele. Segundo o autor,

A escrita e o saber, na cultura ocidental, estiveram via de regra de mãos dadas com o poder e funcionaram como forma de dominação. Todo saber é produzido a partir de determinadas condições históricas e ideológicas que constituem o solo do qual esse saber emerge. Toda interpretação é feita a partir de uma dada posição social, de classe, institucional. É muito difícil que um saber esteja desvinculado do poder. (REIS, 1992, p. 69)

Dessa maneira, a avaliação e a interpretação feita sobre textos literários não está descolada de estruturas de poder. A partir de certo contexto histórico e ideológico, pessoas de dada posição social e institucional detêm a autoridade de atribuir o estatuto de literatura para determinados textos em detrimento de outros, colocando-os, assim, no cânone literário. No Brasil, por exemplo, país cuja colonização teve como base a escravização da população negra africana, instaurando uma sociedade patriarcal e supremacista branca, é fácil entender quais pessoas detinham o poder de fazer essa classificação: homens brancos heterossexuais de classe média.

No entanto, como observa Reis (1992), o cânon está envolto em uma bolha de a-historicidade. De início, o cânon é visto como um conjunto de obras, vistas como exemplares e perenes, “um patrimônio da humanidade (e, hoje percebemos com mais clareza, esta ‘humanidade’ é muito fechada e restrita) a ser preservado para as futuras gerações, cujo valor é indisputável” (REIS, 1992, p. 70). Essa noção faz com que haja essa espécie de redoma, que retira critérios externos inerentes à classificação desses textos. Ou seja, essas obras supostamente possuem qualidades intrínsecas que lhe atribuem valor estético e universal, sem qualquer interferência de circunstâncias históricas e sociais.

Todavia, de acordo com Reis (1992, p. 69), a literatura (ao menos dos fins do século XIV até o advento dos meios de comunicação de massa) “se prestou a consolidar a hegemonia das elites letradas. [...] O discurso da chamada alta cultura tem, o mais das vezes, estado a serviço do poder e do Estado”. Nessa perspectiva, o autor observa como a própria noção de literatura está ligada à questão de poder. Então, os grupos sociais que são marginalizados pela estrutura racista e heterossexista da sociedade não são inclusos na chamada alta cultura e alta literatura. O cânon, dessa maneira, funciona como uma ferramenta de dominação, tendo em vista a exclusão e o silenciamento de vozes que estão fora das estruturas de poder do Estado:

Entre as obras-primas que compõem o acervo literário da chamada “civilização” não estão representadas outras culturas (isto é, africanas, asiáticas, indígenas, muçulmanas), pois o cânon com que usualmente lidamos está centrado no Ocidente e foi erigido no Ocidente, o que significa, por um lado, louvar um tipo de cultura assentada na escrita e no alfabeto (ignorando os agrupamentos sociais organizados em torno da oralidade); por outro, significa dizer que, com toda a probabilidade, o cânon está impregnado dos pilares básicos que sustentam o edifício do saber ocidental, tais como o patriarcalismo, o arianismo, a moral cristã. (REIS, 1992, p. 72)

A literatura, que também transmite valores culturais, acaba por ser uma instituição que reforça privilégios de classe, de raça, de gênero e de orientação sexual. No caso do cânone literário brasileiro, tanto Reis (1992) quanto Rita Terezinha Schmidt, no texto “Na literatura, mulheres que reescrevem a nação”, do livro *Pensamento feminista brasileiro* (2019), discutem a sua formação e sedimentação.

Reis (1992), a partir de Flora Süssekind, aborda sobre os letrados do final do século XVIII, que adquirem status próprio devido ao diploma em alguns dos saberes da época, tornando-se intelectuais na sociedade colonial. Por representar os interesses dos grandes

proprietários de terra, não havia conflitos entre eles. Segundo o autor, os poetas árcades ostentavam prestígio de intelectuais e senhores, estabelecendo a constituição de um sistema literário excludente, que rebaixa quaisquer manifestações literárias que transgrediam esse sistema em elaboração.

As elites letradas escreviam entre si e para si mesmas, se mantendo afastadas de outras camadas sociais. De acordo com Reis (1992), o nacionalismo (incluindo a valorização da natureza tropical) se torna a ideologia de base dos projetos da recém-emancipada “aristocracia” nacional. O cânon literário, que dá seus primeiros passos com os árcades, se sedimenta durante o romantismo, a partir do ideário romântico: um projeto de afirmação da nacionalidade. O “nacional” se caracterizava por um retrato desses próprios segmentos senhoriais, trazendo representações estereotipadas dos indígenas e sertanejos, por exemplo (REIS, 1992). Esse cânon literário supostamente nacionalista, na verdade, apenas representa os detentores do poder, excluindo, estereotipando e marginalizando as pessoas que não se encaixam na elite hegemônica.

Nessa perspectiva, Schmidt (2019) discute a exclusão e a invisibilidade da autoria feminina no século XIX, nesse período formativo da identidade nacional. Segundo a autora, a relação estreita entre a literatura e a identidade nacional no século XIX se impôs em um cenário em que havia uma necessidade de traduzir a independência política e de afirmação dessa nação emergente por meio da sua singularização cultural. Assim, essa construção social brasileira como um Estado moderno autônomo culturalmente e com especificidades próprias estava alinhada com o romantismo. “Fazer uma literatura e fazer uma nação foram considerados processos simultâneos, conforme assinalava Antonio Candido na referida obra [*Formação da literatura brasileira*]” (SCHMIDT, 2019, p. 73).

Entretanto, de acordo com Schmidt (2019), um problema que se coloca aos estudos da literatura brasileira atualmente é o modo como o idealismo do nacionalismo romântico, ao se render a uma concepção idílica e homogênea de nacionalidade, se prestou aos interesses do sistema colonial, já que sublimou conflitos internos e diferenças presentes no país. Isso se deu pela contradição entre dois aspectos: “o interesse político de fundar uma literatura genuinamente brasileira e o interesse de um estado buscando consolidar a empresa colonial” (SCHMIDT, 2019, p. 73).

Logo, temos uma visão homogênea e universal do sujeito nacional. Este é hegemônico e não há espaço para abarcar as diferenças culturais do Brasil. Essa uniformização da concepção

de nacionalidade se tornou um mecanismo de exclusão de vozes vistas como marginais na sociedade: conforme Schmidt (2019), na formação da identidade nacional houve a entronização dos indígenas como um modo de recalcar a herança genética e cultural dos negros africanos que foram escravizados e a exclusão das mulheres, que nunca foram consideradas como *sujeitos* históricos, políticos e culturais. E mesmo essa representação dos povos indígenas foi feita de forma estereotipada, de modo a colocá-los em um lugar de subalternidade em relação ao colonizador branco.

Então, na construção da ascendência brasileira, segundo a pesquisadora, não houve lugar para a alteridade. Dessa forma, “a explicação histórica da nação se consolida nas bases de uma ordem social simbólica pautada na imagem da integralidade de um sujeito nacional universal, cuja identidade se impõe de forma abstrata, dissociada de materialidades resistentes como raça, classe e gênero” (SCHMIDT, 2019, p. 75), já que isso ameaçaria essa “produção da nação como narração”, além do sujeito nacional supostamente universal e uniforme. Conforme a autora, o aparato do Estado e a própria instituição literária e suas agendas político-ideológicas agenciaram ao cânone literário o poder de conferir representatividade à narrativa nacional, a partir do apagamento das diferenças em nome do caráter padronizador da memória coletiva nacional.

Além disso, Reis (1992) afirma que “[a] escola, aliás, é uma das instituições capitais na implementação de um cânon literário. No Brasil, a escola ou os órgãos oficiais incumbidos da cultura também funcionaram em chave elitista” (REIS, 1992, p. 85). Essa constatação parece se confirmar considerando as minhas experiências com a literatura na escola durante o ensino básico e grande parte do ensino superior também.

Como observa Schmidt, no espaço acadêmico, atualmente, com o processo de gradual visibilidade de muitas obras escritas por mulheres, se afeta

[...] o estatuto da própria história cultural e, particularmente, as reflexões de ordem historiográfica e crítica. De modo particular, os textos de autoria de mulheres levantam interrogações acerca de premissas críticas e formações canônicas, bem como tensionam as representações dominantes calcadas no discurso assimilacionista de um sujeito nacional não marcado pela diferença. A hegemonia desse sujeito sempre esteve calcada em formas de exclusão de outras vozes, outras representações. Nesse sentido, o processo de desconstrução da nacionalidade implica reconhecer textos marginalizados em razão da diferença de gênero, raça e classe social. (2019, p. 72)

Desse modo, considerando essa hegemonia de um sujeito nacional supostamente universal e a exclusão de outras vozes e representações, se faz necessária uma revisão do cânone literário brasileiro por meio do reconhecimento desses textos literários marginalizados pelas opressões de gênero, raça, classe social e, creio que podemos acrescentar, orientação sexual. Essa é uma forma de romper com essa narrativa única e excludente da memória coletiva nacional e fazer com que as vozes silenciadas estruturalmente possam ser ouvidas e representadas; dessa maneira, haverá a coexistência de diversas narrativas do nacional, que expõe a heterogeneidade e as tensões do nosso país.

Nesse sentido, é pertinente retomarmos brevemente o conceito de lugar de fala explicado por Djamila Ribeiro (2019). Como vimos, grupos sociais que são localizados socialmente de forma hierarquizada têm seus saberes, vozes e produções igualmente subalternizados. Portanto, considerando a presença do racismo patriarcal heteronormativo no Brasil, a voz da historiografia tradicional (ou seja, eurocêntrica, masculina, branca e heterossexual) é vista como única e universal, dificultando que haja a visibilidade e valorização de outras perspectivas e experiências.

Desse modo, tendo em vista a construção do cânone literário brasileiro, percebemos exatamente essa problemática colocada pela filósofa: a voz das elites letradas subalternizou e silenciou outros grupos sociais, pois a hierarquia social implica na hierarquização de saberes. Esse sujeito nacional e universal, na verdade, é apenas uma voz que se quer única e universal, apenas uma perspectiva entre várias outras existentes. Esse processo é o de epistemicídio, explorado por Carneiro (2005). Como aponta Ribeiro (2019, p. 64), “o falar não se restringe ao ato de emitir palavras, mas a poder existir”. Ou seja, segundo a escritora, falar diz respeito ao direito à existência digna. Marcar o lugar de fala, portanto, é romper com um regime de autorização discursiva e dar visibilidade a experiências e existências diversas.

Quando pessoas localizadas em um locus social de poder falam pelas/os *Outras/os* e sobre as/os *Outras/os*, promovendo a manutenção do silenciamento deles, corremos o perigo da história única. De acordo com Chimamanda Adichie, no livro *O perigo de uma história única* (2019), para se falar de uma história única, é necessário falar sobre poder:

Existe uma palavra em igbo na qual sempre penso quando considero estruturas de poder no mundo: *nkali*. É um substantivo que, em tradução livre, quer dizer “ser maior do que outro”. Assim como o mundo econômico e político, as histórias também são definidas pelo princípio de *nkali*: como elas são

contadas, quem as conta, quando são contadas e quantas são contadas depende muito de poder. O poder é a habilidade não apenas de contar a história de outra pessoa, mas de fazer que ela seja sua história definitiva. (ADICHIE, 2019, p. 12, grifos da autora)

Ao ter o poder de contar a história de outra pessoa e torná-la definitiva, em uma única perspectiva, criamos estereótipos, que, segundo a autora, são incompletos, ou seja, desumanizam ao reduzir algo ou alguém a uma única característica. Nesse sentido, Adichie (2019) exemplifica o modo como o continente africano é retratado nos Estados Unidos como um local em que apenas existem catástrofes, reduzindo-o a isso e apagando as muitas outras histórias, as quais são igualmente importantes.

Assim, pensando no cânone literário brasileiro, percebemos que existe a promoção da história única da população negra e de outros grupos considerados minoritários (pessoas indígenas e da comunidade LGBTQIA+, por exemplo), tendo em vista que suas histórias foram contadas do ponto de vista do colonizador branco. Nesse sentido, Regina Dalcastagné, em seu artigo “Uma voz ao sol: representação e legitimidade na narrativa brasileira contemporânea”, aborda sobre a exclusão dessas vozes de grupos dominados na literatura e a necessidade de que elas sejam ouvidas:

Quase sempre expropriado na vida econômica e social, ao integrante do grupo subalterno lhe é roubada ainda a possibilidade de falar de si e do mundo ao seu redor. E a literatura, amparada em seus códigos, sua tradição e seus guardiões, querendo ou não, pode servir para referendar essa prática, excluindo e marginalizando. Perde, com isso, uma pluralidade de perspectivas que a enriqueceria. (DALCASTAGNÉ, 2002, p. 38)

No que diz respeito à representação desses grupos na produção literária canônica, Dalcastagné faz diversas análises de obras da literatura brasileira contemporânea, de várias/os autoras/es, como Dalton Trevisan e Rubem Fonseca, por exemplo. Foi possível notar preconceitos embutidos, pois as/os escritoras/es que fazem parte da literatura hegemônica, tendo em vista seu lugar de privilégio social, não têm as mesmas experiências e perspectivas daquelas/es colocadas/os no lugar da/o *Outra/o*.

Acerca da representação de mulheres negras, além de nossas produções serem invisibilizadas, nós éramos vistas de modo estereotipado. Conceição Evaristo (2009), ao fazer

um estudo sobre os estereótipos de negros presentes na literatura brasileira, afirma que os personagens negros são vistos e representados, em sua maioria, como *sujeitos* afásicos ou detentores de uma linguagem estranha, incapaz de apreender o idioma “branco”. No caso das mulheres negras,

a ficção ainda se ancora nas imagens de um passado escravo, em que a mulher negra era considerada só como um corpo que cumpria as funções de força de trabalho, de um corpo-procriação de novos corpos para serem escravizados e/ou de um corpo-objeto de prazer do macho senhor. (EVARISTO, 2009, p. 23)

Essa objetificação do corpo da mulher negra ocorria por sermos a antítese de masculinidade e de branquitude, pois, como afirma Grada Kilomba (2019), estamos em um lugar de subalternidade ainda mais difícil de ser superado. “Por serem vítimas de opressões intercruzadas, as mulheres negras encontram-se em um ‘não lugar’, mas mais além: consegue[m] observar o quanto esse não lugar pode ser doloroso e igualmente atenta[s] também no que pode ser um lugar de potência” (RIBEIRO, 2019, p. 46). Conceição Evaristo, escritora negro-brasileira, é uma mulher negra que parte desse lugar de potência e rompe com a ótica colonizadora tida sobre si por meio da produção literária.

Todavia, devido ao racismo institucional, Conceição Evaristo só começou a publicar as suas obras em 1990, com 44 anos de idade, apesar de escrever desde criança, além disso, conquistou reconhecimento somente aos 70 anos. Segundo Almeida (2020, p. 37-38), sobre a perspectiva do racismo institucional, “o racismo não se resume a comportamentos individuais, mas é tratado como o resultado do funcionamento das instituições, que passam a atuar em uma dinâmica que confere, ainda que indiretamente, desvantagens e privilégios com base na raça”.

Desse modo, o mercado editorial brasileiro, por fazer parte de um país fundamentalmente racista, é uma instituição afetada pelo racismo institucional, assim, oferecendo privilégios a pessoas brancas, em detrimento de autoras/es negras/os, que são invisibilizadas/os. Em especial, os homens brancos heterossexuais de classe média e alta são os principais privilegiados, tendo em vista as opressões de raça, de gênero, de classe e de orientação sexual. A matéria intitulada “Escritores negros buscam espaço em mercado

dominado por brancos”, veiculada no site *Carta Capital*⁶, escrita por Victoria Damasceno (2017), traz importantes reflexões sobre esse assunto:

Uma pesquisa publicada em 2012 oferece uma radiografia racial e de gênero do mercado editorial brasileiro. Após analisar 258 romances publicados por três grandes editoras entre 1990 e 2004, o estudo *Literatura Brasileira Contemporânea – Um Território Contestado* (Editora Horizonte/UERJ) revelou que 93,9% dos autores publicados eram brancos, 72% do sexo masculino e 68% residiam em São Paulo ou no Rio de Janeiro. O perfil médio dos personagens dos romances é bastante semelhante: 7,9% dos personagens eram negros e só 5,8% desses protagonistas. As ocupações dos personagens também refletem essa assimetria: 20,4% dos negros eram bandidos ou contraventores, 12% empregados domésticos e 9,2% escravos. Se na ficção a maioria dos personagens brancos morrem por acidente ou doença, nos romances analisados 61% dos negros são assassinados.

Esses números nos revelam a enorme desigualdade entre autoras/es negras/os e brancas/os, confirmando a desvalorização da produção intelectual negra e a dificuldade de as pessoas negras escreverem e publicarem no Brasil. Como Almeida (2020, p. 40) diz, “as instituições são hegemônicas por determinados grupos raciais que utilizam mecanismos institucionais para impor seus interesses políticos e econômicos”. Dessa forma, o mercado editorial se torna uma instituição que corrobora com a supremacia branca e com a manutenção do poder pelo grupo dominante, ao reforçar seus mecanismos de exclusão e silenciamento; além de propagar estereótipos negativos na representação das/os personagens negras/os.

Em entrevista para o site *Correio Braziliense*⁷, em 2018, intitulada “Conceição Evaristo: ‘A literatura está nas mãos de homens brancos’”, Evaristo, tendo em vista a sua dificuldade para publicar e para ser reconhecida, expõe as dificuldades de mulheres negras publicarem no país:

O mercado literário também sofre com o racismo? Há um reflexo do que se vive na sociedade?

Sim, há reflexo. Sem sombra de dúvida existe esse imaginário em relação às mulheres negras, que é um imaginário que, normalmente, não nos coloca como sujeitos produtores de saber, sujeitos produtores de determinada arte. A

⁶ Disponível em: <<https://www.cartacapital.com.br/cultura/escritores-negros-buscam-espaco-em-mercado-dominado-por-brancos/>> Acesso em: 02 jun. 2021.

⁷ Disponível em: <https://www.correiobraziliense.com.br/app/noticia/diversao-e-arte/2018/07/15/interna_diversao_arte,694873/entrevista-conceicao-evaristo.shtml>. Acesso em: 02 jun. 2021.

literatura, até hoje, está nas mãos de homens e homens brancos. Quebrar com esse imaginário que coloca as mulheres negras no lugar de subalternidade e não acreditar nessas mulheres como potentes também na escrita causam um desinteresse no mundo literário.

Logo, as mulheres negras são atingidas por uma interseccionalidade (conceito que aprofundaremos em breve) de opressões de gênero, raça e classe, já que não são vistas como produtoras de conhecimento, o que condiciona autoras como Conceição Evaristo ao ostracismo, no que depender de grandes editoras brasileiras. Dessa maneira, em muitos casos, fica a cargo das pequenas editoras publicarem e divulgarem obras de pessoas negras, a exemplo da editora Malê, da Pallas e da Ogums, citadas na matéria da *Carta Capital*. Segundo essa, um importante marco para maior visibilidade desses textos foram os *Cadernos Negros*, do coletivo Quilombhoje (local em que Evaristo publicou pela primeira vez). Essa iniciativa foi criada em 1978 e ainda é ativa até hoje, e foi a primeira oportunidade de muitas/os escritoras/es negras/os de verem suas produções impressas. Essas ações e editoras são de extrema importância para a efetivação de uma luta antirracista e um exemplo de resistência contra o epistemicídio a que somos submetidas/os (CARNEIRO, 2005).

Nessa parte inicial do trabalho, faremos uma breve apresentação de Conceição Evaristo, porém, uma visão mais aprofundada da biografia e da obra é feita mais adiante. Maria da Conceição Evaristo de Brito nasceu em uma favela de Belo Horizonte, Minas Gerais, em 1946. É Mestra em Literatura Brasileira pela Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro e Doutora em Literatura Comparada pela Universidade Federal Fluminense. É notável que “seu nome já há alguns anos é regularmente citado nos eventos acadêmicos, e sua produção (...) em parte já traduzida para o inglês, francês, espanhol e italiano, tem provocado inúmeras leituras – entre tese e dissertações, ensaios e artigos críticos – tal sua riqueza e atualidade” (CÔRTEZ, DUARTE, PEREIRA, 2018, p. 12). Essa produção veio ao público a partir de 1990, quando Conceição Evaristo publicou seu primeiro poema nos *Cadernos Negros*, editados pelo grupo paulista Quilombhoje. Desde então, publicou diversos poemas e contos nos *Cadernos*, além de três romances, *Ponciá Vicêncio* (2003), *Becos da memória* (2006) e *Canção para ninar menino grande* (2018); uma coletânea de poemas, *Poemas da recordação* (2008); e três livros de contos, *Insubmissas lágrimas de mulheres* (2011), *Olhos d'água* (2014) e *Histórias de leves enganos e parecenças* (2016).

Na apresentação do livro *Escrevivências: identidade, gênero e violência na obra de Conceição Evaristo* (2018), Constância Lima Duarte, Cristiane Côrtes e Maria do Rosário A. Pereira nos apresentam a relevância e a presença de Evaristo na cena literária brasileira contemporânea. Porém, a sua visibilidade também é crescente no cenário internacional, como observa Stelamaris Coser (2018), em “Circuitos transnacionais, entrelaçamentos diaspóricos”. Segundo Coser (2018), foi em antologias alemãs sobre literatura afro-brasileira que seu trabalho foi traduzido e incluído de início (*Schwarze Prosa*, 1988, e *Schwarze Poesie*, 1993). Depois, muitas outras produções da autora têm sido traduzidas para outras línguas, como já observamos. No que diz respeito à crítica literária, através de trabalhos de pesquisadoras/es brasileiras/os, a circulação crítica da obra de Evaristo tem se ampliado.

Os textos literários de Conceição Evaristo estão profundamente marcados pela condição da população negra no Brasil, que está submetida a inúmeras desigualdades, violências, discriminações e marginalização social. “Sua obra está marcada por uma poética da alteridade comprometida com a crítica social, a história dos afrodescendentes, a ancestralidade cultural, ao lado de profundas reflexões sobre a mulher” (CÔRTEES, DUARTE, PEREIRA, 2018, p. 10). Em especial, notamos um enfoque maior em personagens femininas negras, vítimas do intercruzamento de opressões de raça, gênero e classe, que as fazem mais vulneráveis em uma sociedade racista, capitalista e heterossexista como a brasileira.

Nessa perspectiva, Eduardo de Assis Duarte, no texto “Escrevivência, Quilombismo e a tradição da escrita afrodiaspórica”, afirma que

O projeto estético-ideológico presente na obra de Conceição Evaristo não deixa dúvidas quanto ao engajamento na denúncia da condição feminina e afrodiaspórica, num país governado pela hegemonia dos valores brancocêntricos, herdados de três séculos e meio de escravatura: “minha escrita está sempre marcada pela condição de mulher negra na sociedade brasileira”, afirma a autora em diversas oportunidades. (2020, p. 83)

Parece ficar explícita, então, a importância de Conceição Evaristo na cena literária, principalmente no que diz respeito às questões que tocam as diversas mulheres negras brasileiras. Segundo Coser (2018), a escritora dialoga sobre a literatura de autoria feminina e negra nos cenários nacional, continental e internacional, integrando a diáspora africana nas Américas de modo determinado e dinâmico.

Nessa perspectiva, é pertinente que discutamos sobre os conceitos de literatura negra e literatura afro-brasileira. De início, Conceição Evaristo, na sua dissertação de mestrado, discute sobre a Literatura Negra. A autora apresenta a relação dela com o Movimento Negro, que inicia um processo de *africanização* na década de 1970, “como busca de construção de uma identidade negra” (BRITO, 1996, p. 15). Diante do crescimento da denúncia contra o racismo pelo Movimento Negro, foram aparecendo historiadoras/es e escritoras/es negras/os com a sua própria produção, como forma de questionar a cultural oficial branca.

Por conseguinte, o Movimento Negro se torna um espaço ideológico no qual se vai gerar e/ou alimentar a conscientização desse discurso, sendo, então, uma mola propulsora para a literatura negra e o maior lugar de recepção dessa escrita (BRITO, 1996). Segundo a autora,

há a opção consciente por produzir uma literatura que se faz negra, não somente pela cor da pele do autor que a produz, mas antes de tudo, pelo **eu negro** consciente na escritura de si próprio, onde a busca de um discurso literário renovado, redimensionado, fundamenta-se na trama existencial deste **eu negro** a se dar em consonância a uma cosmogonia negra. (BRITO, 1996, p. 15-16, grifos da autora)

Assim, de acordo com a escritora, na literatura negra, a/o autor/a se situa como conscientemente negra/o na escritura, o que implica o que ela chamou de cosmogonia negra, que se constitui por meio de símbolos, linguagens, memórias, interpretação do mundo, pelos quais essa autoria procura assumir seu “corpus” negro, e apresenta uma visão própria que é conflitante com a visão do branco sobre o sujeito negro. Desse modo, “encontramos num texto negro um ‘eu negro’ **enunciador** e **enunciado** que produz um discurso **do negro** em contraposição de um discurso **sobre o negro** produzido pela literatura branca” (BRITO, 1996, p. 41, grifos da autora). Dessa maneira, esse discurso quebra com a ótica colonizadora e hegemônica sobre o sujeito negro, uma vez que agora é ela/e o *sujeito* do discurso, não mais um *objeto* descrito, retomando Kilomba (2019). Esse processo é uma marca fundamental da literatura negra, pois define o seu surgimento no Brasil. Por ver e interpretar o mundo de modo diferente tendo em vista sua vivência como pessoa negra, a escritura reflete isso.

Tendo em vista esses aspectos, a autora descreve e analisa textos literários que fazem parte da literatura negra, apresentando essas características de modo detido. Por exemplo, ao falar de si, esse sujeito negro fala das/os outras/os, pois está ligado a uma coletividade e à cumplicidade com outras/os *sujeitos*, ressonando, assim, vozes plurais. Além disso,

considerando que o corpo negro foi violado na sua integridade física, visto de modo negativo e interditado dos âmbitos político, social, cultural e econômico, temos uma descrição positiva desse corpo, pois “a identidade racial vai ser afirmada em cantos de louvor e orgulho étnico, chocando-se com o olhar negativo e com a estereotipia que é feita sobre o mundo e as coisas negras” (BRITO, 1996, p. 86).

Também, um fator importante, que inclusive é tema do capítulo 2 da dissertação da autora é o uso da língua. Como vimos, os personagens negros eram representados como *sujeitos* afásicos ou detentores de uma língua estranha na literatura hegemônica. Isso se originou da imposição da língua do colonizador, com o objetivo de apagar as línguas africanas. A dificuldade apresentada por qualquer falante de uma língua estrangeira foi convertida nesses estereótipos nocivos. Diante disso, a literatura negra procura usar a língua de forma libertadora, em um exercício de reapropriação desta. Um dos meios para isso é a ruptura com a estética e a gramática impostas e a retomada de uma linguagem da oralidade e do cotidiano; a criação de neologismos; referências da cultura religiosa negro-africana (como os orixás); a paródia como modo de apropriação do discurso alheio, ruptura com um silenciamento imposto e o estabelecimento de um contra-discurso; e a reversão de signos (atribuir significados diferentes da simbologia eurocêntrica, que coloca o termo “negro” como negativo, por exemplo).

Ademais, Brito (1996) propõe uma leitura da literatura negra como uma forma de encontro da História/memória de África à diáspora, tendo o sujeito negro como escritor/a da própria história: “A literatura negra toma como parte do seu *corpus* a história de seu povo, interpretada sob o ponto de vista do negro. Um ponto de vista que traz um olhar positivo, um olhar valorativo para essa história” (BRITO, 1996, p. 110, grifo da autora). O olhar do colonizador, que busca apagar a memória diaspórica desse sujeito, é confrontado e se estabelece um contra-discurso que transgride e busca romper com o sentido da história oficial, imprimindo uma autoria negra que cria um lugar de pertencimento à população negra. É a partir das reflexões propostas nesta dissertação que Evaristo cria o conceito de “escrevivência”, abordado no capítulo 1 deste trabalho.

Zila Bernd, no texto “Literatura negra”, apresenta algumas características que a definem, com foco na poesia, porém, essa discussão ainda é produtiva em relação à prosa. Para a autora, o único elemento que confere especificidade a essa literatura é “a emergência de um *eu enunciator* que se quer negro” e que “assume sua condição de negro no discurso” (BERND, 1992, p. 269, grifos da autora) em um processo de construção de identidade. Essa afirmação vai ao encontro das reflexões feitas por Conceição Evaristo na sua dissertação de mestrado, no

sentido dessa transmutação de *objeto* colocado pelo colonizador para *sujeito* do discurso. Assim, como Bernd (1992) observa, esse sujeito busca a própria existência por meio da produção literária.

Outro aspecto destacado por Bernd (1992) é a construção de uma cosmogonia negra, como também vimos no trabalho de Brito (1996). Por conseguinte, “a reapropriação da origem e a estruturação do universo negro na América desde a viagem nos navios negreiros, a saga da escravidão, os quilombos e a situação pós-Abolição constituem elementos basilares do discurso poético negro” (BERND, 1992, p. 271). Creio que podemos acrescentar que esses elementos não fazem parte apenas do discurso poético, como também está presente na prosa.

Além disso, ambas autoras convergem ao apontar a reversão por meio da paródia, criando uma nova ordem simbólica, além da inversão dos sentidos: elementos da negritude considerados como negativos (cabelo, cor da pele) são convertidos em positivos. No entanto, Bernd (1992) e Brito (1996) se diferem em um importante ponto: para a primeira, não é preciso ser negra/o para fazer literatura negra, mas se situar dessa forma; enquanto a segunda afirma a importância de a pessoa ser negra e se inscrever como tal na sua produção literária, assim, escrevendo.

Para aprofundar ainda mais essa discussão sobre literatura negra, é relevante trazermos a perspectiva de Eduardo de Assis Duarte, no artigo “Literatura afro-brasileira: um conceito em construção” publicado em 2008 e de Luiz Gama Cuti, na obra *Literatura negro-brasileira* (2010). Primeiramente, Duarte (2008) traz alguns fatores que configuram a Literatura Afro-brasileira, como a temática (como o resgate da história do povo negro na diáspora, tradições religiosas e culturais, dentre outros), a autoria (de uma pessoa negra, porém, intimamente ligada ao ponto de vista), o ponto de vista (adoção de uma visão própria – a perspectiva da negritude – e que se diferencia do discurso do colonizador), a língua (ressignificação que contraria os sentidos hegemônicos através de opções vocabulares, entonações, ritmos, etc) e o público (“a formação de um público específico marcado pela diferença cultural e pelo anseio de afirmação identitária” (DUARTE, 2008, p. 20)).

Entretanto, não é apenas um deles que já caracterizaria um texto como afro-brasileiro, mas sim a interação entre si. O autor, em todo o texto, usa termos como “afro-descendente”, “afro-brasileiro”, “literatura afro-brasileira”, no sentido de brasileiros descendentes de africanos e suas produções literárias. Contudo, não basta ser uma pessoa afro-brasileira, como

também se deve afirmar uma perspectiva da negritude, o assumir-se enquanto negra (a conjunção entre autoria e ponto de vista).

Já Conceição Evaristo, em sua dissertação escrita em 1996, e também no artigo homônimo publicado em 2009 usa as expressões “literatura negra” e “literatura afro-brasileira”, como sinônimas. Todavia, Cuti (2010) as diferencia, contrapondo-se à visão de Duarte (2008) em relação ao uso do conceito de “literatura afro-brasileira”, e também das locuções “afro-brasileiro” e “afro-descendente”:

Denominar de afro a produção literária negro-brasileira (dos que se assumem como negros em seus textos) é projetá-la à origem continental de seus autores, deixando-a à margem da literatura brasileira, atribuindo-lhe, principalmente, uma desqualificação com base no viés da hierarquização das culturas, noção bastante disseminada na concepção de Brasil por seus intelectuais. “Afro-brasileiro” e “afro-descendente” são expressões que induzem a discreto retorno à África, afastamento silencioso do âmbito da literatura brasileira para se fazer de sua vertente negra um mero apêndice da literatura africana. (CUTI, 2010, p. 35-36)

Nesse sentido, para Cuti (2010) somente a expressão literatura negro-brasileira se relaciona com a literatura brasileira constituída por pessoas negras que se assumem como tal em seus textos literários, ou seja, com a população negra que tem sua experiência no Brasil, formando-se, assim, fora da África. Além disso, outro aspecto importante para o autor é a palavra “negro”, pois implica experiências de racismo vividas no país, enquanto “afro” não quer dizer que há a presença do indivíduo de pele escura, “daquele que sofre diretamente as consequências da discriminação” (CUTI, 2010, p. 39). Dessa maneira, “afro-descendente” e “afro-brasileiro”, como Duarte (2008) usa, não quer dizer necessariamente que se trata de uma pessoa negra, pode abrigar pessoas brancas também.

Nesse sentido, de modo geral, para Brito (1996), Duarte (2008) e Cuti (2010), é essencial que a autoria seja de uma pessoa negra que se assuma enquanto negra: “este querer-se negro, este assumir-se negro, este gostar-se negro” (CUTI, 2010, p. 43), diferentemente de Bernd (1992), que marca somente a enunciação como um sujeito negro como essencial, independentemente de a pessoa ser negra. No que diz respeito às expressões “literatura negra” e “literatura afro-brasileira”, Brito (1996) utiliza ambas de modo indistinto, Cuti (2010) defende a primeira, criando o conceito de “literatura negro-brasileira” e Duarte (2008) defende a última e a usa preferencialmente. Já Bernd (1992), em seu texto, só menciona “literatura negra”.

Assim como Brito (1996) e Evaristo (2009), opto pela utilização de ambas expressões: “literatura negra” e “literatura afro-brasileira”, assim como das expressões “afro-brasileira” e “afrodescendente” (essas duas últimas não só ligadas à literatura). Faço essa escolha, pois várias das autoras negras e autores negros que embasam nosso trabalho também as utilizam. Assim, acredito que ficaria contraditório não legitimar a expressão “afro-brasileira” aqui, por exemplo, e trazer citações que a usam posteriormente. Porém, dou preferência à “literatura negra” justamente por dar ênfase na negritude e nas experiências e vivências de uma pessoa negra. Ademais, como Cuti (2010) e Brito (1996), acredito na constituição da literatura negra a partir de uma pessoa negra assumindo-se enquanto tal nas suas produções literárias, inscrevendo-se e escrevendo. Conceição Evaristo, ao se assumir enquanto mulher negra e inscrever-se no texto, faz parte da literatura negra.

A obra de Evaristo, *Olhos d'água* (2014), é uma coletânea de quinze contos publicados em diferentes momentos de sua carreira, vencedora do prêmio Jabuti em 2015, a qual apresenta as inúmeras violências, desigualdades, pobreza as quais a população negra no Brasil é submetida, em especial as mulheres negras (GALLINDO, 2018), que, como dissemos, estão em um lugar de subalternidade difícil de ser superado, devido ao racismo e ao sexismo na cultura brasileira. Dentre os livros contísticos da autora, escolhemos esse em específico, pois é possível notar melhor a intersecção de opressões de gênero, raça e classe das mulheres negras, enquanto que em *Insubmissas lágrimas de mulheres* (2014) ela foca mais nas questões de gênero, por exemplo.

A escolha dessa autora e de sua obra decorre de uma necessidade latente na contemporaneidade de um olhar sobre as questões de gênero interseccionadas com as questões de raça e classe sem a necessidade de hierarquizá-las, como nos diz Ribeiro (2019), e por observar como essas categorias se inter cruzam na perspectiva do feminismo negro, buscando romper com uma cisão criada por uma sociedade desigual, patriarcalista e heterossexista. Por estar nesse lugar de sujeito-mulher-negra, notamos que, em sua obra, existem semelhanças nas experiências vivenciadas pelas personagens femininas negras.

Desse modo, pretendemos, neste trabalho, investigar como essas mulheres negras brasileiras experienciam e manifestam (no sentido de manifesto, denúncia), em seu tempo-lugar, opressões estruturais relacionadas ao colonialismo, tais como o racismo, o sexismo e o classismo (KILOMBA, 2019), considerando o modo como as personagens femininas são silenciadas e como enfrentam esse silenciamento.

Para alcançar esses objetivos, no capítulo 1, discorremos sobre a vida e obra de Conceição Evaristo, e depois, ponderamos sobre uma série de questões teórico-críticas. Nesse sentido, abordaremos o racismo e suas diferentes facetas no contexto do Brasil a partir das reflexões de Abdias Nascimento (2017), Silvio Almeida (2020), Djamila Ribeiro (2018, 2019) e Lélia Gonzalez (2020). Ainda, nos aprofundaremos no conceito de “Escrivivência”, cunhado por Conceição Evaristo na sua dissertação de mestrado em 1996, que, desde então, tem provocado várias reflexões pertinentes tanto no âmbito literário, quanto no acadêmico, cultural e social, como nos mostra a obra *Escrivivências: a escrita de nós: reflexões sobre a obra de Conceição Evaristo*, publicada no final de 2020.

Ainda, considerando a condição da autora de sujeito-mulher-negra, faremos uma incursão pelo feminismo negro, e por conceitos como lugar de fala, interseccionalidade e empoderamento tendo como pontos de partida as pesquisas de Joice Berth (2018), Carla Akotirene (2019), Sueli Carneiro (2011, 2016), Angela Davis (2016), Djamila Ribeiro (2016, 2018, 2019), Lélia Gonzalez (2016, 2020) e Grada Kilomba (2019). A partir de todo esse percurso, abordaremos de modo mais específico a literatura de Conceição Evaristo, tendo em vista os apontamentos de Eduardo de Assis Duarte (2020) e de Mirian Cristina dos Santos (2018).

Com base nisso, no capítulo 2, adentramos nas análises dos quatro contos escolhidos, os primeiros da coletânea: “Olhos d’água”, “Ana Davenga”, “Duzu-Querença” e “Maria”. Todos os contos são nomeados a partir das protagonistas (exceto o primeiro), que são mulheres negras. Considerando esse protagonismo feminino negro, escolhemos essas narrativas para analisar a condição feminina dessas personagens, que costuram a vida com fios de ferro. Nelas, percebemos a verdade presente na afirmação de Lélia Gonzalez (2016), ao dizer que ser mulher negra no Brasil é estar no mais alto nível de opressão. As protagonistas andam e se equilibram na corda bamba da vida: todas se deparam com a necropolítica de uma sociedade patriarcalista supremacista branca e são atravessadas por violências diversas, porém, resistem. Além disso, selecionamos esses textos literários em específico, pois essa opressão, fruto do cruzamento de avenidas identitárias, chega ao extremo da morte física (com exceção de “Olhos d’água”).

Esse extremo se torna emblemático quando meditamos que esses são os primeiros contos da coletânea: o limiar entre a vida e a morte é frágil. Nesse sentido, refletimos como, ao expor essa política da morte como uma forma de denúncia, Conceição Evaristo também fala sobre a política de vida, como afirma a professora Franciane Conceição da Silva em uma mesa

sobre literatura de autoria feminina negra⁸. Política de vida na medida em que a esperança permanece em meio à morte e aponta para novas possibilidades de vida, em que as vidas negras, de fato, importem. A partir dessa potência de vida em meio à violência, a professora Franciane Silva cria o conceito de *Ferocidade Poética* em sua tese de doutorado *Corpos dilacerados: a violência em contos de escritoras africanas e afro-brasileiras* (2018), que abordaremos na análise dos quatro contos.

O conto “Olhos d’água” foi escolhido, apesar de não haver a morte física, tendo em vista a forte presença da ancestralidade feminina negra como forma de resistência a esse contexto violento. Sendo o primeiro conto da coletânea e homônimo ao título da obra, acredito que o fato de ele ser seguido de “Ana Davenga”, “Duzu-Querença” e “Maria” não seja arbitrário. O encontro com a identidade cultural negra ligado com a ancestralidade presente em “Olhos d’água”, talvez seja um caminho, uma forma de resistência e um fio de esperança em meio à morte das protagonistas que permeia os próximos três contos e às violências simbólica, física, social e sistêmica que atravessa todas as personagens.

Em nossas pesquisas bibliográficas, buscamos nos apoiar em autoras e autores negros, pois como diz Luíza Bairros em “Nossos feminismos revisitados”, “a supressão ou aceitação condicional do nosso conhecimento é sempre uma possibilidade mesmo nos contextos que dependem de nossa atuação” (1995, p. 463). Logo, a ancoragem em pessoas negras, em especial mulheres negras, fortalece a minha pesquisa como pesquisadora negra. A partir das análises desses textos literários, propomos o estudo da autorrepresentação de mulheres negras na obra da autora, com o objetivo de analisar como essas personagens femininas experienciam e manifestam as opressões que sofrem, assim como enfrentam o silenciamento imposto a elas. Essa metodologia de leitura nos permitirá elaborar uma reflexão sobre o feminismo negro, pois entendemos a importância de mulheres negras escritoras, como Conceição Evaristo, que rompem com o discurso hegemônico e com a ótica colonizadora sobre seus corpos, suas identidades e sua sexualidade (COLLINS apud BERTH, 2018).

⁸ A Mesa foi transmitida ao vivo no YouTube e fez parte do II Encontro Internacional de Literaturas, Histórias e Culturas Afro-brasileiras e Africanas, promovido pela Universidade Estadual do Piauí. Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=R6GYx27TMJo>. Acesso em: 19 nov. 2021.

1. “NOSSOS PASSOS VÊM DE LONGE”: CAMINHANDO NAS ESPIRAIS DO TEMPO

A roda dos não ausentes

O nada e o não,
ausência alguma,
borda em mim o empecilho.
Há tempos treino
o equilíbrio sobre
esse alquebrado corpo,
e, se inteira fui,
cada pedaço que guardo de mim
tem na memória o anelar
de outros pedaços.
E da história que me resta
estilhaçados sons esculpem
partes de uma música inteira.
Traço então a nossa roda gira-gira
em que os de ontem, os de hoje,
e os de amanhã se reconhecem
nos pedaços uns dos outros.
Inteiros.

Conceição Evaristo

1.1. BIOGRAFIA E OBRA DE CONCEIÇÃO EVARISTO

Maria da Conceição Evaristo de Brito nasceu em uma comunidade de Belo Horizonte, Minas Gerais, no dia 29 de novembro de 1946. Na figura 1, temos uma fotografia da escritora:

Figura 1- Conceição Evaristo



Fonte: Letras UFMG, portal Literafro

Como diz em depoimento no *I Colóquio de Escritoras Mineiras*, em 2009, disponível no *Portal Literafro*⁹, Joana Josefina Evaristo, sua mãe, se constituiu como algo mais doce de sua infância. De seu pai, sabe muito pouco, pois foi ausente em sua vida, fato compensado pelo padrasto Aníbal Vitorino, cuja profissão é de pedreiro, e que chegou à vida de Evaristo quando a mãe cuidava das quatro filhas sozinhas. Além delas, a autora teve mais cinco irmãos, filhos de sua mãe com seu padrasto. Aos sete anos, foi necessário que se mudasse para a casa da tia Maria Filomena da Silva, irmã mais velha de sua mãe, já que ela e o marido, tio Antonio João da Silva passavam menos necessidades. A oportunidade que ela teve de estudar surgiu muito a partir dessas condições um pouco melhores na casa da tia.

Com a mãe e a tia lavadeiras e, ainda, eficientes em vários ramos dos serviços domésticos, desde menina, a autora aprendeu, nas suas palavras, “a arte de cuidar do corpo do outro”, e aos oito anos de idade já surgiu seu primeiro emprego doméstico e depois outros.

⁹ Disponível em: <http://www.lettras.ufmg.br/literafro/autoras/188-conceicao-evaristo>. Acesso em: 15 set. 2021.

Inclusive, ela trocava horas de tarefas domésticas nas casas de professores por aulas particulares, maior atenção na escola, e especialmente pela oportunidade de ganhar livros para ela, suas irmãs e seus irmãos.

Como vimos, desde cedo, a autora conviveu com a pobreza e as dificuldades materiais. Tanto é que ela relata que uma forma de sobrevivência também era os lixos das/os ricas/os depositados nos latões ou nas calçadas. No final da década de 1960, a obra *Quarto de despejo* (1960), de Carolina Maria de Jesus, ressurgiu e Evaristo diz que ela e a família se sentiram como personagens dos relatos de Carolina: também conheciam o sabor e o cheiro do lixo, a carência do básico do cotidiano, a desigualdade que faz com que certas pessoas tenham tanto e outras fiquem com os restos.

Em relação à escola, todo mundo na casa da autora foi para escolas públicas: a sua mãe era desejosa de que aprendessem a ler e matriculou as/os filhas/os em duas escolas frequentadas pela classe alta de Belo Horizonte, embora fossem mais distantes de casa, pois o ensino era melhor em comparação com as mais próximas. É nessa época que a escritora sente, de modo mais intenso, a sua condição e de sua família de negras/os e pobres. No Curso Primário, ela passou por uma espécie de apartheid escolar: o prédio tinha dois andares. No superior, ficavam as/os alunas/os mais adiantadas/os, que recebiam medalhas, não repetiam, etc. No porão da instituição, ficavam as crianças pobres, incluindo Evaristo e suas irmãs e irmãos. A autora compara o porão da escola com o porão dos navios negreiros.

Ela se descreve como uma menina questionadora e teimosa que se intrometia nos concursos de leitura e de redação e nos eventos escolares. Diz ela:

Ao terminar o primário, em 1958, ganhei o meu primeiro prêmio de literatura, vencendo um concurso de redação que tinha o seguinte título: “Por que me orgulho de ser brasileira”. Quanto à beleza da redação, reinou o consenso dos professores, quanto ao prêmio, houve discordâncias. Minha passagem pela escola não tinha sido de uma aluna bem-comportada. Esperavam certa passividade de uma menina negra e pobre, assim como da sua família. E não éramos. Tínhamos uma consciência, mesmo que difusa, de nossa condição de pessoas negras, pobres e faveladas.

Com a ajuda de amigos, ela se mudou para o Rio de Janeiro em 1973, depois de ter feito, nesse mesmo ano, um concurso para professora primária; em 1971, havia terminado o Curso Normal no Instituto de Educação de Minas Gerais. Evaristo nos relata que foi um período difícil

para ela e para a família devido ao plano de desfavelamento, que as/os afastava do centro de Belo Horizonte, em direção à periferia da cidade. Essa questão do desfavelamento aparece de modo central no seu romance *Becos da memória* (2006), como veremos. Diante de uma situação de pobreza ainda maior, a escritora resolve se mudar para o Rio. No que diz respeito à literatura, ela diz que sua relação com ela se inicia no fundo de cozinhas alheias, pois sua mãe e sua tia trabalhavam nas casas de grandes escritores mineiros, por exemplo.

No entanto, Evaristo ressalta, ela nasceu rodeada de palavras, não de livros. Sua casa era habitada por palavras: as/os suas/seus familiares tinham o hábito de tudo narrar, “tudo era motivo de prosa-poesia”. Atenta, observava a vida e a apreendia desde menina: a prosa-poesia, a contação de histórias, as palavras que a cercavam. Essa consciência se faz latente nas obras literárias da autora. No que diz respeito à escrita, no texto “Da grafia-desenho de minha mãe, um dos lugares de nascimento de minha escrita”, Conceição Evaristo (2020) nos relata como o primeiro sinal gráfico que aprendeu foi com a sua mãe. Essa, com um graveto em mãos, desenhava um grande sol com infinitas pernas no chão: era uma simpatia para chamar o sol, pois ela precisava dele para que as roupas das clientes secassem no varal e o pouco dinheiro advindo dessa tarefa pudesse chegar. Segundo Evaristo (2020), sua mãe não apenas desenhava o sol, o chamava com todo o desespero que ela colocava nesse ritual. “Foi daí, talvez que descobri a função, a urgência, a dor, a necessidade e a esperança da escrita” (EVARISTO, 2020, p. 49-50). O que estava disponível para leitura eram os jornais, as revistas velhas e os poucos livros recolhidos do lixo ou recebidos das casas das pessoas ricas.

Além disso, já nova, ficou responsável pelo cuidado dos irmãos, incluindo o ensino dos deveres escolares. Isso se estendeu para as crianças menores vizinhas, e a escritora iniciou uma sala de aula improvisada debaixo de uma árvore. Ela recebia moedas das mães agradecidas pelo desenvolvimento de suas/seus filhas/os e essa riqueza servia para a compra do pão diário e outros alimentos. Na adolescência, a escritora relata a leitura e a escrita como uma forma de fuga e inserção no espaço em que vivia, uma maneira de suportar o mundo. Desde pequena, nas redações escolares, a autora inventava outro mundo, pois, dentro dos seus limites de compreensão, já via a precariedade da vida que lhes era oferecida:

Na escola eu adorava redações do tipo: “Onde passei as minhas férias”, ou ainda, “Um passeio à fazenda do meu tio”, como também, “A festa de meu aniversário”. A limitação do espaço físico e a pobreza econômica em que vivíamos eram resolvidas por meio de uma ficção inocente, único meio possível que me era apresentado para viver os meus sonhos. Se naquela época

eu não tinha nenhuma possibilidade concreta de romper com o círculo de imposições que a vida nos oferecia, nada, porém freava os meus desejos.

A partir disso, ela foi ganhando consciência aos poucos: “Consciência que compromete a minha escrita como um lugar de autoafirmação de minhas particularidades, de minhas especificidades como sujeito-mulher-negra” (EVARISTO, 2020, p. 53). É desse lugar de subalternidade, marginalização e, ao mesmo tempo, resistência, que Conceição Evaristo, por meio da sua escrita, rompe com o regime de autorização discursiva ao qual nos referimos. “[E]m se tratando de um ato empreendido por mulheres negras, que historicamente transitam por espaços culturais diferenciados dos lugares ocupados pela cultura das elites, escrever adquire um sentido de insubordinação” (EVARISTO, 2020, p. 53-54). Recolhendo e colhendo histórias e palavras que ouvia desde criança, a escritora constitui suas escrevivências, tendo em vista seu lugar de dupla subalternidade como sujeito-mulher-negra na nossa sociedade.

Graduada pela Universidade Federal do Rio de Janeiro (UFRJ), Evaristo trabalhou como professora da rede pública de ensino da capital fluminense. Foi quando já morava no Rio de Janeiro que conheceu Oswaldo Santos de Brito, seu marido. O relacionamento deles durou de 1976 até a morte dele, em dezembro de 1989. Evaristo nos relata em um vídeo para a Ocupação Conceição Evaristo do Itaú Cultural¹⁰, que pensou que a filha deles, Ainá Evaristo de Brito, não aguentaria a morte do pai, já que era apegada a ele. Porém, foi ela quem deu forças para a mãe, em um luto que durou 5 anos. Sobre a maternidade, Evaristo, em outro vídeo¹¹, diz que, quando sua filha nasceu, lhe disseram que ela não andaria, falaria e viveria em estado vegetativo. Porém, ao se lembrar da mãe, pensou que, se ela conseguiu, ela também o faria. Vemos que Ainá contrariou as expectativas do médico: a autora nos diz como ela corria na direção do pai quando criança. Além disso, notamos um trecho do vídeo em que Ainá está pintando um quadro.

¹⁰ Disponível em: <https://youtu.be/gcUiegUqonQ>. Acesso em: 27 set. 2021.

¹¹ Disponível em: <https://youtu.be/60SnkIJrBI0>. Acesso em: 27 set. 2021.

Figura 2 - Conceição Evaristo e sua filha, Ainá Evaristo de Brito

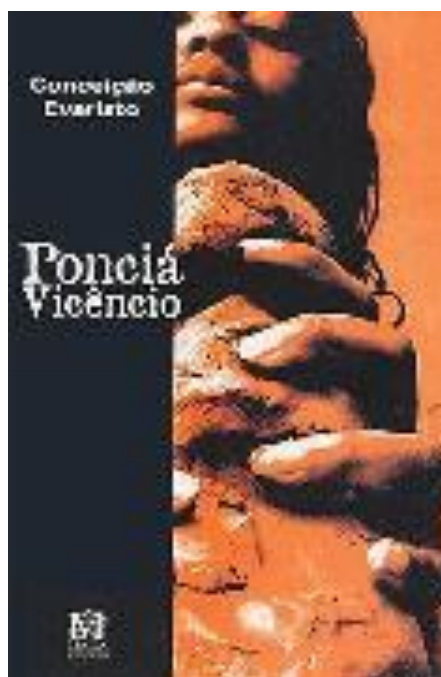


Fonte: Adriana Medeiros, site Itaú Cultural, 2017.

Além da graduação na UFRJ, a escritora fez Mestrado em Literatura Brasileira pela Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro, com a dissertação *Literatura Negra: uma poética de nossa afro-brasilidade* (1996), e Doutorado em Literatura Comparada pela Universidade Federal Fluminense, com a tese *Poemas malungos, cânticos irmãos* (2011), na qual estuda as obras poéticas dos escritores negros brasileiros Nei Lopes e Edimilson de Almeida Pereira em comparação com a de Agostinho Neto, autor angolano.

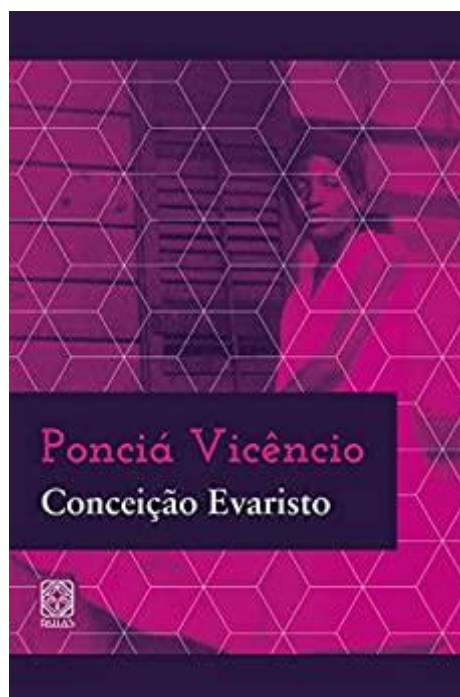
Sua produção literária só veio ao público a partir de 1990, aos 44 anos, quando Conceição Evaristo publicou seu primeiro poema nos *Cadernos Negros*. Desde então, a autora publicou diversos poemas e contos nos *Cadernos*, além de três romances, *Ponciá Vicêncio* (2003), *Becos da memória* (2006) e *Canção para ninar menino grande* (2018); uma coletânea de poemas, *Poemas da recordação e outros movimentos* (2008); e três livros de contos, *Insubmissas lágrimas de mulheres* (2011), *Olhos d'água* (2014) e *Histórias de leves enganos e parecenças* (2016).

Figura 3 - Capa da editora Mazza de *Ponciá Vicêncio* (2003)



Fonte: Site Estante Virtual.

Figura 4 - Capa da editora Pallas de *Ponciá Vicêncio* (2013)



Fonte: Site Amazon Brasil.

Em *Ponciá Vicêncio* (2003), cujas capas estão nas figuras 3 e 4, primeiro romance publicado de Evaristo, acompanhamos a vida de Ponciá, desde a infância até a idade adulta, uma jovem mulher negra que vive na zona rural em um momento em que a escravização negra e seus efeitos estão muito próximos: seu avô foi um homem escravizado e sua família ainda mora nas terras do coronel Vicêncio, homem branco dono de latifúndios, em um regime atualizado de escravização. Por isso o sobrenome de Ponciá (o qual a personagem detesta) é Vicêncio: ela e seus familiares ainda são marcados, até mesmo no próprio nome, pela herança escravocrata. Na figura 2, a imagem parece retratar Ponciá no processo de moldar o barro, algo que ela e sua mãe faziam bastante. Uma figura de barro representando seu avô, feita pela própria protagonista, é bem importante na narrativa.

Essa figura representa o quão Ponciá é profundamente marcada pela herança de seu avô paterno: ele matou sua esposa e tentou se matar, devido ao sofrimento causado pela escravização e pela venda de seus filhos como escravizados. Não conseguiu tirar a própria vida, mas ficou sem a mão em um dos braços. Apesar de ele ter falecido quando Ponciá era uma criança de colo, na primeira vez que ela andou, imitou o jeito do avô. Essa herança dolorosa de Vô Vicêncio a acompanha durante sua trajetória.

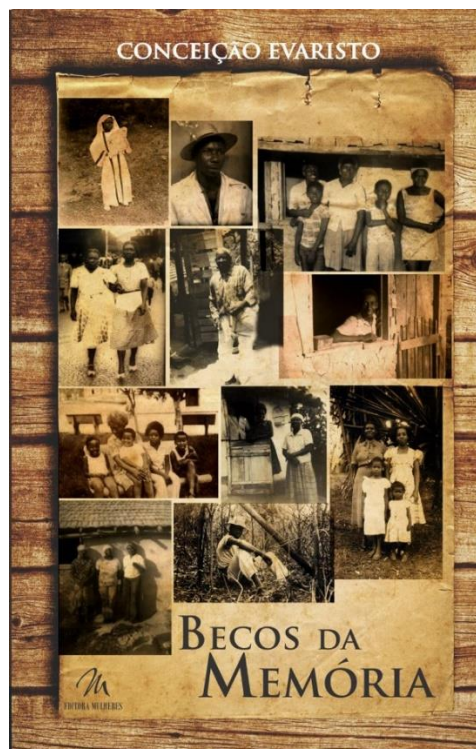
Em determinado momento, cansada daquela vida sob o “mando do coronel” e procurando por melhores condições, parte para a cidade de trem. Lá, a vida também é muito difícil: após sete abortos espontâneos, a protagonista entra em um processo de alheamento de si mesma, fica horas sentada encarando o nada. A narrativa se constrói de modo fragmentado, com *flashbacks*, uma história em que o passado e o presente se mesclam e se confundem: afinal, o tempo afrodiaspórico não é linear: o passado se atualiza constantemente no presente; a violência colonial é o passado que não passou e que se perpetua na atualidade.

Na parte introdutória, falamos sobre a tradução das obras de Evaristo para outras línguas. *Ponciá Vicêncio* (2003), especificamente, segundo Coser (2018), foi publicada nos Estados Unidos, em inglês, em 2007, com o mesmo título, traduzido por Paloma Martinez da Cruz. A edição em francês saiu em 2015 com o título *L’histoire de Ponciá* pela editora Anacaona, traduzida por Patrick Schmidt. Dalva Nascimento (2018) também traduziu para o italiano, e inclusive narra esse processo de tradução em “Ponciá Vicêncio: uma tradução intercultural”. Em um vídeo publicado no canal do YouTube *Leituras Brasileiras*¹², Conceição

¹² Disponível em: <<https://www.youtube.com/watch?v=QXopKuvxevY>>. Acesso em: 17 set. 2021.

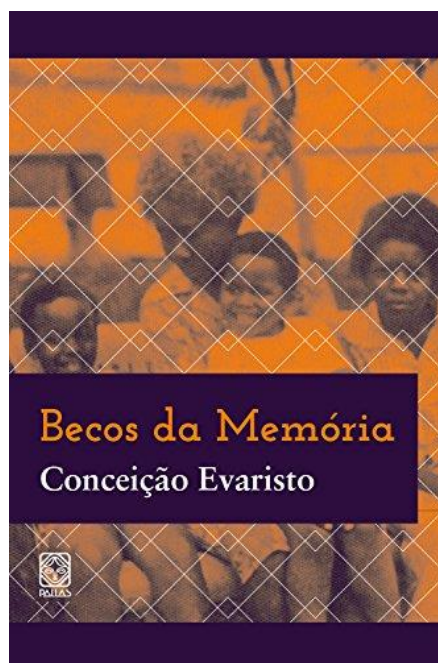
Evaristo diz que já temos uma tradução em espanhol e a versão em árabe está no prelo. Logo, esse é um livro que convoca várias pessoas de diferentes locais ao redor do mundo.

Figura 5 - Capa da editora Mulheres de *Becos da memória* (2013)



Fonte: Site da Letras UFMG, Portal Literafro.

Figura 6 - Capa da editora Pallas de *Becos da memória* (2017)



Fonte: Site Amazon Brasil.

Nas figuras 5 e 6, temos as capas de duas edições do segundo romance publicado por Evaristo, *Becos da memória* (2006), apesar de sua escrita ser anterior à *Ponciá Vicêncio* e a outros textos literários da autora. De acordo com Evaristo (2017), em “Da construção de becos”, uma espécie de prefácio da terceira edição da obra, esta narrativa nasceu em 1987/1988. Foi seu primeiro experimento na construção de um texto ficcional con(fundindo) escrita e vivência. Ainda, ela diz que a origem da narrativa poderia estar localizada em um pequeno escrito seu intitulado “Samba-favela”, uma espécie de crônica escrita em 1968. Apresentada à Prof^a Ione Correa como um exercício de redação, na época que Evaristo ainda cursava o antigo ginásio, esse texto extrapolou os muros da escola e apareceu no *Diário Católico de Belo Horizonte* e em uma revista católica do Rio Grande do Sul.

A publicação do romance levou vinte anos para acontecer por uma série de motivos (a escritora nos relata que ele seria publicado em 1988 pela Fundação Palmares/Minc, em ocasião do Centenário da Abolição, porém o projeto não foi levado adiante), mas sua escrita foi muito rápida:

Em poucos meses, minha memória ficcionalizou lembranças e esquecimentos de experiências que minha família e eu tínhamos vivido, um dia. Tenho dito que *Becos da memória* é uma criação que pode ser lida como ficções da memória. E, como a memória esquece, surge a necessidade de invenção. Também já afirmei que invento sim e sem o menor pudor. As histórias são inventadas, mesmo as reais, quando são contadas. [...] Na base, no fundamento da narrativa de *Becos* está uma vivência, que foi minha e dos meus. Escrever *Becos* foi perseguir uma *escrevivência*. (EVARISTO, 2017, p. 10 e 11, grifo da autora)

As lembranças e esquecimentos do que ela e a família tinham vivido um dia dizem respeito ao processo de desfavelamento, promovido pelo governo municipal, da extinta favela de Pindura Saia, onde viviam em Belo Horizonte. Devido a isso, foram forçadas/os a deixar o local em 1971. Enquanto a autora se hospedou com parentes, sua mãe e suas/seus irmãs/irmãos se mudaram para uma casa em Contagem¹³. Além disso, no trecho acima, há menção da *escrevivência*, conceito cunhado pela própria autora, que fundamenta a escrita de seus textos literários, como veremos mais adiante. *Becos da memória* mergulha na vida de moradoras/es de uma favela, que está em um processo de desfavelização. Maria-Nova, menina narradora, é o

¹³ Informações disponíveis em: <https://www.itaucultural.org.br/ocupacao/conceicao-evaristo/becos-da-memoria/>. Acesso em: 27 set. 2021.

fio condutor que liga as histórias e as vidas dessas pessoas, que são marginalizadas na sociedade brasileira, como diz Santos (2018, p. 100): “empregadas domésticas, diaristas, prostitutas, pedreiros, ex-escravizados, lavadeiras, desempregados. Personagens que não possuem um mínimo de qualidade de vida e, muitas vezes, procuram solução no álcool ou no suicídio”.

Essa narrativa coletiva é articulada a partir das histórias ouvidas por Maria-Nova e de suas observações atentas do cotidiano na comunidade. Podemos citar Maria Velha, Vó Rita, Negro Alírio, Bondade, Ditinha, Balbina, Filó Gazogênia, Cidinha-Cidoca, Tio Totó e Negra Tuína, como personagens de destaque. Nas figuras 4 e 5 são representadas várias pessoas negras: mulheres, homens, crianças, provavelmente personagens da obra. Na edição da editora Pallas, na contra capa e na parte interna do livro, temos ainda mais fotos dessas/es possíveis moradoras/es da favela descrita na narrativa. Esses elementos imagéticos nos chamam enquanto leitoras/es para conhecer essa história.

O processo de desfavelização é cruel: as/os moradoras/es são praticamente expulsas/os de suas moradias, em troca de um pouco de dinheiro, uma indenização simbólica que era muito irrisória ou um pouco de material de construção (tábuas e alguns tijolos). A cada família que saía, Maria-Nova e a população precipitavam a dor de que a sua vez estava chegando. A obra chega ao fim quando as últimas pessoas são forçadas a sair da favela.

Conceição Evaristo (2017, p. 12), também em “Da construção de becos”, fala da sua aparência com Maria-Nova com o seu eu-menina e que “[...] a literatura marcada pela escrevivência pode con(fundir) a identidade da personagem com a identidade da autora”. Notamos que a personagem é bem atenta às histórias que ouve e ao movimento da vida ao seu redor, pois está determinada a um dia escrever a fala do seu povo: “Um dia, agora ela já sabia qual seria a sua ferramenta, a escrita. 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” (EVARISTO, 2017, p. 177). Evaristo também faz esse movimento nas suas obras literárias, de narrar, poeticamente, a história coletiva da população negra.

Figura 7 - Capa da editora Nandyala de *Poemas da recordação e outros movimentos* (2008)



Fonte: Site Estante Virtual.

Figura 8 - Capa da editora Malê de *Poemas da recordação e outros movimentos* (2017)



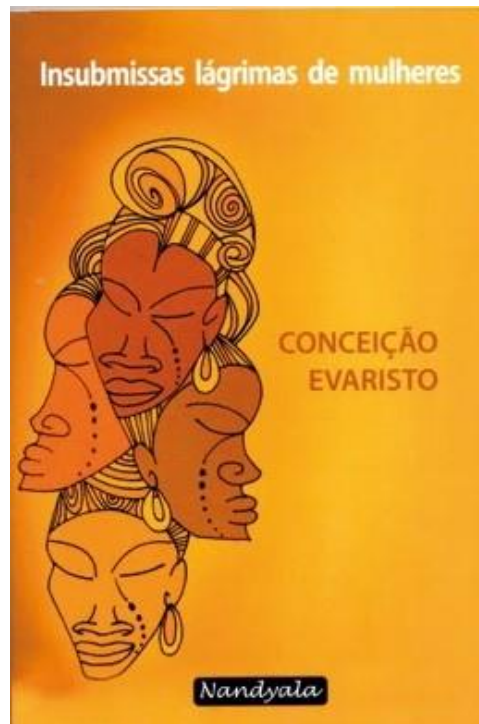
Fonte: Site Amazon Brasil.

Nas figuras 7 e 8 temos as capas de *Poemas da recordação e outros movimentos* (2008), em que se reúne a poesia de Evaristo. Na orelha do livro publicado em 2017 pela editora Malê, Vagner Amaro, editor, faz as seguintes observações sobre a obra:

Nada, porém, é superficial, gratuito ou excessivo em *Poemas da recordação e outros movimentos*, que se sustenta em crítica social e no profundo de cada experiência, a partir da produção de um conjunto de poesias fortes e criativas, de belo senso rítmico, cuja leitura desperta emoções, graças à empatia que se estabelece entre os que leem os poemas e a expressividade emotiva e literária de Conceição Evaristo, quando faz despontar os “mundos submersos, que só o silêncio da poesia penetra”.

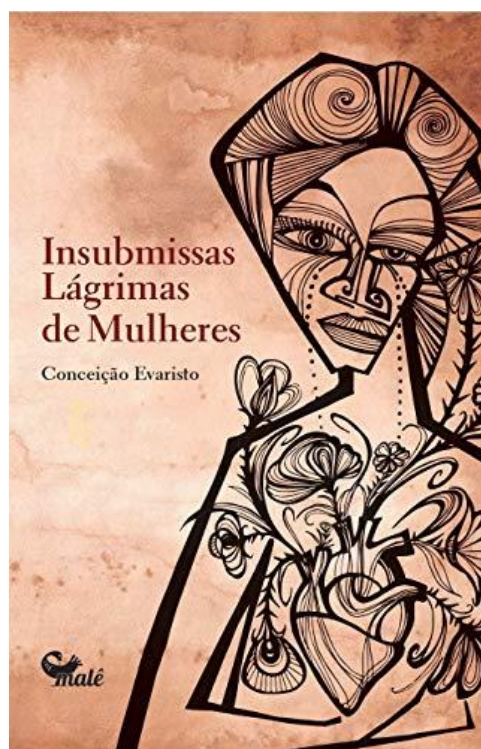
Sua poesia, assim como a prosa, está profundamente marcada pela sua condição de mulher negra na sociedade brasileira. Podemos notar a existência de “blocos” de poemas, separados na própria organização do sumário e também, antes de iniciar um novo bloco, vemos uma página em branco e um trecho em prosa. A título de exemplo, observamos que, no primeiro bloco, parece se concentrar mais poemas ligados à memória. No segundo, o foco são as mulheres negras e se inicia com o poema “Vozes-mulheres”, um dos mais conhecidos da escritora. Assim, existe uma grande variedade de temas: amor, pobreza, fome, dor, memória afrodiaspórica, esperança, religião. São construídos a partir de um trabalho poético expressivo que nos convoca para esse texto literário.

Figura 9 - Capa da editora Nandyala de *Insubmissas lágrimas de mulheres* (2011)



Fonte: Blog Art'palavra.

Figura 10 - Capa da editora Malê de *Insubmissas lágrimas de mulheres* (2016)



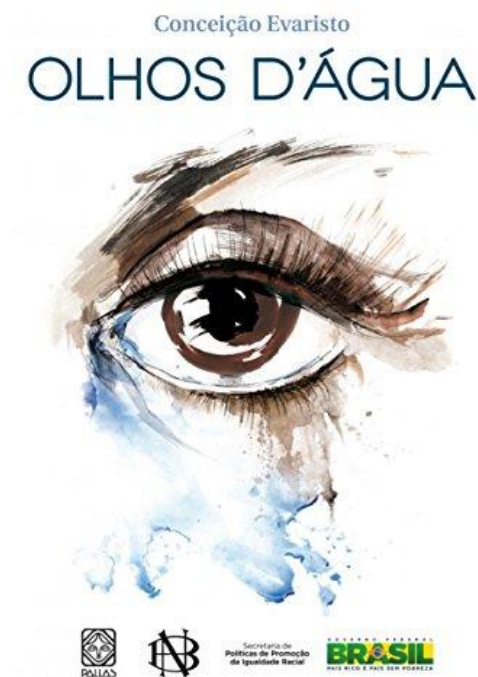
Fonte: Site Amazon Brasil.

Nas figuras 9 e 10 temos as capas de *Insubmissas lágrimas de mulheres* (2011), uma coletânea de contos cujos títulos são os nomes de mulheres negras que sobreviveram à violência de gênero (perpetuada principalmente por companheiros): violências doméstica, simbólica, física, sexual... Após passarem por diversos traumas e resistirem às opressões, as protagonistas contam os acontecimentos para uma narradora que recolhe suas histórias e as narram, ficcionalizando-as, o que resulta na obra em questão. Na orelha do livro da editora Malê, Vagner Amaro fala um pouco deste livro:

Conceito [sororidade] emergente nos últimos anos, muito citado nas redes, podemos indicar que *Insubmissas...* é um retrato de sororidade negra, de uma aliança e empatia entre mulheres: uma narradora que visita cidades em busca de histórias encontra-se com as personagens que aceitam se contar, sem julgamentos prévios. E, assim, vemos transitar pelas páginas deste livro histórias de mulheres como as de Shirley Paixão, Aramides Florença e Natalina Soledad. A resignação não encontra espaço nas vivências das personagens de *Insubmissas lágrimas...*

Digo que é mais do que sororidade, é a Dororidade, conceito que já expomos, que cria alianças entre essas mulheres negras: a dor do machismo une as mulheres, mas a dor da dupla opressão sexista e racista nos irmana enquanto mulheres negras. A partir de nossas experiências de Dororidade, nos levantamos e resistimos, insubmissas, como as personagens de Evaristo, diante das opressões que nos atravessam.

Figura 11 - Capa da editora Pallas de *Olhos d'água* (2014)



Fonte: Site Amazon Brasil.

Na figura 11 está a capa da editora Pallas de *Olhos d'água* (2014), obra vencedora do prêmio Jabuti em 2015. Nesta coletânea, a autora apresenta as inúmeras violências¹⁴, desigualdades e pobreza às quais a população negra brasileira é submetida, em especial as mulheres negras (GALLINDO, 2018), que, como dissemos, estão em um lugar de subalternidade difícil de ser superado, devido ao racismo e ao sexismo. No próximo tópico, aprofundaremos mais sobre esse livro, antes de entrarmos nas análises dos contos.

¹⁴ De acordo com Maria Amélia Almeida de Teles e Mônica de Melo, no início de *O que é violência contra a mulher* (2017, n.p), “violência, em seu significado mais frequente, quer dizer uso da força física, psicológica ou intelectual para obrigar outra pessoa a fazer algo que não está com vontade; é constranger, é tolher a liberdade, é incomodar, é impedir a outra pessoa de manifestar o seu desejo e sua vontade, sob a pena de viver gravemente ameaçada ou até mesmo ser espancada, lesionada ou morta. É um meio de coagir, de submeter outrem a seu domínio, é uma violência dos direitos essenciais do ser humano”.

Figura 12 - Capa da editora Malê de *Histórias de leves enganos e parecenças* (2016)



Fonte: Site Amazon Brasil.

Na figura 12 está a capa de *Histórias de leves enganos e parecenças* (2016), ilustrada por Ainá Evaristo de Brito, terceira coletânea de contos publicados por Conceição Evaristo. A obra é composta por doze contos e uma novela, sendo marcante a presença de elementos do insólito, nuances de mistério e traços de encantamento, havendo

filiações com uma ancestralidade de matriz africana e afro-brasileira [que] são desveladas, consolidando marcas da oralidade e da memória, individual e coletiva – características que podemos associar à assinatura autoral da escritora mineira – e reafirmando a constituição de identidades plurais em um espaço intercultural, sem particularismos étnicos e culturais (SILVA, 2018, p. 419).

Ainda segundo Nivana Ferreira da Silva (2018), esse espaço intercultural é o do atlântico negro (GILROY, 2001), já que Evaristo apropria-se de traços e de significados da ancestralidade africana, reinscrevendo-os em outros contextos, sempre no sentido de uma polifonia de sentidos e de expressões culturais. As pessoas negras em diáspora estão há muito construindo formas de resistência à cultura hegemônica e Conceição Evaristo o faz por meio da sua produção literária.

Figura 13 - Capa da editora Unipalmare de *Canção para ninar menino grande* (2018)



Fonte: Site da Letras UFMG, Portal Literafro

Por último, na figura 13 está a capa da obra *Canção para ninar menino grande* (2018), publicada pela editora Unipalmare. Constância Lima Duarte (2020), ao fazer uma análise do livro em “*Canção para ninar menino grande: o homem na berlinda da Escrivivência*”, afirma que o enredo segue Fio Jasmin e suas aventuras amorosas: porém, apesar de ele estar no centro da narrativa, a história é contada pelas vozes das mulheres que o conheceram. Juventina, Tina, é a narradora que traz as falas das outras mulheres. Fio Jasmin é um homem que, socializado em uma sociedade patriarcal, aprende e aceita ações e pensamentos sexistas.

Ele mantém a dominação masculina sobre tudo e todas e usa as mulheres para seu prazer, sem se importar com seus sentimentos: “o personagem permanece preso ao estigma de ser macho, de não revelar fraquezas e negar qualquer frustração, pois desde cedo aprendera a engolir o choro e deixar de lado qualquer sentimento menos másculo” (DUARTE, 2020, p. 138). Entretanto, ele vai pagar o preço pelos benefícios do patriarcado: chegando o envelhecimento, finalmente, ele toma consciência do que havia feito com as mulheres com que se relacionou e fica em um estado de infelicidade espiritual. Como diz bell hooks (2020) em *O feminismo é para todo mundo: políticas arrebatadoras*, o patriarcado é prejudicial tanto para as mulheres quanto para os homens.

Com essas obras literárias, Conceição Evaristo recebeu vários prêmios e homenagens. Ganhou o prêmio Jabuti de Literatura de 2015, na categoria Contos e Crônicas, por *Olhos D'Água*. Recebeu, também, os prêmios Faz a Diferença - Categoria Prosa, de 2017; Prêmio Cláudia - Categoria Cultura, de 2017; e o prêmio de Literatura do Governo do Estado de Minas Gerais, de 2017. Em 2018, ganhou o prêmio Bravo (revista) com Destaque 2017 e foi homenageada como Personalidade Literária do Ano pelo Prêmio Jabuti 2019.

Além disso, a autora foi tema da Ocupação Itaú Cultural¹⁵ em 2017, homenageada na 34ª edição do programa. Naquele ano, o foco foi apenas a produção de mulheres representativas da arte e da cultura nacionais. A exposição, localizada em São Paulo na sede do instituto, durou entre os dias 4 de maio e 18 de junho.

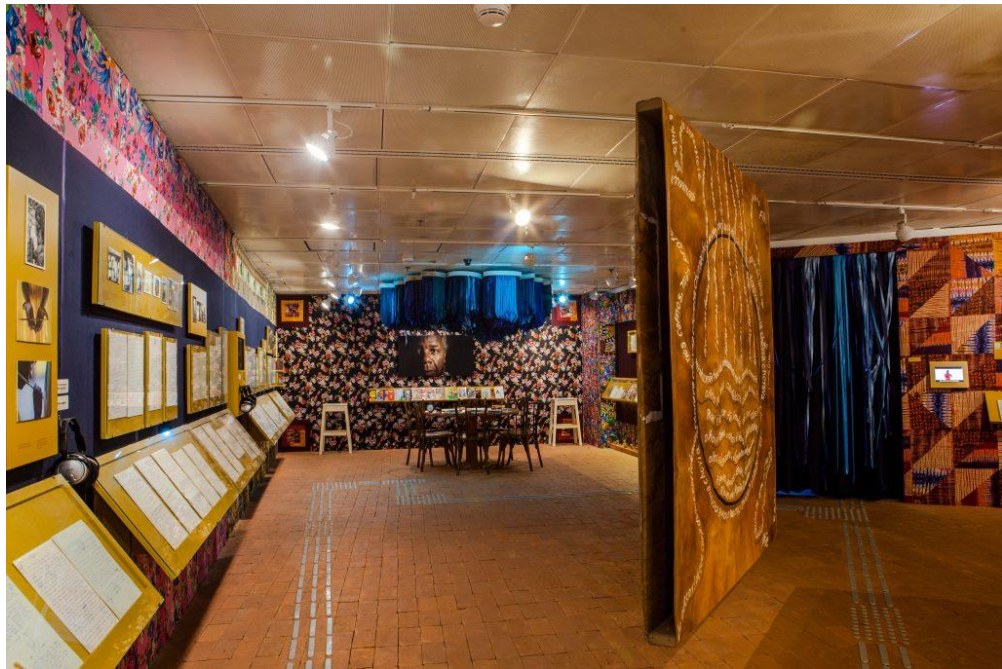
Figura 14 - Foto da Ocupação Conceição Evaristo do Itaú Cultural



Fonte: André Seiti, Site Itaú Cultural, 2017.

¹⁵ Disponível em: <https://www.itaucultural.org.br/ocupacao/conceicao-evaristo/>. Acesso em: 26 set. 2021.

Figura 15 - Foto da Ocupação Conceição Evaristo do Itau Cultural



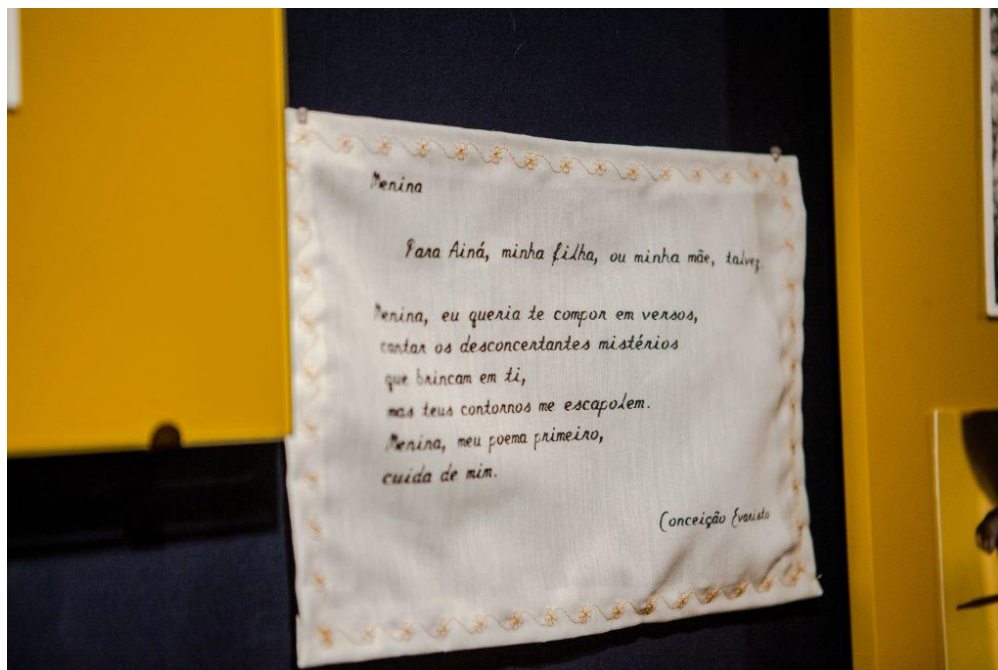
Fonte: André Seiti, Site Itaú Cultural, 2017.

Figura 16 - Foto da Ocupação Conceição Evaristo do Itau Cultural



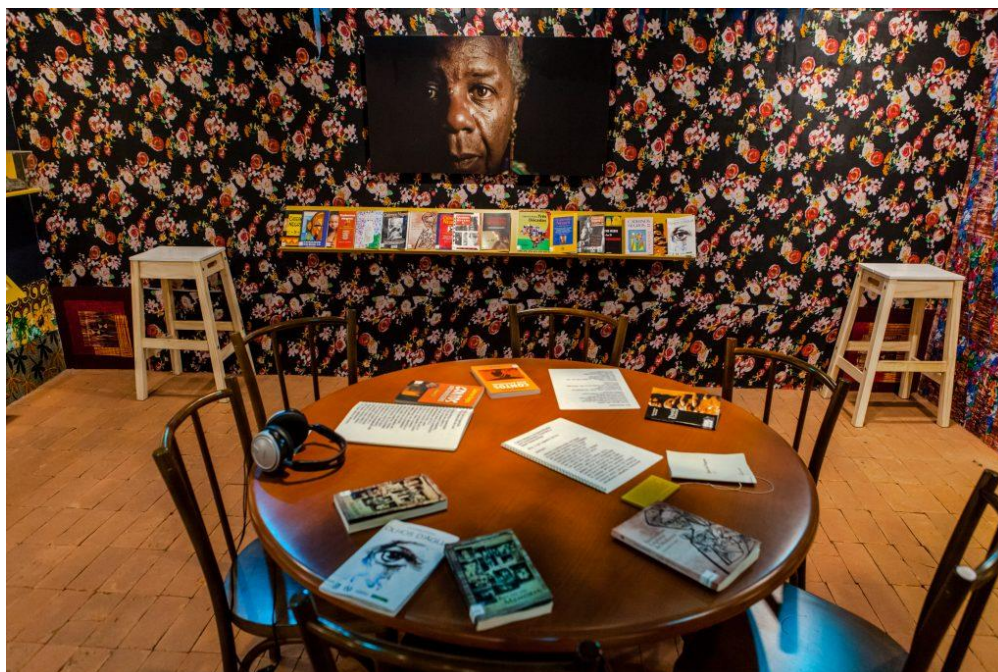
Fonte: André Seiti, Site Itaú Cultural, 2017.

Figura 17 - Foto da Ocupação Conceição Evaristo do Itaú Cultural



Fonte: André Seiti, Site Itaú Cultural, 2017.

Figura 18 - Foto da Ocupação Conceição Evaristo do Itaú Cultural



Fonte: André Seiti, Site Itaú Cultural, 2017.

Nas figuras 14, 15, 16, 17 e 18 temos belíssimas fotos da Ocupação. No site do Itaú Cultural, na página Ocupação Conceição Evaristo (link disponível na nota de rodapé 14), temos

uma série de materiais sobre a vida e obra da escritora: textos, vídeos e imagens de manuscritos. No tópico “Escrevivência”, temos um texto escrito por Cuti com várias informações sobre a presença da autora nos *Cadernos Negros*. Já falamos de sua estreia em 1990; acrescentamos que esta ocorreu com seis poemas com os seguintes traços: “o apelo à terra natal, a identidade feminina, a ancestralidade, a esperança nas novas gerações, a memória como reserva de resistência e o amor que se esmera no querer”. A contribuição dela incentivou a participação de mais mulheres nos *Cadernos Negros*, algo que já vinha sendo feito por autoras como Miriam Alves, Sonia Fátima da Conceição e Esmeralda Ribeiro. Com seus poemas e contos, Evaristo fez com que a vertente feminina ganhasse mais volume e teor literário visceral, nas palavras de Cuti. Ao total, foram 28 poemas e 11 contos publicados entre 1990 e 2011 em 13 volumes dos *Cadernos Negros*.

Depois dessa caminhada pela vida e pelas obras de Evaristo, faremos outro percurso: dessa vez, elaborando reflexões teórico-críticas sobre o racismo no Brasil, a importância do feminismo negro e das ferramentas metodológicas de (re)existência criadas por mulheres negras, relacionando tudo isso à literatura evaristiana. A literatura de Conceição Evaristo é escrevivente, potente e de resistência.

1.2. RACISMO NO BRASIL, FEMINISMO NEGRO E A LITERATURA EVARISTIANA: ALGUMAS REFLEXÕES TEÓRICO-CRÍTICAS

Os contos “Olhos d’água”, “Ana Davenga”, Duzu-Querença” e “Maria”, escolhidos para a análise proposta neste trabalho, fazem parte de *Olhos d’água* (2014). Tendo em vista que o racismo é um elemento que estrutura a sociedade brasileira e está enraizado em suas instituições, faz-se pertinente fazer mais algumas considerações sobre o racismo “à brasileira”.

Nascimento (2017) aborda sobre o brutal processo de colonização portuguesa, que, por vários meios, praticou o genocídio de pessoas negras, de suas culturas e religiões através de um racismo mascarado. Primeiramente, o autor inicia com o processo de colonização portuguesa e a imediata escravização dos negros, pois

o ponto de partida nos assinala a chamada ‘descoberta’ do Brasil pelos portugueses, em 1500. A imediata exploração da nova terra se iniciou com o simultâneo aparecimento da raça negra, fertilizando o solo brasileiro com suas lágrimas, seu sangue, seu suor e seu martírio na escravidão. (NASCIMENTO, 2017, p. 57)

Os frutos do trabalho escravo foram aproveitados unicamente pela aristocracia branca. Após a abolição da escravatura, em 1888, não houve nenhuma medida do Estado de inclusão da população negra no meio social, além de várias leis que tinham como objetivo impedir sua mobilidade social. Segundo Ribeiro (2018), no Brasil, após os quase quatro séculos de escravidão, em que as pessoas negras trabalharam para enriquecer as brancas, houve o incentivo da vinda de imigrantes europeus. Esses receberam trabalho renumerado e, muitas vezes, terras do Estado brasileiro, de modo que, se suas/seus descendentes desfrutaram de uma realidade confortável, é graças a essa ajuda inicial. Por outro lado, “para a população negra, não se criou mecanismos de inclusão. Das senzalas fomos para as favelas. Se hoje a maioria da população negra é pobre é por conta dessa herança escravocrata” (RIBEIRO, 2018, p. 72-73).

Essa herança se perpetua por meio do racismo estrutural, como aponta Silvio Almeida (2020). O autor discorre com propriedade sobre o funcionamento do racismo em vários âmbitos da sociedade, tendo como tese central que ele é sempre estrutural:

[...] o racismo – que se materializa como discriminação racial – é definido por seu caráter *sistêmico*. Não se trata, portanto, de apenas um ato discriminatório ou mesmo de um conjunto de atos, mas de um *processo* em que condições de subalternidade e de privilégio que se distribuem entre grupos raciais se reproduzem nos âmbitos da política, da economia e das relações cotidianas (ALMEIDA, 2020, p. 34, grifos do autor).

Logo, o racismo perpassa os costumes, as atitudes, a mentalidade, todo o sistema de funcionamento da nação devido ao processo de genocídio explicitado, criando barreiras para a mobilidade social da população negra e seu acesso a espaços de poder, como observa Almeida (2020) no que diz respeito ao racismo presente nas instituições:

No caso do racismo institucional, o domínio se dá com o estabelecimento de parâmetros discriminatórios baseados na raça, que servem para manter a hegemonia do grupo racial no poder. Isso faz com que a cultura, os padrões

estéticos e as práticas de poder de um determinado grupo tornem-se o horizonte civilizatório do conjunto da sociedade. (ALMEIDA, 2020, p. 40)

Portanto, o horizonte civilizatório da sociedade brasileira é branco e eurocêntrico. No caso das mulheres negras, essas questões raciais se conjugam com as de gênero através da interseccionalidade, pois as opressões estruturais, oriundas de sociedades de matriz colonial, se inter cruzam e interagem simultaneamente, segundo Carla Akotirene em *Interseccionalidade* (2019), como veremos mais à frente. O sistemático estupro das mulheres negras pelos colonizadores, exposto por Nascimento (2017), reverbera na sua hiperssexualização e desumanização nos dias atuais.

Essas opressões se refletem nas escrevivências de Conceição Evaristo. O termo “escrevivência” foi utilizado pela primeira vez na dissertação de mestrado da autora, como já mencionamos. Ao discutir sobre a Literatura Negra, ela afirma que essa “[...] vai apresentar o **negro** como **sujeito e objeto** de seu **próprio discurso**, oferecendo-nos uma leitura onde o **sujeito-corpo-autor** se inscreve em sua escritura” (BRITO, 1996, p. 7, grifos da autora). Nesse viés, Conceição Evaristo (2009) reflete sobre os estereótipos de negros presentes na literatura brasileira, defendendo essa necessidade de “um contra-discurso à literatura produzida pela cultura hegemônica, [uma vez que] os textos afro-brasileiros surgem pautados pela vivência de sujeitos negros na sociedade brasileira [...] trazendo experiências diversificadas, desde o conteúdo até os modos de utilização da língua” (EVARISTO, 2009, p. 27).

Desse modo, a literatura hegemônica, composta principalmente por homens brancos, ao falar de e por pessoas negras, o faz de uma perspectiva colonizadora, pois não pode saber das vivências dessa população, tendo em vista seu lugar de privilégio social. Assim, em relação a essas vivências, Conceição Evaristo cunha o conceito de “escrevivência”:

Ele [o texto] tem uma autoria, um sujeito, homem ou mulher, que com uma subjetividade própria vai construindo sua escrita, vai inventando, criando o ponto de vista do texto. Em síntese, quando escrevo, quando invento, quando crio a minha ficção, não me desvencilho de um corpo-mulher-negra em vivência e que por esse ser o meu corpo, e não outro, vivi e vivo experiências que um corpo não negro, não mulher, jamais experimenta. (EVARISTO, 2009, p. 18)

Dessa forma, as vivências de Evaristo, em seu corpo-mulher-negra, fazem com que seu texto literário seja traçado a partir das particularidades e da consciência de um sujeito marcado pela dupla subalternidade de ser mulher e negra em um sistema patriarcal-racista (GONZALEZ, 2020). Portanto, a “[e]screvivência surge de uma prática literária cuja autoria é negra, feminina e pobre. Em que o agente, o sujeito da ação, assume o seu fazer, o seu pensamento, a sua reflexão, não somente como um exercício isolado, mas atravessado por grupos, por uma coletividade” (EVARISTO, 2020, p. 38). Essa coletividade representada na sua literatura diz respeito às vozes de nós pessoas negras brasileiras, de origem africana, pois escrevivência é a “escrita de nós”, uma escrita que não se esgota em si, mas sim se aprofunda e colhe histórias, como diz Evaristo (2020).

“A palavra poética surge, então, transgredindo o sentido da história oficial, apresentando fatos e interpretações novas que contestam o discurso histórico do colonizador buscando imprimir uma autoria negra a uma história onde se lê apenas a marca, a presença opressora do dominador” (BRITO, 1996, p. 110). Tornamo-nos, assim, *sujeitos* de nossa própria história, não mais relegadas/os a sermos objetos descritos pelo olhar colonizador, estereotipado e opressor. Nessa perspectiva, Kilomba (2019) fala do silenciamento e da desqualificação das nossas vozes, como modo de silenciamento e manutenção da história oficial:

Não é que não tenhamos falado, o fato é que nossas vozes, graças a um sistema racista, têm sido sistematicamente desqualificadas, consideradas conhecimento inválido; ou então representadas por pessoas brancas que, ironicamente, tornam-se ‘especialistas’ em nossa cultura, e mesmo em nós. (KILOMBA, 2019, p. 51)

Carneiro (2005), ao falar do epistemicídio, nos faz refletir sobre a negação da humanidade das pessoas negras, colocadas no lugar do Outro, como modo de anular e desqualificar seus saberes e produções, até mesmo em assuntos que se referem a elas. Assim, como afirma Kilomba (2019), a escrita é um ato político, pois, através dela, tornamo-nos narradoras e escritoras de nossa própria realidade, autoras e autoridade de nossa própria história, nos opondo em absoluto ao que o projeto colonial predetermined. A máscara do silenciamento da qual falamos, dessa maneira, é estilhaçada pela nossa fala potente.

De acordo com Maria Aparecida Andrade Salgueiro (2020, p. 111), “as escrituras de Conceição Evaristo reverenciam as ancestrais, trazendo uma escrita de avanço das frentes abertas por Maria Firmina dos Reis (1822-1917) e Carolina Maria de Jesus (1914-1977) na estética literária feminina negra na literatura brasileira”. Destarte, Evaristo é uma herdeira da tradição iniciada por Maria Firmina com a publicação de *Úrsula*, em 1859, pois também mescla história não-oficial, memória individual e coletiva e invenção literária, como diz Eduardo de Assis Duarte (2006).

Tendo em vista que a escriturística evaristiana parte de uma autoria negra, feminina e pobre, propomos uma incursão pelo feminismo negro e por conceitos como interseccionalidade, lugar de fala e empoderamento, uma vez que nos ajudarão nas análises dos textos literários e no estudo da autorrepresentação de mulheres negras na obra de Conceição Evaristo. Entretanto, faremos aqui uma discussão introdutória, retomando essas reflexões e ampliando-as durante as análises dos contos.

De início, percebemos que as mulheres negras estão em uma situação de dupla subalternidade por estarem inseridas em uma sociedade desigual, racista e sexista, que lhes nega o lugar de sujeito, sendo reduzidas, muitas vezes, à objetificação. Daí a necessidade de um olhar e de uma discussão teórico-crítica acerca do feminismo negro e do lugar dessas mulheres na sociedade e na literatura. Para Djamila Ribeiro (2019, p. 38), “Kilomba sofisticava a análise da categoria do *Outro*”, uma vez que mulheres negras exerceriam a função de *Outro do Outro*, por serem a antítese da masculinidade e da branquitude, ocupando, assim, um lugar muito difícil na sociedade supremacista branca por essa carência dupla. Tendo em vista essa situação, percebemos que somos desumanizadas e nossas vozes silenciadas pela estrutura social. Até mesmo no movimento feminista, que busca a igualdade de gênero, por muito tempo a questão racial não foi colocada em pauta, deixando de considerar as especificidades de mulheres não brancas.

Angela Davis, em sua obra *Mulheres, raça e classe* (2016), publicada originalmente na década de 1980, lança um olhar sobre o sufrágio feminino, o racismo e a luta de classes nos Estados Unidos, tendo como centro a mulher negra e sua importância nesse contexto. Pelo próprio título, notamos uma visão interseccional da autora que observa como as opressões sexistas, racistas e classistas atingem as mulheres negras: “a condição de mulheres que sofriam com a combinação das restrições de sexo, raça e classe, elas tinham um poderoso argumento pelo direito ao voto” (DAVIS, 2016, p. 149). Em relação ao movimento sufragista, a escritora nota o crescente racismo, visto que esse atendia somente a necessidade de mulheres brancas da

classe média, excluindo as operárias e principalmente as mulheres negras: “o racismo operava de forma tão profunda no interior do movimento sufragista feminino que as portas nunca se abriram de fato às mulheres negras” (DAVIS, 2016, p. 149).

No capítulo 3, intitulado “Classe e raça no início da campanha pelos direitos das mulheres”, Davis expõe essa situação. Elizabeth Cady Stanton propôs a introdução de uma proposta sobre o sufrágio feminino na Convenção de Seneca Falls pelos direitos das mulheres, porém, Frederick Douglass (homem negro empenhado no movimento pela libertação negra, que também introduziu a questão dos direitos das mulheres nesse) foi a única figura de destaque a concordar “que a convenção deveria reivindicar o direito de voto das mulheres” (DAVIS, 2016, p. 61). Todavia, a Declaração de Seneca Falls, apesar de ter uma inestimável importância, pois, em meados do século XIX, expressava a consciência sobre os direitos das mulheres, falhou em se atentar às demandas das mulheres das classes trabalhadoras e das mulheres negras. O seu foco principal era o matrimônio e seus efeitos prejudiciais às mulheres brancas de classe média.

De acordo com Davis (2016), em Worcester, Massachussets, dois anos depois da Convenção de Seneca Falls, ocorreu a primeira Convenção Nacional pelos Direitos das Mulheres. Entre as participantes, estava Sojourner Truth, que proferiu discursos importantes em encontros subsequentes pelos direitos das mulheres, simbolizando a solidariedade das mulheres negras com a nova causa. Em Akron, Ohio, em 1851, ela fez o discurso conhecido por “E não sou eu uma mulher?”, muito conhecido ao mostrar a aspiração de mulheres negras de serem livres da opressão racista e da dominação sexista. Segundo Davis (2016), o encontro das mulheres em Akron foi salvo por Truth, já que seu discurso respondeu às zombarias de homens hostis, que disseram que a fraqueza feminina não era compatível com o sufrágio. O líder desses provocadores “[...] afirmou que era ridículo que as mulheres desejassem votar, já que não podiam sequer pular uma poça ou embarcar em uma carruagem sem a ajuda de um homem” (DAVIS, 2016, p. 71). Eis a resposta de Sojourner Truth ([1851] 2014)¹⁶:

Muito bem crianças, onde há muita algazarra alguma coisa está fora da ordem. Eu acho que com essa mistura de negros (negroes) do Sul e mulheres do Norte, todo mundo falando sobre direitos, o homem branco vai entrar na linha rapidinho.

Aqueles homens ali dizem que as mulheres precisam de ajuda para subir em carruagens, e devem ser carregadas para atravessar valas, e que merecem o

¹⁶ Disponível em: <<https://www.geledes.org.br/e-nao-sou-uma-mulher-sojourner-truth/>>. Acesso em: 15 jun. 2021.

melhor lugar onde quer que estejam. Ninguém jamais me ajudou a subir em carruagens, ou a saltar sobre poças de lama, e nunca me ofereceram melhor lugar algum! E não sou uma mulher? Olhem para mim? Olhem para meus braços!

Eu arei e plantei, e juntei a colheita nos celeiros, e homem algum poderia estar à minha frente. E não sou uma mulher? Eu poderia trabalhar tanto e comer tanto quanto qualquer homem – desde que eu tivesse oportunidade para isso – e suportar o açoite também! E não sou uma mulher? Eu pari treze filhos e vi a maioria deles ser vendida para a escravidão, e quando eu clamei com a minha dor de mãe, ninguém a não ser Jesus me ouviu! E não sou uma mulher?

Daí eles falam dessa coisa na cabeça; como eles chamam isso... [alguém da audiência sussurra, “intelecto”]. É isso querido. O que é que isso tem a ver com os direitos das mulheres e dos negros? Se o meu copo não tem mais que um quarto, e o seu está cheio, porque você me impediria de completar a minha medida?

Daí aquele homenzinho de preto ali disse que a mulher não pode ter os mesmos direitos que o homem porque Cristo não era mulher! De onde o seu Cristo veio? De onde o seu Cristo veio? De Deus e de uma mulher! O homem não teve nada a ver com isso.

Se a primeira mulher que Deus fez foi forte o bastante para virar o mundo de cabeça para baixo por sua própria conta, todas estas mulheres juntas aqui devem ser capazes de conserta-lo, colocando-o do jeito certo novamente. E agora que elas estão exigindo fazer isso, é melhor que os homens as deixem fazer o que elas querem.

No site *Qg Feminista*¹⁷, a matéria “Em 1851, Sojourner Truth disse ‘Não sou uma mulher?’: As mulheres negras hoje perguntam a mesma coisa” nos traz um pouco da biografia dela. Nascida em escravidão em 1797, com o nome Isabella Baumfree, foi vendida quatro vezes antes de fugir

do seu captor no estado de Nova York e encontrar refúgio em uma família abolicionista próxima, que pagou pela sua liberdade. Depois que se mudou para Nova York em 1828, Truth tornou-se uma pregadora poderosa e fez campanha sobre as questões do sufrágio feminino e dos direitos dos negros. Ela renomeou-se Sojourner Truth em 1843, declarando que Deus a havia chamado para pregar a verdade

Abolicionista e ex-escravizada, o discurso acima nos mostra a consciência de Truth sobre a condição de dupla exclusão das mulheres negras – seja no movimento abolicionista, seja na luta pelos direitos das mulheres. Quando os homens apontaram que as mulheres eram

¹⁷ Disponível em: <<https://medium.com/qg-feminista/sojourner-truth-disse-n%C3%A3o-sou-uma-mulher-483cd2ef10d8>>. Acesso em: 12 jun. 2021.

muito frágeis, ela argumentou que ninguém nunca a ajudou subir em uma carruagem ou a pular poças de lama, além de ter arado, plantado e colhido. Ou seja, a sua vivência como mulher negra era diferente das vivências de mulheres brancas da classe média. As definições de feminilidade baseadas na fragilidade e pureza da mulher branca não se aplicavam a ela. Dessa forma, podemos ver uma crítica ao modo como o movimento feminista da época não abrangia experiências de diferentes mulheres, interseccionadas não somente pelo sexismo, como também pelo racismo e pelo classismo.

Ainda, o homem que defendeu a supremacia masculina por meio de um princípio cristão também mostra a invisibilidade das mulheres negras no movimento abolicionista, que se concentrava nos direitos dos homens negros. Entretanto, como lemos, Truth refutou essa tese dizendo que Cristo veio de Deus e de uma mulher. No final do discurso, Truth explicita que “quanto ao terrível pecado cometido por Eva, não era um argumento contra as capacidades das mulheres. Ao contrário, tratava-se de uma enorme vantagem” (DAVIS, 2016, p. 72), pois a força dessas mulheres juntas tem a capacidade de endireitar o mundo de novo.

Esse discurso potente de Truth influencia até hoje as intelectuais negras, a exemplo de bell hooks, que escreveu a obra *E não sou eu uma mulher?: mulheres negras e feminismo* (2020), publicada originalmente em 1981 e também Kimberlé Crenshaw, que inaugurou o termo “interseccionalidade”. As experiências e vivências das mulheres negras já nos mostra a sua visão interseccional, mesmo antes da criação do conceito. Mesmo sendo no contexto dos Estados Unidos, as palavras de Sojourner Truth e de Angela Davis refletem a realidade de opressão vivenciada pelas mulheres negras no Brasil.

Lélia Gonzalez, importante pensadora e intelectual negra brasileira, em vários de seus escritos, faz reflexões sobre a condição de mulheres negras e não-brancas no nosso país, como nos textos “Racismo e sexismo na cultura brasileira”, de 1984, e “Por um feminismo afro-latino-americano”, de 1988, reunidos, juntamente com outras produções da escritora, na obra *Por um feminismo afro-latino-americano* (2020). No primeiro, ela trata das noções de mulata, doméstica e mãe preta. Segundo a autora, enquanto no Carnaval existe uma espécie de endeusamento da figura da mulata, vista como erótica e exótica, no cotidiano, ela se transfigura na empregada doméstica, “que carrega sua família e a dos outros nas costas” (GONZALEZ, 2020, p. 82), sendo vista como corpo que serve apenas para prestar bens e serviços, ou seja, o burro de carga.

Porém, “é justamente aquela negra anônima, habitante da periferia, nas baixadas da vida, quem sofre mais tragicamente os efeitos da terrível culpabilidade branca” (GONZALEZ, 2020, p. 83), sobrevivendo da prestação de serviços e sustentando a família sozinha praticamente, uma vez que os homens negros, seus irmãos ou filhos, são perseguidos pela ação policial sistemática, como Carneiro (2005) analisa em relação à necropolítica. Já a figura da mãe preta, que supostamente seria a única forma de redenção da mulher negra, não é um exemplo “de amor e dedicação totais como querem os brancos” (GONZALEZ, 2020, p. 87). Na verdade, por ter que criar as crianças brancas, ela dá uma rasteira na raça dominante, pois passa sua linguagem (o que Gonzalez chama de “pretuguês”) e cultura, influenciando a cultura brasileira.

Entre outros assuntos, a autora faz críticas à suposta democracia racial no país, que rebaixa as pessoas negras e ao mesmo tempo, quer negar a existência do racismo; também nos alerta para a ideologia do branqueamento, como uma forma de dominar “a negrada” por meio da internalização e reprodução dos valores brancos ocidentais; e chama a atenção “[...] para os hospícios, as prisões e as favelas como lugares privilegiados da culpabilidade enquanto dominação e repressão” (GONZALEZ, 2020, p. 93) por meio da ação policial. Esses problemas ainda são muito atuais no Brasil, mesmo após mais de três décadas desde a escrita desse texto.

Em “Por um feminismo afro-latino-americano”, Gonzalez destaca a ausência de mulheres negras e indígenas do feminismo hegemônico, especificamente em países colonizados da América Latina, referindo-se a elas como “*ameríndias* e *amefricanas*”, “subordinadas a uma latinidade que legitima sua inferioridade” (GONZALEZ, 2020, p. 140). Para ela, geralmente os textos e a prática feminista omitem a questão racial, ocorrendo, assim, o racismo por omissão devido a uma visão de mundo eurocêntrica e neocolonialista. Nos países de colonização ibérica, as ideologias de classificação social (racial e sexual) foram herdadas das metrópoles, fazendo com que as sociedades latino-americanas herdassem essas hierarquias:

O racismo latino-americano é sofisticado o suficiente para manter negros e índios na condição de segmentos subordinados dentro das classes mais exploradas graças à sua forma ideológica mais eficaz: a *ideologia do branqueamento* tão bem analisada pelos cientistas brasileiros. Transmitida pelos meios de comunicação de massa e pelos aparatos ideológicos tradicionais, reproduz e perpetua a crença de que as classificações e valores da cultura ocidental branca são os únicos verdadeiros e universais. (GONZALEZ, 2020, p. 143, grifos da autora)

Esse mito da superioridade branca é violento, pois fragmenta a identidade étnica, levando ao desejo de afasta-se e negar a própria raça e cultura. Nessas sociedades multirraciais, o mito da democracia racial atua no sentido de dificultar o estudo e o encaminhamento das relações raciais na América Latina. Dentro dessa estrutura de profundas desigualdades raciais, a desigualdade sexual se inscreve, afetando as amefricanas e as ameríndias:

O caráter duplo de sua condição biológica – racial e/ou sexual – as torna as mulheres mais oprimidas e exploradas em uma região de capitalismo patriarcal-racista dependente. Precisamente porque esse sistema transforma diferenças em desigualdades, a discriminação que sofrem assume um caráter triplo, dada a sua posição de classe: as mulheres ameríndias e amefricanas são, na maioria, parte do imenso proletariado afro-latino-americano. (GONZALEZ, 2020, p. 145)

Dessa forma, considerando o capitalismo patriarcal-racista dependente, como diz Gonzalez, tanto o sexismo quanto o racismo se ligam com a desigualdade de classe. Os grupos raciais colocados no lugar do Outro são os mais explorados pelo sistema capitalista. Nesse sentido, “no contexto brasileiro, e latino-americano, falamos de um capitalismo posicionado a partir das dinâmicas de escravização e da diáspora africana como sistema de garantia de força de trabalho, construindo as bases para os efeitos geopolíticos do capitalismo industrial” (TEIXEIRA, 2021, p. 146). Assim, existe uma divisão racial do trabalho no nosso país: “Em termos de manutenção do equilíbrio do sistema como um todo, ele [o racismo] é um dos critérios de maior importância na articulação dos mecanismos de recrutamento para as posições na estrutura de classes e no sistema da estratificação social” (GONZALEZ, 2020, p. 35). Além disso, tendo em vista o sexismo, as mulheres ameríndias e amefricanas são superexploradas e na base da pirâmide social.

Dessa forma, é necessário um olhar feminista que inclua a participação de mulheres étnica e culturalmente diferentes. Nessa lógica, Audre Lorde, em “Idade, raça, sexo e classe: mulheres redefinindo a diferença”¹⁸, a partir de seu lugar de mulher, negra, lésbica, feminista, socialista, mãe de duas crianças, incluindo um garoto e membro de um casal interracial, nos conscientiza da necessidade de nós mulheres redefinirmos as diferenças, para que elas não sejam mecanismos de exclusão daquelas com vivências e experiências diferentes das nossas, a

¹⁸ Disponível em: <<http://www.pretaenerd.com.br/2015/11/traducao-idade-raca-classe-e-sexo.html>>. Acesso em: 18 jun. 2021.

exemplo do que acontece no feminismo hegemônico ocidental: “Ignorar as diferenças de raça entre mulheres e as implicações dessas diferenças resulta numa ameaça séria para a mobilização conjunta de mulheres” (LORDE, 2015).

As diferenças etárias, de classe e de orientação sexual também devem ser consideradas, para que não corramos o risco de oprimir umas às outras, e reproduzir as opressões das quais tentamos nos livrar:

[...] a nossa sobrevivência futura depende da nossa capacidade para relacionarmos um plano de igualdade. Se as mulheres desejamos enganar a mudança social que não seja sob aspectos meramente superficiais, temos que arrancar a raiz dos modelos de opressão que temos interiorizado. Devemos reconhecer as diferenças que nos distinguem de outras mulheres que são nossas iguais, nem inferiores, nem superiores e desenhar os meios que nos permitam utilizar as diferenças para enriquecer nossa visão e nossas lutas comuns. (LORDE, 2015)

Nessa perspectiva, Djamila Ribeiro (2016) observa que o feminismo pretensamente universal não atendia às necessidades de mulheres que não eram brancas, surgindo, então, o feminismo negro:

teorias feministas brancocêntricas, mas que se pretendem universais, por mais que possuam uma posição política de emancipação, na ação não realizam seu objetivo, pois negam as especificidades de outras mulheres, representando assim somente mulheres em situações de algum privilégio social. (RIBEIRO, 2016, p. 22)

Pensando no contexto brasileiro, Sueli Carneiro (2016, p. 151) expõe a necessidade de enegrecer o feminismo, expressão que busca assinalar “a identidade branca e ocidental da formulação clássica feminista, de um lado; e, de outro, revelar a insuficiência teórica e prática política para integrar as diferentes expressões do feminino construídas em sociedades multirraciais e pluriculturais”. Essa perspectiva, segundo Carneiro (2016, p. 151), “emerge da condição específica do ser mulher, negra e, em geral, pobre”, a qual condena “as mulheres negras a uma situação perversa e cruel de exclusão e marginalização sociais” (CARNEIRO, 2016, p. 165), como é o caso de personagens femininas negras em contos e romances de Conceição Evaristo, que vivenciam diversas situações de exclusão e marginalização por serem

mulheres, negras e pobres, em situação de vulnerabilidade psicológica, física, social, econômica e cultural, como veremos mais adiante.

Portanto, o feminismo negro não busca trazer cisões ou separações, porque

ao nomear as opressões de raça, classe e gênero, entende-se a necessidade de não hierarquizar opressões [...]. Pensar em feminismo negro é justamente romper com a cisão criada numa sociedade desigual, logo é pensar projetos, novos marcos civilizatórios para que pensemos em um novo modelo de sociedade. (RIBEIRO, 2019, p. 13-14)

Logo, como diz Joice Berth (2018), a perspectiva feminista negra visa superar as opressões estruturais e ampliar o conceito de humanidade. Considerando que o feminismo negro é essencialmente interseccional, julgamos necessário abordar esse conceito, assim como os conceitos de *lugar de fala* e *empoderamento*, tendo em vista que a situação específica de mulheres negras silencia suas vozes, saberes e produções intelectuais.

O termo interseccionalidade é inaugurado em 1989, por Kimberlé Crenshaw, ao publicar em inglês o artigo “Demarginalizing the intersection of race and sex: feminist critique of antidiscrimination doctrine, feminist theory and antiracist politics” (*apud* AKOTIRENE, 2019). Porém, as reflexões de Lélia Gonzalez, Sojourner Truth e Angela Davis, por exemplo, já mostram sua contribuição para a construção desse conceito teórico, antes de ele ser nomeado e difundido por Crenshaw. Esse fato corrobora o pensamento de Ribeiro (2018) ao afirmar que várias feministas negras já utilizavam uma análise interseccional antes da inauguração desse termo.

De acordo com Kimberlé Crenshaw,

a interseccionalidade permite-nos enxergar a colisão das estruturas, a interação simultânea das avenidas identitárias, além do fracasso do feminismo em contemplar mulheres negras, já que reproduz o racismo. Igualmente, o movimento negro falha pelo caráter machista, oferece ferramentas metodológicas reservadas às experiências apenas do homem negro. (*apud* AKOTIRENE, 2019, p. 19)

Neste sentido, o conceito de interseccionalidade nos permite compreender como as opressões estruturais oriundas de sociedades de matriz colonial se inter cruzam e interagem

simultaneamente, como nos explica Akotirene (2019). No entanto, a interseccionalidade é pensada pelas mulheres negras, marcadamente as feministas negras, de forma mais abrangente, uma vez que é tida como ferramenta essencial de estratégia e luta política (BERTH, 2018).

Como já fizemos uma abordagem inicial sobre lugar de fala, retomaremos apenas brevemente as reflexões de Djamila Ribeiro (2019) sobre esse conceito para ligá-las ao Feminismo Negro. Vimos que a filósofa pensa esse lugar de fala “como [possibilidade para] refutar a historiografia tradicional e a hierarquização de saberes consequente da hierarquia social. Quando falamos de direito à existência digna, à voz, estamos falando de *locus* social, de como esse lugar imposto dificulta a possibilidade de transcendência” (RIBEIRO, 2019, p. 64). Dessa forma, essa teoria do ponto de vista feminista e lugar de fala nos faz enxergar que a visão da historiografia tradicional, feita a partir da perspectiva de homens brancos, não é universal e tampouco única, mas tem relação com o *locus* social, que é metáfora do poder. Fazer com que vozes subalternas sejam ouvidas, demarcando o lugar de fala, é um modo de ampliarmos o conceito de humanidade e darmos um passo em direção a uma sociedade mais igualitária, já que as particularidades dos *sujeitos* oprimidos serão consideradas a partir de seu próprio ponto de vista e de suas vivências.

Notamos, a partir disso, o elo entre lugar de fala e o feminismo negro, relação realçada por Ribeiro (2019) ao fazer uma breve incursão pelo pensamento de feministas negras no início da sua obra *Lugar de fala*. Para a autora, as “mulheres negras estavam produzindo insurgências contra o modelo dominante e promovendo disputas de narrativas” (RIBEIRO, 2019, p. 23) há muito tempo, a exemplo de Sojourner Truth, com seu discurso “E não sou eu uma mulher?”, em 1851. Neste sentido, essas contra-narrativas são formas de reivindicar diferentes pontos de análise e marcar o lugar de fala de quem os propõe, objetivos alinhados com o Feminismo Negro.

A partir dessas reflexões, entendemos a importância de mulheres negras se autodefinirem para que possam se emancipar e reconstruir seu lugar dentro da sociedade, sendo uma estratégia importante para combater a ‘intervenção da mulher negra’ pela ótica colonizadora (COLLINS *apud* BERTH, 2018, p. 74). Desse modo, “a mulher negra, ao passar a falar de si, poderia contribuir por meio de sua perspectiva com a teoria feminista por oferecer novas possibilidades de enfrentamento e ações políticas. Por descentrar uma visão que era brancocêntrica, mas tida como universal” (RIBEIRO, 2016, p. 23). A criação, pelas feministas negras, dos conceitos aqui abordados já indica uma ação política de resistência.

No que diz respeito a essas novas possibilidades de enfrentamento de opressões estruturais, Joice Berth aponta o empoderamento como uma estratégia que “não visa retirar poder de um para dar a outro a ponto de se inverter os polos de opressão, mas sim uma postura de enfrentamento da opressão para a eliminação da situação injusta e equalização de existências em sociedade” (2018, p. 16).

Nesse sentido, a autora faz uma relação entre o empoderamento e o lugar de fala, pois acredita que ambos os conceitos podem ser instrumentos na luta pelo direito à voz e à existência, além de complementar os vazios deixados pelo pensamento hegemônico considerado como universal. O empoderamento (assim como o lugar de fala) se relaciona estreitamente com o Feminismo Negro, já que esse movimento o resgatou e o ressignificou, de tal forma que “não é novidade para os movimentos de mulheres negras, a necessidade de busca por processo de *empoderamento* como condição de sobrevivência” (BERTH, 2018, p. 103, grifo da autora). Dessa maneira, o empoderamento torna-se necessário para a equalização de existências na sociedade e para a sobrevivência física e mental de mulheres negras.

No que diz respeito às produções literárias, notamos esse silenciamento epistêmico de pessoas negras, mas também a possibilidade de afirmação de um contra-discurso através da literatura negra, como já vimos. Nos textos literários de Evaristo, percebemos as escrevivências da população negra brasileira, principalmente de nós mulheres negras, seja em seus romances, contos ou poemas:

Desde *Ponciá Vicêncio* (2003) até *Canção para ninar menino grande* (2018), fala nos textos um *sujeito negro*, com as marcas da exclusão inscritas na pele, a percorrer nosso passado/presente, em contraponto com a história dos vencedores e seus mitos de cordialidade e democracia racial. Mas fala, sobretudo, um *sujeito gendrado*, tocado pela condição de ser mulher e negra num país que faz dela um “segundo sexo” específico, pois vítima de comportamentos nascidos do passado escravista. A escrevivência evaristiana é *afro-gendrada*, seja pela presença esmagadora de dramas e personagens femininos, seja pela explicitação das “vozes-mulheres” como lugar de pertencimento a construir a representação, mesmo em se tratando de figuras do sexo oposto, meninos ou adultos. (DUARTE, 2020, p. 84, grifos do autor)

Desse modo, ao falar de nossas escrevivências, Evaristo ressalta que elas não são para ninar os da casa grande, mas sim para incomodá-los em seus sonos injustos. Portanto, elas se caracterizam como um ato de resistência e de potência diante das opressões vividas. Neste trabalho, nosso foco de análise é o livro *Olhos d'água*, uma coletânea de contos publicada em

2014. Mirian Cristina dos Santos, em *Prosa negro-brasileira contemporânea* (2018), expõe um panorama geral dessa obra:

[...] *Olhos d'água*, terceiro lugar do prêmio Jabuti em sua categoria, traz vários textos escritos pela autora em diferentes momentos de sua carreira, presentes em uma coletânea de quinze contos. Apesar de o livro ter sido lançado em 2014, alguns contos foram publicados ao longo da década de 1990 ou dos anos 2000 nos *Cadernos negros*, outros são produções atuais. No entanto, na coletânea, as difíceis condições vividas pela população negra se fazem atuais, em um ambiente em que pobreza e violência sustentam a exclusão social. Aqui, as mulheres são muitas e plurais – avós, mães, tias, esposas, filhas, irmãs – compartilhando uma infinidade de dilemas e vivências, em que ser mulher, negra e pobre aproxima passado e presente, e um futuro incerto. (SANTOS, 2018, p. 100-101, grifos da autora)

Destarte, essa pluralidade de mulheres negras representadas nos contos enfrenta dilemas relacionados às opressões de raça, de gênero e de classe, ou seja, lugar que as coloca em choque com uma realidade de violência e de privação. Porém, Evaristo compõe essas narrativas de modo que a dor se misture ao gozo; o ódio, ao amor; a morte, ao nascimento e à esperança. Segundo Duarte (2020), um traço recorrente na ficção evaristiana é o *brutalismo poético*, uma vez que há “misto de violência e sentimento, realismo cru e ternura” (p. 84, grifos do autor) e cabe a ele “colocar-se como antípoda dessa redução do sujeito a corpo descartável, pela via tocante do sublime que humaniza a dor, o ódio, bem como a alegria parca e passageira que atravessa contos e romances” (DUARTE, 2020, p. 85). Franciane Silva (2018) caracteriza esse movimento de poeticidade em cenas de violência empreendido por Evaristo, e outras escritoras afro-brasileiras, como *Ferocidade Poética*.

Os contos escolhidos foram os quatro primeiros da obra: “Olhos d’água”, “Ana Davenga”, “Duzu-Querença” e “Maria”. Todos eles têm como protagonistas mulheres negras, assim, se alinham ao foco desta dissertação. Ainda, a violência as atinge de modo que a “fronteira entre a vida e a morte apresenta-se de forma tênue” (SANTOS, 2018, p. 142). Em “Olhos d’água”, a pergunta motriz da narrativa é: “de que cor eram os olhos de minha mãe?”. Esse questionamento faz com que a personagem principal relembre episódios da infância, com a mãe e as irmãs. Analisamos como as situações de privação passadas por elas se relacionam com a realidade de várias mulheres negras brasileiras e, também, como essa busca pela cor dos olhos da mãe leva à presença da ancestralidade, através de gerações de mulheres negras (vozes-mulheres), o que marca a importância da espiritualidade e da memória ancestral africana para

pessoas negras de diferentes diásporas (ainda mais em um país que pratica racismo religioso contra as religiões de matriz africana).

Em “Ana Davenga”, Ana, uma mulher negra, mora em uma comunidade periférica e é companheira de Davenga, homem que é capaz de crimes atrozes, mas também de sensibilidade. Examinaremos, com foco na personagem Ana, a condição subalterna dessa protagonista, e também evidenciaremos como as vidas de pessoas negras são constantes alvos da violência de Estado, que até hoje nos mata e nos anula.

Já em “Duzu-Querença”, acompanhamos a trajetória de Duzu desde a infância até a sua morte, personagem vítima de uma série de opressões em uma vida em que escolhas lhe foram tiradas. A prostituição, a mendicância, a exploração e o abuso sexual são algumas das violências pelas quais passa. No entanto, o aceno de esperança se apresenta em sua neta Querença, que acompanhada das histórias da avó e de seus ancestrais, trilha um caminho diferente por meio dos estudos, caminho esse que Duzu não teve oportunidade de seguir.

Por último, em “Maria”, notamos que, devido ao racismo estrutural e à opressão patriarcal, Maria, empregada doméstica e mãe de três filhos, foi culpabilizada de ser cúmplice de um assalto no ônibus feito pelo seu ex-companheiro, o que resultou no seu linchamento brutal pelas passageiras/os do veículo. Ao final, ela pagou com sua vida pela ação de outra pessoa.

2. VOZES-MULHERES-NEGRAS NA CORDA BAMBA DA VIDA EM CONCEIÇÃO EVARISTO

Vozes-mulheres

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

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

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

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

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

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

Conceição Evaristo

2.1. OLHOS-CORRENTEZAS: AS ÁGUAS DE MAMÃE OXUM

O tempo passava e eu não deixava de vigiar a minha mãe. Ela era o meu tempo. Sol, se estava alegre; lágrimas, tempo de muitas chuvas. Dúvidas, sofrimentos que dificilmente ela verbalizava, eu adivinhava pela nebulosidade de seu rosto. Mas anterior a qualquer névoa, a qualquer chuva havia sempre o sorriso, a graça, o canto da brincadeira com as meninas-filhas ou como as meninas-filhas. Foi daquele tempo meu amalgamado ao dela que me nasceu a sensação de que cada mulher comporta em si a calma e o desespero.

Conceição Evaristo

O conto “Olhos d’água” se inicia com a protagonista narrando que, uma noite, acordou abruptamente com a seguinte pergunta na boca: “De que cor eram os olhos de minha mãe?”. Esse questionamento se torna a força motriz da narrativa, pois é constantemente repetido, enquanto a narradora se esforça para lembrar a cor dos olhos de sua mãe por meio das lembranças de infância e adolescência:

Eu achava tudo muito estranho, pois me lembrava nitidamente de vários detalhes do corpo dela. Da unha encravada do dedo mindinho do pé esquerdo... da verruga que se perdia no meio de uma cabeleira crespa e bela... Um dia, brincando de pentear boneca, alegria que a mãe nos dava quando, deixando por uns momentos o lava-lava, o passa-passa das roupagens alheias e se tornava uma grande boneca negra para as filhas, descobrimos uma bolinha escondida bem no couro cabeludo dela. Pensamos que fosse carrapato. A mãe cochilava e uma de minhas irmãs, aflita, puxou rápido o bichinho. A mãe e nós rimos e rimos e rimos de nosso engano. A mãe riu tanto, das lágrimas escorrerem. (EVARISTO, 2016, p. 16)

A narradora é a primeira de sete filhas e desde cedo aprendeu a conhecer a mãe, e, apesar de se lembrar de vários detalhes dela, não recordava a cor de seus olhos. Ao descrever o cabelo da mãe, ela diz da sua “cabeleira crespa e bela”, um modo de valorização do cabelo afro, por muito tempo alvo de estereótipos negativos, como “duro”, “ruim”. Aqui, é relevante retomarmos as análises que fiz sobre as minhas experiências de racismo com o cabelo. Como vimos, o cabelo é um elemento identitário, marcador de diferença entre a/o branca/o e a negra/o. Tendo em vista os padrões de beleza baseados na hierarquização de raças construída durante o processo de colonização, a estética da pessoa branca é considerada o padrão do que é belo e

desejável, e tudo o que se afasta dela não é aceito e deve ser excluído ou modificado para que se aproxime desse ideal (BERTH, 2018). Kilomba (2019) nos explica como o cabelo das pessoas negras foi estigmatizado e desvalorizado desde o período da escravização:

Historicamente, o cabelo único das pessoas *negras* foi desvalorizado como o mais visível estigma da negritude e usado para justificar a subordinação de africanas e africanos (Banks, 2000; Byrd e Tharps, 2001; Mercer, 1994). Mais do que a cor de pele, o cabelo tornou-se a mais poderosa marca de servidão durante o período de escravização. Uma vez escravizadas/os, a cor da pele de africanas/os passou a ser tolerada pelos senhores *brancos*, mas o cabelo não, que acabou se tornando um símbolo de “primitividade”, desordem, inferioridade e não-civilização. O cabelo africano foi então classificado como “cabelo ruim”. Ao mesmo tempo, *negras* e *negros* foram pressionadas/os a alisar o “cabelo ruim” com produtos químicos apropriados, desenvolvidos por indústrias europeias. Essas eram formas de controle e apagamento dos chamados “sinais repulsivos” da *negritude* (KILOMBA, 2019, p. 126-127, grifos da autora).

Desse modo, como afirmei na sessão “Eu, mulher negra, pesquisadora!”, a imposição do alisamento como forma de “domar” o “cabelo ruim” é uma forma de controle da branquitude sobre o corpo negro. É importante ressaltar que os cabelos são “um importante elemento estético de autoafirmação e de cultivação do amor a própria imagem, mas sobretudo para mulheres, sejam elas de qualquer etnia” (BERTH, 2018, p. 94). Ao sermos afetadas por um imaginário racista que constantemente nos diz que nosso cabelo é “incontrolável”, “feio”, “difícil”, percebemos que essas cobranças de aproximação da estética caucasiana pesam ainda mais sobre as mulheres negras: as opressões racista e machista recaem em nossos ombros “desde a mais tenra infância, pois nossos cabelos são alvo constante de diversas injúrias, rejeições e manifestações racistas, esteja ele alisado ou natural” (BERTH, 2018, p. 94). Ao ressaltar a beleza do cabelo crespo, volumoso e cheio, o conto constrói uma narrativa de resistência e de afirmação política contra o domínio colonial que quer nos controlar e subjugar.

Portanto, notamos que Evaristo, ao descrever positivamente o cabelo crespo, faz de sua literatura um modo de romper com estereótipos negativos ligados ao corpo negro:

Tendo sido o corpo negro, durante séculos, violado em sua integridade física, interdito o seu espaço individual e social pelo sistema escravocrata do passado e hoje ainda por políticas segregacionistas existentes em todos, ou senão, em quase todos os países em que a diáspora africana se acha presente,

coube aos descendentes dos povos africanos, espalhados pelo mundo, inventar formas de resistência. (EVARISTO, 1996, p. 86)

Desse modo, a afirmação positiva da identidade étnica transmite “[...] uma mensagem política de fortalecimento racial e um protesto contra a opressão racial” (KILOMBA, 2019, p. 127). Termos orgulho da nossa beleza negra e valorizá-la é um modo de empoderamento (BERTH, 2018) por meio do autoamor, em contraposição com o auto ódio que nos é imposto. Evaristo, através da autorrepresentação da mulher negra, rompe com o “[...] olhar negativo e com a estereotipia que é feita sobre o mundo e as coisas negras” (EVARISTO, 1996, p. 86), uma das características da literatura negra (BRITO, 1996; BERND, 1992).

Além disso, a filha mais velha se lembra dos momentos de brincadeira, em que a mãe deixava “por uns momentos o lava-lava, o passa-passa das roupagens alheias e se tornava uma grande boneca negra para as filhas”. Nessa parte, percebemos o círculo vicioso de exploração que é vivido pela população negra (OLIVEIRA, 2019), nesse caso em especial, por mulheres negras pobres. Segundo Sueli Carneiro (2011), devido ao racismo e ao sexismo, estamos em um lugar de asfixia social e confinadas, sobretudo, nas ocupações de menor prestígio e renumeração.

Segundo dados divulgados pelo Ministério do Trabalho e pelo Ministério da Justiça na publicação *Brasil, gênero e raça*, ‘as mulheres negras ocupadas em atividades manuais fazem um total de 79,4%’. Destas, 51% estão alocadas no emprego doméstico e 28, 4% são lavadeiras, passadeiras, cozinheiras serventes. (CARNEIRO, 2011, p. 127-128)

Dialogando com Gonzalez (2020), a figura da mulher negra como burro de carga que serve para prestação de serviços e bens está impregnada no imaginário social brasileiro, colocando-a no lugar de um corpo a ser superexplorado. Assim, há uma interseccionalidade de opressões de raça, gênero e classe, que interagem simultaneamente e sobrepõem seus efeitos sobre as mulheres negras, devido à sociedade brasileira ser de matriz colonial, constituindo um sistema em que há a inseparabilidade estrutural do racismo, capitalismo e cisheteropatriarcado (AKOTIRENE, 2019).

Todavia, existe um misto entre “realismo cru e ternura”, já que Evaristo representa essa situação de opressão, porém, entremeada com as risadas e brincadeiras entre mãe e filhas. Ainda

nessas lembranças da infância, percebemos a constante falta de alimento, mostrando a fome e a miséria presentes no cotidiano dessas mulheres: “*Lembro-me de que muitas vezes, quando a mãe cozinhava, da panela subia cheiro algum. Era como se cozinhasse, ali, apenas o nosso desesperado desejo de alimento*” (EVARISTO, 2016, p. 16). A descrição da fome é feita de modo poético: Evaristo diz, em um vídeo sobre Escrivivência¹⁹, que gosta de trazer para a literatura imagens e situações que, olhadas de fora, não têm nenhuma poesia. É justamente a forma como a situação é construída e trabalhada que faz com que isso aconteça, como podemos ver neste trecho: “*As labaredas sob a água solitária que fervia na panela cheia de fome, pareciam debochar do vazio do nosso estômago, ignorando nossas bocas infantis em que as línguas brincavam a salivar sonho de comida*” (EVARISTO, 2016, p. 16). É o que Eduardo de Assis Duarte (2020) chama de *brutalismo poético*.

Também é relevante trazer o conceito de *Ferocidade poética* criado pela professora Franciane Silva (2018) ao analisar a violência presente nos textos literários de escritoras afro-brasileiras, entre elas, Conceição Evaristo:

A Ferocidade Poética pode, então, ser entendida como essa possibilidade da encenação da violência em textos literários ser permeada por gestos de poeticidade. Esse lirismo intensifica o efeito do ato violento, ao mesmo tempo em que traz uma carga de ternura para aquilo que é encenado, acentuando a nossa sensibilidade, nos impelindo a refletir, de alguma forma, sobre as situações ficcionalizadas. (SILVA, 2018, p. 168)

Nessa perspectiva, a *Ferocidade Poética* compõe vários momentos dos contos que selecionamos e da obra de Evaristo. O modo como a autora constrói essas cenas de violências diversas nos toca enquanto leitoras/es, faz com que reflitamos sobre a nossa realidade que tanto se assemelha a essas situações ficcionalizadas, nos incomoda, pois a escrita negro-brasileira não é para ninar e sim, incomodar.

Eram nesses dias que a mãe, para distrair a fome das filhas, brincava mais com elas:

Nessas ocasiões, a brincadeira preferida era aquela em que a mãe era a Senhora, a Rainha. Ela se assentava em seu trono, um pequeno banguinho de madeira. Felizes, colhíamos flores cultivadas em um pequeno pedaço de terra que circundava o nosso barraco. As flores eram depois solenemente distribuídas por seus cabelos, braços e colo. E diante dela fazíamos reverências à Senhora. Postávamos deitadas no chão e batíamos cabeça para a Rainha. Nós, princesas, em volta dela, cantávamos, dançávamos, sorriamos. A mãe só ria de uma maneira triste e com um

¹⁹ Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=QXopKuvxevY&t=426s>. Acesso em: 12 out. 2021

sorriso molhado... Mas de que cor eram os olhos de minha mãe? (EVARISTO, 2016, p. 17).

Nessa brincadeira, podemos notar referências à ancestralidade africana, que, de acordo com Lucas Toledo de Andrade (2018, p. 168), “remonta a toda uma ritualística africana em torno dos orixás”. Os termos “assentava”, “reverência”, “batíamos cabeça”, “cantávamos”, “dançávamos”, segundo o autor, “remetem a vocabulários e atos bastante comuns em solenidades que ocorrem no candomblé e na umbanda, o que nos possibilita tratar da própria brincadeira como um rito aos orixás e um encontro com a ancestralidade perdida no processo da invasão dos territórios africanos” (ANDRADE, 2018, p. 168).

Nesse caso, existe a menção simbólica, metafórica de Oxum (mais a frente, Oxum é citada explicitamente). A matéria “Oxum e o poder feminino no Candomblé”, publicada no site *Ciência e Cultura*²⁰ e escrita por Giovanna Hermely, faz referência ao evento realizado na UFBA que reuniu sacerdotisas do Brasil e da Nigéria para discutir sobre a relevância do orixá feminino no Candomblé e a importância da valorização dos cultos religiosos de matriz africana. A partir desse texto, podemos compreender melhor a importância de Oxum:

Segundo a tradição Iorubá, os orixás são ancestrais africanos sagrados que representam manifestações das forças da natureza e valores humanos, como a justiça e o amor. Cada divindade possui suas características e simbolismo próprio que constituem um arquétipo relacionado com o tipo de rito utilizado para cultuá-lo. Dentre os principais orixás cultuados pelas religiões de matriz africana está Oxum, também conhecida como Senhora do Ouro, Mãe d’água, Rainha das Cachoeiras, Orixá do Amor. (HERMELY, 2018)

Além disso, Oxum, considerada também dona das águas doces, é um termo que vem da língua iorubá, sendo sua origem o rio Osun, que se localiza no sudoeste da Nigéria. No conto, a mãe da personagem é referida como “Senhora” e “Rainha” e Oxum é “Senhora do Ouro” e “Rainha das Cachoeiras”. Assim, podemos associar a mãe a Oxum, que, inclusive, é a senhora da fertilidade:

²⁰ Disponível em: <<http://www.cienciaecultura.ufba.br/agenciadenoticias/noticias/quem-e-oxum-o-poder-do-feminino-no-candomble/>>. Acesso em: 20 jun. 2021.

A orixá representa o poder feminino através do arquétipo da mulher elegante e amorosa, mas também inteligente, determinada, persistente, desinibida e senhora da fertilidade. Esse último aspecto inclusive lhe associa à maternidade, já que é considerada a protetora do feto durante o processo de gestação, além de possuir forte afeição por crianças. Outros aspectos que relacionam-se com ela são a riqueza, o amor, a prosperidade, a beleza e a sensualidade. (HERMELY, 2018)

Oxum é ligada à feminilidade e é a mãe das mães, a senhora das águas da vida; sem ela, nada prospera. Essa referência na narrativa de Evaristo nos leva a refletir sobre a retomada da ancestralidade ligada ao feminino: a mãe da protagonista tem sete filhas. É como se essas fossem filhas de Oxum e estivessem fazendo um ritual em volta dela. Todas elas, como a orixá, representam o poder feminino, tendo em vista sua resistência e determinação frente às dificuldades da vida.

Outro ritual, além do da infância, é feito posteriormente quando a narradora volta à cidade natal para finalmente lembrar de que cor eram os olhos da mãe:

Eu precisava buscar o rosto de minha mãe, fixar o meu olhar no dela, para nunca mais esquecer a cor de seus olhos. Assim fiz. Voltei, aflita, mas satisfeita. Vivia a sensação de estar cumprindo um ritual, em que a oferenda aos Orixás deveria ser a descoberta da cor dos olhos de minha mãe. (EVARISTO, 2016, p. 18)

Essa volta à terra natal e o questionamento que permeia o conto remetem à busca da África, da identidade perdida pelo doloroso processo de diáspora imposto às/aos africanas/os escravizadas/os. Para Andrade (2018), a busca da cor dos olhos da mãe faz com que haja um mergulho na própria ancestralidade africana e nas memórias de infância dessa narradora, trazendo a figura “da negra como ligada a uma raiz familiar, a uma raiz profunda que se confunde com as raízes do próprio Brasil e da África” (p. 166).

Após longos dias de viagem, a personagem finalmente pode contemplar os olhos de sua mãe:

Vi só lágrimas e lágrimas. Entretanto, ela sorria feliz. Mas eram tantas lágrimas, que eu me perguntei se minha mãe tinha olhos ou rios caudalosos sobre a face. E só então compreendi. Minha mãe trazia, serenamente em si, águas correntezas. Por isso, prantos e prantos a enfeitar o seu rosto. A cor dos olhos de minha mãe era cor de olhos d'água. Águas de Mamãe Oxum!

Rios calmos, mas profundos e enganosos para quem contempla a vida apenas pela superfície. Sim, águas de Mamãe Oxum. (EVARISTO, 2016, p. 18-19)

Aqui, Mamãe Oxum é citada de forma explícita. Os olhos da mãe da protagonista são descritos como trazendo águas de “‘Mamãe Oxum’, a primeira Yalorixá do Candomblé. ‘Mãe de amor, mãe da riqueza e da fertilidade. Guerreira, Mamãe Oxum é dona das águas dos rios’” (COSTA, 2018, p. 66). Portanto, notamos que o encontro com as memórias de infância e a busca pela mãe para saber a cor de seus olhos pode remeter à procura pela ancestralidade africana e de seus ritos, como observa Andrade (2018), como um modo de re(conhecer) e re(encontrar) sua identidade cultural perdida em meio às opressões cotidianas. Assim,

a busca de África é metaforicamente representada pela necessidade de retomar a lembrança dos olhos da mãe. O rosto materno representa os valores ancestrais perdidos na diáspora. A melhor oferenda aos Orixás é, portanto, a valorização da ancestralidade, a retomada das heranças perdidas, o passado mítico que fora deixado para trás após as voltas dadas ao redor da árvore do esquecimento. (OLIVEIRA, 2019, p. 190)

Esse elo com a ancestralidade, na narrativa, relacionado às gerações de mulheres negras, é reconhecido e valorizado pela narradora:

Mas eu nunca esquecera a minha mãe. Reconhecia a importância dela na minha vida, não só dela, mas de minhas tias e de todas as mulheres da minha família. E também, já naquela época, entoava cantos de louvor a todas as nossas ancestrais, que desde a África vinham arando a terra da vida com as suas próprias mãos, palavras e sangue. Não, não esqueço essas Senhoras, nossas Yabás, donas de tantas sabedorias. (EVARISTO, 2016, p. 18)

De acordo com Andrade (2018, p. 169), a força dessas mulheres “se confunde com as forças da natureza, das rainhas africanas e das próprias orixás femininas, como Oxum e Iansã (trazida na narrativa pela figura de Santa Bárbara)”. Logo, a protagonista parece tirar a sua força das sabedorias e da resistência de suas ancestrais, mulheres negras africanas/afro-brasileiras que sobrevivem e lutam apesar dos mecanismos coloniais que constantemente tentam derrubá-las.

Essa busca da ancestralidade pode ser melhor entendida a partir das reflexões de Leda Martins (2002), no texto “Performances do tempo espiralar”. Ela se propõe a pensar algumas possíveis relações entre performance e rito nos rituais dos Congados, que, segundo a autora, é “uma das formas mais expressivas da paisagem cultural afro-brasileira” (MARTINS, 2002, p. 72). Além disso, ela se detém nos modos de recriação e religação, nos rituais, “de duas das mais importantes noções filosófico-conceituais africanas: *o tempo espiralar* e a *ancestralidade*” (MARTINS, 2002, p. 72, grifos da autora). No caso da ancestralidade,

A concepção ancestral africana inclui, no mesmo circuito fenomenológico, as divindades, a natureza cósmica, a fauna, a flora, os elementos físicos, os mortos, os vivos e os que ainda vão nascer, concebidos como anéis de uma complementariedade necessária, em contínuo processo de transformação e de devir (MARTINS, 2002, p. 83-84).

Essa complementariedade e processo contínuo de transformação faz com que o tempo seja espiralar, abolindo a concepção de tempo linear. Logo, o movimento nas espirais do tempo é cíclico. “O aforismo quicongo, ‘Ma’kwenda! Ma’kwisa!, o que se passa agora, retornará depois’ traduz com sabor a ideia de que ‘o que flui no movimento cíclico permanecerá no movimento’” (MARTINS, 2002, p. 85). Segundo a autora, essa mesma ideia grava-se nos cosmogramas, uma das mais importantes inscrições africanas, transcrita de vários modos nas religiões afro-brasileiras. “Nessa sincronia, o passado pode ser definido como o lugar de um saber e de uma experiência acumulativos, que habitam o presente e o futuro, sendo também por eles habitado” (MARTINS, 2002, p. 85). Dessa forma, o passado, o presente e o futuro não são vistos numa perspectiva consecutiva.

Para as pessoas negras em diáspora, o passado não passou: os horrores do período colonial continuam se perpetuando no presente. Grada Kilomba (2019) nos explica que o título da sua obra, *Memórias da Plantação*, nos mostra a atemporalidade do racismo cotidiano: “A combinação dessas duas palavras ‘*plantação*’ e ‘*memórias*’, descreve o racismo cotidiano não apenas como reencenação do passado colonial, mas também como uma realidade traumática, que tem sido negligenciada” (KILOMBA, 2019, p. 29, grifo da autora). Essa reflexão da autora reforça a circularidade do tempo afrodiaspórico: o passado colonial é reencenado quando a mãe da protagonista do conto precisa lavar e passar as roupas alheias (realidade de muitas mulheres negras que estão nos trabalhos manuais no Brasil), no momento em que ela cozinha

o desesperado desejo de fome das filhas, no seu abraço com elas nos tempos de chuva, por medo do barraco desabar.

Outra parte em que isso acontece é neste trecho: “*Às vezes, as histórias da infância de minha mãe confundiam-se com as de minha própria infância*” (EVARISTO, 2016, p. 16). Sabemos que a infância da narradora foi de privação, logo, podemos inferir que a da sua mãe também foi. A desigualdade social no nosso país se liga diretamente com a desigualdade racial. As pessoas escravizadas do passado são as que têm mais dificuldade hoje de superar condições de vida precárias. É o momento de suspensão do tempo, muito presente nas obras da Conceição Evaristo.

Por outro lado, a ancestralidade e, assim, a ligação espiral entre passado, presente e futuro (também a suspensão do tempo) se faz marcante nas brincadeiras das filhas com a mãe, que aludem aos rituais, aos orixás e à valorização das ancestrais femininas, que “*desde a África vinham arando a terra da vida com as suas próprias mãos, palavras e sangue*”. Essa circularidade temporal também é presente no conceito de Sankofa, explicado em uma matéria do portal *Fiocruz*²¹

(Sanko = voltar; fa = buscar, trazer) origina-se de um provérbio tradicional entre os povos de língua Akan da África Ocidental, em Gana, Togo e Costa do Marfim. Em Akan “se wo were fi na wosan kofa a yenki” que pode ser traduzido por “não é tabu voltar atrás e buscar o que esqueceu”. Como um símbolo Adinkra, Sankofa pode ser representado como um pássaro mítico que voa para frente, tendo a cabeça voltada para trás e carregando no seu bico um ovo, o futuro. [...] Sankofa ensinaria a possibilidade de voltar atrás, às nossas raízes, para poder realizar nosso potencial para avançar. Sankofa é, assim, uma realização do eu, individual e coletivo. O que quer que seja que tenha sido perdido, esquecido, renunciado ou privado, pode ser reclamado, reavivado, preservado ou perpetuado. Ele representa os conceitos de auto identidade e redefinição. Simboliza uma compreensão do destino individual e da identidade coletiva do grupo cultural.

Nesse sentido, a protagonista, como o pássaro Sankofa, se volta para trás, para suas raízes ancestrais, para que pudesse seguir em frente: ela fica tão angustiada por não saber a cor dos olhos da mãe, que precisa visitá-la e conseguir uma resposta a essa pergunta. Nesse processo, a personagem busca a sua identidade negra e preserva uma memória individual e coletiva do seu grupo, no caso, a população negra. Portanto, é importante notar que essa busca

²¹ Disponível em: <https://portal.fiocruz.br/noticia/projeto-sankofa-discute-questoes-e-relacoes-etnico- raciais>. Disponível em: 12 out. 2021.

por uma ancestralidade, ao mesmo tempo, remete à questão religiosa, aos ritos religiosos, e à feminilidade, ambos como forma de resistência cultural, pela manutenção do mito, do ritual – memória individual e a coletiva contribuem para essa manutenção, resgate e fortalecimento de uma cultura que foi sistematicamente apagada, silenciada e negligenciada.

Em relação à cultura africana no Brasil, Abdias Nascimento (2017, p. 123) discute a sua perseguida persistência: “Não é exagero afirmar-se que desde o início da colonização, as culturas africanas, chegadas nos navios negreiros, foram mantidas num verdadeiro estado de sítio”. Mesmo com a agressão e as pressões culturais da sociedade dominante, essa herança espiritual não foi suprimida e, apesar da perseguição da Igreja Católica, “algumas religiões africanas puderam persistir em sua estrutura completa, enquanto outras sobreviveram através de certo elemento ritual e de uma ou outra divindade cujo culto se manteve” (NASCIMENTO, 2017, p. 125). Entre elas, está o Candomblé, que ao resistir e conservar intacto seu corpo de doutrina, sua cosmogonia e teogonia, constitui “a fonte e a principal trincheira da resistência cultural do africano, bem como o ventre gerador da arte afro-brasileira” (NASCIMENTO, 2017, p. 125).

Nessa perspectiva, Sidnei Nogueira, em *Intolerância religiosa* (2020), explica as violências e a estigmatização sofridas pelas populações de Comunidades Tradicionais de Terreiro (CTTro) e introduz o conceito de racismo religioso para definir as diversas e violentas manifestações de intolerância religiosa a religiões de origem preta. O autor afirma que, no Brasil, a partir das invasões pelos portugueses, “a religião cristã foi usada como forma de conquista, dominação e doutrinação, sendo a base dos projetos políticos dos colonizadores” (NOGUEIRA, 2020, p. 36). Isso se deu por meio da aliança entre a Coroa portuguesa e a Companhia de Jesus: a tríade lei-rei-fé, tendo como referência a lei e o rei de Portugal e a religião católica apostólica romana buscavam defender novas fronteiras e expandir o mundo. Desde então, as crenças originárias e posteriormente, as de origem africana, foram submetidas a um processo de apagamento e silenciamento, por não serem eurocêtricas.

As crenças não hegemônicas, assim, são estigmatizadas pela ação da colonialidade do poder: segundo Nogueira (2020), o projeto de dominação europeu-ocidental perpetra um padrão de poder por meio da produção contínua de destruição, violência, desvio e subalternidade sobre “outros princípios explicativos de ordenação/compreensão de mundo, dos seres e suas formas de saber”, logo, há a hierarquização, classificação, ocultação, segregação, silenciamento e apagamento de “[...] tudo que for do outro ou tudo que oferecer perigo à manutenção de um *status quo*, garantindo a perpetuação da estrutura social de dominação,

protegendo seus privilégios e os de sua descendência e cristalizando as estruturas do poder oligárquico” (NOGUEIRA, 2020, p. 53-54, grifos do autor). Por conseguinte, a necessidade de estigmatizar está no cerne da intolerância religiosa, pois se estabelece uma oposição entre o que é normal e padrão e o que é anormal e não padrão. Esse é um exercício de poder sobre o outro.

Ao longo da história do nosso país, a própria lei foi “utilizada como ferramenta de desigualdade e opressão contra povos trazidos para a colônia na condição de escravos e se voltaria contra uma das principais manifestações culturais do país: o Candomblé” (NOGUEIRA, 2020, p. 27), observação também feita por Nascimento (2017). As normas que restringem a liberdade religiosa de modo severo têm como objetivo manter o poder nas mãos das classes dominantes, garantindo seu domínio sobre o resto da sociedade. No Brasil, isso se dá por meio da cristianização da sociedade como um projeto de poder: assim como o mito da democracia racial é ilusório, também o é o mito da laicidade e da liberdade religiosa no país. A política se mistura à religião, como percebemos com a Bancada Evangélica no Congresso e com as buscas feitas por denominações evangélicas, desde a Assembleia Constituinte de 1988, de concessões de rádio e TV através de representantes no Congresso.

De acordo com Nogueira (2020), a incitação à intolerância, principalmente em relação às religiões de matriz africana, parte de discursos pronunciados por padres, pastores e até autoridades políticas, que demonizam esses ritos religiosos. As diversas formas de violência contra as CTTro têm como componente nuclear o racismo:

O racismo religioso condena a origem, a existência, a relação entre uma crença e uma origem preta. O racismo não incide somente sobre pretos e pretas praticantes dessas religiões, mas sobre as origens da religião, sobre as práticas, sobre as crenças e sobre os rituais. Trata-se da alteridade condenada à não existência. Uma vez fora dos padrões hegemônicos, um conjunto de práticas culturais, valores civilizatórios e crenças não pode existir; ou pode, desde que a ideia de oposição semântica a uma cultura eleita como padrão, regular e normal seja reiteradamente fortalecida. (NOGUEIRA, 2020, p. 89)

Por essa perseguição às religiões de matriz africana ter como fator central o racismo, Nogueira (2020) introduz o conceito de racismo religioso, pois a categoria “intolerância” não abrange essa perspectiva. As constantes notícias sobre atos de agressão física, simbólica e material aos terreiros e às pessoas que praticam essas religiões nos mostra o resultado da colonialidade do poder instaurada pela colonização:

O livro *Presença do axé: mapeando terreiros no Rio de Janeiro*, organizado pelas pesquisadoras Denise Pini Rosalem da Fonseca e Sonia Maria Giacomini (2013), revela o dramático problema enfrentado pelos fiéis das religiões afro-brasileiras: de 840 terreiros pesquisados, 430 (cerca de 51%) já passaram por alguma forma de agressão. Os números do estudo realizado no Rio de Janeiro revelam que 430 casas sofreram alguma “discriminação religiosa”. É importante notar também os locais das agressões – públicos (57%) e notadamente a rua (67%) –, os tipos de agressão – verbal (70%) e física (21%) –, os agressores – evangélicos (39%); vizinhos (27%) – e os tipos de alvo – a pessoa (60%) e a casa (29%). (NOGUEIRA, 2020, p. 68-69)

Essas violências e o processo de demonização dessas religiões resultantes do racismo, em suma, negam a humanidade de seus fiéis, pois nega o modo de ser e estar no mundo, atinge uma dimensão simbólica e semântica de existir. Como Carneiro (2005) e Kilomba (2019) analisam, o projeto colonial, ao colocar o sujeito negro no lugar do Outro, do Não-ser, nega a sua humanidade plena. O epistemicídio ocorre nessa perseguição e violência contra as CTTro, pois as epistemologias culturais pretas são desvalorizadas e segregadas.

De acordo com Nogueira (2020), as CTTro, como espaços quilombolas que mantêm saberes ancestrais de origem africana (parte da identidade nacional), são espaços políticos de existência, resistência e re-(existência): esses quilombos-famílias dão “[...] instrumentos de luta, resiliência, saúde mental e espiritual ao oprimido” (NOGUEIRA, 2020, p. 122). Por isso, o poder hegemônico e suas instituições demonizam e provocam o epistemicídio dessas culturas e memórias ancestrais das pessoas negras, pois elas ameaçam a manutenção do *status quo*. Logo, ao trazer essa ancestralidade, a cultura afro-brasileira, os ritos religiosos e divindades ligadas a religiões de matriz africana ao seu texto literário, Evaristo está resistindo ao genocídio, ao embranquecimento cultural e ao epistemicídio promovidos pelo processo colonizador.

Esses olhos d’água, cheios de lágrimas e lágrimas, refletem a sobreposição de opressões (inclusive a religiosa, como vimos), a violência cotidiana sofrida por gerações de mulheres negras na sociedade brasileira, já que, no final do conto, a filha da narradora pergunta a sua mãe: “- *Mãe, qual é a cor tão úmida de seus olhos?*” (EVARISTO, 2016, p. 19). Como diz Gonzalez (2016), ser mulher e negra no Brasil é estar no mais alto nível de opressão, pelos estereótipos gerados de sexismo e pelo racismo. Por isso, ressaltamos a importância do feminismo negro, pelo seu olhar interseccional que não hierarquiza as opressões e busca superá-las, para ampliar o conceito de humanidade (BERTH, 2018).

Esses olhos marejados, rios caudalosos, são entrevistados em vários momentos nas lembranças de infância da narradora: olhos d'água de alegria, quando a mãe ria com as filhas: “*A mãe riu tanto, das lágrimas escorrerem*”. O sorriso molhado de uma alegria-tristeza ou tristeza-alegria, nas brincadeiras de Senhora, a Rainha: “*A mãe ria de uma maneira triste e com um sorriso molhado...*” (EVARISTO, 2016, p. 17). Olhos-correntezas de tristeza-desespero quando havia chuvas fortes e temia que o barraco desabasse sobre ela e as filhas: “*Nesses momentos os olhos de minha mãe confundiam com os olhos da natureza. Chovia, chorava! Chorava, chovia!*” (EVARISTO, 2016, p. 18). Nos nossos olhos d'água, que trazem lágrimas e lágrimas, carregamos a dor da opressão, porém, a esperança e determinação de quebrar com esse ciclo:

O conto traz gerações de mulheres negras (avó, mãe e filha) que tem os olhos sempre marejados por águas que são calmas, apesar de espessas e cheias de profundos segredos, ou que são correntezas, mas sempre águas, sempre lágrimas, o que pode simbolizar o choro e pranto diante da dor e das intempéries da vida de uma mulher negra e pobre em uma sociedade racista e machista como a brasileira e também a fluidez, a capacidade de sobrevivência e resistência dessas mulheres, que como as águas desviam de obstáculos e regam a vida. (ANDRADE, 2018, p. 169)

Dessa maneira, a escrita de Evaristo abarca uma coletividade de gerações de mulheres negras, trazendo o passado e o presente simultaneamente: a memória dessas ancestrais que, desde a África, aram a terra da vida com as suas próprias mãos, palavras e sangue; memória diaspórica de pessoas que foram sequestradas em navios negreiros, que foram escravizadas e que até hoje enfrentam diversas violências e a negação de sua humanidade, memória essa que o discurso histórico do colonizador deseja apagar. No entanto, suas palavras se levantam de modo a não deixar suas vozes e história serem silenciadas. Ao referir a essas mulheres como Yabás, relacionando-as às orixás femininas, percebemos como a busca da cultura e das religiões de matriz africana também é a procura pelas epistemologias culturais pretas: “é a existência dessas epistemologias que evidenciam a escravidão como crime e o processo de desumanização de memórias existenciais pretas” (NOGUEIRA, 2020, p. 123).

Essa retomada da linha do tempo pela memória, a partir da busca da ancestralidade, parte de “uma necessidade de reconstrução ou construção de um passado histórico para relacioná-lo ao tempo e à história presente” (BRITO, 1996, p. 111), uma necessidade da literatura negra ao se voltar ao passado. O tempo é suspenso, pois esse passado que se

presentifica, que está na memória do hoje e do agora, e tem uma relação de continuidade com o presente é reencenado devido às opressões de matriz colonial. Entretanto, como vimos, também é a partir dessa memória diaspórica das ancestrais que percebemos a capacidade de sobrevivência e resistência das mulheres negras; passado e presente se interligam, pois, segundo a leitura de Marcos Antônio Alexandre (2018, p. 43), “as personagens femininas de Conceição Evaristo, além de rememorarem atos simbólicos de resistências, elas fazem dialogar as memórias de nossos ancestrais com as subjetividades da contemporaneidade”.

Como leitora negra contemporânea, percebo a necessidade dessa literatura negra que faz esse resgate memorial, uma forma de encontro da História/memória de África à diáspora, tendo o sujeito negro como escritor da própria história, um importante aspecto da literatura negra apontado por Brito (1996), pois cria um lugar de pertencimento à população negra. Como analisamos anteriormente, o cânone literário, majoritariamente branco, heterossexual e patriarcal apaga essas produções, logo, muitas pessoas negras, como foi o meu caso, passaram pela vida estudantil sem ter contato com essas obras: como Adichie (2019) não se via refletida nos livros americanos e britânicos que lia durante a infância, também não vemos nossa subjetividade, cultura e identidade refletidas nesse cânone excludente e hegemônico. Ao contrário, somos apresentadas/os somente a representações estereotipadas e negativas da negritude. Então, a importância de visibilizar essas/es autoras/es negras/os e seus textos literários se faz premente para que haja, de fato, um diálogo das memórias de nossas/os ancestrais com a nossa subjetividade na contemporaneidade.

Assim, vemos nossas escrevivências refletidas nas linhas da narrativa por meio da autorrepresentação da mulher negra:

A invenção literária elaborada, nesse caso, pela autorrepresentação afro-feminina, uma vez que se trata de uma autora negra que cria uma narradora da mesma etnia para tratar da especificidade dessas vivências, ganha em “Olhos d’água” o poder de reconstituir a história dessas mulheres, retirando delas os estereótipos negativos, ligando-as a uma matriz transcendental, que é a africana, ligando-as ainda à própria ideia de maternidade, algo que também remete a Oxum e Iansã. (ANDRADE, 2018, p. 171-172)

De início, a espiritualidade e religião afro-brasileira ligam essas mulheres à ancestralidade, e por meio desse ritual aos Orixás de buscar a cor dos olhos da mãe, a narradora parece encontrar sua identidade cultural negra. Essa ancestralidade, por meio do elo com a mãe

e a associação a Mamãe Oxum, tem continuidade com a filha da protagonista, pois em uma brincadeira, ela pergunta: “*Mãe, qual é a cor tão úmida dos seus olhos?*”. Nogueira (2020) fala da epistemologia negra como possibilidade de cura e de desconstrução do racismo religioso. Creio que, para a protagonista do conto, essa ligação com suas ancestrais é uma forma de cura e de afirmação positiva de si, de sua ancestralidade e de suas memórias: “É a existência dessas epistemologias culturais pretas que reafirmam a existência de corpos e memórias pretas” (NOGUEIRA, 2020, p. 123).

De acordo com Scotton (2019, p. 7), por meio das religiões afro-brasileiras, especialmente o candomblé, “conservou-se aspectos hoje possíveis para se falar de identidade negra não só aos negros e negras pertencentes às religiões de matriz afro, mas valores que podem ser perpassados de gerações a gerações, tal como o resgate mítico africano”, fatores presentes no conto “Olhos d’água”. Sabemos que houve e ainda há uma perseguição constante dessas religiões no país devido ao racismo religioso, prova disso é o fato de que essas instituições religiosas foram as únicas no Brasil a precisar de registro obrigatório na polícia, de acordo com Nascimento (2017), e são até hoje queimadas e destruídas; além de as pessoas que as frequentam serem vítimas de uma série de agressões (física, simbólica, verbal, etc). Ou seja, estavam (e ainda estão) em uma condição marginal e de estigmatização. Dessa maneira, essa representação da espiritualidade afro-brasileira é uma forma de resistência ao epistemicídio ao abordar a memória religiosa cultivada pelas/os negras/os brasileiras/os (SCOTTON, 2019).

Outro aspecto importantíssimo do conto é a maternidade negra. Evaristo (2009, p. 23) diz que, na literatura brasileira canônica,

mata-se no discurso literário a prole da mulher negra, não lhe conferindo nenhum papel no qual ela se afirme como centro de uma descendência. À personagem negra feminina é negada a imagem de mulher-mãe, perfil que aparece tantas vezes desenhado para as mulheres brancas em geral.

As mulheres negras, na cultura hegemônica, aparecem apenas como amas de leite, cuidadoras de crianças brancas (a figura da “mãe preta”, discutida por Gonzalez (2020)). A escritora subverte essa representação ao colocar as mulheres negras como mães: temos a mãe da protagonista, que tem sete filhas e a própria narradora, mãe de uma menina. A maternidade da mulher negra e pobre em uma sociedade desigual e opressora como a brasileira não é fácil: a luta pela sobrevivência é constante, como percebemos na narrativa. Apesar dessa situação,

vimos como várias estratégias de resistência foram elaboradas: as brincadeiras para distrair as filhas da fome (seja nos rituais para a Rainha, ou na brincadeira de pegar um pedaço das nuvens para comer) são exemplos disso. A mãe da narradora está no centro de sua descendência: as suas filhas se convergem para ela; o seu papel na família é fundamental. Os seus olhos-correntezas são relacionados a Mamãe Oxum: a ideia de maternidade ligada à memória e cultura negra permeia todo o conto. É uma maternidade que chama para a vida.

Ao final de nossa leitura, constatamos que, no que diz respeito à autorrepresentação, percebemos as escrevivências. A escrevivência dessa escritora, vista a partir da cultura afro-brasileira, pode ser pensada a partir do espelho de Oxum e de Iemanjá, como diz Evaristo em uma entrevista para o programa Roda Viva, da TV Cultura²². Segundo ela, a escrevivência não é uma escrita narcísica, individualista. O mito de Narciso é de um sujeito que, ao se ver refletido no espelho das águas, fica preso na própria beleza. Já o espelho de Oxum revela a beleza negra e o de Iemanjá é um espelho que acolhe a comunidade. Desse modo, por ser uma escrita que reflete a história de uma coletividade, a escrevivência é a escrita de nós.

As vivências da escritora em seu corpo-mulher-negra se refletiram nas personagens femininas: percebemos a interseccionalidade de opressões de raça, gênero e classe (AKOTIRENE, 2019), por exemplo: na condição de exploração da mãe da narradora (no “lava-lava”, “passa-passa” das roupas alheias) a qual muitas mulheres negras e pobres são submetidas no país na constante luta pela sobrevivência. Também notamos a representação da mulher negra como mãe e no centro de uma descendência, além de uma representação positivada da identidade étnica negra, na descrição da “cabeleira crespa e bela” da mãe, assim como a reconstituição positiva da história de gerações de mulheres negras através da ligação a uma matriz transcendental africana e o encontro com a identidade cultural afro-brasileira por meio da ancestralidade, em uma epistemologia cultural preta (NOGUEIRA, 2020). A temporalidade afrodiaspórica, assim, aparece de forma contundente, por meio da suspensão do tempo, seja na reencenação do passado colonial nas opressões vividas pelas personagens, seja na força da ancestralidade feminina negra.

Assim, por meio dessa e de outras narrativas de Evaristo, há uma ressignificação da identidade da mulher negra, do corpo feminino negro e das religiões de matrizes africanas, de tal modo que é feita uma revisitação e uma reformulação do discurso histórico do colonizador pela memória coletiva do colonizado, pela ancestralidade negra, e, conseqüentemente, uma

²² Disponível em: <<https://www.youtube.com/watch?v=Wnu2mUpHwAw&t=3916s>>. Acesso em: 12 out. 2021.

reflexão sobre o presente, que coloca em xeque questões diversas relacionadas aos estereótipos negativos que nos foram e ainda são atribuídos pela sociedade brasileira, racista, classista e sexista.

2.2. “A BALA NÃO ERRA O ALVO”: O FRÁGIL TEMPO DE VIVER

Certidão de óbito

Os ossos de nossos antepassados
colhem as nossas perenes lágrimas
pelos mortos de hoje.

Os olhos de nossos antepassados,
negras estrelas tingidas de sangue,
elevam-se das profundezas do tempo
cuidando de nossa dolorida memória.

A terra está coberta de valas
e a qualquer descuido da vida
a morte é certa.
A bala não erra o alvo, no escuro
um corpo negro bambeia e dança.
A certidão de óbito, os antigos sabem,
Veio lavrada desde os negreiros.

Conceição Evaristo

Começamos a leitura de “Ana Davenga” com uma sensação de suspense, uma espécie de prenúncio: seja de algo positivo ou negativo para a personagem:

As batidas na portam ecoaram como um prenúncio de samba. O coração de Ana Davenga naquela quase meia-noite, tão aflito, apaziguou um pouco. Tudo era paz então, uma relativa paz. Todos entraram, menos o seu. Os homens cercaram Ana Davenga. As mulheres, ouvindo o movimento vindo do barraco de Ana, foram também. De repente, naquele minúsculo espaço coube o mundo. Ela não havia confundido a senha. [...] O toque que ela ouvira antes não prenunciava desgraça alguma. Se era assim, onde andava o seu, já que os das outras estavam ali? Por onde andava o seu homem? Por que Davenga não estava ali? (EVARISTO, 2016, p. 21-22, grifos nossos)

Dessa forma, mesmo que o toque não prenunciasse desgraça, Ana se encontra aflita, assim como quem está lendo, pois parece que essa relativa paz está prestes a ser quebrada. Contudo, antes de termos uma resposta para as perguntas feitas pela personagem no trecho anterior, somos familiarizadas/os com a vida dela e de Davenga, como se conheceram, como vivem ali na comunidade. Davenga é o chefe e o barraco em que vivia era uma espécie de quartel-general onde se decidia tudo. Depois de se conhecerem em uma roda de samba, Ana decide viver com ele, que passava dias ou até meses foragido. Apesar de saber que ele estava envolvido em atividades ilegais (que não são nomeadas), ela resolve correr o risco desse amor.

Também conhecemos a personalidade violenta de Davenga, que foi capaz de mandar assassinar Maria Agonia, por se envolver sexualmente com ele e não querer assumir um relacionamento por ser filha de um pastor evangélico. Apesar disso, ele mostra sensibilidade nos momentos íntimos com Ana. Ao final da narrativa, conseguimos as respostas às perguntas da personagem: Davenga demorou, pois estava organizando uma festa de aniversário para Ana, que estava grávida, e ainda não havia contado a notícia ao seu homem. Não obstante, a alegria dura pouco e a relativa paz é, enfim, quebrada: a polícia invade o barraco dos dois violentamente e eles são assassinados por várias balas.

De início, é pertinente analisarmos o primeiro encontro de Ana e Davenga, quando ele a viu dançando no terreiro de samba: “*Ela lhe lembrava uma bailarina nua, tal qual a que ele vira um dia no filme da televisão. A bailarina dançava livre, solta, na festa de uma aldeia africana*” (EVARISTO, 2016, p. 25). A descrição da beleza de Ana é feita de modo a ligá-la a uma ancestralidade africana; ainda, a personagem não é sexualizada e estereotipada, como já foi feito tantas vezes na literatura brasileira:

a ficção ainda se ancora nas imagens de um passado escravo, em que a mulher negra era considerada só como um corpo que cumpria as funções de força de trabalho, de um corpo-procriação de novos corpos para serem escravizados e/ou de um corpo-objeto de prazer do macho senhor. (EVARISTO, 2007, p. 23)

Ao quebrar com esses estereótipos e resgatar elementos identitários negros (o terreiro de samba, a beleza e feminilidade de Ana, o seu dançar macio, a comparação com a bailarina africana), Evaristo humaniza Ana, estabelecendo um contra-discurso às vozes que por tantas vezes desumanizam as pessoas negras, principalmente as mulheres negras. O encontro entre Ana e Davenga também mostra a sua humanização, tirando-o do estereótipo que o reduziria ao “bandido do morro”:

Só quando a bateria parou foi que Ana também parou e se encaminhou com as outras para o banheiro. Davenga assistia a tudo. Na volta ela passou por ele, olhou-o e deu-lhe um largo sorriso. Ele criou coragem. Era preciso coragem para chegar a uma mulher. Mais coragem até do que para fazer um serviço. Aproximou-se e convidou-a para uma cerveja. Ela agradeceu. Estava com sede, queria água e deu-lhe um sorriso mais profundo ainda. Davenga se emocionou. Lembrou da mãe, das irmãs, das tias, das primas e até da avó, a velha Isolina. Daquelas mulheres todas que ele não via fazia muitos anos, desde que começara a varar o mundo. Seria tão bom se aquela mulher quisesse ficar com ele, morar com ele, ser dele na vida dele. Mas como? Ele queria uma mulher, uma só. Estava cansado de não ter pouso certo. E a mulher que

lhe lembrava a bailarina nua havia mexido com ele, com alguma coisa lá dentro dele. Ela lhe trouxera saudade de um tempo paz, um tempo de criança, um tempo Minas. (EVARISTO, 2016, p. 26)

Antes de se aproximar de Ana, Davenga precisou criar coragem, o que demonstra certa insegurança e expectativa do encontro. O sorriso profundo que ela lhe dá depois faz com ele se emocione, pois lembra das mulheres de sua família, outro traço que humaniza o personagem: ele não pensa em Ana como um objeto sexual, ao contrário, ela faz com que ele lembre de suas parentes e também do tempo de infância e de paz. Seu coração foi movido por Ana, não apenas pelas suas características físicas, mas sim pelos afetos e emoções que ela lhe traz. O encontro entre os dois foi profundo para ambas as partes.

A partir disso, Ana passa a morar com Davenga. Os companheiros dele não gostaram disso, olhando-a com ciúme, cobiça e desconfiança, já que sua presença ali ameaçava a dominação masculina do grupo. Entretanto, o chefe afirma que “*Ela era cega, surda e muda no que se referia a assuntos deles*” (EVARISTO, 2016, p. 22). Durante a minha pesquisa para a análise deste conto, encontrei algumas leituras (CARDOSO e SILVA, 2017; TONDO, 2018) que explicam o fato de Ana não comentar sobre os assuntos deles como um modo de ser silenciada e subalternizada por Davenga. Todavia, minha leitura é de que, apesar de saber da atividade dele, Ana escolheu não interferir, pois o que importava para a personagem era o seu homem. Inclusive, a expressão “seu homem” aparece em vários momentos do conto, ressaltando que para ela o mais importante não era Davenga, o chefe do grupo, mas sim Davenga, homem que lhe pertencia e vice-versa. Um deles (CARDOSO E SILVA, 2017), ainda, caracteriza Davenga como “bandido” e Ana como uma mulher que, principalmente, fica inerte diante da situação. Essas são perspectivas de leitura coloniais, pois Evaristo, no discurso da narrativa e nas falas das/dos personagens, desconstrói os discursos dominantes que desumanizam pessoas negras moradoras de comunidades periféricas, no sentido de estereotipia.

Ana, como mulher, negra, moradora da comunidade e companheira de Davenga, o qual fazia parte de atividades ilegais, está submetida a várias violências, porém, “não estranhava nada” e é “viciada na dor”. Essa dor parte da sua condição de *Outro* do *Outro* (KILOMBA, 2019, grifos da autora), já que é oprimida por opressões que se sobrepõem e tornam a violência algo cotidiano, em um sistema racista e sexista que inferioriza mulheres negras pobres. A sua vida difícil é posta ainda mais em evidência quando seu companheiro prepara uma festa de aniversário surpresa para ela: “*Ana estava feliz. Só Davenga mesmo para fazer aquilo. E ela, tão viciada na*

dor, fizera dos momentos que antecederam a alegria maior um profundo sofrimento” (EVARISTO, 2016, p. 29). Aquela era sua primeira festa, já aos 27 de anos de idade. Dessa maneira, a personagem está em um cenário violento e de sofrimento, assim como as personagens que moram ali na comunidade, por isso, antes de descobrir sobre a festa, esperava o pior, que algo negativo tivesse acontecido com Davenga.

Apesar dos riscos de estar com Davenga, Ana faz a escolha de adotar o nome dele (passando de Ana para Ana Davenga) e de amá-lo: *“Sabia dos riscos que corria ao lado dele. Mas achava também que qualquer vida era um risco e o risco maior era o de não tentar viver”* (EVARISTO, 2016, p. 26). Logo, ao escolher viver e amar, Ana resiste a um sistema que tenta aniquilá-la de várias formas. No período colonial brasileiro, as mulheres negras escravizadas eram vítimas de sistemáticos estupros dos senhores brancos, como aponta Nascimento (2017). Assim, as mulheres negras escravizadas sofreram não apenas com a exploração da força de trabalho por meio da escravização, mas também com a invasão de seus corpos vistos apenas como corpo-objeto para prazer do macho senhor (EVARISTO, 2009).

Essa herança escravocrata, que objetifica as mulheres negras, se estende até o presente e os “[...] efeitos da hegemonia da ‘branquitude’ no imaginário social e nas relações sociais concretas” (CARNEIRO, 2016, p. 156) faz com que haja um tipo de violência invisível que afeta negativamente a subjetividade das mulheres negras e resvala na nossa afetividade e sexualidade. Ou seja, ela

[...] constrange o direito à imagem ou a uma representação positiva, limita as possibilidades de encontro no mercado afetivo, inibe ou compromete o pleno exercício da sexualidade pelo peso dos estigmas seculares, cerceia o acesso ao trabalho, arrefece as aspirações e rebaixa a autoestima. (CARNEIRO, 2016, p. 156)

Ao escolher viver esse amor com Davenga e exercer sua sexualidade e afetividade com ele, Ana resiste às opressões que a violentam e silenciam. Silva (2017, p. 83) analisa o amor entre Ana e Davenga como uma forma de resistência, pois “[...] representam a força, a luta de um povo que aposta no amor como o sentimento capaz de afirmá-los/as como sujeitos/as e desconstruir o processo histórico que nega o amor aos sujeitos negros, sendo a mulher negra a principal vítima”. Essa reciprocidade de afeto entre os dois pode ser vista no seguinte trecho:

Um pouco que ela saía para buscar roupas no varal ou falar um tantinho com as amigas, quando voltava dava com ele, deitado na cama. Nuzinho. Bonito o Davenga com a pele que Deus lhe deu. Uma pele negra, esticada, lisinha, brilhosa. Ela mal fechava a porta e se abria todinha para o seu homem. Davenga! Davenga! E aí acontecia o que ela não entendia. Davenga que era tão grande, tão forte, mas tão menino, tinha o prazer banhado em lágrimas. Chorava feito criança. Soluçava, umedecia ela toda. Seu rosto, seu corpo ficavam úmidos das lágrimas de Davenga. (EVARISTO, 2016, p. 23)

Desse modo, o amor e o prazer são compartilhados por ambos, assim, “Ana não se restringia a um corpo-objeto para satisfazer o prazer masculino” (SILVA, 2017, p. 82). Ana se entrega a Davenga, tanto que ela passa a ser Ana Davenga ao adotar o nome dele, como vimos, não no sentido de objetificação de seu corpo e de sua identidade enquanto mulher, mas porque quer, porque se identifica com ele e com ele, se sente protegida: “*Ela queria a marca do homem dela no seu corpo e no seu nome*” (EVARISTO, 2016, p. 27).

Ainda, Davenga, apesar de ser descrito como um homem que “invocado era o próprio diabo”, demonstra, na intimidade com Ana, sensibilidade e vulnerabilidade ao derramar lágrimas em um “gozo-pranto”. Assim como Ana se entrega completamente, Davenga também o faz, chora copiosamente, lado dele que só Ana conhece: “*Davenga gostara de Ana desde o primeiro momento até o sempre. Dera seu nome para Ana e se dera também. Fora com ela que descobrira e começara a pensar no porquê de sua vida*” (EVARISTO, 2016, p. 27). A descrição do corpo de Davenga, do mesmo modo como Evaristo descreve Ana na roda de samba, é feita de modo a valorizar sua negritude: “*Bonito o Davenga com a pele que Deus lhe deu. Uma pele negra, esticada, lisinha, brilhosa*”. A pele negra é bonita e brilhosa. Uma das características da literatura negra é a reversão de sentido: as marcas de negritude que o discurso dominante constrói como negativo são constituídas positivamente, como nesse caso (BRITO, 1996; BERND, 1992). Portanto, a relação dele com sua companheira em uma fusão e entrega total e o modo como é construído traz humanização a esse personagem.

No entanto, Davenga é complexo, tem vários lados. Vive essa história de amor, mas, no passado, mandou matar Maria Agonia. Ele a conheceu quando foi visitar um amigo que havia sido preso, pois ela era filha de um pastor evangélico e ia nos presídios pregar a Bíblia. Eles conversaram e marcaram um encontro para o outro domingo na praça. Quando Davenga chegou, o pastor pregava e Maria estava com a Bíblia aberta na mão. Depois que as pessoas se dispersaram, ela o chamou e disse que tinha desejo de estar com ele. Foram para um lugar sozinhos e “se amaram muito”. Muitas vezes esses encontros aconteceram, mas tudo às escondidas.

Um dia, ele se cansou e propôs que ela ficasse com ele e corresse com ele todos os perigos. Porém, ela reagiu da seguinte forma: *“Vê só se ela, crente, filha de pastor, instruída, iria deixar tudo e morar com um marginal, com um bandido?”* (EVARISTO, 2016, p. 28). O discurso de Maria Agonia indica como ela enxergava Davenga: um corpo-objeto que serve apenas para seu prazer sexual; a partir do estereótipo da virilidade do homem negro, este é hipersexualizado. Ela o vê como um bandido com o qual ela não deseja se misturar e com quem se envolve apenas pelo “prazer que ele, só ele, era capaz de dar”; Davenga se revolta ao ser objetificado: *“Então era isso? Só prazer? Só aquilo na cama? Saiu dali era novamente a Bíblia?”* (EVARISTO, 2016, p. 28). Assim, a relação dele com ela, uma mulher branca e evangélica se difere muito da relação que ele tem com Ana, uma mulher negra da comunidade: no primeiro caso, existe a objetificação; no segundo, ambos se entregam ao outro e se identificam.

A partir disso, Davenga comete o crime atroz de feminicídio (que de nenhum modo se justifica): manda matar Maria Agonia, que aparece nua e toda perfurada de balas. Nessa parte, o sexismo se apresenta na sua forma extrema: o assassinato. Ao ser objetificado e rejeitado, tendo sua masculinidade ferida, Davenga sente a necessidade de eliminar a fonte de seu desgosto. No patriarcado, “a diferença sexual é convertida em diferença política, passando a se exprimir ou em liberdade ou em sujeição” (SAFFIOTI, 2011, p. 55). É uma estrutura de domínio dos homens sobre as mulheres. Nesse sentido, a personagem está submetida à dominação masculina de Davenga, pois ele não consegue lidar com a rejeição, o que o leva a matá-la. O feminicídio é considerado um crime de ódio baseado no gênero. De acordo com Perla Lugo (2020), no texto “Sobre el ódio de género y la misoginia feminicida”,

O feminicídio é definido, assim, como um ato misógino, ou seja, como uma expressão de ódio e desprezo ao gênero feminino, como uma ação que se executa para reafirmar e perpetuar a subordinação e a condição de gênero das mulheres. Neste sentido, o ódio é identificado como um motivo que, em uma configuração afetiva característica da masculinidade hegemônica, impulsiona os homens a exterminar isso do feminino que desprezam, encarnado nos corpos e na própria vida das mulheres e das meninas (tradução livre). (LUGO, 2020, p. 38)²³

²³ El feminicidio es definido así como un acto misógino, es decir, como una expresión de odio y desprecio al género femenino, como una acción que se ejecuta para reafirmar y perpetuar la subordinación y la condición de género de las mujeres. En este sentido, el odio es identificado como un motivo que, en una configuración afectiva característica de la masculinidad hegemónica, impulsa a los hombres a exterminar eso de lo femenino que desprecian, encarnado en los cuerpos y en la vida misma de las mujeres y las niñas. (original)

Davenga sentiu frustração e raiva por ter sido rejeitado por Maria Agonia. O desprezo vindo de uma educação de sexualização dos corpos (sendo o feminino colocado de forma negativa) que o ensinou a odiar o corpo feminino e a vê-lo como inferior, faz com que se chegue ao ódio: o motivo dessa tristeza precisa ser eliminado/punido. Logo, Evaristo construiu um personagem complexo, capaz de vivenciar uma história de amor com Ana Davenga, mas também de cometer crimes cruéis, como o feminicídio de Maria Agonia.

Como resultado desse amor com Davenga, Ana ficou grávida, e se perguntava qual seria o destino da sua criança:

Ana Davenga alisou a barriga. Lá dentro estava a sua [criança], bem pequena, bem sonho ainda. As crianças, havia umas que de longe ou às vezes de perto, acompanhavam as façanhas dos pais. Algumas seguiriam pelas mesmas trilhas. Outras, quem sabe, traçariam caminhos diferentes. E o filho dela com Davenga, que caminho faria? Ah, isto pertence ao futuro. Só que o futuro ali chegava rápido. O tempo de crescer era breve. O de matar ou morrer chegava breve, também. (EVARISTO, 2016, p. 29)

Ao refletir sobre que caminho seu filho trilharia, Ana traz a realidade difícil da favela: os tempos eram breves, até mesmo o de morrer. É relevante trazer que Evaristo usa o termo “favela”, mas de modo ressignificado: enquanto nos noticiários jornalísticos e na mídia esse local é representado com uma noção, sobretudo, de marginalidade, perigo e criminalidade; nas obras de Evaristo (a exemplo de *Becos da memória*, romance que mostra as personagens moradoras de uma favela que estava em processo de desfavelização, sendo expulsas de suas próprias casas), favela é uma comunidade, que, apesar da vulnerabilidade, há a humanização das pessoas que ali vivem, o compartilhamento de afetos e dificuldades. No aniversário de Ana, a comunidade se reuniu no barraco dela para se alegrarem: “*O barraco de Ana Davenga, como seu coração, guardava gente e felicidades*” (EVARISTO, 2016, p. 29).

Sobre a vulnerabilidade das comunidades, vimos como Carneiro (2005) analisa que a população negra está sob o signo da morte, pois é colocada no lugar do Outro indesejável que deve ser eliminado. Nesse sentido, Almeida (2020) também discute, a partir de Foucault, sobre como o Estado exerce o biopoder, já que é responsável pela manutenção da vida: oferece as condições para a vida ou deixa para a morte. Segundo o autor, o racismo, condição estrutural da nossa sociedade, estabelece uma linha divisória entre os bons e os maus, entre os que merecem viver e os que serão mortos ou deixados para a morte. Além disso, também constitui

uma relação positiva com a morte do outro, pois esse é visto como uma “raça ruim”, cuja morte se caracteriza como uma condição de segurança do indivíduo e do fortalecimento do grupo ao qual pertence.

Isso pode ser visto em como as pessoas negras, principalmente as moradoras de comunidades, são deixadas para morrer, ao não terem condições dignas de vida, além de serem locais que são alvo de operações policiais, o que instaura um estado de violência constante: o genocídio de pessoas negras brasileiras é visto com normalidade:

O racismo, mais uma vez, permite a conformação das almas, mesmo as mais nobres da sociedade, à extrema violência a que populações inteiras são submetidas, que se naturalize a morte de crianças por ‘balas perdidas’, que se conviva com áreas inteiras sem saneamento básico, sem sistema educacional ou de saúde, que se exterminem milhares de jovens negros por ano, algo denunciado há tempos pelo movimento negro como genocídio. (ALMEIDA, 2020, p. 122-123)

De acordo com Almeida (2020, p. 124), essa é a necropolítica praticada pelo Estado brasileiro, em que “a justificação da morte em nome dos riscos à economia e à segurança torna-se o fundamento ético dessa realidade”. No conto, isso é bem explícito no desfecho, quando a polícia invade o barraco de Ana e Davenga e metralha ambos:

Já estavam para explodir um no outro, quando a polícia abriu violentamente e dois policiais entraram de armas em punho. Mandaram que Davenga se vestisse rápido e não bancasse o engraçadinho, porque o barraco estava cercado. Outro policial do lado de fora empurrou a janela de madeira. Uma metralhadora apontou para dentro de casa, bem na direção da cama, na mira de Ana Davenga. Ela se encolheu levando a mão na barriga, protegendo o filho, pequena semente, quase sonho ainda. Davenga vestiu a calça lentamente. Ele sabia estar vencido. E agora o que valia a vida? O que valia a morte? Ir para a prisão, nunca! A arma estava ali, debaixo da camisa que ele ia pegar agora. Poderia pegar as duas juntas. Sabia que este gesto significaria a morte. Se Ana sobrevivesse à guerra, quem sabe teria outro destino? De cabeça baixa, sem encarar os dois policiais a sua frente, Davenga pegou a camisa e desse gesto se ouviram muitos tiros. Os noticiários depois lamentavam a morte de um dos policiais de serviço. Na favela, os companheiros de Davenga choraram a morte do chefe e de Ana, que morrera ali na cama, metralhada, protegendo com as mãos um sonho de vida que ela trazia na barriga. (EVARISTO, 2016, p. 30)

Percebemos aqui também a relação entre o racismo e a necropolítica, em que a morte da população negra se torna normalizada, uma vez que nos noticiários se lamenta a morte de

um dos policiais, no entanto, não de três vidas negras que foram aniquiladas. Geralmente, as notícias de jornais se referem aos mortos nas batidas policiais nas comunidades/favelas como bandidos, marginais, retirando deles a sua humanidade. Conforme Almeida (2020, p. 122), as políticas estatais de segurança pública, os meios de comunicação em massa e os programas de televisão servem “[...] como meio de constituir a subjetividade ao ambiente necropolítico em que impera o medo”.

Portanto, faz-se presente o racismo institucional, ou seja, institucionalizado pelo Estado, pois parte da polícia, instituição que ao invés proteger, é perpetuadora da violência. Para o autor, “[o] domínio se dá com o estabelecimento de parâmetros discriminatórios baseados na raça, que servem para manter a hegemonia do grupo racial no poder” (ALMEIDA, 2020, p. 40), no caso, as pessoas negras são vistas como principal alvo da polícia, com a justificativa de manter a segurança, quando, na verdade o que ocorre é o genocídio delas para a manutenção da hegemonia da supremacia branca.

Ana, mesmo sem estar armada e fazendo um gesto de proteção da barriga com as mãos, demonstrando que tinha outra vida ali no ventre, se torna mira das armas e é metralhada. Por que foi assassinada? Por ser mulher, negra, morar na favela e ser companheira de Davenga, chefe do quartel-general. Dessa maneira, reforçamos, mais uma vez, como a protagonista é interseccionada por opressões de gênero, de raça e de classe, que a oprimem e provocam a sua morte.

As mulheres negras, interseccionadas pelo sexismo e pelo racismo, são mais vítimas de feminicídios do que as não negras. O conto termina com este parágrafo: “*Em uma garrafa de cerveja cheia de água, um botão de rosa, que Ana Davenga havia recebido de seu homem, na festa primeira de seu aniversário, vinte e sete, se abria*” (EVARISTO, 2016, p. 30). A despeito da morte que habitava o barraco, diante do assassinato cometido pela polícia, uma vida teimava em desabrochar, como observa Silva (2017). Nas favelas e outras regiões da periferia, a vida de pessoas negras se torna fugaz, pois o perigo e a violência estão à porta. “A rosa também expressa uma atitude política da escritora, de mostrar que as narrativas afro-brasileiras que trazem as ‘verdades ficcionalizadas’ de um povo, assim como aquelas consideradas canônicas, possuem literariedade e poeticidade” (SILVA, 2017, p. 84). Essa poeticidade em meio a um cenário violento nos leva novamente ao conceito de *Ferocidade Poética* de Silva (2018, p. 169): “A prosa da Ferocidade Poética construída com uma sensibilidade aguçada nos atinge com a força de um verso. Não um verso

qualquer. Mas versos recitados em coro por vozes que enunciam experiências vividas. Experiências escrevivas”.

Essas experiências escrevivas fazem parte da coletividade negra. Como ocorreu em “Olhos d’água”, em “Ana Davenga”, também existem momentos de suspensão do tempo. O genocídio por meio da violência de Estado já vem sendo praticado há muito tempo contra a população negra: de início, pela escravização e seus requintes de crueldade; no pós-abolição, através da necropolítica que faz com que o passado colonial seja reencenado constantemente. Como afirma Kilomba (2019, p. 30, grifos da autora), “o passado vem a coincidir com o presente, e o presente é vivenciado como se o *sujeito negro* estivesse naquele passado agonizante”. O tempo não se dá de modo linear, mas sim é um tempo espiralar (MARTINS, 2002). No conto, isso se dá quando Ana e Davenga são assassinados pela polícia e suas mortes não são lamentadas nos noticiários: eles são vistos apenas como corpos-objetos, uma realidade para pessoas negras desde o período da colonização. Notamos que Ana “é viciada na dor”, indicando que já passou vários sofrimentos na vida. Quantas mulheres negras, no passado e no presente, (que habitam um no outro no tempo e memória afrodiaspóricos) tiveram uma vida de dor?

Essa reencenação da cena colonial enquanto um passado que não passa é facilmente percebida ao vermos as informações do site *Agência Brasil*²⁴ sobre o “Atlas da Violência de 2020”, divulgado pelo Instituto de Pesquisa Econômica Aplicada (Ipea) e pelo Fórum Brasileiro de Segurança Pública (FBSP), que apenas confirmam a realidade do genocídio da população negra brasileira. Entre 2008 e 2018, a taxa de homicídios de pessoas negras (pretas e pardas) aumentou 11,5%, enquanto, no mesmo período avaliado, a taxa entre não negras/os (brancas/os, amarelas/os e indígenas) apresentou uma queda de 12,9%. Ademais, o relatório mostra que para cada pessoa não negra assassinada em 2018, 2,7% negras foram mortas, estas últimas representando 75,7% das vítimas. Enquanto a taxa de homicídio a cada 100 mil habitantes foi de 13,9 casos entre pessoas não negras, a atingida entre negras chegou a 37,8. Da mesma forma, as mulheres negras representaram 68% do total das mulheres assassinadas no Brasil, com uma taxa de mortalidade por 100 mil habitantes de 5,2, quase o dobro quando comparada a das mulheres não negras, confirmando a observação que fizemos sobre a realidade de mulheres negras como Ana Davenga.

²⁴ Disponível em: <<https://agenciabrasil.ebc.com.br/geral/noticia/2020-08/atlas-da-violencia-assassinatos-de-negros-crescem-115-em-10-anos>>. Acesso em: 24 jun. 2021.

Esses dados indicam como a necropolítica está a todo vapor no nosso país: a tese de Carneiro foi defendida em 2005, e hoje, em 2021, mais de 15 anos depois, as pessoas negras continuam vítimas da violência de Estado: a política da morte estatal, além de deixar morrer ao não promover condições de vida dignas para as comunidades periféricas, continua nos assassinando sob o pretexto de promoção da segurança pública. A realidade traumática do racismo, como diz Kilomba (2019), tem sido negligenciada há muito tempo. Uma das últimas ações policiais em comunidades acabou em uma chacina: no dia 6 de maio de 2021, 200 policiais das Polícias Civil e Militar invadiram a comunidade de Jacarezinho, na Zona Norte do Rio de Janeiro, resultando na morte de 28 pessoas. Segundo o site *El País*²⁵, esse é o massacre mais sangrento da história do Rio de Janeiro:

Considerada um “trabalho de inteligência” pelo governador Cláudio Castro (PSC) e pela Polícia Civil, a operação na favela do Jacarezinho, na Zona Norte do Rio de Janeiro, não conseguiu chegar na maioria das 21 pessoas investigadas por suspeita de aliciar menores para o tráfico de drogas, motivo que levou à entrada policial no local. Dessa lista, somente três foram detidas e outras três foram mortas. As outras 15 pessoas não constam entre os mortos já identificados e podem ter fugido. A ação policial terminou com 28 vítimas —três a mais do que o divulgado inicialmente, de acordo com a Polícia Civil— e se tornou a mais letal da história do Rio e a segunda maior chacina já registrada no Estado. Ao menos 13 dos mortos não tinham qualquer relação com a investigação, mas o número que pode ser ainda maior porque 11 corpos ainda não foram identificados, de acordo com informações da Ordem dos Advogados do Brasil (OAB). Entre as vítimas estava o policial civil André Farias. (OLLIVEIRA e BETIM, 2021)

Ainda de acordo com o *El País*, essa tragédia foi noticiada em vários jornais, e a ONU (Organização das Nações Unidas) pediu uma investigação independente ao Ministério Público sobre a operação. As pessoas moradoras da comunidade relataram invasão das suas casas e abusos. Mesmo com os dados de que pelo menos 13 das pessoas mortas não tinham relação com a investigação (indicando que o corpo negro já tem alvo pintado nas costas), o delegado Felipe Cuti, em uma coletiva de imprensa, já as considerou como criminosas: “Não tem nenhum suspeito aqui. A gente tem criminoso, homicida e traficante. O que causa muita dor na gente é a morte do nosso colega”, afirmou. O vice-presidente Hamilton Mourão, nessa mesma linha, se referiu às vítimas da chacina como “Tudo bandido”, ao chegar no Palácio do Planalto na manhã

²⁵ Disponível em: <<https://brasil.elpais.com/brasil/2021-05-07/maioria-dos-mortos-na-chacina-do-jacarezinho-nao-era-suspeita-em-investigacao-que-motivou-a-acao-policial.html>>. Acesso em: 24 jun. 2021.

do dia 7 de maio, também sem ter qualquer prova disso, conforme o *El País*. Essas afirmações indicam a estereotipação e a desumanização da população negra periférica, colocada no lugar do Outro criminoso, ruim, bandido. Ou seja, merecedora da morte. A única morte lamentada aqui é do policial, igual vemos no conto, ao descrever os noticiários.

Em junho de 2020, o Supremo Tribunal Federal (STF) suspendeu operações em favelas, permitindo ações apenas em “hipótese absolutamente excepcionais” e com o aval do Ministério Público (MP). Segundo a mesma fonte, o MP só foi avisado da operação três horas depois do seu início. Ainda, de acordo com o site Rede Brasil Atual, os moradores de Jacarezinho denunciaram que, na rua Areal, “por exemplo, onde mais vítimas foram registradas em um único boletim de ocorrência, as pessoas foram executadas mesmo após estarem rendidas. Oito homens morreram no local e os policiais ainda não explicaram como”. A “guerra às drogas”, na verdade, é uma política de extermínio de corpos negros e periféricos.

O site *DW*²⁶ traz uma fala de uma residente citada pelo Jornal Nacional: "A favela está toda perfurada, tem cano vazando em toda a favela, tem sangue derramado em toda a favela. Hoje de manhã tinham corpos jogados na casa de moradores, nas ruas, em todos os lugares". Como diz no poema “Certidão de óbito”, “Os ossos de nossos antepassados/ colhem as nossas perenes lágrimas/ pelos mortos de hoje” (EVARISTO, 2017, p. 17). E as nossas lágrimas estão sendo derramadas há muito tempo. Uma matéria do site *Carta Capital*²⁷, escrita por Rennan Leta, nos lembra de dores e feridas ainda abertas:

Nos três primeiros meses da pandemia, entre março e maio de 2020, o Rio de Janeiro teve 120 operações policiais, que geraram 69 mortos – segundo o Observatório da Segurança RJ, projeto do CESeC. Entre as vítimas, casos conhecidos como Anna Carolina de Souza Neves, de 8 anos, atingida no sofá de casa, no Parque Esperança, em Belford Roxo; Matheus Oliveira, 23 anos, assassinado por um policial na garupa de uma moto na rua de acesso ao morro do Borel, na Tijuca; João Pedro Mattos, de 14 anos, morto na casa de parentes no Complexo do Salgueiro, em São Gonçalo. (LETA, 2021)

²⁶ Disponível em: <<https://www.dw.com/pt-br/o-que-j%C3%A1-se-sabe-sobre-o-massacre-do-jacarezinho/a-57498522>>. Acesso em: 24 jun. 2021.

²⁷ Disponível em: <<https://www.cartacapital.com.br/blogs/intervozes/chacina-do-jacarezinho-policialescospaulem-massacre/>>. Acesso em: 24 jun. 2021.

De fato, “a bala não erra o alvo”, que é o corpo negro. Tanto a narrativa de Evaristo quanto essas matérias e dados nos apontam um inegável fato: a violência de Estado perpetuada contra as favelas é um projeto de poder hegemônico que visa a eliminação do Outro, considerado um objeto destituído de humanidade plena, pertencente a uma classe “ruim”, de “bandidos”, que é uma ameaça para a segurança pública: “A necropolítica, portanto, instaura-se como a organização necessária do poder em um mundo em que a morte avança implacavelmente sobre a vida” (ALMEIDA, 2020, p. 124).

Considerando a condição feminina de Ana Davenga, notamos o difícil lugar da mulher negra pobre no Brasil, o que ressalta, mais uma vez, a importância do feminismo negro (RIBEIRO, 2019) para que se possa romper com a cisão criada por uma sociedade desigual, racista e heterossexista. Assim como em “Olhos d’água”, identificamos a autorrepresentação da mulher negra feita pela escritora através das escrevivências, já que suas vivências em seu corpo-mulher-negra se refletiram na protagonista: percebemos a interseccionalidade de opressões de raça, gênero e classe e a suspensão do tempo, por exemplo: no fato dela ser tão “viciada na dor” e acostumada ao sofrimento que antes de saber da sua festa de aniversário, esperava o pior; no seu assassinato pela polícia, mesmo que tivesse protegido a barriga com as mãos e não representasse uma ameaça.

Entretanto, Evaristo rompe com estereótipos que objetificam mulheres negras, ao mostrar uma representação positiva de Ana, como uma bailarina de uma aldeia africana, ligando-a a sua ancestralidade. O mesmo acontece em “Olhos d’água”, quando é descrita a cabeleira “crespa” e “bela” da mãe da narradora, além da sua associação com Mamãe Oxum, ligação também com a ancestralidade africana. As mulheres negras em ambos os contos são representadas de modo a valorizar sua identidade negra e ancestral:

Nossa escrevivência traz a experiência, a vivência de nossa condição de pessoa brasileira de origem africana, uma nacionalidade hifenizada, na qual me coloco e me pronuncio para afirmar a minha origem de povos africanos e celebrar a minha ancestralidade e me conectar tanto com os povos africanos, como com a diáspora africana. (EVARISTO, 2020, p. 30)

Ademais, nesse sentido da literatura negra como um contra-discurso ao modo como a literatura hegemônica representa pessoas negras, Evaristo traz personagens humanizadas: “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” (EVARISTO, 2020, p. 31). Davenga, por exemplo, é visto em suas contradições: capaz de atrocidades, como o feminicídio de Maria Agonia, mas também de viver uma história de amor e se mostrar como homem frágil e vulnerável ao lado de Ana, em seu gozo-pranto. Dessa maneira, a escritora, como sujeita do discurso, tira a população negra, especialmente a mulher negra (maior parte das protagonistas de suas obras) do lugar de objeto descrito pelo olhar colonizador: seja na descrição positiva da negritude, na humanização de suas personagens, seja na sua linguagem que reverte sentidos.

Outro aspecto importante é a maternidade de Ana: ela estava grávida e queria a criança, já imaginando que futuro ela teria. Em “Olhos d’água”, também temos mulheres negras como mães, subvertendo a lógica de esterilidade colocada sobre elas no cânone literário. Entretanto, Ana não teve a chance de exercer a maternidade, tendo em vista o ambiente necropolítico brasileiro. Às mulheres negras e pobres, a maternidade não é uma experiência romantizada: elas e sua prole, devido às opressões estruturais, precisam resistir para (sobre)viver e (re)existir. É esse projeto de poder hegemônico genocida que faz com que as mulheres negras de “Olhos d’água” passem por situações dolorosas, como a fome e a condição de moradia precária. Como diz Almeida (2020), ao não oferecer condições dignas de vida, como acontece nas comunidades periféricas, o Estado brasileiro está exercendo a necropolítica.

Apesar de tudo isso, notamos a resistência dessas personagens: em “Olhos d’água”, é a ligação com a ancestralidade e a espiritualidade afro-brasileira que possibilita o alcance de uma identidade cultural negra enquanto modo de (re)existência. Em “Ana Davenga”, Ana, apesar do silenciamento estrutural, resiste ao escolher amar o companheiro, desconstruindo um processo histórico que nega amor às pessoas negras, principalmente às mulheres negras, devido a um sistema racista e sexista que não as vê como dignas de afeto. Ao final da narrativa, as vidas de Ana, da criança “quase sonho” e de Davenga são ceifadas, indicando a ligação do Estado e da necropolítica, um processo que ocasiona o genocídio da população negra até hoje, como nos mostram os dados do Atlas da Violência de 2020 e as últimas notícias de ações policiais nas comunidades. Embora no barraco reinasse a morte, a vida teimava em desabrochar: essa flor traz poeticidade e esperança, a qual nós precisamos para romper com esse ciclo de violência e opressão. É essa Ferocidade Poética de Evaristo que vai de encontro com o discurso da mídia e dos noticiários que desumanizam as pessoas negras e a violência que elas sofrem, como aconteceu no conto e na nossa realidade. Como nos ensina a autora: “eles combinaram de nos matar, mas nós combinamos de não morrer”.

2.3. “HABITUOU-SE À MORTE COMO FORMA DE VIDA”: NAS ASAS DO DELÍRIO E DA ESPERANÇA

Em meio ao medo instalado e à necessária coragem, ensaiamos movimentos ancorados na recordação das proezas antigas de quem nos trouxe até aqui. E, apesar das acontecimentos do banzo, seguimos. Nossos passos vêm de longe... Sonhamos para além das cercas. O nosso campo para semear é vasto e ninguém, além de nós próprios, sabe que também inventamos a nossa Terra Prometida. É lá que realizamos a nossa semeadura. Em nossos acidentados campos – sabemos pisar sobre as planícies e sobre as colinas – a cada instante os nossos antepassados nos vigiam e com eles aprendemos a atravessar os caminhos das pedras e das flores. É deles também o ensinamento que as motivações das flores são muitas. Elas cabem no quarto da parturiente, assim como podem ser oferendas para quem cumpriu a derradeira viagem...

Conceição Evaristo

O conto “Duzu-Querença”, terceiro de *Olhos d’água*, nos apresenta a história de Duzu, uma mulher negra cuja vida (da infância até a morte) foi marcada pela exploração, pelo abuso e pela violência. A narrativa, antes de se voltar ao passado, mostra a protagonista no presente, em uma situação de mendicância:

Duzu lambeu os dedos gordurosos de comida, aproveitando os últimos bagos de arroz que tinham ficado presos debaixo de suas unhas sujas. Um homem passou e olhou para a mendiga, com uma expressão de asco. Ela lhe devolveu um olhar de zombaria. O homem apressou o passo, temendo que ela se levantasse e viesse lhe atrapalhar o caminho. (EVARISTO, 2016, p. 31)

Nesse trecho, percebemos a situação difícil e de marginalização social vivenciada pela protagonista, sem condições nem mesmo para a compra do alimento. Assim, desde o princípio, a violência está presente, já que a personagem está nesse lugar de indigência. Porém, “o conto é permeado por um tom lírico” (PEREIRA, 2018, p. 250), o *brutalismo poético* (ASSIS, 2020) e a *Ferocidade Poética* (SILVA, 2018) que discutimos anteriormente, pois notamos o misto de violência e ternura, até mesmo na representação de sentimentos de penúria, como a fome. O mesmo aconteceu em “Olhos d’água”, na descrição da narradora da fome que ela e sua família sentiam. Vejamos como é essa descrição em “Duzu-Querença”: “Duzu olhou no fundo da lata,

encontrando apenas o espaço vazio. Insistiu ainda. Diversas vezes levou a mão lá dentro e retornou com um imaginário alimento que jogava prazerosamente à boca. Quando se fartou desse sonho, arrotou satisfeita” (EVARISTO, 2016, p. 251).

A partir de então, em um *flashback*, acompanhamos a infância da personagem, cujos pais vieram para a cidade quando ela ainda era criança, em busca de perspectivas melhores de vida:

O pai de Duzu tinha nos atos a marca na esperança. De pescador que era, sonhava um ofício novo. Era preciso aprender outros meios de trabalhar. Era preciso também dar uma vida melhor para a filha. Na cidade havia senhoras que empregavam meninas. Ela podia trabalhar e estudar. Duzu era caprichosa e tinha cabeça para leitura. (EVARISTO, 2016, p. 32)

Dessa maneira, o pai de Duzu tinha esperanças de que sua filha tivesse uma vida melhor a partir da mudança para a cidade, processo migratório comum no nosso país: deslocamentos campo-cidade em busca de oportunidades de emprego, como também observamos em *Ponciá Vicêncio* (2003), primeiro romance de Evaristo. Contudo, tanto no romance quanto neste conto, o que se encontra são mais dificuldades, sofrimentos e violência. Duzu “*tinha cabeça para leitura*” e poderia trilhar um novo caminho por meio dos estudos, entretanto, já se esperava que ela trabalhasse na casa de senhoras que empregavam meninas, explicitando a exploração do trabalho infantil de meninas negras. Descobrimos que à criança nunca foi dada a opção de estudar, ao invés disso, ela foi afastada de seus pais permanentemente e passaria a trabalhar como empregada doméstica, tendo sua mão de obra explorada ao máximo: “*Duzu trabalhava muito. Ajudava na lavagem e na passagem da roupa. Era ela também quem fazia a limpeza dos quartos*” (EVARISTO, 2016, p. 32).

Por conseguinte, notamos a interseccionalidade de opressões: ou seja, existe a interação simultânea de avenidas identitárias, no caso, de raça, de classe e de gênero, tendo como resultado a exploração da mão de obra feminina, negra e infantil. Duzu não teve opções. Segundo Maria do Desterro da Conceição Silva (2017, p. 50), “pode-se observar que desde muito cedo essa criança negra estava sendo oprimida, pois a ela faltou a opção de estudar, quando surge, vem acompanhada por trabalho”. A nossa sociedade brasileira, por ser de matriz colonial, patriarcal, racista e capitalista, traça várias subalternizações à personagem, uma menina negra e pobre. Como diz Carneiro (2016, p. 165) sobre a necessidade de enegrecer o

feminismo: a condição do ser mulher, negra e em geral, pobre, condena “as mulheres negras a uma situação perversa e cruel de exclusão e marginalização sociais”.

No que diz respeito ao mercado de trabalho, Gonzalez (2020) aponta como as crianças negras, devido ao baixo rendimento familiar ocasionado pelo racismo (as famílias brancas pobres trabalham menos e ganham mais), entram na força de trabalho muito cedo e por isso, mal conseguem terminar o primeiro grau:

Em uma pesquisa que realizamos com mulheres negras de baixa renda (1983), constatamos que muito poucas entre nossas entrevistadas começaram a trabalhar já adultas. Migrantes na grande maioria (principalmente vindas de Minas Gerais, do Nordeste ou do interior do estado do Rio de Janeiro), e muitas vezes já tendo “trabalhado na roça”, entravam na força de trabalho por volta dos oito ou nove anos de idade para “ajudar em casa”. Desnecessário dizer que, nos centros urbanos, começavam a trabalhar “em casa de família”, além de tentarem frequentar alguma escola. Pouquíssimas conseguiram “fazer o primário”. (GONZALEZ, 2020, p. 100)

Desse modo, observamos que a condição de subalternidade e exploração imposta a Duzu é comum a muitas mulheres negras no nosso país. Como as entrevistadas, a menina é migrante de uma zona rural, e começou a trabalhar ainda criança. Todavia, ao invés de trabalhar “em casa de família”, acabou em um prostíbulo e sem nem mesmo a oportunidade de tentar frequentar alguma escola. As meninas negras são vistas, no imaginário racista, como corpos a serem explorados economicamente por meios das atividades manuais.

Kilomba (2019) aborda sobre o racismo genderizado em uma situação da sua infância: depois de uma consulta com um médico, ele a chamou e propôs que ela cozinhasse, limpasse e lavasse as roupas dele e de sua família em uma viagem de férias. Como um homem branco, ele enxergou aquela jovem menina como servente: de acordo com Kilomba (2019, p. 93, grifos da autora), ele “transformou nossa relação médico/paciente em uma relação senhor/servente: de paciente eu me tornei a servente *negra*, assim como ele passou de médico a um senhor *branco* simbólico”. Logo, raça e gênero se entrelaçam e são inseparáveis, pois as construções racistas têm base nos papéis de gênero e vice-versa. A atitude de colocar a menina negra no lugar de trabalhadora doméstica só mostra como nem mesmo as crianças escapam dos estereótipos criados pelo imaginário racista colonial. Parece haver um anseio por parte desse homem branco de reproduzir a dinâmica da casa-grande e senzala: o sujeito negro, nesse caso, interseccionado

pelo racismo e pelo sexismo, como aquele que serve (independentemente da idade) ao senhor branco.

Duzu, de maneira semelhante, é vista como trabalhadora doméstica mesmo sendo apenas uma criança, sendo vítima, assim como Kilomba, do racismo genderizado. À menina negra é tirada suas opções e lhe é reservado o lugar de serva e de corpo a ser explorado:

Em “Duzu-Querença”, apresenta-se à criança a opção do trabalho doméstico ao invés da educação formal. Essa se encontra em um local longe de sua família e em condição de subalternidade, sem direito a questionar o que lhe fora imposto ou tentar se sobressair daquela situação, pois lhe faltam outras opções. Além de o trabalho infantil ser considerado crime, trata-se de uma exploração, pois a essa menina foram privados os sonhos de uma infância comum e um futuro melhor. A baixa remuneração enfatiza a exploração, como também demonstra trabalhos análogos àqueles realizados por mulheres e crianças negras na casa-grande no período escravista. (SILVA, 2017, p. 52)

Duzu, na sua ingenuidade de criança, não percebeu de início que o local onde trabalhava era um prostíbulo: *“Era uma casa grande de muitos quartos. Nos quartos moravam mulheres que Duzu achava bonitas. Gostava de ficar olhando para os rostos delas”* (EVARISTO, 2016, p. 32). Ela era avisada pela dona que sempre batesse nas portas antes de entrar para limpar, mas um dia foi entrando e viu um homem dormindo em cima da mulher: *“Duzu ficou confusa: por que aquele homem dormia em cima da moça?”* (EVARISTO, 2016, p. 33). A curiosidade da menina foi despertada e ela resolveu que algumas vezes ia entrar-entrando. Nisso, ela foi exposta a cenas de sexo explícito e ao primeiro abuso sexual:

E foi no entrar-entrando que Duzu viu várias vezes homens dormindo em cima de mulheres. Homens mexendo em cima das mulheres. Homens trocando de lugar com as mulheres. Gostava de ver aquilo tudo. Em alguns quartos a menina era repreendida. Em outros, bem-aceita. Houve até aquele quarto em que o homem lhe fez um carinho no rosto e foi abaixando a mão lentamente... A moça mandou que ele parasse. Não estava vendo que ela era uma menina? O homem parou. (EVARISTO, 2016, p. 33)

Percebemos que Duzu nunca teve escolhas: foi afastada dos pais, submetida ao trabalho infantil e exposta desde cedo à violência e à exploração, sem nem mesmo saber onde estava e

o que acontecia. Esse homem que abusou da protagonista entregou dinheiro a ela logo depois. Assim,

A forma como o homem agiu, aproveitando-se da ingenuidade da menina, demonstra que ela se encontra em uma situação de vulnerabilidade, pois além de estar desprotegida da figura de um adulto, principalmente, pai ou mãe, e sujeita às mais diversas violências, na sua ingenuidade é incapaz de perceber que se trata de atos violentos. Agradar a criança era uma maneira “carinhosa” de levá-la a situações de abusos mais violentos. (SILVA, 2017, p. 53)

Na outra vez que se encontraram, o homem deu mais dinheiro e tocou os seios da menina, na próxima, ele partiu para o estupro, ou seja, ela foi levada para um abuso ainda mais violento: *“Um dia o homem estava deitado nu e sozinho. Pegou a menina e jogou na cama”* (EVARISTO, 2016, p. 33). Desse modo, “a condição vivida por Duzu levava-a a continuar sendo abusada, sem perceber que tudo aquilo era uma situação de violência, visto que aparentemente era bem tratada pelo agressor” (SILVA, 2017, p. 54). Como afirma Silva (2017), a sexualidade da protagonista foi vivida e descoberta de forma brutal e seu corpo é considerado objeto de exploração para a dona do bordel e os homens que ali frequentavam, ou seja, as violências praticadas contra a criança se dão a partir da relação de poder que outras pessoas detêm sobre ela, que está em uma situação de vulnerabilidade.

A partir desse momento, Duzu começou a ganhar mais e mais dinheiro até que D. Esmeraldina, a cafetina, entrou de supetão no quarto e cobrou o dinheiro da protagonista. Foi assim que

Duzu naquele momento entendeu o porquê do homem lhe dar dinheiro. Entendeu o porquê de tantas mulheres e de tantos quartos ali. Entendeu o porquê de nunca mais ter conseguido ver a sua mãe e o seu pai, e de nunca D. Esmeraldina ter cumprido a promessa de deixá-la estudar. E entendeu também qual seria a sua vida. É. ia ficar. Ia entra-entrando sem saber quando e por que parar. (EVARISTO, 2016, p. 34)

Portanto, Duzu passou de ter a sua mão de obra explorada pelo trabalho doméstico a ter seu corpo objetificado, explorado. Gonzalez (2020), ao falar sobre a mulher negra como objeto no Brasil, expõe como a sociedade colonial e escravista contribuiu para a construção de estereótipos para as mulheres negras, como “burros de cargas” e objeto sexual:

O ditado “Branca para casar, mulata para fornicar e negra para trabalhar” é exatamente como a mulher negra é vista na sociedade brasileira: como um corpo que trabalha e é superexplorado economicamente, ela é faxineira, arrumadeira e cozinheira, a “mula de carga” de seus empregadores brancos; como um corpo que fornece prazer e é superexplorado sexualmente, ela é a mulata do Carnaval cuja sensualidade recai na categoria do “erótico-exótico”. (GONZALEZ, 2020, p. 170)

Logo, a menina Duzu é vista como um corpo que é superexplorado economicamente, quando exerce a função de trabalho doméstico e, posteriormente, um corpo-objeto que fornece prazer e é superexplorado sexualmente pela Dona Esmeraldina e pelos homens que ali frequentam. A mesma dinâmica violenta acontecia com as mulheres negras no período escravista: sua sexualidade era vivida brutalmente por meio dos estupros praticados pelos senhores brancos e sua força de trabalho explorada à exaustão, de formas cruéis. Ao pensarmos nas reflexões de Kilomba (2019) sobre o racismo gendrado e a dinâmica de casa-grande e senzala e de Gonzalez (2020) sobre as imagens impostas à mulher negra no Brasil, voltamos à questão da suspensão do tempo na obra de Evaristo.

Temos aqui, novamente, a reencenação do passado colonial: o passado que vem a colidir com o presente. Como diz Kilomba (2019), o sujeito negro, nesse caso, Duzu, vivencia o presente como se estivesse naquele passado agonizante; é como se a personagem estivesse no cenário da *plantação*, aprisionada como a Outra exótica e subordinada. Como em “Olhos d’água”, com a ancestralidade e as condições precárias de vida das mulheres negras e em “Ana Davenga”, com o “vício na dor” de Ana e a violência de Estado, em “Duzu-Querença”, o tempo é suspenso. A dinâmica temporal linear ocidental é quebrada, já que o tempo afrodiaspórico se dá de modo espiralar e circular (MARTINS, 2002).

Essa situação de marginalização e violência fez com que a protagonista se habituassem “à morte como forma de vida”:

Duzu morou ali muitos anos e de lá partiu para outras zonas. Acostumou-se aos gritos das mulheres apanhando dos homens, ao sangue das mulheres assassinadas. Acostumou-se às pancadas dos cafetões, aos mandos e desmandos das cafetinas. Habitou-se à morte como uma forma de vida. (EVARISTO, 2016, p. 34)

Portanto, devido à falta de oportunidades em uma sociedade que faz da mulher negra o *Outro do Outro*, como diz Kilomba (2019), o que resta à Duzu é uma vida repleta de violência, em que o abuso físico e mental, o feminicídio e a exploração são cotidianos. Nesse contexto, é explícita a violência de gênero²⁸ resultante da relação de poder imposta pelo patriarcado, uma vez que essas mulheres apanhavam dos homens e eram assassinadas por eles. Conforme Silva (2017), “no caso de Duzu, mulher, pobre, negra, prostituída, seu corpo serve tão somente à satisfação do desejo frequentemente associado às práticas violentas”, colocando-a em uma situação de extrema marginalização social. A herança colonial é o passado que persiste; o tempo é suspenso: “a mulher negra desempenha um papel altamente negativo na sociedade brasileira dos dias de hoje, dado o tipo de imagem que lhe é atribuída ou dadas as formas de superexploração e alienação a que está submetida” (GONZALEZ, 2016, p. 412).

Duzu teve nove filhos e vários netos, espalhados “*pelos morros, pelas zonas e pela cidade*” (EVARISTO, 2016, p. 34). De acordo com Santos (2018, p. 140), “a história da pobreza e da falta parece se perpetuar nesse contexto, uma vez que todos os nove filhos de Duzu não tiveram menos de dois filhos”. Assim, quando Ribeiro (2019) fala que das senzalas fomos para as favelas, ela se refere à herança escravocrata: a população negra, no período pós-abolição, não teve apoio do Estado e não foram criados mecanismos para sua inclusão social, econômica e política na sociedade brasileira.

Por conseguinte, ao falar de pobreza e desigualdade econômica no Brasil, temos que considerar raça como um fator determinante, já que nossa sociedade capitalista, tendo o racismo estrutural como base, institua e normaliza o fato de a maioria das pessoas negras “ganharem salários menores, submeterem-se aos trabalhos mais degradantes, não estarem nas universidades importantes, não ocuparem cargos de direção, residirem nas áreas periféricas nas cidades e serem com frequência assassinadas pelas forças do Estado” (ALMEIDA, 2020, p. 181).

Dos netos, três tinham lugar especial no coração da protagonista: Tático, Angélico e a menina Querença. Após a morte de Tático, menino de apenas 13 anos, para fugir do sofrimento, Duzu se embrenha na fantasia como uma forma de “ludibriar a dor”: “*Foi retornando ali [ao morro]*”

²⁸ Segundo Teles e Melo (2012), “o conceito de violência de gênero deve ser entendido como uma relação de poder de dominação do homem e de submissão da mulher. Ele demonstra que os papéis impostos às mulheres e aos homens, consolidados ao longo da história e reforçados pelo patriarcado e sua ideologia, induzem relações violentas entre os sexos e indica que a prática desse tipo de violência não é fruto da natureza, mas sim do processo de socialização das pessoas”.

que Duzu deu de brincar de faz de conta. E foi aprofundando nas raíças do delírio que ela se agarrou para viver o tempo de seus últimos dias” (EVARISTO, 2016, p. 35). Diante do “viver-morrer”, da miséria, das aflições e da fome agarrar-se aos delírios é uma forma de resistência para essa personagem que é muito oprimida pela estrutura social. Esse é o modo encontrado por ela para aliviar seu sofrimento. A *Ferocidade Poética* é construída aqui (e no momento que Duzu faz a passagem) no seu voo nas asas do delírio que é descrito poeticamente: no meio de algumas roupas no varal, ela abre os braços como um pássaro e sobe nos céus:

Sobrevoava o morro, o mar, a cidade. As pernas doíam, mas possuía asas para voar. Duzu voava no alto do morro. Voava quando perambulava a cidade. Voava quando estava ali sentada à porta da igreja. Duzu estava feliz. Havia se agarrado aos delírios, entorpecendo a dor. E foi se misturando às roupas do varal que ela ganhara asas e assim, viajava, voava, distanciando-se o mais possível do real. (EVARISTO, 2016, p. 35)

Essa realidade da qual ela escapa e se distancia é cruel e para a personagem, a época em que esse sofrer é proibido é a do carnaval:

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, 2016, p. 35)

Nessa descrição, notamos as violências que atravessam não somente Duzu, mas também os seus, ou seja, a população negra. A escrita de Evaristo, como estamos observando, é perpassada pela coletividade. A necropolítica (MBEMBE, 2002; ALMEIDA, 2020), presente em todos os contos que analisamos até o momento, também se faz presente aqui: já falamos que as pessoas negras estão sob o signo da morte (CARNEIRO, 2005). Esse viver-morrer de Duzu e tantas outras pessoas semelhantes suas já acontece há séculos; a temporalidade é suspensa novamente.

Para o carnaval, Duzu faz uma fantasia linda, feita de papéis recortados brilhantes e em forma de estrelas. Vestida com essa roupa e mergulhada nesses sonhos-visões, ela faz a passagem:

E foi escorregando brandamente em seus famintos sonhos que Duzu visualizou seguros plantios e fartas colheitas. Estrelas próximas e distantes existiam e insistiam. Rostos dos presentes se aproximavam. Faces dos ausentes retornavam. [...] Menina Querença adiantava-se mais e mais. Sua imagem crescia, crescia. Duzu deslizava em visões e sonhos por um misterioso e eterno caminho... (EVARISTO, 2016, p. 36)

A sua neta, a menina Querença, destaca-se e sua imagem cresce. Nesse sentido, direcionamo-nos ao nome do conto, “Duzu-Querença”, que, de início, parece o nome da protagonista, mas é o nome combinado de Duzu e de sua neta, Querença. A primeira teve uma vida de exploração, violências e abuso; coube à segunda forjar novos caminhos. Querença, a partir das histórias da avó, busca novos sonhos para o futuro.

Percebemos neste conto a importância da ancestralidade, aspecto importante da literatura negra, pois existe o eco de vozes plurais e uma reapropriação da própria história negra e do nosso povo com um olhar de valorização:

Menina Querença, quando soube da passagem da Avó Duzu, tinha acabado de chegar da escola. Subitamente se sentiu assistida e visitada por parentes que ela nem conhecera e de quem só ouvira contar as histórias. Buscou na memória os nomes de alguns. Alafáia, Kiliã, Bambene... Escutou assobios do primo Tático lá fora chamando por ela. Sorriu pesarosa, havia uns três meses que ele também tinha ido... Querença desceu o morro recordando a história de sua família, de seu povo. Avó Duzu havia ensinado para ela a brincadeira das asas, do voo. E agora estava ali deitada nas escadarias da igreja. (EVARISTO, 2016, p. 36)

Ela é aquela que “*retomava sonhos e desejos de tantos outros que já tinham ido...*” (EVARISTO, 2016, p. 34). No poema “Vozes-mulheres”, de *Poemas da recordação* (2017), é a voz da filha que recolhe em si a voz de suas ancestrais (tataravó, bisavó, avó, mãe) e é nela que “*se fará ouvir a ressonância/O eco da vida-liberdade*” (EVARISTO, 2017, p. 25). Na narrativa, é a voz de Querença que recolhe e retoma em si os sonhos e desejos de seus ancestrais, para que a vida de exploração que Duzu teve se transforme em vida-liberdade para as futuras gerações. Segundo Santos (2018, p. 114), o nome da menina ganha significado na medida em que “a constante falta ou o eterno

‘querer’ proposto pelo nome, mediante a narrativa, assinala os desejos não realizados da avó e de tantos outros parentes seus”.

A história de sua família e de seu povo (sua ancestralidade) parece ser uma fonte de força para Querença, impulsionando-a em direção a um futuro melhor. Como na epígrafe do conto, *“a cada instante os nossos antepassados nos vigiam e com eles aprendemos a atravessar os caminhos das pedras e das flores”* (EVARISTO, 2017, p. 111). Apesar *“das acontecimentos do banzo”*, que, no caso, dizem respeito à história sofrida de sua família, Querença sonha *“para além das cercas”* e segue ancorada na recordação de seus ancestrais. Nessa perspectiva, podemos retomar o pássaro Sankofa, no sentido de que Querença, como ele, se volta para suas raízes ancestrais para realizar seu potencial de avançar. O tempo na narrativa, assim, é espiralar, ou seja, o presente, o passado e o futuro se habitam e estão em relação de complementaridade: ela se sente assistida por seus parentes que já fizeram a passagem; eles não são meras lembranças do passado. Além disso, nessa valorização da ancestralidade, vemos outra estreita relação desse conto com *“Olhos d’água”*. Não estamos nos referindo apenas ao destino individual, seja da narradora de *“Olhos d’água”*, seja de Querença, mas sim do destino e da memória de uma coletividade. No conceito de ancestralidade africano, eu sou, porque nós somos.

À Duzu não foi dada a oportunidade de estudar, apesar de *“ter cabeça para leitura”*, assim, esse desejo de sua ancestral estimula Querença a construir novos caminhos por meio da educação:

E foi no delírio da avó, na forma alucinada de seus últimos dias, que ela, Querença, haveria de sempre umedecer seus sonhos para que eles florescessem e se cumprissem vivos e reais. Era preciso reinventar a vida, encontrar novos caminhos. Não sabia ainda como. Estava estudando, ensinava as crianças menores da favela, participava do grupo de jovens da Associação de Moradores e do Grêmio da Escola. Intuíra que tudo era muito pouco. A luta devia ser maior ainda. (EVARISTO, 2016, p. 36-37)

Dessa maneira, a menina de treze anos já vê no conhecimento uma ferramenta para romper com as barreiras impostas pela sociedade patriarcal-racista-sexista e sua ação de ensinar as crianças pequenas da favela se caracteriza como um ato de transformação da realidade:

A ação da menina de repassar conhecimento para o outro aponta para alguém que se quer agente da história, que se propõe a intervir no espaço e no modo como a história está sendo escrita. Tal intervenção, no espaço público, mesmo

que esse ainda seja conscrito na favela, sinaliza mudanças. (SANTOS, 2018, p. 114)

Considerando que o racismo estrutural faz com que haja a desigualdade educacional entre pessoas negras e brancas (ALMEIDA, 2020), pois limita o acesso das primeiras a direitos básicos, como a educação, o conhecimento se caracteriza como uma forma de sair do lugar de subalternidade no qual as opressões racistas (e também classistas e sexistas) colocam a população negra. Assim, bell hooks em *A educação como prática de liberdade* (2013), na introdução, fala sobre as escolas exclusivamente negras na época do apartheid nos Estados Unidos, nas quais aprendiam “desde cedo que nossa devoção ao estudo, à vida do intelecto, era um ato contra-hegemônico, um modo fundamental de resistir a todas as estratégias brancas de colonização racista” (HOOKS, 2013, p. 10). O estudo para as pessoas negras é um ato político e de resistência, assim como o ato de passar o conhecimento, ambos feitos por Querença, na esperança de um futuro diferente e mais digno.

Nos dois primeiros contos analisados, refletimos sobre a maternidade negra. Em “Duzu-Querença”, a personagem principal também é colocada no papel de mulher-mãe. Ela teve nove filhos que estavam “*espalhados pelos morros, pelas zonas e pela cidade*”. Não temos muitos detalhes de como foi para ela criá-los, porém, é seguro pressupor que, considerando sua condição socioeconômica, não foi uma tarefa fácil. O seu destaque maior, todavia, é enquanto avó, com ênfase na neta Querença: a ligação ancestral entre as duas constitui o nome do conto.

Tendo em vista essas análises, percebemos nesta narrativa, assim como nas outras analisadas até aqui, a presença das escrevivências de Evaristo na autorrepresentação de mulheres negras. A condição feminina de Duzu (assim como a de Ana e das personagens do primeiro conto) é perpassada pela interseccionalidade de diferentes opressões: ela é mulher, negra, pobre e prostituída. A menina é explorada primeiramente com o trabalho doméstico e depois, como prostituta; para a personagem, não houve escolhas além da exploração, das violências e do abuso. Desde cedo, inserida em ambientes violentos produzidos pela sociedade patriarcal, racista e classista, Duzu se acostuma com “*a morte como forma de vida*”. Nesse sentido, notamos a suspensão do tempo, já que o passado colonial vem a coincidir com o presente (KILOMBA, 2019), logo, a temporalidade é cíclica e espiralar (MARTINS, 2002), aspecto marcante também em “Olhos d’água” e “Ana Davenga”. As mulheres negras protagonistas dessas narrativas estão unidas pela Dororidade (PIEIDADE, 2017), a dor de serem mulheres e negras.

Segundo Evaristo (2020, p. 34), a “escrevivência nunca foi uma mera ação contemplativa, mas um profundo incômodo com o estado das coisas. É uma escrita que tem, sim, a observação e a absorção da vida, da existência”. Partindo de seu lugar de mulher negra no Brasil que se quer negra e se enuncia como tal (um dos aspectos da literatura negra), a escrita de Evaristo é atravessada pela vida e existência de uma coletividade (a população negra brasileira) e a narrativa de “Duzu-Querença” nos causa esse profundo incômodo com o estado das coisas, não só pela realidade representada, mas também pelo modo como Evaristo elabora esse conto literariamente por meio da *Ferocidade poética*: ou seja, as cenas de violência construídas com poeticidade nos desestabiliza. É necessário que nos incomodemos para que algo possa ser feito para transformar o futuro e construir novos caminhos: por isso, como Carneiro (2016), Ribeiro (2019), Berth (2018) e outras feministas negras, reiteramos a importância do Feminismo negro, pois “enquanto nós, mulheres negras, seguirmos sendo alvos de constantes ataques, a humanidade toda corre perigo” (RIBEIRO, 2018, p. 27).

Como modo de resistir às opressões e ao sofrimento de uma vida, Duzu se refugia nas asas do delírio e na fantasia, meios que encontra para ludibriar a dor. Entretanto, a sua neta Querença, nas asas da esperança, recolhendo os desejos e sonhos de seus ancestrais, valorizando a ancestralidade, algo importante também em “Olhos d’água”, já traça novos caminhos por meio da educação e do ensino. Assim como a escrita de Evaristo é um ato político, na medida em que é um contra-discurso à literatura produzida pela cultura hegemônica, construindo personagens humanizadas, que fogem aos estereótipos; as ações de Querença para ensinar as crianças da favela e de se dedicar aos estudos também se constitui como um ato de resistência à desumanização a que somos submetidas como mulheres negras, em específico, e como população negra, em geral.

2.4. “FACAS A LASER QUE CORTAM ATÉ A VIDA”: NOSSAS MARIAS BRASILEIRAS

Mas justamente aquela negra anônima, habitante da periferia, nas baixadas da vida, quem sofre mais tragicamente os efeitos da terrível culpabilidade branca. Exatamente porque é ela que sobrevive na base da prestação de serviços, segurando a barra familiar praticamente sozinha.

Lélia Gonzalez

O conto “Maria” se inicia com a protagonista, uma mulher negra, esperando o ônibus há mais de meia hora no ponto. Através do narrador onisciente, notamos a condição social da personagem: *“No dia anterior, no domingo, havia tido festa na casa da patroa. Ela levava para casa os restos. O osso do pernil e as frutas que tinham enfeitado a mesa. Ganhara as frutas e uma gorjeta. O osso, a patroa ia jogar fora”* (EVARISTO, 2016, p. 39).

A menção da patroa indica que Maria é uma empregada doméstica de baixa condição econômica, porque seu único meio de transporte é o ônibus, cuja passagem estava aumentando tanto que havia risco de não haver nem mesmo esse meio de locomoção. Ademais, a personagem fica somente com os restos do banquete da patroa. Assim, é perceptível a situação dessa classe no país: relegada a ficar com os restos, até mesmo o que é considerado lixo: *“O osso, a patroa ia jogar fora”*. A situação de crise no Brasil ocasionada, também, pela pandemia de Covid-19, fez com que várias famílias com dificuldades financeiras fizessem fila em açougues para receber doação de ossos: como exemplo, temos o caso em Cuiabá, Mato Grosso, noticiado pelo G1 em julho de 2021²⁹. Nesse sentido, o Estado falha com a população ao não oferecer condições dignas de vida.

Como no conto “Olhos d’água”, percebemos que, no Brasil, a muitas mulheres negras são negadas oportunidades de emprego fora de serviços manuais; como observa Carneiro (2011), 51% delas estão no emprego doméstico. Desse modo, “pode-se concluir que discriminação de sexo e raça faz das mulheres negras o segmento mais explorado e oprimido da sociedade brasileira, limitando suas possibilidades de ascensão” (GONZALEZ, 2020, p. 160). Mais uma vez, notamos discriminações atingindo simultaneamente essas mulheres, a

²⁹ Disponível em: <https://g1.globo.com/mt/mato-grosso/noticia/2021/07/17/acougue-tem-fila-para-doacao-de-ossos-em-cuiaba-para-familias-carentes.ghtml>. Acesso em: 19 dez. 2021.

exemplo de Maria, vítima de opressões estruturais que se inter cruzam, vindas, como diz Ribeiro (2018), da herança escravocrata do país, que cria barreiras à ascensão e à mobilidade social de pessoas negras. Além disso, “enquanto empregada doméstica, sofre um processo de reforço quanto à internalização da diferença, da subordinação e da ‘inferioridade’ que lhe seriam peculiares” (GONZALEZ, 2016, p. 408). Portanto, a personagem Maria, na sociedade brasileira, é vista como um corpo que trabalha e é superexplorado economicamente (GONZALEZ, 2020).

No início da narrativa, vemos que, apesar do seu cansaço, Maria estava feliz, porque poderia usar a gorjeta para comprar remédio para a gripe de seus meninos e levar as frutas para eles: “*As crianças nunca tinham comido melão. Será que os meninos iriam gostar de melão?*” (EVARISTO, 2016, p. 40). As frutas parecem ser algo incomum, dado que as crianças nunca haviam experimentado melão. O contraste de classe entre Maria e sua patroa é ainda maior quando a/o leitor/a toma conhecimento de um corte na mão da personagem feito por uma faca a laser, objeto tecnológico: “*A palma de uma de suas mãos doía. Tinha sofrido um corte, bem no meio, enquanto cortava o peruil para a patroa. Que coisa! Faca a laser corta até a vida!*” (EVARISTO, 2016, p. 40).

Embora a patroa pertença a uma classe social de considerável condição econômica, como parece indicar a faca a laser, o salário de Maria não parece ser suficiente para que seus filhos tenham acesso a certa variedade de frutas na alimentação, assim como talvez não seja suficiente para a passagem de ônibus, se essa continuar aumentando. Dessa maneira, confirma-se, como observa Carneiro (2011), que as mulheres negras, em média, ganham menos do que homens brancos, mulheres brancas e homens negros, além de estarem em postos de trabalho considerados mais vulneráveis, como o trabalho doméstico, visto, desde a escravização negra no Brasil, como ocupação prioritária das mulheres negras.

De acordo com Juliana Teixeira, em *Trabalho doméstico* (2021),

após a abolição da escravatura, a situação das ex-escravizadas domésticas era próxima à da escravização. Muitas delas residiam na casa dos patrões, sem horário determinado de trabalho e sem qualquer tipo de remuneração pecuniária. Quando recebiam, se tratava de valores irrisórios. [...] Nesse ambiente, não eram tratadas como *sujeitos*, mas como servas disponíveis a satisfazerem todas as vontades de seus patrões (TEIXEIRA, 2021, p. 32, grifo da autora).

Desse modo, a relação de servidão foi mantida e permanece até hoje no imaginário colonial racista da sociedade brasileira. Segundo Teixeira (2021), o reconhecimento do trabalho doméstico como profissão ocorreu apenas em 1972, e desde então, esse tema causa incômodo, pois escancara as desigualdades de raciais, étnicas, de gênero e de classe. No Brasil, as trabalhadoras domésticas (falamos no feminino, porque é uma ocupação desempenhada majoritariamente por mulheres)

[...] se dividem entre diaristas e mensalistas (sendo que essas últimas podem estar ou não formalizadas). Atualmente, a Lei Complementar nº 150, de 2015, define como empregado doméstico no Brasil aquele que exerce atividade contínua e não lucrativa para pessoa física no ambiente doméstico (TEIXEIRA, 2021, p. 21).

As mensalistas residentes (que moram no local de trabalho, geralmente em quatinhos pequenos – “o quatinho da empregada”), muitas vezes, são consideradas “quase da família”, uma estratégia que, ao traduzir em afetividade essa relação de trabalho, mascara as relações de poder e desigualdades (TEIXEIRA, 2021, p. 41). Já as diaristas, sofrem com a falta de seguridade social. Enfim, o trabalho doméstico ainda é marcado pela informalidade e pela precariedade e ligado à lógica e naturalização da servidão. Isso ficou ainda mais explícito no contexto da pandemia de Covid-19 em 2020, pois muitas trabalhadoras ficaram desamparadas ou foram expostas à doença, já que suas/seus empregadoras/es justificaram a necessidade da presença delas em suas casas devido à essencialidade desse trabalho. Segundo Teixeira (2021, p. 163), isso “nada tem a ver com o reconhecimento da importância do trabalho doméstico, mas com a permanência da essencialidade das colonialidades de poder”.

Maria parece estar em um regime de semiescravidão, tendo em vista que é mal paga. Também é relevante destacar a relação dela com a patroa, que dá restos à protagonista e não a paga um salário suficiente, dinâmica de subalternização que é histórica, e as categorias classe e, mais especificamente, raça são importantes para um olhar interseccional para as estruturas de desigualdade: “Se voltarmos ao período escravocrata, encontraremos relatos de conflitos estabelecidos a partir de lugares desiguais das patroas em relação às suas trabalhadoras. Várias dessas dinâmicas permanecem, embora em novos contextos” (TEIXEIRA, 2021, p. 105).

Como diz Joyce Fernandes, Preta Rara, no Tedtalk “Eu empregada doméstica”, disponível no YouTube³⁰, “a senzala moderna é o quartinho da empregada”. A professora de História, poeta e rapper nos relata no vídeo sobre o sucesso da sua página do Facebook nomeada “Eu empregada doméstica”, criada em 2016. Nela, ela compartilhou relatos de quando era empregada doméstica, função que exerceu por nove anos, e pediu para que outras pessoas também partilhar suas vivências com a hashtag #euempregadadoméstica. Uma das situações que passou no emprego doméstico foi a de ser cozinheira e não poder se alimentar da própria comida, além de ter que levar os talheres e o copo que utilizava. O banheiro para ela era separado, e no dia que quebrou, ficou nove horas sem usar o banheiro, apesar da patroa dizer que ela era tratada como se fosse da família.

Esses relatos estão mais perto de nós do que imaginamos. Assisti a esse TedTalk por recomendação de uma amiga querida, Fabiana, também uma mulher negra. Depois, comentei com ela que minha mãe provavelmente já havia passado por situações semelhantes, pois já havia sido uma trabalhadora doméstica, porém, era um assunto que ela mal comentava comigo e com a minha irmã, talvez pela dor das memórias. Então, ela me aconselhou a ver o vídeo junto com a minha mãe. Foi uma experiência catártica. Minha mãe se emocionou, chorou e disse: “sei muito bem como é isso. Já trabalhei como babá em uma casa e a mulher me acusou de roubar uma jóia dela, minha filha, e disse ia chamar a polícia pra mim. Eu chorei e falei que não tinha feito nada. Depois ela achou a jóia que tinha perdido”. Chorei também. Foi uma das primeiras vezes que eu e ela compartilhamos nossas dores enquanto mulheres negras e senti que ficamos mais próximas depois disso. Minha mãe sempre me incentivou a estudar, e se esforçou muito junto com o meu pai para que eu e a minha irmã pudéssemos nos dedicar exclusivamente aos estudos até a universidade, oportunidade que ela não teve. Tenho certeza de que ela não desejava que nós passássemos pelas mesmas humilhações que ela passou.

Preta Rara diz como o simbolismo do trabalho doméstico no Brasil é diferente do que em outras nações. Notamos que essa é uma função extremamente desvalorizada e vagas de emprego abusivas são muito comuns nessa área no nosso país. A exemplo disso, na página do Facebook, ela recebe vários anúncios abusivos. Um deles era um trabalho de empregada doméstica de segunda a sexta, das 8h às 18h, por 380 reais por mês. Isso só nos mostra como inúmeras pessoas, principalmente mulheres negras, que ainda são as principais ocupantes dessas vagas, estão em um regime análogo à escravidão.

³⁰ Disponível em: https://www.youtube.com/watch?v=d_n-z3s8Lo. Acesso em: 15 out. 2021

Em sua obra *Eu, empregada doméstica: a senzala moderna é o quartinho da empregada* (2019), Preta Rara traz os relatos de várias trabalhadoras domésticas brasileiras, entre eles, o de sua mãe (Maria Helena da Silva), no início do livro. Sua mãe, aos sete anos de idade, foi sequestrada e obrigada a trabalhar na casa de uma mulher branca, que a levou de Minas Gerais para São Paulo. Lá, ela era maltratada, humilhada, sofria ataques racistas, comia restos de comida jogados em um prato no chão e dormia em uma casinha de madeira ao lado da casa do cachorro. É um relato muito difícil de ler, mas que expõe uma realidade não distante e uma situação que ainda acontece com muitas mulheres negras.

Voltando ao vídeo do TED, Preta Rara cita Laudelina de Campos Mello, mulher negra, que fundou a primeira associação das empregadas domésticas no Brasil, em 1936, em São Paulo. Lyziê Inácio Almeida, na sua dissertação *Eu empregada doméstica: narrativas, sentidos e significados na luta pela efetivação de direitos das trabalhadoras domésticas no Brasil* (2019), analisa a vida e a luta de Laudelina, que desde cedo, foi submetida a esse trabalho doméstico, com sete anos, como babá. A associação que criou, mais tarde, se tornou um sindicato.

Em termos de Constituição, tivemos vários avanços ao longo dos anos: Teixeira (2021) discorre sobre o histórico do trabalho doméstico na legislação. Segundo a autora, em 1972, a Lei nº 5.859 tratava do trabalho doméstico, “[...] mas estendia a ele somente dois direitos: assinatura da carteira de trabalho e férias anuais renumeradas de 20 dias” (TEIXEIRA, 2021, p. 63). Já na Constituição Federal de 1988, houve uma destinação de direitos trabalhistas às/aos trabalhadoras/es domésticas/os, mas de apenas nove direitos, em contraste com os 34 direitos destinados às/aos demais trabalhadoras/es. Em relação ao trabalho doméstico, foram assegurados os direitos ao salário-mínimo, à irredutibilidade do salário, ao 13º salário, ao repouso semanal renumerado, às férias, à licença maternidade, à licença paternidade, ao aviso prévio, à aposentadoria e à integração à previdência social.

A Lei nº 11.324/06, em 2006, trouxe mais quatro direitos: “direito ao descanso renumerado nos feriados, férias anuais renumeradas de 30 dias corridos, garantia de emprego à gestante, e a confirmação de que não era permitido ao empregador descontar do salário do empregado despesas como as de alimentação e moradia (BRASIL, 2006)” (TEIXEIRA, 2021, p. 66). Segundo Teixeira (2021), a PEC 66/2012, conhecida como PEC das Domésticas, apenas começou a tramitar no Brasil em novembro de 2012, visando a extensão de 17 direitos já garantidos às/aos demais trabalhadoras/es. Sua regulamentação aconteceu em 2015, com a Lei Complementar nº 150, que ficou conhecida como Lei das Domésticas.

Na época da tramitação, houve uma intensa discussão sobre a PEC, o que apenas “[...] acionou a explicitação do racismo e da estrutura de divisão de classes de nossa sociedade” (TEIXEIRA, 2021, p. 67), pois a PEC, além de trazer um reconhecimento mais efetivo do trabalho doméstico, também rompia com a sua naturalização em uma sociedade patriarcal supremacista branca que está longe de romper com o imaginário colonial racista. Entretanto, apesar desses avanços, conforme Teixeira (2021, p. 72), “[...] o que houve foi, ao longo dos anos, um aumento no número de trabalhadores domésticos no país acompanhado de um aumento da informalidade”, devido não apenas ao aumento no número das diaristas, como também o de mensalistas mantidas na informalidade, algo que é ilegal. O trabalho de Almeida (2019), ao analisar a luta e a resistência de várias empregadas domésticas ao longo da história do Brasil, de Teixeira (2021), ao destrinchar o percurso do Trabalho doméstico no nosso país, juntamente com os relatos da página e do livro de Preta Rara, só nos confirma como a escravidão não se findou, apenas se modernizou.

Em um belo poema escrito e recitado por Preta Rara ao final do vídeo, descrevendo a situação de uma mulher empregada doméstica, temos uma cena em que esta está na casa da patroa no Natal, vendo todas/os felizes, enquanto sente falta de sua família. Voltando ao início do conto, Maria volta para casa e recebe da patroa um osso de pernil e frutas. No Brasil, é comum que se tenha pernil e uma mesa de frutas nas festividades de Natal. Nesse sentido, pode ser que Maria tenha passado essa data trabalhando com a patroa, enquanto estava distante de seus três filhos. No entanto, como vimos, volta feliz, pois levava alimentos para as crianças. Seria Maria o retrato de milhares de Marias brasileiras? Mulheres, negras e pobres, trabalhando em um regime de escravidão moderno, com salários baixos, muitas vezes caracterizadas como “quase da família”. É notável que as dinâmicas casa-grande e senzala se estendem até os dias de hoje, considerando que os trabalhos domésticos eram realizados pelas pessoas negras escravizadas no período colonial.

De fato, a senzala moderna é o quartinho da empregada. Essa frase retrata muito bem a suspensão do tempo que é tão presente na obra de Conceição Evaristo. A reencenação do passado colonial, a colisão entre passado e presente, o choque violento da pessoa negra (no caso, Maria) que vivencia o presente como se estivesse naquele passado colonial, que Kilomba (2019) nos explica. Assim como em “Olhos d’água”, “Ana Davenga” e “Duzu-Querença”, o tempo se dá de modo espiralar e cíclico (MARTINS, 2002), o presente é o nosso passado que persiste.

Maria entra no ônibus e um homem paga a própria passagem e a dela. Ela o reconhece: é o pai de seu filho mais velho, de quem sente saudades. Narrada por meio do discurso indireto livre, uma conversa se desenrola entre eles aos cochichos, sem que um se virasse para o outro. O homem pergunta a ela sobre o menino, diz que sente saudades deles, se ela tinha tido outros filhos: “*Ela teve mais dois filhos, mas não tinha ninguém também*” (EVARISTO, 2016, p. 40).

A partir disso, apreendemos que o fato de Maria ser mãe solo é resultado da solidão da mulher negra, a “independência” da mulher negra em consequência da irresponsabilidade autorizada e legitimada do homem pelo patriarcado. A mulher negra, assim como nos contos que analisamos anteriormente, aparece novamente no papel de mãe, em um contra-discurso à literatura hegemônica. Neste conto, a maternidade negra também não é romantizada: em um trabalho mal pago, ela precisa sustentar sozinha as três crianças. Como diz Gonzalez (2020, p. 83),

mas justamente aquela negra anônima, habitante da periferia, nas baixadas da vida, quem sofre mais tragicamente os efeitos da terrível culpabilidade branca. Exatamente porque é ela que sobrevive na base da prestação de serviços, segurando a barra familiar praticamente sozinha.

Mais uma vez questiono: Será Maria um retrato de milhares de Marias brasileiras? Quantas mulheres negras e pobres (sobre)vivem na base da prestação de serviços, sustentando suas famílias sozinhas ou praticamente sozinhas no nosso país? É visível a preocupação da personagem com seus filhos, sua felicidade em poder oferecer frutas que nunca experimentaram, alimentos que são restos da mesa da patroa. Eles são uma presença constante na sua mente. De acordo com Teixeira (2021, p. 158):

Discutir trabalho doméstico renumerado é compreender que, por mais que discutamos as mudanças que devam ocorrer relacionadas à ocupação, o fato é que mulheres negras e empobrecidas seguem vulneráveis. Elas não contam com mecanismos de assistência social, de investimento em educação infantil, creches e políticas públicas destinadas à renda básica. A discussão permanece incompleta, pois ela não é de ordem apenas individual ou do seio estrito das relações interpessoais e familiares, é uma questão de esfera pública.

A personagem de Evaristo, e muitas outras mulheres negras brasileiras não contam com a assistência do Estado e permanecem em um lugar de vulnerabilidade social. Após a conversa

aos cochichos entre Maria e o pai de seu primogênito, uma ação repentina dele muda o clima da narrativa: “*Ela, ainda sem ouvir direito, adivinhou a fala dele: um braço, um beijo, um carinho no filho. E, logo após, levantou rápido sacando a arma. Outro lá atrás gritou que era um assalto*” (EVARISTO, 2016, p. 41). Todos nos ônibus ficaram em silêncio enquanto o outro homem recolhia os pertences dos passageiros, enquanto isso, Maria estava com muito medo, por causa dos três filhos: “*Meu Deus, como seria a vida dos seus filhos? [...] O comparsa de seu ex-homem passou por ela e não pediu nada*” (EVARISTO, 2016, p. 41). Não sabemos se essas crianças ficavam sozinhas em casa, mas, aparentemente, falta uma rede de apoio para Maria em relação aos filhos.

Os assaltantes desceram e um dos passageiros começou a insultar e acusar Maria:

*Alguém gritou que aquela puta safada lá da frente conhecia os assaltantes. Maria se assustou. Ela não conhecia assaltante algum. Conhecia o pai de seu primeiro filho. Conhecia o homem que tinha sido dela e que ela ainda amava tanto. Ouviu uma voz: **Negra safada, vai ver estava de coleio com os dois.*** (EVARISTO, 2016, p. 41, grifo da autora)

O machismo e o racismo nessas falas reforçam como a opressão patriarcal rebaixa a mulher e a violenta (“puta safada”), o que nos remete ao fato de que

[...] *ser mulher* não apenas é diferente de *ser homem*, como também implica inferioridade, desvalorização, opressão. Embora não haja espaço para se discutir a polissemia do conceito de opressão, entende-se necessário indicar, pelo menos, que o oprimido tem seu campo de opções reduzido, sendo objeto de um processo de dominação-exploração. (SAFFIOTI, 2016, p. 389, grifos da autora)

Também há a reafirmação do racismo, através da marcação dela como “negra safada”, indicando que sua negritude, assim como sua condição de mulher, denota inferioridade. O discurso de ódio direcionado a Maria, de modo gratuito, provém de opressões estruturais que a atingem duplamente, como mulher e negra, além de ser pobre, confirmando a assertiva de Carneiro (2016) acerca da perversa e cruel exclusão e marginalização sociais das mulheres negras, e, no caso desse conto, a violência sofrida por elas.

Essa violência vai ganhando proporções cada vez maiores, com a repetição dos discursos de ódio até a incitação da violência física por meio do linchamento:

A primeira voz, a que acordou a coragem de todos, tornou-se um grito: Aquela puta, aquela negra safada estava com os ladrões! O dono da voz levantou e se encaminhou em direção à Maria. A mulher teve medo e raiva. Que merda! Não conhecia assaltante algum. Não devia satisfação a ninguém. Olha só, a negra ainda é atrevida, disse o homem, lascando o tapa no rosto da mulher. Alguém gritou: Lincha! Lincha! Lincha! (EVARISTO, 2016, p. 42, grifos da autora)

Maria perde até mesmo o direito de se defender, visto que o homem a chama de negra atrevida e lasca um tapa no seu rosto, mais uma vez afirmando sua superioridade como homem em uma sociedade patriarcal, racista e desigual. Logo, o lugar social de subalternidade de Maria, o Outro do outro, a desumaniza e a silencia estruturalmente (RIBEIRO, 2019; KILOMBA, 2019).

O motorista do ônibus para o veículo para defender Maria, além de outro rapaz (negro) falar a seu favor, mas ela é linchada brutalmente pelos passageiros. Uma agressão descrita de forma realista e crua, que demonstra a vulnerabilidade simbólica, social, cultural, histórica e de gênero da personagem:

Lincha! Lincha! Lincha! Maria punha sangue pela boca, pelo nariz e pelos ouvidos. A sacola havia arrebentado e as frutas rolavam pelo chão. Será que os meninos iam gostar de melão? Tudo foi tão rápido, tão breve, Maria tinha saudades de seu ex-homem. [...]. Estavam todos armados com facas a laser que cortam até a vida. Quando o ônibus esvaziou, quando chegou a polícia, o corpo da mulher estava todo dilacerado, todo pisoteado. (EVARISTO, 2016, p. 42, grifo da autora)

Desse modo, o racismo e o sexismo chegam ao ápice, culminando no assassinato cruel e gratuito de Maria. Como diz Gonzalez,

quanto à mulher negra, que se pense em sua falta de perspectivas quanto à possibilidade de novas alternativas. Ser negra e mulher no Brasil, repetimos, é ser objeto de tripla discriminação, uma vez que os estereótipos gerados pelo racismo e pelo sexismo a colocam no mais alto nível de opressão. (GONZALEZ, 2016, p. 408)

A mulher negra, por ser duplamente inferiorizada (mulher e negra), é a errada, a culpada e deve pagar a conta, ela pagou. Maria pagou, com a vida. Seu corpo-peça, ainda é o tempo-lugar memorial da escravidão, seu corpo é a moeda que paga a conta do/pelo homem. Os pensamentos da personagem durante o linchamento a humaniza em meio a um ato de desumanização, pois ela pensa em seus filhos, nas frutas que ela levaria, no recado que precisava dar.

A polícia só chega ao local depois da tragédia; a mesma polícia que não perde tempo em exercer a necropolítica, como ocorreu em “Ana Davenga”, no que diz respeito à população negra. No dia 19 de novembro de 2020³¹ (véspera do Dia da Consciência Negra), em um supermercado Carrefour em Porto Alegre, Rio Grande de Sul, um homem negro, João Alberto Silveira Freitas, de 40 anos, foi assassinado por espancamento por dois homens brancos, incluindo um PM. Ambos faziam parte de uma empresa terceirizada, a Vector Segurança. A violência foi filmada por testemunhas. Assim como a polícia chegou tarde demais para salvar Maria, também não houve uma ação para salvar a vida de João Alberto, na verdade, um dos membros da própria polícia participou do assassinato. A política da morte está em pleno curso.

A metáfora da faca a laser que corta até a vida é repetida três vezes ao longo do conto: ela remete às cirurgias à laser, muito recentes no tempo da narrativa, que cortam a vida (são também os abortos nas clínicas caras do Rio de Janeiro), mas também são as facas usadas nas madrugadas para assassinatos clandestinos na favela, no caso de grandes traficantes, e são os cortes do fio da vida sem corte. A descrição do assassinato de Maria é, ao mesmo tempo, brutal e poética, devido à construção da cena feita por Evaristo. É a *Ferocidade Poética* de que fala Silva (2018) aparecendo novamente, a ternura nos cenários violentos na obra de escritoras afro-brasileiras, como uma forma de desautomatizar nosso olhar. “Uma escrita que, ao contar histórias de personagens submetidas à violência desumanizante, tenta resgatar a humanidade adormecida em nós” (SILVA, 2018, p. 170).

Essas realidades, em muitos casos, cercam a vida de pessoas negras no Brasil. Na última vez em que a metáfora é usada, não é a faca da patroa que a corta (podendo indicar uma violência simbólica, social), mas são os passageiros do ônibus, seus semelhantes, aqueles que seguram facas que cortam e dizimam sua vida (violência física). Pensando na questão da

³¹ As informações sobre essa tragédia foram retiradas de uma matéria do site G1. Disponível em: <https://g1.globo.com/rs/rio-grande-do-sul/noticia/2020/11/20/homem-negro-e-espancado-ate-a-morte-em-supermercado-do-grupo-carrefour-em-porto-alegre.ghtml>. Acesso em: 18 dez. 2021.

maternidade solo de Maria, podemos refletir o que acontecerá com seus três filhos, que aguardam a chegada da mãe. Ela era quem provia a sobrevivência deles.

Dessa maneira, a condição feminina de Maria é marcada pela interseccionalidade de opressões de gênero, raça e classe, tendo em vista o fato de ela ser uma mulher negra empregada no trabalho doméstico, na sociedade brasileira que é patriarcal, racista e classista; além das violências analisadas que ela sofre cotidianamente e quando é linchada pelos passageiros no ônibus. Essa condição é compartilhada com suas semelhantes nas narrativas de “Olhos d’água”, “Ana Davenga” e “Duzu-Querença”. Todas mulheres, negras e pobres, triplamente oprimidas, em busca de sobreviver e (re)existir, com suas realidades atravessadas pela suspensão do tempo, já que o passado colonial colide com o presente cotidianamente nas suas vidas. Mulheres-mães também, que exercem uma maternidade que nutre e aglutina, que chama para a vida, como Mamãe Oxum, tarefa difícil na nossa sociedade.

Essas realidades que nos cercam enquanto mulheres negras fazem parte da escrivência de Evaristo: “É uma busca por se inserir no mundo com as nossas histórias, com as nossas vidas, que o mundo desconsidera” (EVARISTO, 2020, p. 35), vivências que são narradas sob o ponto de visto do sujeito negro, trazendo humanização e consideração para essas histórias. A autorrepresentação da mulher negra nessa narrativa e nas outras que analisamos é a escrita de nós e de muitas Marias, Anas, Duzus brasileiras que têm suas vozes silenciadas, e, apesar da desumanização, lutam diariamente pela sobrevivência e (re)existência.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Eu aqui escrevo e relembro um verso que li um dia.
“Escrever é uma maneira de sangrar”. Acrescento: e
de muito sangrar, muito e muito...

Conceição Evaristo

Conceição Evaristo estilhaça a máscara do silenciamento do colonialismo com sua escrita potente e a sua literatura me inspirou a fazer o mesmo. Como disse, conheci as obras da autora apenas em 2019. Eu estava em um momento de autodescoberta desde o final de 2018, quando conheci o canal do YouTube chamado Papo de Preta, cujos vídeos são roteirizados e apresentados por duas mulheres pretas, Maristela Rosa e Natália Romualdo. Entre vários assuntos, um que elas abordam é sobre as questões raciais. É como se uma venda tivesse caído dos meus olhos: finalmente, pude entender minhas experiências enquanto mulher negra e perceber melhor como o racismo funciona no nosso país. Em 2019, quando meu orientador Flávio me apresentou Conceição Evaristo, eu já estava lendo filósofas negras brasileiras, como Djamila Ribeiro.

Na mesma semana que o professor me recomendou o livro, eu comprei *Olhos d'água* (2014). Dificilmente alguma obra me afetou tanto: lembro de chorar e sentir como se estivesse levado um soco de estômago durante a leitura. Minha convivência com Conceição Evaristo ainda é muito recente, entretanto, já mudou o meu modo de observar a vida. Suas escrevivências me tocaram profundamente e me motivaram a escrever meu Trabalho de Conclusão de Curso e minha dissertação de mestrado sobre literatura negra. Também, como falei, seguindo o seu movimento de insubordinação, decidi escrever as minhas escrevivências neste trabalho. Elas me ligam à autora, mesmo que minha história de vida se diferencie da dela em muitos aspectos. Evaristo, as personagens que ela cria, a minha mãe, a minha irmã, a minha amiga Fabiana e outras inúmeras mulheres negras brasileiras: somos irmanadas não somente pelas nossas dores mas também pelas nossas resistências.

Essa Dororidade (PIEIDADE, 2017) escrevívda nos textos literários de Conceição Evaristo causa fissuras no cânone literário brasileiro, que é predominantemente masculino e branco. A sua literatura faz parte da literatura negra, já que a autora se inscreve como tal nas suas obras e escreve a partir da sua vivência e condição de mulher negra no Brasil, rompendo com estereótipos presentes na literatura hegemônica. Isso pode ser visto em vários momentos

dos contos, como analisamos, a exemplo da descrição positivada da identidade étnica negra: observamos esse aspecto na mãe com a “cabeleira crespa e bela” em “Olhos d’água”; em “Ana Davenga”, no dançar macio de Ana como o de uma bailarina que dançava “livre, solta, na festa de uma aldeia africana” e na pele “negra, esticada, lisinha, brilhosa” de Davenga.

Além disso, a potência da literatura negra se faz latente na condição feminina das personagens negras, todas interseccionadas por opressões de gênero, raça e classe (AKOTIRENE, 2019): a narradora de “Olhos d’água” passou por situações de privação na infância, como a fome e a moradia precária; sua mãe, lavadeira e passadeira (realidade de grande parte das mulheres negras e pobres do nosso país), tinha nos olhos as águas Mamãe Oxum. Já Ana, de “Ana Davenga”, moradora de uma comunidade periférica, é viciada na dor e é assassinada, junto com a sua criança quase sonho na barriga. Duzu, em “Duzu-Querença”, em um viver-morrer, desde a infância é submetida a inúmeras violências: depois de ser submetida ao trabalho infantil nos serviços domésticos, é sexualmente explorada e violentada enquanto prostituta, e morre mendigando. Maria, trabalhadora doméstica (função ocupada principalmente por mulheres negras), paga a conta do ex-companheiro que assaltou o ônibus; enquanto mulher negra, é linchada brutalmente pelas/os passageiras/os.

Apesar de tudo isso, elas resistem: seja por meio da busca da ancestralidade e da identidade cultural negra pela espiritualidade afro-brasileira, como em “Olhos d’água”; seja na escolha de viver um amor, como faz Ana; seja estudando, ensinando e modificando seu meio, como faz a neta Querença, tendo em vista a sua avó Duzu e as/os suas/seus ancestrais; seja Maria, mãe solo de três crianças na luta diária para o sustento em um trabalho mal renumerado.

A autorrepresentação é notável na construção de todos os contos e suas personagens, pois as vivências da escritora no seu corpo-mulher-negra em uma sociedade racista, patriarcalista e cisheterossexista estão escritas em cada palavra das suas narrativas. É por essa razão que existe uma representação humanizada das pessoas negras nas suas histórias; são personagens com várias facetas e complexas/os, fugindo da estereotipia com a qual eram representadas/os. Como exemplo, temos Davenga, que “invocado era o próprio diabo” e mata Maria Agonia, porém chorava igual criança nos braços de Ana em seu gozo-pranto pós relações sexuais. Ademais, se na literatura canônica, as personagens femininas negras eram hiperssexualizadas e estéreis, na obra de Evaristo, elas não são descritas de modo sexualizado, como notamos no dançar de Ana, além de serem mães.

A maternidade negra não é uma experiência fácil, tendo em vista o ambiente necropolítico para as pessoas negras promovido pelo Estado brasileiro. Em “Olhos d’água”, os olhos-correntezas da mãe da narradora estão sempre úmidos, ao observar a fome das filhas e inventar brincadeiras para distraí-las, ao abraça-las na cama enquanto uma chuva forte ameaça derrubar o barraco onde moram. Ela é o centro da sua descendência e seus olhos têm águas de Mamãe Oxum. Essa relação estabelecida entre essa mãe e Oxum liga a ideia de maternidade à memória e cultura negra. Por outro lado, Ana, já preocupada com o destino do sonho de vida em seu ventre, nem mesmo teve a chance de exercer a maternidade, pois foi metralhada pela polícia antes que sua criança pudesse nascer. Para Duzu, podemos inferir, não foi fácil criar nove filhos, tendo em vista sua situação de pobreza. Maria, retrato de tantas Marias brasileiras, trabalhadora doméstica que é explorada economicamente, sustenta sozinha seus três filhos, o que indica uma falta de assistência do Estado e a ausência do pai, o qual é desculpado pelo patriarcado.

Essas situações vivenciadas pelas/os personagens negras/os são momentos de suspensão do tempo, como analisamos, que são muito marcantes na obra de Evaristo. A temporalidade afrodiaspórica não é linear e o passado, presente e futuro se habitam em uma circularidade (MARTINS, 2002). Para nós, pessoas negras em diáspora, o passado colonial continua se perpetuando e se reatualizando no presente. A reencenação dessa realidade traumática acontece em todas as opressões que as protagonistas vivenciam, pois o racismo estrutural é uma ferida aberta na nossa sociedade, assim como o sexismo e o classismo, que se cruzam, avenidas identitárias que se sobrepõem sobre as mulheres negras pobres brasileiras. Inclusive, as experiências de racismo que narrei em “Eu, mulher negra, pesquisadora!” também são situações em que vivenciei essa suspensão do tempo e nas quais percebi o passado colonial em pleno curso na atualidade.

Nesse sentido, destacamos a necropolítica, a política da morte, como um fator significativo nas narrativas. Como povo negro, estamos sob o signo da morte, como diz Carneiro (2011). Nos contos, a pobreza, a miséria, a exploração de vários tipos, o assassinato nas mãos da polícia e das/os passageiras/os do ônibus e a falta de condições dignas de vida nas comunidades periféricas que constatamos fazem parte de um projeto de genocídio da população negra que está em andamento desde a escravização, cujos mecanismos apenas se atualizaram com o passar dos anos. É a política da morte que foi responsável pelos trágicos finais de Ana, Duzu, Maria, Davenga, denúncia do que acontece no Brasil cotidianamente.

No entanto, essas cenas de violência são construídas através da *Ferocidade Poética* (SILVA, 2018), a poeticidade com a qual Evaristo constrói esses cenários de brutalidade. De acordo com Silva (2018, p. 170), Conceição Evaristo, Cristiane Sobral e Miriam Alves “[...] escrevem de maneira feroz, talvez, no intuito de impedirem a nossa brutalização. A escrita dessas autoras é uma escrita de insatisfação com a realidade (im)posta”. É uma escrita de denúncia, que despertar nossa humanidade frente à desumanização dessas personagens; nessa escrita feroz, não há a banalização dessas mortes (SILVA, 2018).

Evaristo, ao escrever sobre a política de morte, também está falando da política de vida. Mesmo em meio à morte promovida pela necropolítica, existe um aceno de esperança. Esperança de mudança, de transformação dessa sociedade injusta e violenta. Ao trazer esses contos para análise, três deles cuja necropolítica causa morte física das protagonistas, desejo destacar o modo como a literatura negra dessa escritora denuncia a realidade do nosso povo na sociedade; esses extremos que são trazidos nas narrativas acontecem todos os dias. Porém, a forma como a autora tece suas palavras, com intensa poeticidade, faz com que, de fato, notemos que estamos longe de ser um paraíso racial. No conto “Olhos d’água”, único em que não ocorre a morte física, ressaltamos a ancestralidade feminina negra como modo de resistência. Nesse enredo, as mulheres negras se ligam pela Dororidade e formam laços para (re)existir, processo necessário para forjar e construir novas possibilidades de viver, tão importantes, tendo em vista a necropolítica. Essa ligação com as ancestrais e o encontro com a identidade cultural negra é uma alternativa viável e um fio de esperança para a superação dessa realidade brutal.

A atual epígrafe são as últimas linhas do conto “A gente combinamos de não morrer”, de *Olhos d’água* (2014). A literatura de Evaristo é uma maneira de sangrar: sangrar as nossas dores e vivências enquanto coletividade negra; é dor e é transformação, é uma forma compreender a vida e escrever nossas existências. Como diz Grada Kilomba (2019), escrever é um ato político e, como mulheres negras, ao escrevermos, nos tornamos autoras e autoridade de nossa própria história, nos opondo ao que o projeto colonial predetermined. Estamos falando de morte, mas falamos de vida também. De novas possibilidades de ser, existir e viver, que não seja uma morte como forma de vida, que Duzu e tantas outras pessoas negras foram forçadas a se habituar.

REFERÊNCIAS

Obras literárias de Conceição Evaristo

EVARISTO, Conceição. *Insubmissas lágrimas de mulheres*. [2011]. 1ª ed. 1ª reimpressão. Rio de Janeiro: Malê, 2016.

EVARISTO, Conceição. *Olhos d'água*. [2014]. 1ª ed. 5ª reimpressão. Rio de Janeiro: Pallas, 2016.

EVARISTO, Conceição. *Ponciá Vicêncio*. [2003]. 1ª ed. 3ª reimpressão. Rio de Janeiro: Pallas, 2017.

EVARISTO, Conceição. *Becos da memória*. [2006]. 1ª ed. 5ª reimpressão. Rio de Janeiro: Pallas, 2017.

EVARISTO, Conceição. *Poemas da recordação e outros movimentos*. [2008]. 5ª ed. reimpressão. Rio de Janeiro: Malê, 2017.

EVARISTO, Conceição. *Histórias de leves enganar e pareências*. [2016]. 5ª ed. reimpressão. Rio de Janeiro: Malê, 2017.

Recepção crítica

ALEXANDRE, Marcos Antônio. Vozes diaspóricas e suas reverberações na literatura afro-brasileira. In: DUARTE, Constância Lima; CÔRTEZ, Cristiane; PEREIRA, Maria do Rosário (Org). *Escrevivências: identidade, gênero e violência na obra de Conceição Evaristo*. 1ª edição. Belo Horizonte: Idea, 2018.

ALVES, Ana Claudia Oliveira Neri; SOUZA, Elio Ferreira de. A escrevivência de Chimamanda Ngozi Adichie em *Americanah*: diálogos com Conceição Evaristo. In: *Cadernos Cajuína*, v. 3, n. 2, p. 85-94, 2018.

ANDRADE, Lucas Toledo de. Ancestralidade, memória e autorrepresentação da mulher negra na literatura afro-brasileira contemporânea em “Olhos d’água”, de Conceição Evaristo. *Revista Entrelaces*, v. 1, n. 14, p. 159-174, Out-Dez, 2018.

ARAÚJO, Roselene Cardoso; JÚNIOR, Paulo Antônio Vieira. O corpo fala em “Luamanda”, “Ana Davenga” e “Duzu-Querença”, de Conceição Evaristo. *LING. – Est. e Pesq.*, Catalão-GO, vol. 24, n. 2, p. 129-151, jan./jun. 2020

CARDOSO, Sebastião Marques; SILVA, Ele Karla Sousa da. Representações da violência no conto “Ana Davenga”, de Conceição Evaristo. *Revista da Anpoll*, nº 43, p. 59-74, Florianópolis, Jul./Dez. 2017.

CONCEIÇÃO EVARISTO. In: *Literafro: o portal da literatura afro-brasileira*, 2021. Autoras. Disponível em: <<http://www.letras.ufmg.br/literafro/autoras/188-conceicao-evaristo>>. Acesso em: 28 mai. 2021.

COSER, Stelamaris. Circuitos transnacionais, entrelaçamentos diaspóricos. In: DUARTE, Constância Lima; CÔRTEZ, Cristiane; PEREIRA, Maria do Rosário (Org). *Escrevivências: identidade, gênero e violência na obra de Conceição Evaristo*. 1ª edição. Belo Horizonte: Idea, 2018.

COSTA, Josenéia Silva. O lugar da identidade, da ancestralidade e da mulher negra: tessituras temáticas no conto “Olhos d’água”, de Conceição Evaristo. *Opará: Etnicidades, Movimentos Sociais e Educação*, Paulo Afonso, v. 6, n. 9, p. 56-73, jul./dez. 2018.

DUARTE, Constância Lima. *Canção para ninar menino grande: o homem na berlinda da Escrevivência*. In: DUARTE, Constância Lima; NUNES, Isabella Rosado; LOPES, Goya (Org.) *Escrevivência: a escrita de nós: reflexões sobre a obra de Conceição Evaristo*. Rio de Janeiro: Mina Comunicação e Arte, 2020.

DUARTE, Eduardo Assis de. Escrevivência, Quilombismo e a tradição escrita afrodiaspórica. In: DUARTE, Constância Lima; NUNES, Isabella Rosado; LOPES, Goya (Org.) *Escrevivência: a escrita de nós: reflexões sobre a obra de Conceição Evaristo*. Rio de Janeiro: Mina Comunicação e Arte, 2020.

DUARTE, Eduardo Assis de. O Bildungsroman afro-brasileiro de Conceição Evaristo. *Revista Estudos Feministas*. V. 14, n. 1, Florianópolis, jan.-abr. 2006. Disponível em: http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0104-026X2006000100017&lng=en&nrm=iso. Último acesso em 02 jul. 2019.

GALLINDO, Ícaro Felipe Santiago. *Identidade negra e violência contra a mulher em Olhos d’água, de Conceição Evaristo*. 2018. Trabalho de Conclusão de Curso (Licenciatura em Letras) – Departamento de Letras, Universidade Federal Rural de Recife, Recife.

NASCIMENTO, Imaculada. Ana (Davenga), Tecelã do amor. In: DUARTE, Constância Lima; CÔRTEZ, Cristiane; PEREIRA, Maria do Rosário (Org). *Escrevivências: identidade, gênero e violência na obra de Conceição Evaristo*. 1ª edição. Belo Horizonte: Idea, 2018.

OLIVEIRA, Natalino da Silva de. “Escrever é sangrar”: reflexões sobre ancestralidade, racismo e dor em *Olhos d’água* de Conceição Evaristo. *Aletria*, Belo Horizonte, Brasília, v. 29, n. 1, p. 179-195, 2019. Disponível em: <http://www.periodicos.letras.ufmg.br/index.php/aletria/article/view/14340>. Acesso em: 15 mar. 2021.

PEREIRA, Maria do Rosário A. Representações femininas em “Duzu-Querença” e “Olhos d’água”. In: DUARTE, Constância Lima; CÔRTEZ, Cristiane; PEREIRA, Maria do Rosário (Org). *Escrevivências: identidade, gênero e violência na obra de Conceição Evaristo*. 1ª edição. Belo Horizonte: Idea, 2018.

SANTOS, Mirian Cristina dos. *Prosa negro-brasileira contemporânea*. Rio de Janeiro: Malê, 2018.

SCOTTON, Raquel Turetti. Memória e religião no conto “Olhos d’água” de Conceição Evaristo. *Revista África e Africanidades* – Ano XII – n. 32, nov. 2019.

SILVA, Franciane Conceição da Silva. *CORPOS DILACERADOS: a violência em contos de escritoras africanas e afro-brasileiras*. 2018. Tese (Doutorado em Letras) – Programa de Pós-Graduação em Letras, Pontifícia Universidade Católica de Minas Gerais, Belo Horizonte.

SILVA, Maria do Desterro da Conceição Silva. Violência-resistência em “Duzu-Querença” e “Ana Davenga”, de Conceição Evaristo. 2017. Dissertação (Mestrado em Literatura) – Programa de Pós-Graduação em Letras, Universidade Federal do Piauí, Teresina.

SILVA, Nivana Ferreira da. A cultura do outro em *Histórias de leves enganos e parecenças*, de Conceição Evaristo. *Estudos de Literatura Brasileira Contemporânea*, n.º. 53, p. 411-427, jan./abr. 2018. Disponível em: <https://www.scielo.br/j/elbc/a/fpxCdBmPzSnnYDfrHLWh6gS/?lang=pt>. Acesso em: 25 set. 2021.

TONDO, Marlei Castro. A violência contra as personagens femininas nos contos de *Olhos d'água* da escritora afro-brasileira Conceição Evaristo. 2018. Dissertação (Mestrado em Letras) – Programa de Pós-Graduação em Letras, Universidade Tecnológica Federal do Paraná, Pato Branco.

Obras de apoio teórico-crítico

ADICHIE, Chimamanda Ngozi. *The Danger of a Single Story*. TEDGlobal, jul. 2009. Disponível em: <ted.com/talks/chimamanda_adichie_the_danger_of_a_single_story>. Acesso em: 05 jun. 2019.

ADICHIE, Chimamanda Ngozi. *We Should All Be Feminists*. TEDGlobal, abr. 2013. Disponível em: <ted.com/talks/chimamanda_ngozi_adichie_we_should_all_be_feminists>. Acesso em: 05 jun. 2019.

ADICHIE, Chimamanda Ngozi. *O perigo de uma história única*. Companhia das Letras, 2019. Disponível em: <<https://lelivros.love/book/baixar-livro-o-perigo-de-uma-historia-unica-chimamanda-ngoz-adichie-em-pdf-epub-mobi-ou-ler-online/>>. Acesso em: 26 mai. 2021.

AKOTIRENE, Carla. *Interseccionalidade*. São Paulo: Sueli Carneiro; Pólen, 2019.

ALMEIDA, Lyzyê Inácio. *Eu empregada doméstica: narrativas, sentidos e significados na luta pela efetivação de direitos das trabalhadoras domésticas no Brasil*. 2019. Dissertação (Mestrado em Direitos Humanos) – Programa de Pós-Graduação Interdisciplinar em Direitos Humanos, Universidade Federal de Goiás, Goiânia.

ALMEIDA, Silvio. *Racismo estrutural*. São Paulo: Sueli Carneiro; Editora Jandaíra, 2020.

BAIROS, Luiza. Nossos feminismos revisitados. *Revista Estudos Feministas*, n. 2, p. 458-463, jul./dez., 1995. Disponível em: <<https://periodicos.ufsc.br/index.php/ref/article/view/16462>>. Acesso em: 05 jan. 2021.

BERND, Zila. Literatura Negra. In: JOBIM, José Luiz (org.). *Palavras da crítica. Tendências e conceitos no estudo da Literatura*. Rio de Janeiro: Imago, 1992, p. 267-275.

BERTH, Joice. *O que é empoderamento?* Belo Horizonte: Letramento, 2018.

BRITO, Maria da Conceição Evaristo. *Literatura negra: Uma poética de nossa afro-brasilidade*. 1996. Dissertação (Mestrado em Literatura Brasileira) – Departamento de Letras, Pontifício Universidade Católica do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro.

CADERNOS negros – Quilombhoje (SP). *Instituto Moreira Sales*, 2020. Disponível em: <<https://ims.com.br/convida/cadernos-negros-quilombhoje/>>. Acesso em: 26 mai. 2021.

CARNEIRO, Aparecida Sueli. *A construção do Outro como Não-ser como fundamento do Ser*. 2005. Tese (Doutorado em Educação) – Faculdade de Educação, Universidade de São Paulo, São Paulo.

CARNEIRO, Sueli. *Racismo, sexismo e desigualdade no Brasil*. São Paulo: Selo negro, 2011.

CARNEIRO, Sueli. Mulheres em movimento. In: RODRIGUES, Carla; BORGES, Luciana; RAMOS, Tania Regina Oliveira (Org.). *Problemas de gênero* (ensaios brasileiros contemporâneos). Rio de Janeiro: Funarte, 2016, p. 149-168.

CARNEIRO, Sueli. *Escritos de uma vida*. São Paulo: Editora Jandaíra, 2020.

COLLINS, Patricia Hill. *Pensamento feminista negro: conhecimento, consciência e a política do empoderamento*. São Paulo: Boitempo, 2019.

CUTI, Luiz Silva. *Literatura negro-brasileira*. São Paulo: Selo Negro, 2010.

DALCASTAGNÈ, Regina. Uma voz ao sol: representação e legitimidade na narrativa brasileira contemporânea. In: *Estudos de Literatura Brasileira Contemporânea*, Brasília, v. 20, p. 33-77, 2002. Disponível em: <<http://seer.bce.unb.br/index.php/estudos/article/viewFile/2214/1773>>. Acesso em: 20 mai. 2021.

DAVIS, Angela. *Mulheres, raça e classe*. São Paulo: Boitempo, 2016.

DEVULSKY, Alessandra. *Colorismo*. São Paulo: Jandaíra, 2021.

DUARTE, Eduardo de Assis. Literatura afro-brasileira: um conceito em construção. *Estudos de Literatura Brasileira Contemporânea*, Brasília, nº. 31, p. 11-23, janeiro-junho de 2008. Disponível em: <<https://core.ac.uk/download/pdf/231171186.pdf>>. Acesso em: 20 mai. 2021.

EVARISTO, Conceição. Da grafia-desenho de minha mãe um dos lugares de nascimento da minha escrita. In: ALEXANDRE, Marcos Antônio (Org.). *Representações performáticas brasileiras: teorias, práticas e suas interfaces*. Belo Horizonte: Mazza Edições, 2007, p. 16-21.

EVARISTO, Conceição. Literatura negra: uma poética de nossa afro-brasilidade. In: *SCRIPTA*, Belo Horizonte, v. 13, n. 25, p. 17-31, 2º sem. 2009. Disponível em: <http://periodicos.pucminas.br/index.php/scripta/article/viewFile/4365/4510>. Acesso em: 16 jul. 2019.

EVARISTO, Conceição. A Escrivivência e seus subtextos. In: DUARTE, Constância Lima; NUNES, Isabella Rosado; LOPES, Goya (Org.) *Escrivivência: a escrita de nós: reflexões sobre a obra de Conceição Evaristo*. Rio de Janeiro: Mina Comunicação e Arte, 2020.

GONZALEZ, Lélia. Racismo e sexismo na cultura brasileira. In: *Revista Ciências Sociais Hoje*, v. 2, n. 1, p. 223-244, 1984.

GONZALEZ, Lélia. Por um feminismo afro-latino-americano. In: *Revista Isis Internacional*, Santiago, v. 9, p. 133-141, 1988.

GONZALEZ, Lélia. A mulher negra na sociedade brasileira: uma abordagem político-econômica. In: RODRIGUES, Carla; BORGES, Luciana; RAMOS, Tania Regina Oliveira

(Org.). *Problemas de gênero* (ensaios brasileiros contemporâneos). Rio de Janeiro: Funarte, 2016, p. 399-416.

GONZALEZ, Lélia. *Por um feminismo afro-latino-americano*. Rio de Janeiro: Zahar, 2020.

HALL, Stuart. *A identidade cultural na pós-modernidade*. Rio de Janeiro: DP&A, 2006.

HALL, Stuart. *Da diáspora: identidades e mediações culturais*. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2009.

HOOKS, bell. Intelectuais negras. *Estudos Feministas*, n. 2, p. 464-478, jul./dez., 1995. Disponível em: <<https://periodicos.ufsc.br/index.php/ref/article/view/16465>>. Acesso em: 10 jun. 2021.

HOOKS, bell. *Ensinando a transgredir: a educação como prática de liberdade*. São Paulo: Editora WMF Martins Fontes, 2013.

HOOKS, bell. *E eu não sou uma mulher?: mulheres negras e feminismo*. Rio de Janeiro: Rosa dos Tempos, 2020.

INSTITUTO DE PESQUISA ECONÔMICA APLICADA; FÓRUM BRASILEIRO DE SEGURANÇA PÚBLICA (Org.). *Atlas da violência 2020*. Rio de Janeiro: IPEA; FBSP, 2020. Disponível em: <https://www.ipea.gov.br/portal/index.php?option=com_content&view=article&id=36488&Itemid=432>. Acesso em: 24 jun. 2021.

KILOMBA, Grada. *Memórias da plantação: episódios de racismo cotidiano*. Rio de Janeiro: Cobogó, 2019.

LEMAIRE, Ria. Repensando a história literária. In: HOLLANDA, Heloisa Buarque de. *Tendências e impasses*. Rio de Janeiro: Rocco, 1994.

LUGO, Perla O. Frágil. Sobre el odio de género y la misoginia feminicida. In: ARIZA, Marina (ed.). *Las emociones en la vida social: miradas sociológicas*. Ciudad de México: Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Sociales, 2020.

MACHADO, Bárbara Araújo. “Escre(vivência)”: a trajetória de Conceição Evaristo. In: *História Oral*, v. 17, n. 1, p. 243-265, jan./jun. 2014. Disponível em: <http://revista.historiaoral.org.br/index.php?journal=rho&page=article&op=view&path%5B%5D=343>. Acesso em: 16 jul. 2019.

MBEMBE, Achille. Necropolítica. *Arte & Ensaios, Revista do PPGAV/EBA/UFRJ*, n. 32, p. 122-151, dezembro 2016. Disponível em: <https://revistas.ufrj.br/index.php/ae/article/view/8993/7169>. Acesso em: 25 nov. 2021.

MARTINS, Leda. Performances do tempo espiralar. In: RAVETTI, Graciela; ARBEX, Márcia (Org.). *Performance, exílio, fronteiras: errâncias territoriais e textuais*. Belo Horizonte: Departamento de Letras Românicas, Faculdade de Letras, UFMG: Poslit, 2002.

MELO, Mônica de; TELES, Maria Amélia Almeida de. *O que é violência contra a mulher*. São Paulo: Editora brasiliense, 2017. Não paginado.

NASCIMENTO, Abdias. *O genocídio do negro brasileiro: processo de um racismo mascarado*. 2. ed. São Paulo: Perspectiva, 2017.

NATÁLIA, Livia. Intelectuais escrevintes: enegrecendo os estudos literários. In: DUARTE, Constância Lima; NUNES, Isabella Rosado; LOPES, Goya (Org.) *Escrevivência: a escrita de nós: reflexões sobre a obra de Conceição Evaristo*. Rio de Janeiro: Mina Comunicação e Arte, 2020.

NOGUEIRA, Sidnei. *Intolerância religiosa*. São Paulo: Sueli Carneiro; Editora Jandaíra, 2020.

PIEDADE, Vilma. *Dororidade*. Editora Nós, 2017.

RARA, Preta. *Eu empregada doméstica: a senzala moderna é o quartinho da empregada*. Belo Horizonte: Letramento, 2019.

REIS, Roberto. Cânon. In: JOBIM, José Luiz (org.). *Palavras da crítica. Tendências e conceitos no estudo da Literatura*. Rio de Janeiro: Imago, 1992, p. 65-92.

RIBEIRO, Djamila. A questão das mulheres negras precisa ser central. In: RODRIGUES, Carla; BORGES, Luciana; RAMOS, Tania Regina Oliveira (Org.). *Problemas de gênero* (ensaios brasileiros contemporâneos). Rio de Janeiro: Funarte, 2016, p. 21-26.

RIBEIRO, Djamila. *Quem tem medo do feminismo negro?* São Paulo: Companhia das Letras, 2018.

RIBEIRO, Djamila. *Lugar de fala*. São Paulo: Sueli Carneiro; Pólen, 2019.

SALGUEIRO, Maria Aparecida Andrade. Escrevivência: conceito literário de identidade afro-brasileira. In: DUARTE, Constância Lima; NUNES, Isabella Rosado; LOPES, Goya (Org.) *Escrevivência: a escrita de nós: reflexões sobre a obra de Conceição Evaristo*. Rio de Janeiro: Mina Comunicação e Arte, 2020.

SAFFIOTI, Heleieth. *Gênero, patriarcado, violência*. São Paulo: Editora Fundação Perseu Abramo, 2011. Disponível em: <http://www.unirio.br/unirio/cchs/ess/Members/vanessa.bezerra/relacoes-de-genero-no-brasil/Genero-%20Patriarcado-%20Violencia%20%20-livro%20completo.pdf/view> . Acesso em 10 abr. 2021.

SAFFIOTI, Heleieth. Conceituando o gênero. In: RODRIGUES, Carla; BORGES, Luciana; RAMOS, Tania Regina Oliveira (Org.). *Problemas de gênero* (ensaios brasileiros contemporâneos). Rio de Janeiro: Funarte, 2016, p. 385-394.

SCHMIDT, Rita Terezinha. Na literatura, mulheres que reescrevem a nação. In: HOLLANDA, Heloísa Buarque de (Org.). *Pensamento feminista brasileiro: formação e contexto*. Rio de Janeiro: Bazar do tempo, 2019, p. 71-88. Disponível em: <https://docero.com.br/doc/nscc0s5>. Acesso em: 26 mai. 2021.

TEIXEIRA, Juliana. *Trabalho doméstico*. São Paulo: Jandaíra, 2021.

TRUTH, Sojourner. E não sou uma mulher? [1851]. Tradução de Osmundo Pinho, 2014. *Portal Gelédes – Instituto da Mulher Negra*, 08 de janeiro de 2014. Disponível em: <https://www.geledes.org.br/e-nao-sou-uma-mulher-sojourner-truth/>. Acesso em: 15 jun. 2021.

Artigos (informações) consultados de jornais (On-line)

BECOS DA memória. *Itaú Cultural*, 2017. Disponível em: <https://www.itaucultural.org.br/ocupacao/conceicao-evaristo/becos-da-memoria/>. Acesso em: 27 set. 2021.

BOND, Letycia. Atlas da Violência: assassinatos de negros crescem 11,5% em 10 anos. *Agência Brasil*, São Paulo, 27 de agosto de 2020. Disponível em: <<https://agenciabrasil.ebc.com.br/geral/noticia/2020-08/atlas-da-violencia-assassinatos-de-negros-crescem-115-em-10-anos>>. Acesso em: 24 jun. 2021.

CHACINA do Jacarezinho: ‘Brasil foge de regras que se aplicam a uma guerra e faz extermínio’. *Rede Brasil atual*, São Paulo, 17 de maio de 2021. Disponível em: <<https://www.redebrasilatual.com.br/cidadania/2021/05/chacina-do-jacarezinho-brasil-foge-regras-guerra-e-faz-extermínio/>>. Acesso em: 24 jun. 2021.

DAMASCENO, Victoria. Escritores negros buscam espaço em mercado dominado por brancos. *Carta Capital*, 03 de dezembro de 2017. Disponível em: <<https://www.cartacapital.com.br/cultura/escritores-negros-buscam-espaco-em-mercado-dominado-por-brancos/>>. Acesso em: 02 jun. 2021.

DORALI, Ivana. Conceição Evaristo: Imortalidade além de um título. *Revista Periferias*, julho de 2018. Disponível em: <<https://revistaperiferias.org/materia/conceicao-evaristo-imortalidade-alem-de-um-titulo/>>. Acesso em: 01 de jun. de 2021.

EVARISTO, Conceição. “Nossa fala estilhaça a máscara do silêncio”. *Carta Capital*, 13 de maio de 2017. Disponível em: <<https://www.cartacapital.com.br/sociedade/conceicao-evaristo-201cnossa-fala-estilhaca-a-mascara-do-silencio201d/>>. Acesso em: 28 mai. 2021.

GORTÁZAR, Naiara Galarraga. “Não vai embora, vão me matar!”: a radiografia da operação que terminou em chacina no Jacarezinho. *El país*, Rio de Janeiro, 13 de maio de 2021. Disponível em: <<https://brasil.elpais.com/brasil/2021-05-13/nao-vai-embora-vao-me-matar-a-radiografia-da-operacao-que-terminou-em-chacina-no-jacarezinho.html>>. Acesso em: 24 jun. 2021.

HERMELY, Giovanna. Oxum e o poder feminino no Candomblé. *Ciência e Cultura*, 08 de maio de 2018. Disponível em: <<http://www.cienciaecultura.ufba.br/agenciadenoticias/noticias/quem-e-oxum-o-poder-do-feminino-no-candomble/>>. Acesso em: 20 jun. 2021.

HOMEM NEGRO é espancado até a morte em supermercado do grupo Carrefour em Porto Alegre. *G1 Globo*, 20 de novembro de 2020. Disponível em: <https://g1.globo.com/rs/rio-grande-do-sul/noticia/2020/11/20/homem-negro-e-espancado-ate-a-morte-em-supermercado-do-grupo-carrefour-em-porto-alegre.ghtml>. Acesso em: 18 dez. 2021.

KRÜGUER, Kátia. Açougue tem fila para doação de ossos em Cuiabá para famílias carentes. *G1 globo*, Cuiabá, 17 de julho de 2021. Disponível em: <https://g1.globo.com/mt/mato-grosso/noticia/2021/07/17/acougue-tem-fila-para-doacao-de-ossos-em-cuiaba-para-familias-carentes.ghtml>. Acesso em: 19 dez. 2021.

LETA, Rennan. Chacina do Jacarezinho: policiaiscos aplaudem massacre. *Carta Capital*, 10 de maio de 2021. Disponível em: <<https://www.cartacapital.com.br/blogs/intervozes/chacina-do-jacarezinho-policialescos-aplaudem-massacre/>>. Acesso em: 24 jun. 2021.

MACIEL, Nahima. Conceição Evaristo: ‘A literatura está nas mãos de homens brancos’: Homenageada em dois eventos literários este ano, Conceição Evaristo fala sobre a dificuldade de mulheres negras conseguirem ser vistas com produtoras de saber e conhecimento. *Correio Braziliense*, 15 de julho de 2018. Disponível em:

<https://www.correiobraziliense.com.br/app/noticia/diversao-e-arte/2018/07/15/interna_diversao_arte,694873/entrevista-conceicao-evaristo.shtml>. Acesso em: 02 jun. 2021.

LORDE, Audre. Tradução: Idade, raça, classe e sexo: mulheres redefinindo a diferença. *Preta e nerd*, 07 de novembro de 2015. Disponível em:

<<http://www.pretaenerd.com.br/2015/11/traducao-idade-raca-classe-e-sexo.html>>. Acesso em: 18 jun. 2021.

MOHDIN, Aamana. Em 1851, Sojourner Truth disse “Não sou uma mulher?”: as mulheres negras hoje perguntam a mesma coisa [2018]. Tradução de Sabrina Falcão. *QG Feminista*, 20 de abril de 2019. Disponível em: <<https://medium.com/qg-feminista/sojourner-truth-disse-n%C3%A3o-sou-uma-mulher-483cd2ef10d8>>. Acesso em: 12 jun. 2021.

OCUPAÇÃO CONCEIÇÃO Evaristo. *Itaú Cultural*, 2017. Disponível em:

<https://www.itaucultural.org.br/ocupacao/conceicao-evaristo/>. Acesso em: 26 set. 2021.

OLLIVEIRA, Cecília; BETIM, Felipe. Mortos na chacina do Jacarezinho sobem para 28. Ao menos 13 não eram investigados na operação. *El país*, São Paulo, 07 de maio de 2021.

Disponível em: <<https://brasil.elpais.com/brasil/2021-05-07/maioria-dos-mortos-na-chacina-do-jacarezinho-nao-era-suspeita-em-investigacao-que-motivou-a-acao-policial.html>>. Acesso em: 24 jun. 2021.

O QUE já se sabe sobre o massacre de Jacarezinho. *Dw*, 11 de maio de 2021. Disponível em:

<<https://www.dw.com/pt-br/o-que-j%C3%A1-se-sabe-sobre-o-massacre-do-jacarezinho/a-57498522>>. Acesso em: 24 jun. 2021.

PROJETO SANKOFA discute as questões e relações étnico-raciais. *Portal Fiocruz*, 10 de outubro de 2018. Disponível em: <https://portal.fiocruz.br/noticia/projeto-sankofa-discute-questoes-e-relacoes-etnico-raciais>. Disponível em: 12 out. 2021.

Vídeos no YouTube

CONCEIÇÃO EVARISTO| ESCRIVIVÊNCIA. [S. l.: s. n.], 2020. 1 vídeo (23 min).

Publicado pelo canal Leituras Brasileiras. Disponível em:

<<https://www.youtube.com/watch?v=QXopKuvxevY>>. Acesso em: 17 set. 2021.

DIÁSPORAS – OCUPAÇÃO CONCEIÇÃO EVARSITO (2017). [S. l.: s. n.], 2017. 1 vídeo

(9 min). Publicado pelo canal Itaú Cultural. Disponível em: <https://youtu.be/gcUiegUqonQ>. Acesso em: 27 set. 2021.

EU EMPREGADA DOMÉSTICA| PRETA RARA| TEDxSaoPaulo. [S. l.: s. n.], 2017. 1

vídeo (16 min). Publicado pelo canal TEDx Talks. Disponível em:

https://www.youtube.com/watch?v=_d_n-z3s8Lo. Acesso em: 15 out. 2021

MATERNIDADE – OCUPAÇÃO CONCEIÇÃO EVARISTO (2017). [S. l.: s. n.], 2017. 1 vídeo (8 min). Publicado pelo canal Itaú Cultural. Disponível em: <https://youtu.be/60SnkIJrBI0>. Acesso em: 27 set. 2021.

MESA 10: LITERATURA DE AUTORIA FEMININA NEGRA, ANCESTRALIDADES E LETRAMENTOS. [S. l.: s. n.], 2021. 1 vídeo (2h59 min). Publicado pelo canal UESPI Oficial. Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=R6GYx27TMIo>. Acesso em: 19 nov. 2021.

RODA VIVA| CONCEIÇÃO EVARISTO| 06/09/2021. [S. l.: s. n.], 2021. 1 vídeo (1h31 min). Publicado pelo canal Roda Viva. Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=Wnu2mUpHwAw&t=3916s>>. Acesso em: 12 out. 2021.